

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

AGNES DE OLIVEIRA COSTA

**História Universal em *Capitalismo e Esquizofrenia*: Estudo sobre *O Anti-Édipo***

***VERSÃO CORRIGIDA***

**São Paulo**

**2022**

AGNES DE OLIVEIRA COSTA

**História Universal em *Capitalismo e Esquizofrenia*: Estudo sobre *O Anti-Édipo***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Homero Silveira Santiago

***VERSÃO CORRIGIDA***

**São Paulo**

**2022**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

d837h de Oliveira Costa, Agnes  
História Universal em Capitalismo e Esquizofrenia:  
Estudo sobre O Anti-Édipo / Agnes de Oliveira Costa;  
orientador Homero Silveira Santiago - São Paulo,  
2022.  
273 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,  
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São  
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de  
concentração: Filosofia.

1. Capitalismo. 2. Filosofia Contemporânea. 3.  
História. 4. Psicanálise. 5. Revoluções. I. Santiago,  
Homero Silveira, orient. II. Título.

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<i>Capitalismo e Esquizofrenia 50 anos depois? .....</i>	<i>10</i>
<i>A Máquina de Guerra mundial do Capital .....</i>	<i>12</i>
<i>O capítulo brasileiro da Máquina de Guerra Mundial .....</i>	<i>19</i>
<i>As Revoltas pós-2008: como isso vira fascista ou revolucionário? .....</i>	<i>29</i>
<i>Resumo dos capítulos .....</i>	<i>44</i>
<b>CAP. 1 Ler em Conjuntura .....</b>	<b>47</b>
1.1. Ressonâncias entre teoria e prática: a crítica da representação política .....	54
1.2. Ressonâncias entre teoria e prática II: a crítica da representação teórica.....	65
1.3. Ressonâncias entre teoria e prática III: a Noologia não é uma crítica das ideologias.....	81
1.4. Conjuntura, Acontecimento e Subjetividade .....	93
<b>CAP. 2. Félix Guattari e Gilles Deleuze: duas singularidades dispersas.....</b>	<b>102</b>
2.1. Félix e Guattari: potências esquizofrênicas.....	102
2.1.1. Grupo Sujeito e Grupo Sujeitado .....	109
2.1.2. Transversalidade .....	114
2.1.3. A História entre a Ruptura Subjetiva e a Anti-Produção .....	116
2.2. Deleuze: um cartógrafo das virtualidades .....	125
2.2.1 Representação: o estado de maldição da diferença .....	126
2.2.2. A repetição: entre a diferença externa e a diferença em si mesma .....	132
2.2.3. Um elemento genético mais profundo: o ser da diferença.....	133
2.2.4. Intensidade e Ideia: o par do empirismo transcendental .....	140
2.2.5. Virtual-Atual: o tempo dramático da diferenci/ção.....	148
<b>LIMIAR: Rumo a uma psiquiatria materialista. ....</b>	<b>161</b>
<b>INTERCESSOR: Deleuze e Guattari leitores de Marx .....</b>	<b>168</b>

I.	<i>O processo de produção</i> .....	168
II.	<i>A questão do fetichismo</i> .....	175
	<b>CAP. 3. O Anti-Édipo e a História Universal</b> .....	<b>187</b>
3.1.	O ponto de partida: a produção desejante.....	187
3.2.	A curetagem do inconsciente e os postulados da psicanálise.....	189
3.3.	Um materialismo histórico-maquínico: o animal vértebro-maquinado.....	197
3.4.	Um materialismo histórico-maquínico II: uma teoria do socius .....	208
3.5.	Um problema de forma e formação: relendo a noção de fetichismo.....	213
3.6.	História Universal, Delírio e Capitalismo .....	217
3.7.	As condições de impossibilidade da História Universal: a codificação .....	222
	<i>A Máquina Territorial</i> .....	224
	<i>A Máquina Despótica</i> .....	227
	Breve nota sobre a multiplicidade de temporalidades em <i>O Anti-Édipo</i> .....	230
3.8.	História Universal e Abstração: a ilimitação do Dinheiro.....	232
	<i>Genealogia</i> .....	234
	<i>Estrutura</i> .....	236
	<i>Tendencia</i> .....	242
3.8.1.	História Universal e Morte: a axiomática mortuária .....	245
3.8.2.	História Universal, Luta de Classes e Desejo: os limites da bipolaridade das classes .....	249
3.8.3.	História Universal, esquizofrenia e análise de conjuntura .....	256
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>266</b>
	<b>BIBLIOGRAFIA UTILIZADA</b> .....	<b>269</b>

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que direta ou indiretamente participaram e tornaram possível a construção dessa dissertação, que é, sem dúvidas, resultante de uma multiplicidade de vozes, encontros e afetos, que fizeram que as coisas tivessem que ser assim e não de outro jeito. Dito isso, gostaria de agradecer, sobretudo:

ao Homero Santiago, por ter acolhido, apoiado e orientado meu início na pesquisa acadêmica em Filosofia, desde a graduação e até a presente dissertação de mestrado. Também agradeço, para além das conversas e dos empréstimos de livros, a compreensão diante dos percalços enfrentados para realizar a pesquisa em plena pandemia da covid-19.

à Priscila, pelo amor e companheirismo na partilha de sonhos, na construção dos afetos, na organização dos encontros e na cofabulação das lutas por um outro mundo possível.

à Ravi, com quem aprendo constantemente, que me expõem as vulnerabilidades do mundo adulto e que me arrasta para um incessante devir-criança

à Lis por ter sido uma catálise no meu processo de transição de gênero na pós-graduação, pelo apoio, acolhimento e partilha de saberes menores, secretos e imperceptíveis pelos quais tramamos a mais travesti das insurreições.

à Ren, que tornou viável uma trajetória mais leve na pós-graduação da filosofia, pelo apoio e afetos partilhados.

às pessoas que conheci pelo CAF (Centro Acadêmico de Filosofia), com quem aprendi o valor da política da amizade e da amizade na política. Não seria capaz de citar todas as pessoas sem o grande risco de esquecer injustamente alguém.

à comunidade cruspiana (CRUSP), que permitiu minha permanência na Universidade de São Paulo e todas as pessoas que ali conheci: toda uma vida, um fragmento de vida que carregarei comigo.

a todas as pessoas que fazem ou fizeram parte do jornal “O Discurso Sem Método”, que foi um importante canal de expressão, debate, troca de ideias entre estudantes de filosofia.

às funcionárias do departamento de Filosofia, funcionárias da USP e ao SINTUSP (Sindicato de Trabalhadores da USP) que fazem a Universidade funcionar,

garantindo serviços fundamentais para a realização da pesquisa e que lutam por uma Universidade cada vez mais aberta e pública.

às pessoas do Quilombo Invisível, em pescial à Helo e ao Gabriel, com quem pude trocar ideias, construir problemas e partilhar referências que foram muito importantes para a presente dissertação.

à Luana e ao Raphael, por todo apoio que me deram.

Por fim, à CNPq pela concessão da bolsa durante 2020-2022, tornando possível minha dedicação exclusiva à pesquisa e dissertação do Mestrado.

## RESUMO

Félix Guattari e Gilles Deleuze, desde suas produções nos anos 60, abordam constantemente a questão da História e sua relação com o devir ou com o que conceitualizam de acontecimento. Além disso, tais considerações acerca do problema da História vêm comumente acompanhadas, de modo mais ou menos explícito, por considerações dos autores sobre a “situação atual” em que viviam. A presente pesquisa, nesse sentido, tem por finalidade realizar uma abordagem do conceito de História Universal, presente na obra *Capitalismo e Esquizofrenia*, a partir de uma leitura em conjuntura da obra. Ler em conjuntura Deleuze e Guattari, entretanto, não significa analisar em que medida a conjuntura, enquanto um fator externo, se faz presente ou se reflete no pensamento dos autores, com o risco de cair no clichê do historicismo. Proponho, de outro modo, analisar em que medida, pela criação conceitual e, em especial, pelo conceito de História Universal, Deleuze e Guattari buscaram intervir de maneira intempestiva no contexto histórico em que viviam, nos permitindo ver algo sobre a conjuntura a partir das modalidades mesmas de suas intervenções e da maneira como os autores aprofundam, por intermédio de conceitos como produção desejante, devir-minoritário e linhas de fuga, a crise do que significa fazer “análise de conjuntura”. Apesar de pretender abarcar toda a obra *Capitalismo e Esquizofrenia*, a presente tese se concentra na análise do primeiro volume da obra - *O Anti-Édipo* (1972) – lançando as bases para uma continuidade futura da pesquisa no segundo volume da obra: *Mil Platôs* (1982).

**Palavras-chave:** Capitalismo, História, Acontecimento, Desejo, Revolução



## ABSTRACT

Félix Guattari and Gilles Deleuze, since their productions in the 1960s, have constantly addressed the issue of History and its relationship with becoming or with what they conceptualize as an event. Furthermore, such considerations about the problem of History are commonly accompanied, more or less explicitly, by the authors' considerations about the “current situation” in which they lived. The present research, in this sense, aims to carry out an approach to the concept of Universal History, present in the work *Capitalism and Schizophrenia*, from a reading in the context of the work. Reading Deleuze and Guattari in conjuncture, however, does not mean analyzing to what extent the conjuncture, as an external factor, is present or reflected in the authors' thinking, with the risk of falling into the cliché of historicism. I propose, in another way, to analyze to what extent, through conceptual creation and, in particular, through the concept of Universal History, Deleuze and Guattari sought to intervene in an untimely way in the historical context in which they lived, allowing us to see something about the conjuncture based on the modalities of their interventions and the way in which the authors deepen, through concepts such as desiring production, becoming-minority and lines of flight, the crisis of what it means to do “analysis of the conjuncture”. Despite intending to encompass the entire work *Capitalismo e Schizophrenia*, this thesis focuses on the analysis of the first volume of the work - *Anti-Oedipus* (1972) - laying the foundations for a future continuity of the research in the second volume of the work: *A Thousand Plateaus* (1982).

**Key Words:** Capitalism, History, Event, Desire, Revolution

## INTRODUÇÃO

### *Capitalismo e Esquizofrenia 50 anos depois?*

No dia 13 de Maio de 1986, Félix Guattari participa, a convite de Gilles Deleuze, de uma aula consagrada à concepção de subjetivação em Michel Foucault. Tratava-se, nos diz Deleuze, de um eixo do pensamento de Foucault pelo qual ele se insere “em todo tipo de correntes que participaram das causalidades múltiplas do maio de 68”.<sup>1</sup> Por parte de Deleuze, assim, há um esforço de analisar o pensamento de Foucault a partir da conjuntura na qual ele se forma e intervém. Seguindo o caminho traçado por Deleuze, Guattari inicia situando o percurso do Foucault num processo de transformação ou degradação a respeito do tema da ideologia e sua relação com a subjetivação, rompendo com a perspectiva do movimento operário e buscando analisar as formações subjetivas concretas, sobretudo a partir da psiquiatria e das prisões. Mas a certa altura do diálogo, entrecortado por intervenções de Deleuze, Guattari ressitua o conjunto de questões envoltas no pensamento de Foucault, propondo retirar suas abordagens “da ótica dos períodos – completamente transitórios – de decomposição das formas de ver dessa época”, e reenquadrá-las com relação “à situação da subjetividade atual”, marcada por uma glaciação das subjetividades pelo fato de que “algo não funcionou e, ao contrário, deu lugar à essa subida extraordinariamente reacionária etc., mas também na subjetividade profunda [de camadas muito grandes] da população que conflui no lepenismo, no aumento do racismo etc.” (CURSOS DE VINCENNES, 13/05/1986).

Há nesse gesto de Guattari algo que gostaria de reter na proposta de abordagem que apresentarei e desenvolverei, na presente dissertação, sobre o conceito de *História Universal* na obra *Capitalismo e Esquizofrenia*, sobretudo o primeiro volume da obra: *O Anti-Édipo* (1972). Por um lado, e indo direto ao ponto, buscarei mostrar que o procedimento, comum a Deleuze e Guattari, de tratar os conceitos de Foucault e seus problemas, inscrevendo-os nos dramas conjunturais, indica a maneira como os próprios autores criavam seus conceitos e formulavam seus problemas. O pensamento de Deleuze e Guattari, assim, mantém uma relação estreita com o que se passa no momento

---

<sup>1</sup> O curso pode ser acessado em: [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id\\_article=498](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=498). As citações da aula de 13/05/1986 são da tradução de Mario Marino e Claudio Medeiros, intitulada *Um diálogo entre Deleuze e Guattari sobre a subjetivação em Foucault*, que não se encontra mais disponível virtualmente. As demais traduções dos cursos de vincennes são minhas.

histórico no qual se inscrevem, como se a cada texto escrito e a cada conceito criado houvesse uma espécie de análise de conjuntura, uma avaliação das formações sociais, seus modos de subjetivação, bem como das transformações que se desenham, seja por linhas criativas ou de vida engendradas por novas formas de lutas e de subjetividade política, seja por linhas de abolição ou morte, desembocando em novos fascismos. Podemos resumir essa relação entre formações sociais e suas linhas de fuga a partir do seguinte problema, formulado em *O Anti-Édipo* e que permanece como um problema objetivo, teórico-prático subjacente que anima toda a obra: “*como isso vira fascista ou revolucionário?*”

Trata-se, assim, de uma leitura *em conjuntura* de Deleuze e Guattari possibilitada não só pela maneira como os autores trataram explicitamente da conjuntura histórica no qual estavam inseridos e buscaram intervir, mas também através da análise do conceito de História Universal e sua articulação com a noção de Acontecimento ou Devir, elaborado na obra *Capitalismo e Esquizofrenia*. Nossa hipótese é que o conceito de História Universal desempenha um papel fundamental na economia conceitual tanto de *O Anti-Édipo* quanto de *Mil Platôs*, de modo que é preciso analisar a articulação entre conceitos como *criação e representação, grupo sujeito e grupo sujeito, produção desejante e produção social, estratificação e desterritorialização* etc., a partir de uma reflexão que passa pelo conceito de História e sua articulação com o de Acontecimento, operando como um crivo ou uma perspectiva para a inteligibilidade dos demais conceitos. Além disso, em coerência com nossa proposta de lermos os autores em conjuntura, tal hipótese nos leva, por sua vez, a considerar que a própria articulação entre História Universal e acontecimento, bem como a articulação entre os demais conceitos supracitados, é uma articulação ela mesma duplamente determinada: por um lado, estamos diante de uma articulação determinada historicamente, por outro lado, determinada por linhas de devires, havendo, assim, uma relação de *disjunção inclusiva* entre os dois termos, entre História e Acontecimento. O que significa dizer que a partir de tais articulações conceituais, variáveis de um tomo ao outro da obra *Capitalismo Esquizofrenia* e intrinsecamente ligadas com os dramas conjunturais nos quais tais articulações são estabelecidas, há um esforço de Deleuze e Guattari de diagnosticar não simplesmente a História e suas mudanças, mas também uma *mudança nas maneiras de mudar* que afeta, inclusive, o que se poderia entender por análise de conjuntura.

Nesse sentido, de uma maneira muito esquemática, a abordagem aqui proposta sobre o conceito de História Universal se dá conforme três eixos: I) analisar seus deslocamentos e continuidades entre os anos de 1972 e 1980, tendo como base a economia conceitual de *O Anti-Édipo* e *Mil-Platôs*; II) analisar em que medida a reflexão sobre a História, a partir do conceito de História Universal, serve de crivo para a compreensão dos demais conceitos mobilizados pelos autores; III) analisar seus deslocamentos e continuidades a partir do contexto histórico, econômico e político dos autores e do modo como eles buscaram intervir nesse contexto também a partir do trabalho conceitual. Apesar desses três eixos de abordagem e a intenção de cobrir a obra *Capitalismo e Esquizofrenia*, nossa abordagem se encerra em *O Anti-Édipo*, em razão das limitações materiais e temporais enfrentadas para conduzir a abordagem até *Mil Platôs*, o que será feito em trabalhos futuros.

Mas tal abordagem não estaria completa e nem coerente com o procedimento de Deleuze e Guattari sem que nos colocássemos ainda a seguinte questão: mas por que revisitarmos esses dois autores e, mais especificamente, a obra *Capitalismo e Esquizofrenia* 50 anos depois? Para responder tal questão seria preciso que indicássemos, primeiramente, o que tal retomada *não* significa. Não se trata aqui de uma retomada meramente exegética a respeito daquilo que foi dito pelos autores, e nem de uma retomada exegética para defender Deleuze e Guattari dos contrassensos de suas recepções e de seus detratores passados ou contemporâneos. Também não se trata de uma retomada com vistas a mostrar quais as filiações teórico-política dos autores, se eles se mantêm marxistas (e em que sentido), nietzscheanos ou espinosistas (e em que sentido). De maneira distinta, trata-se de “ressituar” os autores, seus conceitos e problemas, a partir da situação de nossa subjetividade atual e de nossa conjuntura, com vistas a investigarmos em que medida os problemas conjunturais (e quais problemas) dos autores ainda são os nossos, e em que medida seus conceitos podem servir, a partir de um processo de ressingularização, como instrumentos analíticos que nos permitam tanto colocar, quanto construir nossos próprios problemas atuais.

Dedico esta introdução à tarefa, um tanto experimental, de tentar ressituar os autores à luz de nossa situação atual.

### ***A Máquina de Guerra mundial do Capital***

Como tentarei mostrar mais detidamente na presente tese, o pensamento de Deleuze e Guattari não expressam somente as novas formas de luta que emergem nas décadas de 50-60, acompanhadas de uma crítica da representação tanto teórica quanto política que ainda hoje se faz muito presente, questionando os sistemas referenciais e de subjetivação política ligada às formas clássicas de organização de massa. Por essa razão, tornou-se possível falar de uma mudança na forma do processo revolucionário, que passou a assumir a forma do *acontecimento* e da criação de possíveis, em detrimento da forma de *realização* de um possível previamente determinado (LAZZARATO, 2019, p.12). A forma do acontecimento se manifesta muito frequentemente na instauração de motins, sublevações, ocupações generalizadas ou insurreições, que podem durar dias ou meses até serem reprimidas e se encerrarem, mas com a condição de, em intervalos mais ou menos curtos, reaparecerem novamente, expressando a insistência de uma virtualidade produtora de rupturas com as formas de governamentalidades atuais. Voltaremos a isso adiante.

Como ia dizendo, o pensamento de Deleuze e Guattari, para além da mudança das formas de luta, expressam também mutações nas dinâmicas da axiomática mundial do capitalismo. Os autores, após a revolução abortada que foi maio de 68 e sua inscrição numa revolução mundial mais ampla, tiveram logo a intuição de que o capitalismo e a subjetividade glacial que se seguiu na década de 70-80 (os anos de inverno) preparavam novos fascismos que fariam os fascistas históricos parecerem criancinhas. A partir de *O Anti-Édipo*, tal intuição vai ganhando seus contornos mais concretos, sobretudo por intermédio da reflexão dos autores relativa ao complexo político-militar-econômico como expressão mais bem acabada da relação entre produção e anti-produção no capitalismo, ou entre acumulação monetária e guerra. Definindo o capitalismo como uma *axiomática mortuária*, Deleuze e Guattari diagnosticavam uma tendência da contradição em processo do Capital na qual a produção da morte vai se tornando cada vez mais imanente, na forma de um instinto, na reprodução da máquina capitalista. Em *Mil Platôs*, tal relação entre capitalismo e morte é reelaborada a partir da reflexão sobre a tendência irresistível do capitalismo de formar uma máquina de guerra mundial e autonomizada em relação aos Estados. No interior dessa tendência, o fascismo é situado como um momento ou fator preparatório na formação de uma máquina de guerra que o supera em potência de destruição.

Em *Mil Platôs*, portanto, o diagnóstico dos autores a respeito da situação atual muda, ainda que parcialmente. Se numa entrevista de 1972, intitulada *Deleuze e Guattari explicam-se*, Guattari questionava a mitologia esconjuratória do fascismo que marcou a consciência política de sua geração, anunciando as possibilidades de amanhã “que nos preparam e que bem poderiam cantar os hinos de um fascismo de nova trituração que nos fará lamentar o dos bons velhos tempos” (apud DELEUZE, 2005, p. 301), em 1980 é como se tais amanhã já houvessem chegado. Como anunciam os autores, ao tratarem da situação atual e da axiomática capitalista: “sem dúvida a situação atual é desesperadora” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.116). É verdade que *Mil Platôs* é escrito em outras circunstâncias, onde impera uma “calmaria absoluta” e, ao mesmo tempo, uma “reação muito forte”, marcada por uma crise do trabalho: os autores estão em pleno anos de inverno, ano de consolidação do que será conhecido por neoliberalismo e de formação de subjetividades “glaciais”, reacionárias, com o reaparecimento de nacionalismos e intensificação dos racismos. Mas só parcialmente a mudança de circunstâncias – de uma época de efervescência pós-68 para uma era glacial cuja condição foi a estrangulação dos devires-revolucionários da década de 60-70 - é capaz de explicar a mudança, ainda que parcial, no diagnóstico.

*O Anti-Édipo* já havia começado a estabelecer uma relação muito pouco tratada pela própria esquerda: a relação entre capital e guerra. A continuidade de tal temática no *Mil Platôs*, que fará da questão da guerra e da sua apropriação pelo aparelho Estado “uma das maiores questões do ponto de vista da história universal” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.110), é o que irá conduzir os autores a um diagnóstico da situação atual do capitalismo caracterizada pela existência de uma *máquina de guerra mundial e autonomizada*. A questão da guerra, da sua apropriação pelo aparelho de Estado e do seu tornar-se um fim em si mesmo não é uma questão lateral, na medida em que se encontra nas bases da explicação esquizoanalítica do processo pelo qual as linhas de fuga mutantes e suas conexões se transformam em linhas de abolição, em paixão de abolição.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> “Deste modo, deve-se dizer da guerra em si mesma que ela é somente o abominável resíduo da máquina de guerra, seja quando esta se faz apropriar pelo aparelho de Estado, ou, pior ainda, quando ela construiu para si um aparelho de Estado que não serve mais do que para a destruição. Então a máquina de guerra não traça mais linhas de fuga mutantes, mas uma pura e fria linha de abolição” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.123).

Tal paixão ou potência de abolição está na base do “processo maquínico” do capitalismo, é, ao mesmo tempo, o produto de seu maquinismo e sua infraestrutura desejante. Ou dito em outros termos, a máquina capitalista é um *engineering*, um agenciamento complexo que produz um desejo de abolição capaz de englobar toda a Terra<sup>3</sup>. Assim, o capitalismo desprende *necessariamente* uma potência de destruição, que é uma potência do contínuo, na medida em que se encarna “em complexos tecnológicos, militares, industriais e financeiros”, de modo que por trás da operação financeira ou do trabalho mais banal e cotidiano da máquina capitalista exala um cheiro de morte. Tal ponto será importante para nossa compreensão do que os autores entendem por máquina de guerra mundial e para nossa hipótese de leitura a respeito da nossa situação atual e ascensão da extrema direita. Quer dizer, com o conceito de potência de abolição ou de guerra, Deleuze e Guattari estão apontando para uma relação entre capital e guerra que não se restringe a um setor específico da economia-mundo especializado em fazer a guerra (o setor militar), mas diz respeito ao regime de violência próprio da acumulação ilimitada de dinheiro e sua relação com o desejo.

Nesse sentido, se o capitalismo desprende uma potência de abolição é na medida em que a “guerra segue evidentemente o mesmo movimento que o do capitalismo”, inclusive aquele da transformação de sua composição orgânica: a ampliação do capital constante em detrimento do capital variável (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.180). A máquina capitalista não se desenvolve sem que o investimento ilimitado do dinheiro se realize, simultaneamente, na ampliação do investimento em capital constante a ser consumido no interior de uma economia de guerra e sem investimento de capital variável em população física e moral que irá fazer e padecer a guerra. Contudo, os autores observam que, apesar dessa relação íntima entre acumulação capitalista e guerra, tais investimentos em capital constante e variável orientados para a realização da guerra se dão “nas condições prévias da guerra limitada” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.114). É que o Estado moderno é bem sucedido em se apropriar das máquinas de guerra que não inventa, mas que tem uma origem nômade, transformando-as numa instituição militar e determinando como seu objeto a guerra ou a destruição, mas com a condição subordiná-la aos *objetivos* políticos do Estado, que condicionam a declaração

---

<sup>3</sup> “O desejo é sempre agenciado, ele é o que o agenciamento determina que ele seja” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.122).

e as finalidades da realização de guerras limitadas: a guerra como a continuação da política por outros meios.

Contudo, se o investimento do capitalismo em capital constante e capital variável a ser realizado na guerra se dá nas condições da guerra limitada, isso só mostra, argumentam Deleuze e Guattari, *a tendência irresistível do capital de desenvolver uma máquina de guerra total*, ultrapassando os próprios Estados e seus objetivos políticos que condicionam a guerra (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.115).<sup>4</sup> Em outros termos, o ilimitado da acumulação capitalista e sua relação indissociável com uma economia de guerra, que condiciona a realização da acumulação, arrasta os Estados para a guerra total do século XX, guerra ilimitada que faz as populações dos Estados centrais sofrerem uma violência até então reservada, pelas guerras coloniais, às populações das colônias dos impérios nacionais, desfazendo as distinções entre militar e civil, guerra regular e irregular, paz e guerra, que lá nunca existiram.

Daí o papel histórico do fascismo e de seu Estado suicidário: o fascismo foi a primeira figura da máquina de guerra mundial autonomizada que o capitalismo formou no século XX, responsável por converter a guerra num movimento mundial ilimitado (guerra total), mobilizando toda a sociedade, seus recursos, indústria, logística e população. O caráter total da guerra lhe dará um sentido suplementar para além do sentido militar, sendo também política, industrial, midiática, judiciária etc.<sup>5</sup> Além disso, o alvo sobre o qual será consumido o imenso capital constante e variável investido para a produção da destruição não será somente o exército e o Estado inimigo, mas toda sua economia e população civil, que deve ser aniquilada.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Cabe aqui a observação de Éric Alliez e Maurizio Lazzarato (2016, p. 253): longe de ser uma característica distintiva da Guerra Fria e do keynesianismo militar, o capitalismo é, desde sua origem, uma corrida aos armamentos, sendo o desenvolvimento das forças produtivas e a acumulação de mercadorias, simultaneamente, desenvolvimento de forças destrutivas e acumulação de mortes, como condição de realização da mais-valia: “a máquina de guerra é, com efeito, uma máquina de antiprodução sem a qual o capitalismo se esfacelaria, tanto do ponto de vista político quanto econômico (ALLIEZ; LAZZARATO, 2016, p.99 – tradução minha)

<sup>5</sup> Do ponto de vista jurídico, cabe lembrar a observação de Agamben sobre o Terceiro Reich como uma *guerra civil legal*. Por via do *Decreto para a proteção do povo e do Estado*, promulgado por Hitler no dia 28 de fevereiro, foi instaurado um estado de exceção que, do ponto de vista jurídico, durou 12 anos (AGAMBEN, 2004, p. 12-13).

<sup>6</sup> “Com efeito, a guerra total não só é uma guerra de aniquilamento, mas surge quando o aniquilamento toma por ‘centro’ já não apenas o exército inimigo, nem o Estado inimigo, mas a população inteira e sua economia” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.114). Deleuze e Guattari observam que Erich Ludendorff, em seu livro *La Guerre totale*, notava que a evolução da guerra dava cada vez mais importância ao “povo” e a “política interna”.



Assim, a ausência de horizonte para a guerra, o seu tornar-se ilimitado, destravou uma máquina de guerra cujo fim é si mesma, resultando, no pós-guerra, numa inversão da relação entre guerra e Estado. Embora na Segunda Guerra Mundial a guerra ainda fosse condicionada a partir dos fins políticos do Estado que a declarava, o seu objeto, ao tornar-se a realização de uma guerra sem fim e sem data prévia para acabar, conduziu à consolidação pelo capitalismo de uma máquina de guerra mundial autonomizada. Nesse sentido, a partir das guerras que os Estados travavam uns contra os outros, como componentes ou modelos de realização da acumulação capitalista, o capital pôde formar uma máquina de guerra mundial que ultrapassou os Estados e já não se encontrava subordinada e nem limitada pelos objetivos políticos para sua efetivação:

Dir-se-ia que a apropriação revirou-se, ou, antes, que os Estados tendem a afrouxar, a reconstituir uma imensa máquina de guerra da qual já são apenas partes, oponíveis ou opostas (DELEUZE; GUATTARI, p. 115)

Eis, portanto, a segunda figura - agora pós-fascista - da máquina de guerra mundial, que fará com que Deleuze e Guattari caracterizem a Guerra Fria como Terceira Guerra Mundial: o objeto da máquina de guerra mundial já não é mais a guerra ilimitada ou total, mas a paz, a ordem mundial, extrapolando, por isso mesmo, os limites do domínio militar (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.182). Quer dizer, a máquina de guerra mundial se apropriou diretamente dos próprios objetivos dos Estados e do máximo de suas funções civis: é a máquina de guerra, e não mais os aparelhos de Estado, que irá, a partir de então, se encarregar *diretamente* da ordem mundial e será responsável por redistribuir o mundo e seus recursos planetários conforme as exigências capitalistas, tendo como eixo central a Segurança. Em outros termos, a guerra será tão mais ilimitada e sem fim, na medida em que o seu objeto será a Paz perpétua e o inimigo a ser combatido sem figura determinada: não mais um inimigo externo, o Estado e seu exército, mas indivíduo, grupo, classe, povo, acontecimento, mundo, inimigo multiforme, de ordem econômica, subversiva, política, moral (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 116 e 182).<sup>7</sup> Os Estados se tornam apenas peças oponíveis ou

---

<sup>7</sup> Hoje, ainda acrescentaríamos no rol dos inimigos internos da pacificação securitária do mundo pelo capital, as catástrofes ecológicas cuja resolução vai sendo cada vez mais dependente da militarização, transformando a crise ecológica em assunto de Segurança Nacional e as forças armadas em especialistas do caos ecológico. Ao apocalipse nuclear que alimentou a paz perpétua do pós-guerra e capitalizou o desenvolvimento técnico de novas forças destrutivas a serem empregadas em guerras preventivas, seria preciso agora acrescentar o apocalipse ecológico igualmente capitalizado, criando novas tecnologias “verdes” de controle preventivo e distribuição dos riscos e catástrofes ecológicas. Em suma, procedimentos coerentes com o deslocamento perpétuo de seus próprios limites, pelo qual o capitalismo

opostas de uma mesma máquina de guerra mundial e sua potência de destruição autonomizada, da qual já não conseguem se apropriar e condicionar. As exigências do capital, por sua vez, fazem com que a guerra demande cada vez mais material (capital constante) para sua efetivação, cada vez mais tecnologias de controle para organização e distribuição da (in)segurança e das catástrofes produzidas cujo horizonte é o próprio mundo. Num movimento tautológico e demente na forma de um *sujeito automático*, assim como o da acumulação monetária, a máquina de guerra mundial devém ela mesma guerra materializada, no interior da qual o homem “não representa mais nem mesmo um capital variável de sujeição, “mas puro elemento de servidão maquínica”, cada vez mais descartável, aliás.<sup>8</sup>

Paradoxalmente, podemos dizer que a máquina de guerra mundial tornou a guerra permanente na exata medida em que estabeleceu a Paz e a ordem mundial como objeto. Portanto, o que se consolidou no pós-guerra foi uma guerra civil mundial permanente que dispensa sua própria declaração e seu término por parte dos Estados, apagando a distinção entre civil e militar, tempo de paz e tempo de guerra, fazendo da economia-mundo uma guerra civil mundial em ato.<sup>9</sup> É que no pós-guerra vem se sobrepor, argumentam Deleuze e Guattari, duas linhas conflituais pela qual a máquina de guerra do capital recobre o planeta e sua economia-mundo: uma linha entre Leste e Oeste, marcada pelo sobrearmamento e pela possibilidade “apocalíptica” de um confronto direto entre potências nucleares; e uma linha Norte e Sul na qual se realiza guerras locais de *contra-guerrilha*. Finalmente, o caráter terrível da máquina de guerra mundial vem menos da possibilidade da guerra possível apocalíptica, operando como dissuasão da Paz perpétua, do que da paz real que ela promove, com suas guerras locais securitárias contra um inimigo multiforme.

---

continua destruindo a Terra. Sobre a imbricação contemporânea entre mudança climática e segurança nacional, ver ALLIEZ; LAZZARATO, 2016, p. 406.

<sup>8</sup> Cabe lembrar, novamente seguindo os comentários de Alliez e Lazzarato (2016, p.98-99), que a guerra no capitalismo é, desde a colonização, uma guerra de material. A militarização dos Estados modernos a partir da apropriação da máquina de guerra e da corrida armamentista que se segue, conduz a uma indistinção entre guerra e economia na qual a acumulação de poder bélico é, imediatamente, uma acumulação monetária. A concorrência entre os Estados militarizados no espaço europeu demanda investimentos cada vez maiores em infraestrutura, logística e recursos, bem como a ampliação dos domínios sobre o mar e novas terras, impulsionando a colonização externa e interna, a disciplinarização e racionalização cada vez maior do empreendimento militar, articulando a economia da guerra com um complexo crescente de setores aparentemente sem relação: fiscal, administrativo, econômico, político, logístico etc. A diferença é que, na Guerra Fria, a máquina de guerra se desvinculou do aparelho de Estado, se tornou imediatamente mundial e, ao invés de se materializar na guerra, é a própria máquina de guerra que se torna guerra materializada, pois permanente.

<sup>9</sup> Sobre a máquina de guerra mundial como guerra civil mundial permanente ver ALLIEZ; LAZZARATO, 2016, p.325-26.

Em relação a essa segunda figura da máquina de guerra mundial, comentam Deleuze e Guattari, os fascistas “tinham sido só crianças precursoras” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.182). Acredito que aí talvez esteja uma das maiores contribuições dos autores para pensar nossa situação atual. Pois, a partir da análise da guerra, sua relação com o capital e o desejo, Deleuze e Guattari podem tratar da tendência terrificante da máquina capitalista para além do eixo progresso-regresso: o fascismo não é meramente um momento de “barbárie” ou regressão do capitalismo em seus momentos de crise, nem algo que “retorna” ou para o qual se regride. Se os autores podem nos falar que o próprio capitalismo não tinha mais necessidade dos fascistas, é porque seus efeitos foram incorporados na máquina capitalista, inclusive na sua ordem democrática que coexiste com a guerra permanente que se confunde com o próprio funcionamento da economia-mundo e do movimento do capital. O fascismo e a guerra que ele desencadeou condicionaram não só a recuperação econômica a partir da mobilização total da sociedade para a guerra, ampliando o investimento em materiais, indústria e força de trabalho, mas também permitiram constituir uma máquina de guerra autonomizada com uma potência tão destrutiva quanto foi a guerra total, que agora prescinde do seu condicionamento pelos aparelhos de Estado para se encarregar diretamente do ordenamento planetário.

Se há relações da nossa época com o fascismo histórico, tal relação deve ser procurada menos na constituição de Estados totalitários e ditaduras, do que no fato de ainda estarmos vivendo sob os efeitos daquilo que o fascismo e sua guerra total inaugurou: a apropriação dos aparelhos de Estados por máquinas de guerra. Ainda estamos colhendo os efeitos dessa reversão e de seu desenvolvimento, sendo talvez um dos mais evidentes e perigosos a autonomia crescente das polícias, que “deixam de ser engrenagem do aparelho de Estado para devirem peças de uma máquina de guerra”, reclamando, assim, o direito de atirar direto (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.183). É partir deste ponto que proponho analisar nossa época, nossas catástrofes e ruínas acumuladas e distribuídas.

### ***O capítulo brasileiro da Máquina de Guerra Mundial***

Dar conta do capítulo brasileiro dessa história de formação de uma máquina de guerra mundial e automatizada do capital - expressão mesma da potência de guerra ou

de abolição que o capitalismo produz na tendência histórica de sua acumulação ilimitada de dinheiro - demandaria de nós retomarmos à ditadura civil-militar-empresarial de 1964. Essa é ao mesmo tempo o último suspiro do desenvolvimentismo brasileiro, a antessala do que se convencionou chamar de neoliberalismo, como expressão da reconfiguração mundial do capitalismo e da ficcionalização do capital que lhe corresponde, e a preparação dos dispositivos do nosso atual Estado Penal e da máquina de guerra securitária do qual ele é uma peça ao lado de outras, como as milícias e facções.<sup>10</sup> Além disso, o nosso capítulo brasileiro se situa no polo Norte-Sul dos conflitos da máquina de guerra mundial, ali onde se realizam as guerras locais e securitárias de contra-guerrilha e insurgência.<sup>11</sup> Não pretendo reconstituir o processo histórico da ditadura— e nem teria tal capacidade, mas apenas indicar hipóteses de análise de nossa época, desde o ponto de vista do Brasil, a partir dos instrumentos analíticos que Deleuze e Guattari nos fornecem.

Como ia dizendo, a ditadura militar brasileira - influenciada pela Doutrina de Segurança Nacional estadunidense e pela doutrina de *guerre révolutionnaire* francesa formada no contexto da independência da Indochina e da Argélia – se inscreve como uma peça da máquina de guerra mundial do pós-guerra, pela qual o capital realiza, diretamente, o ordenamento do mundo.<sup>12</sup> O caráter de contrarrevolução preventiva do

---

<sup>10</sup> Deleuze e Guattari parecem ser sensíveis a esse limiar do Estado brasileiro entre desenvolvimentismo e neoliberalismo ao caracterizarem a ditadura brasileira por uma alternativa ambígua: “totalitarismo-socialdemocracia” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.177). Sobre a ditadura como o último momento do desenvolvimentismo brasileiro e a antessala do neoliberalismo, cabe o comentário de Paulo Arantes, seguindo as análises de Leda Paulani sobre a transformação do Brasil numa plataforma de valorização financeira: ao mesmo passo que a ditadura militar completou, ainda que com um século de atraso, a matriz interindustrial brasileira, nos tornando “uma economia industrial plena” por via do II PND (Plano Nacional de Desenvolvimento) do governo Geisel, ela também forneceu as condições para a reprimarização da economia e financeirização que se seguiu, com consagração da lógica empresarial do setor público já prevista na estrutura administrativa de 1967, em plena ditadura. De modo que Fernando Henrique Cardoso arrombou uma porta aberta (PAULO, 2014, p.320-21).

<sup>11</sup> Os próprios militares brasileiros afirmavam, tendo em vista esses dois eixos de conflitos da máquina de guerra mundial do capitalismo, que o estudo da guerra revolucionária, nos países do terceiro mundo, deveria ter a máxima importância, muito mais que a “chamada guerra nuclear total” (MARTINS FILHO, 2008, p.43)

<sup>12</sup> João Roberto Martins Filho observa que a literatura sobre a ditadura militar se concentrou na Doutrina de Segurança Nacional, elaborada a partir dos anos de 1940 e formada com forte influência norte-americana. Contudo, a doutrina francesa de *guerre révolutionnaire*, formada no contexto de guerra de independência da Argélia e Indochina e introduzida na ESG (Escola Superior de Guerra) em 1959, ficou secundarizada. A principal característica dessa forma de conflito “era a indistinção entre meios militares e não militares e a particular combinação entre política, ideologia e operações bélicas que ela proporcionava” (MARTINS FILHO, 2008, p.41). Além disso, a doutrina francesa da guerra revolucionária fornecia aos militares brasileiros “uma definição flexível e funcional do inimigo a enfrentar, ao mesmo tempo em que, no plano geopolítico, valorizava o Terceiro Mundo como cenário do confronto da Guerra Fria”. Como estamos vendo, tais características de indistinção entre tempo de paz e guerra, civil e militar, bem como de definição flexível e ampla de inimigo, são constitutivas da máquina

golpe de 64 se assenta na guerra securitária que tomou conta do horizonte do mundo e também das cabeças dos militares, que viam o Brasil como inserido no quadro de uma guerra revolucionária mundial. Cabe reforçarmos: a potência de guerra ou o fluxo de guerra ilimitada e automatizada na forma de uma máquina mundial, que o capitalismo constituiu conforme suas próprias exigências tautológicas de acumulação, tem como correlato a produção de um estado de insegurança molecular permanente a ser gerido por tecnologias de controle, fazendo da própria Paz e ordem mundial o objeto da guerra de contra-revolução permanente, independentemente de haver ou não revolução. Lembremos, nesse sentido, que a noção de “Segurança” presente na Doutrina de Segurança Nacional não se restringia apenas ao campo da defesa militar, mas envolvia todo o conjunto da sociedade civil, diante de uma situação de insegurança e guerra permanente (guerra fria) e de um inimigo interno disforme: o desenvolvimento econômico, a “questão social”, a produção cultural, a informação, a dimensão psicossocial, em suma, uma militarização da vida social. O inimigo a ser combatido, assim, podia ser uma pessoa envolvida na guerrilha (que se estabelece, cabe lembrar, após o golpe), alguém acusado de subversão política, uma comunidade indígena ou uma travesti definida como inimiga moral e da saúde pública.<sup>13</sup> O desenvolvimento econômico (leia-se: acumulação de capital) - tanto quanto a saúde pública, a informação, a cultura – portanto, era visto como parte integrante da segurança nacional, daí o binômio segurança e desenvolvimento que tornou a acumulação monetária numa guerra materializada permanente contra um inimigo interno disperso. Com efeito, a ditadura militar, inscrevendo-se, enquanto peça, no interior de uma máquina de guerra mundial permanente, efetiva uma guerra que escapa e se apropria do próprio aparelho de Estado, desfazendo as distinções entre militar e civil, tempo de paz e tempo de guerra, e que se torna responsável pelo ordenamento do campo social a partir da organização e distribuição da (in)segurança permanente, que se torna imediatamente um

---

de guerra mundial que se forma no pós-guerra e das múltiplas guerras locais que desencadeia como *partes dela*, tendo como objeto a organização e distribuição securitária de uma insegurança permanente. Tal insegurança molecular permanente, produzida, organizada e distribuída por uma máquina de guerra mundial autonomizada, tomou conta da cabeça dos militares, segundo os quais a civilização cristã estava num estado de guerra permanente em que as distinções tradicionais passaram a ser insignificantes. Desse modo, antes mesmo da era kennediana da contra-insurreição, cujo marco foi promulgação do Memorando de Ação de Segurança Nacional (NSAM-124) em 1962, e antes da revolução Cubana, os militares argentinos e brasileiros já haviam buscado uma doutrina de guerra contrarrevolucionária: a francesa.

<sup>13</sup> Ver o artigo *Os tentáculos da tarântula: abjeção e necropolítica em Operações Policiais a Travesti no Brasil pós-redemocratização* (CAVALCANTI; BARBOSA; BICALHO, 2018).

grande negócio e um produto a ser vendido em massa, mobilizando muitos recursos e postos de trabalho.

Não só as peças da máquina de guerra formada na ditadura permanecerão na redemocratização, mas também a orientação securitária do Estado e de suas funções contra um inimigo disforme irá se intensificar e se expandir, se efetivando em um complexo industrial-financeiro-prisional-militar-político, alimentando o investimento do capital e sua materialização em novos dispositivos de vigilância, sistemas de informações, prisões, armamentos etc. responsáveis por fazer a gestão dos pequenos medos e o ordenamento do campo social, de seus territórios urbanos ou não. Como consequência, no seio do próprio regime democrático, a indistinção entre esfera civil e militar irá se embaralhar cada vez mais a partir de uma policialização das forças militares e de militarização da polícia. A máquina de guerra mundial e ilimitada, num contexto de capitalismo imediatamente mundializado e integrado, nos legou uma situação atual igualmente e tão desesperadora quanto aquela dos anos de 1980.

Desde a década de 90, como consequência da orientação securitária do Estado, mas agora num contexto de mundialização imediata da economia, de endividamento generalizado da sociedade, de ficcionalização da riqueza monetária, de crise estrutural do trabalho e de sua precarização aprofundada<sup>14</sup>, se observa não só um aumento explosivo do encarceramento em massa, mas também do número e taxa de homicídio no Brasil.<sup>15</sup>Também as mortes (registradas) causadas pelas forças policiais aumentam

---

<sup>14</sup> Lembremos que o ano de 1990 é também o ano de publicação do *Post-Scriptum sobre as Sociedades de Controle*. Deleuze identificava sua certidão de nascimento justamente no pós-guerra, isto é, na máquina de guerra mundializada do capital encarregado diretamente de fazer reinar o terror da paz perpétua. As diferenças que consagram a mudança de regime de poder do capitalismo podem ser observadas de vários pontos de vista: das instituições segmentadas para um controle contínuo, da força de trabalho disciplinada e confinada para a extensão da lógica empresarial em todos âmbitos da vida e em cada indivíduo, das máquinas energéticas para as máquinas cibernéticas etc. Mas Deleuze dá uma importância considerável pras mudanças que se observa do ponto de vista do dinheiro: “É o dinheiro que talvez melhor exprima a distinção entre as duas sociedades, visto que a disciplina sempre se referiu a moedas cunhadas em ouro – que servia de medida padrão –, ao passo que o controle remete a trocas flutuantes, modulações que fazem intervir como cifra uma porcentagem de diferentes amostras de moeda”. As mutações do capitalismo, que na década de 90 se tornava cada vez mais evidente, conjugava uma orientação cada vez mais do funcionamento do capitalismo e do seu uso da força de trabalho para a esfera da prestação de serviços ou da circulação de mercadorias com a ficcionalização da riqueza na forma das “ações”: “O que ele quer vender são serviços, e o que quer comprar são ações”. Como consequência, o homem vai deixando de ser o homem confinado e disciplinado, ocupado na produção de mercadorias, para se tornar cada vez mais homem endividado (DELEUZE, 1992, p. 219-226)

<sup>15</sup> O Brasil atualmente é o terceiro país com a maior população carcerária no mundo, com uma população carcerária de 919.272 pessoas. As prisões atualmente não desempenham só a função de armazenamento e contenção de uma população sobrando do ponto de vista de sua força de trabalho, mas também são verdadeiras máquinas de produzir morte, sendo que só em 2021, 1.276 foram mortas no sistema

desde os anos 2000.<sup>16</sup> O perfil das vítimas de homicídio e de violência policial no Brasil coincide com o perfil das pessoas encarceradas: sobretudo homens, jovens e negros. O uso de armas de fogo figura como o meio mais utilizado na produção de mortes. Além disso, as mortes causadas pelas armas de fogo continuam a crescer nas últimas décadas, acompanhadas do aumento de sua produção, distribuição e consumo legal e ilegal. Assim, no Brasil, com a flexibilização da distribuição de armas de fogo em 2020, a partir da modificação de mais de 30 decretos, portarias e projetos de leis, se assistiu não só um aumento do número de armas de fogo circulando socialmente na mão de civis, mas também seu consumo, produzindo mortes.

Os dados alarmantes sobre homicídios e violência armada, no Brasil pós-ditadura, revelam algo que o *Relatório sobre o Peso Mundial da Violência Armada* (2008) já havia chamado a atenção: em quatro anos (2008 a 2011), 205.005 pessoas foram vítimas de homicídio no Brasil, um número *superior* aos 12 maiores conflitos armados do mundo acontecidos entre 2004 e 2007, que somados vitimaram 169.574 pessoas. Na verdade, os dados do Brasil se aproximavam inclusive do total de mortes causadas pelos 62 conflitos armados no mundo, no mesmo período: 208.349. No Brasil, assim, acontece cerca de um Carandiru a cada 19 horas. E a taxa de mortes diretas em nada deve às dimensões continentais do Brasil: o Brasil tem uma população que equivale a 2,7% dos habitantes do mundo, mas responde por 20,5% dos homicídios ocorridos no mundo em 2020 (ANUÁRIO BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2022, p. 30)

Tal situação não seria possível sem o papel do Estado ou, mais precisamente, sem uma reconfiguração do papel do Estado, no interior da dinâmica da acumulação do capital indissociável de uma máquina de guerra autonomizada e ilimitada, como estamos vendo. A partir da década de 1990, ao mesmo passo que o tímido setor social do Estado foi sendo precarizado com cortes de gastos e privatização de seus serviços, num contexto de desemprego estrutural e de trabalho sem forma, o Estado brasileiro passou a aumentar ainda mais seu investimento no setor de Segurança Pública, reforçando a segurança – o objeto da guerra permanente do capital em estado

---

penitenciário. Quanto à taxa de homicídio, em 1990 o número anual homicídio era de 32.015, em 2021 são 47.503 homicídios por ano. Nesse meio tempo, segundo o *Anuário Brasileiro de Segurança Pública*, o número e a taxa de homicídios chegaram a superar o número de 64.078 homicídios por ano. Dois índices do pleno funcionamento da máquina de guerra mundial em terras brasileiras, que atinge sobretudo as minorias sociais proletárias (população negra, indígena, imigrantes, mulheres, travestis).

<sup>16</sup> Não é demais lembrar que as muitas mortes produzidas por policiais encapuzados e à paisana não são computadas nos índices de “letalidade policial”.

securitário, cabe lembrarmos - como eixo central em torno dos quais as políticas públicas e as tecnologias de gestão social passam a operar. Indo de 54bi em 2002 para 85,5 bi em 2017, chegando em 2021 aos 105 bilhões, o aumento do investimento no setor de segurança se materializou na ampliação do número de prisões, de policiais militares, federais e civis, cada vez mais equipados com armas, bombas, tecnologias de segurança e controle social de última geração – expressões mesma da potência da guerra e do seu continuum.<sup>17</sup> O que tal apropriação do Aparelho de Estado por uma potência de guerra autonomizada significa parecemos ainda não entender. À primeira vista, tal fenômeno, dada o aumento bélico das forças militares e das tecnologias de controle, pode parecer um reforço do poder do Estado, de sua força de centralização e totalização, rumo à formação de um Estado totalitário onipresente. A partir de 2018, tal impressão ganhou força, orientando as análises sobre a expansão da extrema direita no Brasil e evocando o golpe de 64 como uma matriz de inteligibilidade sobre os acontecimentos presentes.

Contudo, paradoxalmente, no Brasil – mas não só, dado que estamos falando de uma economia-mundo e de sua máquina de guerra igualmente globalizada - a expansão das milícias, a privatização do monopólio da violência e dos aparatos de vigilância, bem como a ampliação da circulação de armas entre civis, nos parecem índices de um movimento distinto. Tal movimento se define menos pela formação de um Estado totalitário do que pela multiplicação das máquinas de guerras como sintoma de um corpo social canceroso, maquinado por uma potência de guerra suicidária. Trata-se, assim, de um movimento centrífugo em relação à centralização do Estado, que reforça a reprodução de uma máquina de guerra do capital que escapa por todos os lados, arrastando o próprio Estado, que é reduzido cada vez mais a uma peça oponível entre outras (sendo as milícias e as facções outras peças).<sup>18</sup> Quer dizer, a privatização não afeta e enfraquece somente as funções sociais do Estado (saúde, educação, previdência etc.), mas também seu setor de segurança. Isso é um dado novo de nossa situação em relação àquela de Deleuze e Guattari, que apreenderam apenas o início de um processo

---

<sup>17</sup> Adalton Marques pode falar assim, no período pós-ditadura, e sobretudo nos governos Lula e Dilma com o *PAC da segurança pública*, num verdadeiro punitivismo-desenvolvimentista (MARQUES, 2017, p. 274)

<sup>18</sup> A distinção entre grupos milicianos e facções passa menos pelo tipo de mercados que fornecem a base para sua reprodução do que dos atores que os integram: as milícias são compostas sobretudo por agentes públicos: parlamentar, membros do judiciário, policiais civis, militares da ativa e reserva, agentes carcerários etc. Não se trata, além disso, de dizer que as facções são máquinas de guerra contra o Estado, mas que se formam como resultado e parte da própria máquina de guerra do capital em expansão.



da axiomática capitalista que, em decorrência de sua composição orgânica, estava descartando cada vez mais o trabalho humano, ao mesmo passo que o precarizava e o tornava “flutuante”, numa economia cada vez mais informal.

Atualmente, não só o setor de segurança privada com seus agentes ultrapassa em muito o setor público, mas cerca da metade do setor de segurança privado existente escapa de qualquer controle atual por parte do aparelho de Estado (ANUÁRIO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2022, p). É preciso observarmos que a expansão do setor de segurança - num contexto de esfacelamento das formas clássicas de mediação e regulação dos conflitos sociais (nas quais vem se somar os sindicatos e partidos oriundos do movimento operário) - transformando a questão social numa questão de guerra, se dá no interior dos quadros das políticas de austeridades e da racionalidade neoliberal.<sup>19</sup> Em outros termos, trata-se de dizer que o próprio trabalho sujo dos agentes de segurança vai, assim, se dando num contexto de miséria e incerteza crescente, que não só fornece e reforça a base afetiva que legitima a produção e expansão das tecnologias de gestão dos “pequenos medos” e de combate aos múltiplos “inimigos internos” produzidos, mas também fornece as condições sociais e econômicas para expansão das milícias como máquinas de guerra encarregadas do ordenamento social. Os agentes de segurança, buscando “bicos” e outras formas de complementar sua renda, começam a estabelecer, inclusive sob máscara do Estado, formas milicianas de governo e economia, que são verdadeiras “máquinas de guerra” do capitalismo contemporâneo responsáveis por estabelecer, sob o domínio das armas, a conjugação e regulação dos fluxos de quantidade abstrata (monetários, mercantis e de força trabalho) na axiomática mundial capitalista.

Desde a ditadura, a guerra contra o inimigo interno, que na redemocratização se dá sobretudo pela guerra ao tráfico e ao crime, fortaleceu a formação de grupos de extermínio ou de milícias no Brasil, compostas por polícias (sobretudo militares), expolíciais, bombeiros e agentes penitenciários, e que passaram a vender segurança para comerciantes e moradores de bairros periféricos. Nos anos 2000 tal fenômeno, apoiado nas políticas do Estado como continuação da guerra por outros meios e na expansão da

---

<sup>19</sup> Observa Feltran: “A guerra aparece cada vez mais e mais no léxico e na lógica das políticas estatais” (FELTRAN, 2014, p. 504). A gestão dos conflitos sociais, assim, encontra na guerra sua grade de inteligibilidade e uma guerra que se trava a partir de relações altamente monetarizadas. Se o dinheiro é o nexos social, cabe lembrar que esse nexos é estabelecido e gerido cada vez mais pela guerra, de modo que um não vai sem o outro. É nesse sentido que as tecnologias sociais de controle são cada vez mais uma guerra materializada da axiomática capitalista.

“informalização” e mundialização imediata da economia, adquiriu novas configurações. Em especial no Rio de Janeiro, as milícias atualmente dominam cerca de 60% de seu território.<sup>20</sup> Através de um regime de enunciação securitária, anunciando a instauração de uma ordem protetora ou pacificada e de libertação do tráfico de drogas, as milícias no Brasil são igualmente peças de uma máquina de guerra mundializada e autonomizada, e possuem sua própria base econômica de reprodução cada vez mais ramificada e cuja distinção com o exercício da guerra se tornou impossível.

A expansão das milícias e de seu domínio armado sobre territórios e suas populações cada vez mais descartáveis, assumindo algumas funções do Estado (fiscal, fundiária e uso da violência), vem acompanhada não só da extorsão ou cobrança por segurança (o famoso arrego), mas também, como é o caso do Rio de Janeiro, do controle monopolísticos de serviços diversos como internet, gás, televisão, transporte público, do mercado imobiliário etc., além do próprio envolvimento no tráfico transnacional de drogas e armas. Para além do Rio de Janeiro, a expansão de tais máquinas de guerras e a maneira como regulam e ordenam o campo social e seus fluxos de quantidade abstrata (dinheiro, mercadoria, força de trabalho), ainda que de maneiras muito variáveis, se dá em várias outras regiões do Brasil. Além disso, as milícias, bem como as facções, hoje também se fazem presente em outros mercados transacionais que operam na fronteira do legal-ilegal, como mercado de terras, garimpo, extração de madeiras, contrabando de mercadorias etc., e que envolve outros atores para além do Estado, como empresas e corporações transnacionais de diversos ramos (transporte, mineração, madeira, postos de gasolinas etc). Em outros termos, para retomarmos Deleuze e Guattari, as máquinas de guerras milicianas não deixam de ser a materialização de uma guerra cada vez mais de “materiais”, participando ativamente do reordenamento dos espaços (urbanos ou não) e dos recursos sócio-naturais mais diversos na forma de capital constante, em detrimento de suas populações sobrantes do ponto de vista do capital variável.

Se tornando um fim em si mesmo, a máquina de guerra mundial se amplia cada vez mais, se efetivando a partir do aparelho de Estado ao mesmo tempo que o enfraquece, escapa dele, se torna cada vez mais autonomizada e dispersa. É que, por um lado, como vimos, a orientação securitária do Estado, que se inicia com a guerra fria e,

---

<sup>20</sup> Ver sobre isso o relatório **A expansão das milícias no Rio de Janeiro: uso da força estatal, mercado imobiliários e grupos armados**. Realização: Grupos de Estudos dos Novos Ilegalismos (GENI/UFF) e Observatório das Metrôpoles (IPPUR/UFRJ).

em especial no Brasil, na ditadura militar, se materializou na expansão de um complexo político-industrial-militar-prisional-financeiro. Nesse sentido, a guerra depende cada vez mais de recursos materiais a serem consumidos em escala ampliada conforme um fluxo ou uma potência de guerra ilimitada, atravessando e se encarnando em todo o campo social e seus mais diversos setores. O que significa dizer que a reprodução do capitalismo hoje depende cada vez mais de uma economia de guerra permanente, sendo, no próprio nível empírico, difícil distinguir um empreendimento econômico de uma guerra materializada. Como observa Feltran, a guerra, que opera a partir da incriminação seletiva de populações periféricas e racializadas, compensa para os mercados, implica muita gente, envolve muito dinheiro e milhares de postos de trabalho (legais e ilegais) (FELTRAN, 2015). Por outro lado, na medida em que tal máquina de guerra se autonomizou do aparelho de Estado, vemos surgir uma multiplicidade de máquinas de guerras que, ao lado do Estado, compõem uma mesma máquina de guerra mundializada. Que tais máquinas possam em algum momento estarem aliadas ao aparelho de Estado e entre si ou, ao contrário, se oporem umas às outras em disputas pelo controle armado de territórios com seus fluxos de pessoas, mercadorias e dinheiro, de nada muda, na medida em que realizam uma mesma potência de guerra ou de abolição.

É sobre esse pano de fundo que proponho analisarmos a ascensão da extrema direita no mundo, e em especial do bolsonarismo no Brasil. Gabriel Feltran identificou na guerra contra ao tráfico e ao crime, na qual vem se opor a figura do “cidadão do bem” e do “trabalhador” à do “bandido” que deve ser morto, as bases elementares do bolsonarismo. Foi na guerra travada nas periferias pelas polícias – mas também aquela no campo contra indígenas - que foram se formando as máquinas de guerras que, posteriormente, fortaleceriam Bolsonaro e ressoariam no aparelho de Estado: bolsonarismo de bairro, de família, de delegacia, de cárcere, de agronegócio, de igreja, de escola etc. É preciso dizer que, no Brasil, há décadas a polícia, principalmente militar, exerce um “direito” de atirar direto, em especial quando se trata de populações periféricas e racializadas (indígenas e pessoas negras). Se tal exercício de produção de morte numa guerra permanente, como argumentam Deleuze e Guattari, são sintomas de que a polícia agora é menos peça do aparelho do Estado de que de uma máquina de guerra autonomizada e permanente, era questão de tempo para que a polícia começasse a reivindicar sua autonomia política, “reivindicação central do movimento político

liderado hoje por Bolsonaro” (FELTRAN, 2021). O bolsonarismo resulta, assim, de máquinas de guerra que vão se formando nos bairros, nas periferias, nos conflitos de terra e da guerra contra a população indígena, negra, contra as mulheres e pessoas dissidentes de gênero, e que se colocam como tarefa defender a sociedade, garantir a segurança num contexto de insegurança permanente.<sup>21</sup> O bolsonarismo, enquanto fenômeno de massas, encontra suas forças em coletividades moleculares produzidas por uma máquina de guerra interminável. Tal guerra forneceu não só bases econômicas dos setores bolsonaristas (o enorme fluxo de dinheiro investido em segurança), mas também libidinais e subjetivas, que vão se formando nos bairros, nas prisões, no campo, nas igrejas, moldando as percepções, as posturas, os comportamentos, a ponto de Feltran, com razão, poder concluir que a ascensão de Jair Bolsonaro não foi em absoluto uma surpresa.

Há, ainda segundo Feltran, uma força centrípeta do bolsonarismo, que vai da margem para o centro do poder político, que se torna mais evidente em 2018, culminando na eleição de Bolsonaro. Tal força centrípeta seria própria de um movimento totalitário cujas formas elementares se encontra nas periferias entre os setores policiais e evangélicos em sua cruzada guerreira e moral contra os inimigos internos (bandidos, esquerdistas, corruptos etc.). Me distanciando parcialmente de Feltran, e retomando Deleuze e Guattari para fechar o raciocínio, parece mais adequado dizer que tal força centrípeta é uma força subordinada ao movimento centrífugo da máquina de guerra do capitalismo. Quer dizer, por um lado, as formas elementares do bolsonarismo, suas “células” cancerosas, foram formadas por uma força centrífuga que não é aquela da “democratização”, mas da potência ilimitada da guerra e sua materialização, sobretudo a partir do aparelho de Estado, nos diversos dispositivos macropolíticos mortíferos de gestão dos micro-pequenos medos. É tal força centrífuga de uma máquina de guerra mundial - que se desenvolveu durante mais de duas décadas de redemocratização – a responsável por produzir e converter as linhas de fuga do

---

<sup>21</sup> “Longe de qualquer controle civil ou estatal, as frações mais politizadas das polícias tripudiam do Supremo Tribunal Federal, do Congresso Nacional, de governantes contrários a Bolsonaro e de todos os que atravessam seu caminho. Alcançar as instituições políticas seria um meio. O fim é defender a sociedade”. E ainda: “enquanto rios de dinheiro fluem para um modelo de segurança profundamente ineficiente, a situação de insegurança crescente no país faz policiais e militares clamarem por mais e mais recursos, como se não bastasse o achaque sistemático de policiais corrompidos que fazem a mercados ilegais lucrativos – drogas, armas, garimpo, madeiras, veículos ilegais, grilagem de terras etc. O crescimento desses mercados foi marcante desde a transnacionalização da nossa economia, nos anos 1990. Não é à toa que aqueles caminhoneiros que conhecem bem essas riquezas ilegais, por transportá-las escondidas em meio a cargas oficiais, já são bolsonaristas há tempos” (FELTRAN, 2021).

campo social no desejo de abolição ou de morte, ainda que tal morte passe pela morte do outro, antes de voltar-se contra si mesma.

Nesse sentido, por um lado, o movimento centrípeto, e a conseqüente ampliação de representantes políticos no aparelho de Estado – não só Bolsonaro, mas também o crescimento de políticos policiais militares, policiais civis, delegados, membros de milícias, pastores evangélicos etc. - seria um segundo momento, ou um efeito do fato de que as máquinas de guerras e sua força centrífuga começaram a ressoar entre si. Por outro lado, tais forças são menos a de um movimento totalitário do que de aprofundamento da máquina de guerra autonomizada do capitalismo em seu contexto de crise permanente, e é nesse sentido que a aproximação com o fascismo parece poder ser feita: não por retorno ou regresso do recalcado, mas pela fina linha histórica que liga nossa situação atual com o fascismo como primeira figura da máquina de guerra mundial.

Mas há ainda um elemento fundamental para que tal máquina de guerra mundial autonomizada do capital, que irá desencadear a formação de uma multiplicidade de máquinas de guerras ao mesmo tempo locais e transnacionais, assegurasse e ampliasse sua força: a repressão dos devires-revolucionários, que de tempos em tempos fulguram e produzem rupturas no campo social.

### ***As Revoltas pós-2008: como isso vira fascista ou revolucionário?***

Desde a crise de 2008, se sucedeu no mundo uma série de revoltas e motins – verdadeiros acontecimentos ou devires imperceptíveis e ilocalizáveis – que até hoje não se encerraram:

Em 2011, Primavera árabe, Occupy Wall Street, Ocupação da Praça Taksim, M15 (Indignados). Junho de 2013 e as ocupações secundaristas em 2015, no Brasil. Em 2018, os coletes amarelos na França. Em 2019, as revoltas de Hong Kong, Equador, Peru, França, Chile. Em 2020, revolta nos Estados Unidos contra a violência policial, desencadeada a partir da morte de George Floyd, revoltas na Colômbia, Haiti, Peru, e diversas rebeliões em prisões de todo o mundo em decorrência da pandemia, que agravou as condições de saúde nos presídios (Brasil, Itália, Alemanha, Líbano, Tailândia, EUA, Espanha...). Em 2021, revolta na França contra a lei de segurança global, na Índia contra uma legislação que favorecia corporações do agronegócio, na

Colômbia contra aumento dos impostos e reforma da saúde, no Sudão contra um golpe militar, na Tunísia contra o parlamento, em Cuba contra a escassez e crise econômica, na Nigéria contra a violência policial. Em 2022, no Cazaquistão contra o aumento do preço dos combustíveis, no Equador contra as políticas neoliberais e mineração predatória, no Sri Lanka em decorrência de uma crise da dívida, inflação e escassez de alimentos. Evidentemente, essa lista de longe dá conta do conjunto de revoltas que pululam pelo mundo.<sup>22</sup>

As explicações para as revoltas, motins e rupturas que acontecem e instauram novos ciclos de subjetivação política são variadas. Uma primeira explicação, em certo sentido clássica, seria associar as revoltas com as crises econômicas, que figuram como oportunidades para processos revolucionários: o ciclo de revoltas mundiais que se segue a partir de 2011 seria desencadeada como resposta à crise de 2008; as revoltas que se seguem a partir de 2018 seriam respostas a um novo ciclo de crise, que se acentuaria com a pandemia da covid-19. Ou ainda, pode-se argumentar que viveríamos numa mesma era de protestos que se iniciou a partir de 2008.<sup>23</sup> Em ambas as explicações, o fundamental é a crise econômica e a maneira como a crise, por sua vez, desencadeia uma crise política e uma perda cada vez maior da legitimidade dos governos. Outra explicação possível, seria remeter as revoltas não à economia e sua crise, mas a um primado da política (no sentido estrito da política representativa do Estado) e da perda de sua legitimidade: assim, junho de 2013 seria explicado menos pela crise de 2008, do que pela perda de legitimidade política do governo e seus políticos. A crise da governabilidade tem como efeito a queda de ministros, presidentes, partidos e uma consequente reconfiguração do sistema representativo, seja por formação de novos partidos e novas eleições, seja por instauração de novas ditaduras ou elaboração de novas constituições.

Tanto a explicação econômica quanto a política encontram elementos empíricos pelos quais se justificam: revoltas desencadeadas pelo aumento dos preços dos

---

<sup>22</sup> Para um levantamento e análise de algumas dessas revoltas pós 2008, ver: LAZZARATO, 2019, p.11. Para um levantamento das rebeliões nos sistemas carcerários em 2020, ver *Como a pandemia colocou o encarceramento em massa em questão*. In: blog Quilombo Invisível. Disponível em: <https://quilomboinvisivel.com/2020/04/07/como-a-pandemia-colocou-o-encarceramento-em-massa-em-questao/> (Acesso 25/07/2022). E *A maior onda de revoltas populares da história da humanidade*, em: <https://passapalavra.info/2022/05/143727/> (Acesso 25/07/2022).

<sup>23</sup> Para exemplos desse tipo de explicação, ver o texto *Avante Bárbaros*, publicado originalmente no site End Notes e traduzido parcialmente no blog Quilombo Invisível. Disponível em: <https://endnotes.org.uk/posts/endnotes-onward-barbarians> (Acesso em 25/07/2022).

alimentos, dos combustíveis, do transporte, do desemprego; ou revolta desencadeada contra ditadores, reformas impopulares, decretos de leis mais repressivas, violência policial, fraude eleitoral, corrupção etc. Entretanto, por um lado, tais explicações secundarizam outros elementos ou fatores que podem desempenhar papéis igualmente importantes nas rupturas que conduzem às revoltas ou acontecimentos que bifurcam nossa História recente. A morte de George Floyd e a série de revoltas mundiais que desencadeou em vários países e continentes do mundo, colocando em questão a violência policial e o racismo do capitalismo, evidencia bem o problema. Trata-se de uma revolta antirracista desencadeada por um devir-minoritário ilocalizável, pois contamina todo campo social, e cuja reivindicação se tornou, mesmo que brevemente, insuportável para a própria axiomática capitalista. Mas poderíamos aqui imaginar um conjunto de outras revoltas dessa natureza, não só antirracistas, mas também contrassexuais, contra a xenofobia, que são devires desencadeados por fatores variáveis. É que como, argumentam Deleuze e Guattari: “o que nos precipita num devir pode ser qualquer coisa, a mais inesperada, a mais insignificante” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p.93).

Seria um equívoco, nesse sentido, ver as reivindicações em torno das relações econômicas ou políticas como mais gerais e as das minorias como “particulares” ou limitadas em seu alcance. Como comentam Deleuze e Guattari:

Por modesta que seja uma reivindicação, ela apresenta sempre um ponto que a axiomática não pode suportar, quando as pessoas protestam para elas mesmas levantarem seus próprios problemas e determinar, ao menos, as condições particulares sob as quais aqueles podem receber uma solução mais geral (ater-se ao *Particular* como forma inovadora). Ficamos sempre estupefatos com a repetição da mesma história: a modéstia das reivindicações de minorias, no começo, ligada à impotência da axiomática para resolver o menor problema correspondente. (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.187).

O limite das explicações econômicas ou políticas não decorre somente do conteúdo que elas recortam, dos sujeitos políticos previamente estabelecidos e pretensamente universais que elegem (a Classe Trabalhadora ou o Povo) e do tipo de reivindicação que privilegiam. É muito evidente que as reivindicações das minorias sociais contra o racismo, o cispatriarcado, contra o etnocídio e o ecocídio, podem produzir rupturas e ultrapassar limiares que colocam problemas para os mecanismos de recuperação do capitalismo, que buscam converter ou traduzir nos termos de sua axiomática das quantidades abstratas os problemas qualitativos postos: um estatuto para as minorias, um ministério do meio ambiente, uma economia sustentável... Há ainda um

outro limite de tais explicações, que é não apreenderem que as reivindicações são signo ou índices de um combate mais subterrâneo, que coexiste com as políticas de demanda. É a essa diferenciação que Deleuze e Guattari remetem quando nos dizem que a luta em torno dos axiomas (pelo emprego, pelo aborto, pelo desencarceramento, pela autonomia de regiões) é tão mais importante “quanto manifesta e cave ela mesma o desvio entre dois tipos de proposições de fluxo e as proposições de axiomas” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.187).

Dito em outros termos, é preciso escavar nas políticas de reivindicações ou de demandas macropolíticas um movimento molecular, um movimento de devires-revolucionários que são, necessariamente, devires-minoritários que colocam em questão a axiomática capitalista como forma de vida. Se as minorias são revolucionárias, não é em decorrência de sua força para se fazer integrada ou entrar no sistema majoritário. A esse respeito, Deleuze e Guattari não possuem qualquer ilusão que a solução para os problemas que as minorias colocam passe pela sua integração, sua transformação em subconjuntos ou conjuntos administráveis, pois a axiomática capitalista e o aparelho de Estado sempre produzirão suas minorias, as políticas de integração serão sempre um sistema de seleção de elementos integráveis e de extermínio dos não-integráveis. É tendo isso em vista, que os autores podem concluir que não há Estado viável para as minorias (Estado de mulheres, Estado de trabalhadores precários), pois é a própria forma-Estado e a axiomática que não convém à existência minoritária. A força revolucionária das minorias está, portanto, no devir pelo qual ela faz valer uma potência ou um conjunto não numerável, não integrável, governável ou administrável, colocando em variação o próprio sistema majoritário de representação, bem como a condição das minorias como subconjuntos desse sistema. Mesmo que a tática das minorias passem pela reivindicação, o que as fazem revolucionária é trazerem “um movimento mais profundo que recoloca em questão a axiomática mundial”, um movimento que consiste não na integração, mas na saída do plano do capital. Nesse sentido, se as explicações econômicas e políticas são insuficientes, e se a alternativa geral-particular pela qual se busca medir a força revolucionária das reivindicações minoritárias é uma falsa alternativa, é porque o conflito fundamental que anima os devires revolucionários na axiomática capitalista não se passa entre capital-trabalho e nem tem um conteúdo “econômico” como infraestrutura, mas se passa entre o plano de organização do capital e aquilo que foge ou sai dele. Do ponto de vista estritamente econômico, acrescentam os



autores, a classe trabalhadora “não sai do *plano do capital*”, é uma parte do capital e constitui um conjunto majoritário, pelo qual as minorias são distinguidas como subconjuntos ou estados objetivos. Assim como não existe devir-homem, devir-majoritário, é preciso dizer que não existe “devir” trabalhador ou classe trabalhadora, pois o processo revolucionário se faz em direção ao trabalho, que um estado de dominação, mas no sentido inverso: quando se sai do plano do capital-trabalho. Acontece que o marxismo adotou com frequência o ponto de vista majoritário, ao definir como metro da subjetividade política o trabalhador nacional, qualificado, macho e com mais de trinta e cinco anos etc. (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p.55).

Algumas reivindicações que se tornam palavras de ordem dos movimentos de massa podem indicar com mais evidência esse outro movimento coexistente: a recusa pelo trabalho, a recusa pela assimilação, a abolição da polícia etc. Mas um outro índice empírico, que é apagado pelas explicações econômicas e políticas gerais, é a existência de uma multiplicidade de reivindicações, pautas e práticas no interior de uma mesma revolta. Só aparentemente a multiplicidade de pautas é um limite das revoltas contemporâneas, que, supostamente, deveria ser ultrapassado em direção à eleição de uma pauta única, de preferência mais “universal” e coerente a ser reivindicada. Doutro modo, a multiplicidade é índice não só da multiplicidade constitutiva de todo devir-revolucionário, mas também do fato de no interior de tais acontecimentos ou rupturas sociais nenhum grupo político ou sujeito ter a vocação de representar todo proletariado minoritário e exprimir a crítica de todas as formas de dominação da axiomática capitalista.

Retomemos Junho de 2013, no Brasil. O acontecimento que foi Junho de 2013, rompendo com o regime de causalidade sócio-histórica, é com frequência explicado a partir da luta contra o aumento do preço dos transportes, podendo inclusive ser inscrito numa série de causalidade histórica que remete às primeiras manifestações pelo transporte público nos anos 2000, e que conduziu a uma perda do controle do processo, embora a repressão policial às manifestações convocadas pelo MPL (Movimento Passe Livre) tenha desempenhado um papel catalisador. Contudo, instaurada a ruptura no inconsciente social, uma multiplicidade de pautas para além da pauta do transporte apareceram, bem como de práticas de protesto. Dentre elas, cabe destacar a ação do coletivo anarquista Coiote, no Rio de Janeiro, durante a terceira edição da Marcha das Vadias, que raramente figura como pertencente à constelação do que foi Junho de 2013:

Diante da Força Nacional, de fiéis que participavam do evento da Jornada Mundial da Juventude e das polícias do movimento, duas pessoas encapuzadas e vestindo apenas tapa-sexos com adornos religiosos, destruíram imagens e objetos sacros. No final da ação, uma delas colocou uma camisinha nos restos quebrados de um crucifixo e enfiou no cu da outra pessoa. (BASH BACK, 2020, p.20)

A multiplicidade de pautas, reivindicações e práticas apontam para uma outra característica dessas revoltas pós-2008: nelas coexistem pessoas, coletividades e códigos liberais, de esquerda, social-democratas, anarquistas e, às vezes, conservadores. Diante dessa realidade, se apresentam outros dois esquemas explicativos a respeito da multiplicidade de tais acontecimentos. O primeiro, e mais limitado, seria considerar que tais revoltas, na verdade, seriam de direita ou fascistas. Tal explicação pertence, frequentemente, à esquerda institucional que foi governo em diversos países durante os anos 2000 até, ao menos, 2015, perfazendo um ciclo “progressista” do neoliberalismo. No Brasil, por exemplo, se tornou comum explicar o impeachment da Dilma Rousseff e a ascensão da extrema direita, culminando na eleição de Jair Bolsonaro, como resultado das revoltas de Junho de 2013, na qual figurava como uma das reivindicações a pauta da corrupção, mote do bolsonarismo. Outra explicação, mais interessante, seria caracterizar tais revoltas por uma ambiguidade (a coexistência de forças reacionárias e progressistas) ou ainda pela confusão de uma multiplicidade de identidades como condição de possibilidades das revoltas atuais.<sup>24</sup> É assim que se busca, por exemplo, dar conta do fato que em tais revoltas não só se encontrem bandeiras nacionais, pessoas com discursos liberais ou conservadores, mas também, o que aparece para algumas explicações até mais surpreendente, bandeira de povos indígenas, ao invés das bandeiras vermelha e preta da esquerda, como foi o caso emblemático da revolta no Chile, em 2019. As revoltas, assim, seriam menos constituídas da coexistência de duas forças, do que por uma confusão de identidades políticas, culturais, raciais como limiar de transcendência, produzido por processos negativos ou de recusa (contra o racismo, o cispatriarcado, a polícia, as elites etc.). E ainda nesse esquema explicativo das confusões de identidades, poderíamos reencontrar a matriz econômica: a multiplicidades das identidades e suas confusões como resultado da crise do capital e a consequente fragmentação da classe operária, que faz com que a multiplicidade de identidades e suas

---

<sup>24</sup> Faço remissão aqui, novamente, ao artigo *Avante Bárbaros* (Onward Barbarians). Disponível em: <https://endnotes.org.uk/posts/endnotes-onward-barbarians> (Acesso em 25/07/2022).

confusões sejam, inevitavelmente, o ponto de partida dos devires-revolucionários atuais.<sup>25</sup>

Subjacente a esses esquemas de explicação, a meu ver, há um esforço de dar conta do seguinte problema: como algo que aparece como revolucionário devém fascista ou reacionário? Do qual se deriva um outro: como as pessoas investem sua própria repressão? Nesse ponto seria importante justificar a evocação de Deleuze e Guattari a respeito das reivindicações das minorias e de sua força revolucionária. É que os autores retêm dois aspectos importantes do devir-revolucionário enquanto linha de fuga em relação ao plano de organização do capital (seja em sua face liberal ou burocrática). O primeiro é fazer incidir o problema fundamental de tais acontecimentos não no conteúdo das reivindicações e demandas, mas na diferença que está na gênese do conflito e em relação a qual as multiplicidades de reivindicações são índices, ou seja: a capacidade das pessoas que protestam levantarem seus próprios problemas e determinar as condições de sua resolução. Como veremos, essa capacidade está ligada a “autonomia”, uma figura do que Guattari havia conceitualizado como “grupo sujeito” e que caracteriza a natureza “ingovernável” das revoltas atuais. Tal diferença de conflito não é apenas analítica, mas diz respeito, como estamos vendo, a uma mudança teórico-prática do conflito com a axiomática capitalista, que não se passa entre o capital-trabalho e sua contradição, mas “entre a axiomática e os fluxos que ela não consegue dominar” (DELEUZE; GUATTARI, p.185).

Em segundo lugar, os conflitos entre a axiomática capitalista e os fluxos que ela não consegue dominar é sempre uma linha de fuga minoritária, um devir-minoritário. Daí que a explicação da multiplicidade constituinte dos acontecimentos, revoltas ou motins remetendo às ambiguidades ou confusões de identidades são insuficientes, na medida em apagam as minorias como termo *medium* da deterritorialização dos sistemas majoritários de dominação. No interior de um acontecimento, os termos ou conjuntos

---

<sup>25</sup> A fragilidade da explicação da “confusão de identidades”, característica dos atuais devires-revolucionários, a partir da fragmentação do capitalismo contemporâneo poderia ser assim exposta: sem dúvidas, a dissolução e colapso, no capitalismo, das unidades e abstrações como Aparelho de Estado e Trabalho, bem como a decomposição dos corpos coletivos e órgãos que foram criados como formas de regulação de tais formas de relações sociais, como os sindicatos e Partidos da Classe, conduz a uma fragmentação. Mas isso é na exata medida em que tais unidades, com seus processos práticos de unificação, sempre implicaram a separação e a diferença (sexual, racial, nacional), sobre as quais agiram e pelas quais se estruturaram. Em outros termos, a multiplicidade de identidades não é um mero efeito da crise do capitalismo, mas sempre foi o pressuposto de seu próprio funcionamento que não se faz sem a produção de um modo de vida majoritário enquanto estado de dominação, produzindo seus efeitos sobre as minorias sociais resultantes.

em relação não se equivalem e é preciso assinalar ali os termos desterritorializantes e os desterritorializados. É que os acontecimentos se fazem, inevitavelmente, em favor das minorias: “não existe devir majoritário, a maioria nunca é um devir. Só existe devir minoritário.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p.56). O que não significa dizer que as aberturas que os acontecimentos políticos produzem não possam se converter em desabamentos.

O devir-minoritário não se confunde apenas com as minorias como identidades e estados definidos objetivamente, mas abarcam também “germes, cristais de devir, que só valem enquanto detonadores de movimentos incontrolláveis e de desterritorializações da média ou da maioria” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p.56). O devir-minoritário, como condição imanente do devir-revolucionário, é, além disso, ilocalizável: afeta toda a existência coletiva e gera aliança imprevisíveis entre diversos grupos sociais. Se há uma “confusão”, não é de identidades, mas resultado de um processo de desterritorialização e descodificação realizado por devires-minoritários que colocam em variação a Norma ou constante social, bem como os conjuntos e subconjuntos sociais aí produzidos e organizados – mesmo que tais variações sejam, posteriormente, recuperadas pelo capitalismo e pelo aparelho de Estado.

Somado os dois aspectos – a autonomia pelas quais as minorias sociais colocam seus próprios problemas e o devir-minoritário imanente a diferenciação entre campo social capitalista e seus fluxos não dominados – temos a fórmula de Deleuze e Guattari: “o devir minoritário como figura universal da consciência é denominado autonomia” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p.57). Dado isso, como explicar que processos de devir-revolucionário e minoritários devenham fascistas? Como responder a tal problema sem recorrer a uma ambiguidade das forças progressista e reacionárias, e nem a uma “confusão” de identidades políticas, sociais, raciais etc.?

É preciso remetermos à máquina de guerra do capital e a conversão que ela opera das linhas de fuga em linhas de morte e abolição, em nome da conjugação dos fluxos monetários e de força de trabalho cada vez mais descartável. Se as rupturas políticas, interrompendo a ordem existente, produzindo novas subjetivações imprevisíveis e criando novos possíveis, são também aberturas para a realização de novas conexões entre as linhas de fuga e a multiplicidades de devires-minoritários que atravessam o campo social, seu fechamento vem dos elementos de antiprodução do

campo capitalista e da repressão que se abate sobre os devires-revolucionários e a sua capacidade de criar novos agenciamentos coletivos.

Nesse sentido, entender a ascensão da extrema-direita no mundo e, em especial, na América Latina, demanda analisarmos a maneira como os governos e os diversos grupos políticos lidaram com as revoltas, pacificando-as e reprimindo seus elementos “selvagens” ou não controláveis, seja de “fora” ou de “dentro”. Por um lado, se como tentei mostrar, nossa situação atual é marcada pela constituição de máquinas de guerras que escapam cada vez mais ao aparelho de Estado, apesar de se servir dele como instrumento, e se é o desdobramento ininterrupto de tal máquina de guerra mundializada do capital em pleno regimes democráticos que explica, ao menos em parte, a ascensão da extrema-direita e, em particular, do bolsonarismo. Por outro lado, é preciso considerar a repressão e pacificação das revoltas como um segundo fator que permitiu, após momentos de intensa criação e inventividade política, uma intensificação das linhas de abolição social, bem como de suas subjetividades reacionárias ou glaciais, para retomarmos a expressão de Guattari.

Tomemos o caso do Brasil, recortado por Junho de 2013 e sua continuidade até as ocupações secundaristas de 2015. Considerarei, assim, Junho de 2013, a jornada “Não vai ter copa” de 2014 (sendo que, no caso do Rio, ainda houve a marcante greve dos garis), e as ocupações secundaristas de 2015 como um mesmo bloco de devir, constituído de uma multiplicidade de devires minoritários em conexões: o que é patente não só pelas ações contrassexuais do coletivo Coiote que marcam Junho de 2013, mas também pela campanha “Cadê o Amarildo?”, pela ocupação da Aldeia Maracanã, pela presença trans/feminista e antirracista das ocupações secundaristas, além das práticas generalizadas de democracia direta e as críticas, em ato, da representação política. É preciso, ainda, considerar que, em cada Estado, região e cidade, o acontecimento Junho de 2013 se desdobrou de maneiras distintas e conforme dinamismos espaços-temporais variáveis.

A pacificação de Junho de 2013 contou com um conjunto de medidas repressivas e de contrainsurgência preventiva, característica da máquina de guerra mundial do capital que analisamos e a maneira como montou suas peças no Brasil, fazendo do acontecimento de 2013, bem como das outras rupturas imprevisíveis posteriores, avatares do inimigo interno da máquina de guerra permanente. O conjunto

de tecnologias de controle e repressão – desenvolvidas, testadas e consumidas sobre a população negra, indígenas e periférica no Brasil, em anos de guerra contra as drogas e o crime – foi atualizado e reformado a partir de Junho de 2013, para dar conta de um fenômeno imprevisível, reinscrevê-lo no interior da causalidade normativa da História e impedir que se repetisse. Assim, o acontecimento junhista serviu como laboratório para o desenvolvimento, por parte dos governos e partidos de esquerda e de direita, de novas tecnologias de controle dos devires-revolucionários. O governo incrementou as redes de vigilância e monitoramento digital, importou técnicas policiais de outros países, como caldeirão de Hamburgo e a “tropa de braço”; a polícia, por sua vez, passou a adotar uma técnica, que se tornou habitual, de contenção e repressão dos protestos logo no início de sua concentração; além de caçar e prender manifestantes (CAVA, 2016).

Mas ainda seria preciso considerar, como constituindo um mesmo contínuo de antiprodução do desejo e de sua força revolucionária, o papel que algumas organizações partidárias e movimentos desempenharam no interior do próprio acontecimento com a finalidade de normalizá-lo. Trata-se, sobretudo, das organizações da esquerda institucional (PT, PSOL, CUT etc.) que inscreveram, no interior do acontecimento, disjunções exclusivas internas, produzindo segmentações pelas quais se distinguiam “manifestantes” pacíficos e ordeiros de uma minoria de “vândalos”, responsáveis por propagar o “caos”: os elementos não controláveis dentro de Junho de 2013 e sobre os quais a repressão direta se tornava legitimada. A codificação dos fluxos não integráveis e controláveis na figura do “vândalo”, de minorias “violentas” e “autoritárias”, comumente encarnada nos “Black Blocs”, selou o consenso repressivo entre a esquerda e a direita.<sup>26</sup> Evidentemente, não é demais repetir, as dimensões “não-controláveis” do acontecimento não se referem, essencialmente, a nenhum indivíduo ou grupo específico e assinalável – daí que as caçadas e as prisões eram, em larga medida, aleatórias - mas diz respeito a potência mesmo do acontecimento enquanto tal, enquanto constituindo uma linha de fuga ativa do campo social. A produção de separações e de identificações

---

<sup>26</sup> Lembremos que a produção do consenso contou não só com representantes políticos, mas também envolveu a mobilização, inclusive, de intelectuais na construção da figura dos “black blocs” como “minorias autoritárias”, inimigas da pacificação: “Se o objetivo dos “black blocs” não era o fim da política da pacificação, o efeito terá sido esse. Acabou o sossego nas favelas ocupadas pelas UPPs”. ZALUAR, A. **Táticas fora do lugar**. In: Instituto Humanitas Unisinos, 2013. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/171-noticias-2013/525597-taticas-fora-de-lugar> (Acesso: 29/07/2022). Ou ainda o caso da Marilena Chauí, que chegou a argumentar situar os Black Blocs como fascistas. “**Black Blocs**” **agem com inspiração fascista**, diz filósofa a PMs do Rio. Folha de São Paulo, Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: <https://m.folha.uol.com.br/poder/2013/08/1332434-black-blocs-agem-com-inspiracao-fascista-diz-filosofa-a-pms-do-rio.shtml> (Acesso: 29/07/2022).

de indivíduos ou grupos no interior do acontecimento, entretanto, é a maneira pela qual o poder opera com a finalidade de separar tais acontecimentos de suas forças ativas, produzindo medo e moralização, disseminando formas de investimento paranoicas pelas quais o desejo volta a reinvestir as formações de poder autonomizadas e, conseqüentemente, sua própria repressão. Tal operação de pacificação e normalização incide sobre o próprio conjunto da força coletiva que havia se manifestado, transformando-o: conversão de uma potência coletiva ativa, irrepresentável e molecular, capaz de subordinar as formas macropolíticas do capitalismo e seu poder econômico, numa potência sujeitada aos grandes conjuntos da engenharia social e suas formas autonomizadas de relacionamento social. Não que não houvesse investimentos paranoicos ou reacionários, que seriam capturados e utilizados pela repressão, coexistindo no interior do acontecimento: pessoas ou grupos que, à esquerda e à direita, diante da transpassagem do muro e da “viagem” (no sentido deleuze-guattariene) que foi iniciada, recuassem horrorizados diante dos perigos, estando dispostos a estabelecer uma certa cumplicidade inconsciente com os mecanismos repressivos. Contudo, tais investimentos são subordinados no interior de uma linha de fuga ativa que os excede e os arrastam: não são eles que explicam a eclosão do acontecimento, a fuga ou devir social que ele produz, sua consistência ou duração espaço-temporal e muito menos (como se fosse por fatores endógenos) a parada forçada ou o desabamento que se abateu sobre o processo.<sup>27</sup>

Somado os dois mecanismos de pacificação e normalização, se compôs uma máquina de seleção repressiva das linhas de fuga que haviam quebrado a rede de causalidade social e histórica em 2013, propagando a “desordem”. Vimos, assim, tal máquina seletiva operar em dois níveis: no nível global da multidão a partir de tecnologias de controle e contrainsurgência preventiva, e no nível individual, buscando disciplinar e normalizar por dentro o devir-revolucionário que caracterizava Junho de

---

<sup>27</sup> Por isso, seguindo Deleuze e Guattari, prefiro pensar os acontecimentos como Junho de 2013 na chave da “reversão” das formações de potência: momentos nos quais as formações macropolíticas são subordinadas aos processos moleculares de devir-revolucionário e minoritário, ao invés de subordiná-los. As análises que focam nas ambiguidades (a coexistência forças “progressistas” e “reacionárias”, numa espécie de “bissexualidade” política) e na diversidade das identidades que compõe um acontecimento, perdem de vista a consideração da potência coletiva que, ao se afirmar a partir da produção de uma diferenciação ou variação no plano social, é constituída por uma multiplicidade que não é um mero agregado de identidades que se confundem ou uma mera “diversidade”, mas uma multiplicidade substantiva que transpassa todos elementos existenciais ressingularizados no interior de um acontecimento. Assim, considerar a potência do acontecimento enquanto tal é considerar o próprio devir que ele desencadeia como o “sujeito” imanente do processo, nos quais os agenciamentos coletivos são estabelecidos e criados.

2013, não só identificando, caçando e prendendo manifestantes individualmente, mas também codificando e normalizando suas performances políticas conforme coordenadas referenciais prévias e produtoras de sentido disseminadas pela esquerda institucional e grupelhos variáveis. Tratava-se, assim, de selecionar e deixar passar os fluxos integráveis e bloquear os não-integráveis, separando o inconsciente coletivo de Junho de seu próprio poder e capacidade de criação. Uma maneira forçada, em suma, de restabelecer a rede de causalidade normativa interrompida e garantir que as formas de poder e sociabilidade social continuassem a ser investidas e assentadas sobre o desejo, como verdadeiros “complexos”.

Não demorou, nesse sentido, que começasse a surgir as narrativas lineares, à esquerda e à direita, para fornecer ao acontecimento de 2013 não só suas razões e causas (econômicas, políticas, ideológicas etc.), mas para representa-lo, reinscrevê-lo e arrumar um lugar na série de catástrofes que foram sendo acumuladas posteriormente: Junho de 2013 como causa da crise política e econômica, como o ovo da serpente que chocou a grande regressão brasileira, culminando no impeachment da Dilma e na eleição de Bolsonaro. Tais narrativas, assim, vieram selar não só o encerramento e a efetivação da força intempestiva de Junho na História, mas também fornecer-lhe uma Memória capaz de ordenar e centralizar as “lembranças” conforme o sistema majoritário em processo de reterritorialização: “o devir é uma antimemória”; “a lembrança tem sempre uma função de reterritorialização” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p.96)

A grande operação de seleção dos fluxos de desejo em defesa da sociedade - que estava sendo questionada por um desinvestimento imprevisto do desejo em relação ao campo social - teve como efeito a conversão das linhas de fuga ativa e criativas que tomou corpo e consistência em 2013, abrindo uma breve brecha na qual novos possíveis existenciais podiam ser criados, em investimentos reacionários ou paranoicos da forma de poder social, disseminando instinto de morte. Os agenciamentos coletivos de direita e extrema-direita que, apesar de já existirem, se alavancaram e se multiplicaram após Junho de 2013, serviram de neoterritorialidades para potências do desejo que foram tamponadas pela repressão e separadas de suas forças criativas. No mesmo passo que as linhas de fugas não-integráveis foram brutalmente reprimidas e bloqueadas, os fluxos sujeitados do desejo passaram e puderam investir formações coletivas ainda mais repressoras, responsáveis por codificar as formas de relações sociais em crise segundo valores pelos quais a ordem social busca de imortalizar: Deus, a Nação, o Trabalho, a



Raça, o Sexo, em defesa da sociedade e contra toda a escória a ser limpada – incluída aí a própria esquerda establishment, que conduziu as operações anti-junho e se viu diante de uma crise incapaz de fornecer verdadeiras soluções. Dito em outros termos, no exato momento que parcelas da população haviam experienciado o intolerável e visto a possibilidade de se fazer outra coisa, no exato momento em que algo no inconsciente coletivo permitiu transpor o muro da formação de poder social, o poder tratou de reatar o vínculo com as formas de sociabilidade, disseminando novos processos de “superegotização” e identificação (políticas, raciais, nacionais, sexuais, de classe etc.), fechando qualquer alternativa que não fosse agarrar-se sacrificialmente à própria formação de soberania do dinheiro, e isso nas suas formas mais extremas e suicidárias.

Com efeito, as operações anti-junho realizadas pela máquina de guerra em nome da garantia da lei e da ordem<sup>28</sup>, junto com a guerra que coloca cidadãos de bem e trabalhadores contra os “bandidos” nas periferias, formaram uma engenharia social produtora de uma posição do desejo paranoica ou reacionária, fornecendo a economia libidinal que sustentou o crescimento da extrema-direita e a adesão a suas figuras políticas. Ainda estamos às voltas com aquilo que Deleuze e Guattari haviam observado a respeito da não coincidência entre desejo e interesse. Pois cabe reforçar, estou apontando para um amor desinteressado e partilhado à esquerda e à direita, a despeito das diferenças de interesse e dos tipos de agenciamentos ou grupos políticos que formam, pela axiomática mortuária do capital e sua máquina de guerra:

Do ponto de vista do investimento libidinal, nota-se bem que há pouca diferença entre um reformista, um fascista, às vezes até certos revolucionários, que só se distinguem de maneira pré-consciente, mas cujos investimentos inconscientes são do mesmo tipo, mesmo quando não esposam o mesmo corpo (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.483).

Em 2014, tais operações repressivas continuam, sobretudo, para garantir a efetivação do megaevento da Copa do Mundo diante das forças recalcitrantes de “contra-efetuação” social que havia se conectando e ressoado em 2013. E, em 2015, diante da explosão das ocupações secundaristas pelo país, as mesmas tecnologias postas em funcionamento em 2013 e 2014, foram atualizadas contra as ocupações generalizadas como novo inimigo interno. Incluído no rol das técnicas de exceção e de terror da pacificação não só as prisões, as táticas anti-motins e desocupações forçadas,

---

<sup>28</sup> Sobre a montagem das Operações de Garantia da Lei e da Ordem anti-junho, ver o documentário *Operações de Garantia da Lei e da Ordem* (2017) de Júlia Murat e Miguel Ramos, disponível em: <https://vimeo.com/226910664> (Acesso em: 29/07/2022).

mas também as ameaças pessoais constantes por parte de diretorias das escolas e de policiais.<sup>29</sup>

As ocupações secundaristas não deixaram de ter a forma também de um acontecimento: irrompem de maneira imprevista (o que não quer dizer que foi meramente espontâneo, dado as atuações coletivas no sentido de “limar” e “minar” o muro do poder social até produzir uma transpassagem), e imprevisto também é o sujeito político que se constitui nesse acontecimento. Mesmo que o coletivo “O Mal Educado” tenha desempenhado um papel catalisador na ruptura subjetiva que se seguiu, o acontecimento era imprevisível, saindo do controle e transbordando qualquer grupo político que pretendesse dirigi-lo (CAMPOS; MEDEIROS; RIBEIRO, 2016, p. 207) Assim como em Junho de 2013, o desafio das ocupações não era constituir um grupo capaz de dirigir e recuperar o controle do processo, fornecendo-lhe uma “consciência”, mas de criar agenciamentos coletivos imanentes que aumentassem a valência da fuga em curso, que duplicasse a potência da perda de controle, formando um plano de consistência, que poderia ser também dito de *inconsistência*.<sup>30</sup> Tudo se passa como a diferença que Deleuze e Guattari estabelecem entre o esquizo e revolucionário: o último faz fugir aquilo que foge, afirma a fuga como quem duplica sua potência, apodera-se formalmente de sua força. Foi esse papel que as práticas horizontais e autônomas de ocupação das escolas tentaram desempenhar, multiplicando as ocupações e os atos. Após as ocupações, ninguém tocado por esse acontecimento saiu o mesmo, dada a transformação nas modalidades de subjetivação política (CAMPOS; MEDEIROS; RIBEIRO, 2016, p.167).

---

<sup>29</sup> Cf. DALAPOLA, K.; SALVADORI, F. Secundarista denuncia perseguição e tortura por policias e seguranças. In: Ponte Jornalismo, São Paulo. Disponível em: <https://ponte.org/secundarista-perseguido/> (Acesso: 29/09/2022).

<sup>30</sup> Assim como Deleuze e Guattari diziam que “o plano de consistência poderia ser nomeado de não-consistência”, sem ter nenhuma dimensão suplementar, extrínseca ao que se passa nele (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p.58). O plano de consistência permite novas conexões possíveis entre aquilo que nele passa, num movimento de proliferação ou contágio segundo relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão variáveis, que não são extensivos ou da ordem da extensão, mas intensivos e da ordem dos afetos, da capacidade de afetar e ser afetado, permitindo uma comunicação e composição de novos agenciamentos coletivos, novos arranjos corporais e incorporais que produzem individuações que não é da de um “sujeito” ou “objeto”, mas de uma hecceidade: a composição de heterogeneidades enquanto heterogeneidades. As ocupações secundaristas, bem como os acontecimentos que daqui nos ocupamos, são verdadeiras hecceidades: é impossível considerar as ocupações sem a hora que elas acontecem, as circunstâncias, o meio, o conjunto de elementos heterogêneos que ela mobiliza e o devir que desencadeia - tanto do ponto de vista das subjetividades sociais quanto do ponto de vista dos processos de institucionalização.”

Se a forma do acontecimento que os devires-revolucionários implicam subjetivações imprevistas, constituindo de sujeitos políticos que não podem ser previamente assinaláveis - seja conforme a posição no interior do modo de produção, seja conforme uma bipolaridade de classe ou evocando a soberania de um sujeito homogêneo constituinte - é na medida em que todo acontecimento envolve uma ruptura nos modos de subjetivação capaz de produzir uma catálise no campo social e uma prática de ressingularização das formas de existência coletiva. A catalização de um acontecimento e de um novo processo de subjetivação, entretanto, não tem a forma de uma transmissão sobre um espaço extensivo e nem de uma tomada de consciência: sua propagação é intensiva, conforme a velocidade dos afetos, que torna incompreensível e imperceptível a velocidade com que uma ruptura se propaga ou se prolifera no campo social. A ruptura subjetiva, nesse sentido, é autorreferente, produz uma endoreferência, seu próprio plano de consistência pelo qual afirma e assume sua ruptura, desarticulando as coordenadas referenciais pré-existentes no campo social, bem como os conjuntos e subconjuntos sociais nos quais as pessoas são subjetivadas e que tais coordenadas permitem constatar objetivamente. No caso das ocupações secundaristas, é preciso dizer que as e os estudantes entraram num verdadeiro devir que não pode ser atribuído, enquanto predicado, aos estudantes como conjunto social assinalável objetivamente, mas como um processo de desterritorialização do próprio campo social, que teve como marco uma ruptura subjetiva dos estudantes que colocou em questão a sua própria constituição como subconjunto social. Tal ruptura, assim, assinala que algo aconteceu.<sup>31</sup>

A repressão das ocupações e da ruptura subjetiva produzida, por sua vez, teve como saldo a ampliação da militarização das escolas e o fortalecimento das subjetivações glaciais e reacionárias que iam ganhando cada vez mais espaço desde Junho de 2013, preparando um “bolsonarismo” molecular de Escola, constituído em torno de palavras de ordem como “Escola sem partido” e “Ideologia de gênero”. Com isso, não se trata de dizer que, diante do suposto progresso interrompido por Junho de 2013, se seguiu uma “onda reacionária” e a ascensão da extrema direita. De maneira distinta, trata-se de dizer que a máquina de guerra em pleno funcionamento contínuo,

---

<sup>31</sup> “Esse tipo de ruptura será caracterizado não apenas porque é ruptura, mas porque é ruptura assumida, porque é dobra ao enésimo grau, é dobra de dobra; é uma afirmação da ruptura como tal, não é simples constatação da marginalidade, de uma referência, portanto, para as pessoas que buscam sua identidade coletiva mais ou menos independente, mas é que ela se afirma como algo que se põe fora dos jogos habituais da fabricação de sentido e da fabricação dos sistemas de referência e das relações de forças”. (CURSOS DE VINCENNES, 13/05/1986)

desde ao menos a década de 90, somada ao papel de antiprodução desempenhado pelo consenso repressivo entre partidos de esquerda e direita (bem como por suas correias de transmissão) em relação ao acontecimento de Junho de 2013 e seus desdobramentos, possibilitaram o fortalecimento de formações coletivas assentadas cada vez mais uma potência de destruição e abolição, cuja força apenas se intensificou com as repressões sucessivas das brechas que foram abertas para a criação de algo novo. Em suma, um fenômeno de cumplicidade inconsciente e de paixão desinteressadas pelas formas de repressão social as mais mortíferas, indiferente as metas pré-conscientes progressistas ou conservadoras.

Por fim, é em torno do conceito de acontecimento, ruptura subjetiva, máquina de guerra e sua relação com a História que a caixa de ferramentas de Deleuze e Guattari, me parece, podem nos servir não só para diagnosticar nosso presente, mas também de intervir e atuar nele, tomando parte do que se passa.

### ***Resumo dos capítulos***

Feito esse longo parêntese sobre nossa situação atual à luz de alguns instrumentos analíticos de Deleuze e Guattari, do problema da História e sua relação com o acontecimento, cabe a mim expor brevemente os percursos da presente tese.

No primeiro capítulo, busquei abordar de maneira geral a presença do problema da História e do seu vínculo intrínseco com o conceito de Acontecimento desde os primeiros trabalhos individuais de Gilles Deleuze e Félix Guattari até os escritos em conjunto, em especial em *Capitalismo e Esquizofrenia*. A presença do problema da História também nos leva a pensar sobre as maneiras de ler Deleuze e Guattari em conjuntura. Tendo isso em vista, busco tratar o problema da História na obra dos autores destacando dois aspectos que são privilegiados em nossa maneira de ler a obra deles. O primeiro consiste em analisar a articulação entre conceitos como *criação* e *representação*, *grupo sujeito* e *grupo sujeitado*, *produção desejante* e *produção social*, *estratificação* e *desterritorialização* etc., a partir de uma reflexão que passa pelo conceito de História e sua articulação com o de Acontecimento, operando como um crivo ou uma perspectiva para a inteligibilidade dos demais conceitos. O segundo aspecto consiste em mostrar como a articulação entre História e Acontecimento, entre

História e Devir, não é uma articulação meramente analítica, teórica ou conceitual, mas é ela mesma histórica, relacionada aos dramas das conjunturas que Deleuze e Guattari vivenciam e as análises que os próprios autores fizeram dos momentos históricos com vistas a neles intervirem, diagnosticando os devires de então.

Já no que toca ao segundo capítulo, primeiramente fiz uma breve recapitulação da trajetória política e clínica de Félix Guattari, me baseando sobretudo na coletânea *Psicanálise e Transversalidade* e no livro de François Dosse *Gilles Deleuze e Félix Guattari: Biografia Cruzada*. Também retomo três conceitos que me parecem fundamentais: o de *grupo sujeito*, *grupo sujeitoado* e *transversalidade*. Como eixo e crivo dessa retomada está o conceito de *História*, de *Ruptura Subjetiva* e *Ruptura Revolucionária*, que são analisados de maneira mais detida no fim da seção dedicada à Guattari com o objetivo de, após expostos os traços singulares de cada conceito, mostrar como Guattari os mobiliza sempre tendo em vista uma concepção de História e um trabalho ativo na produção de rupturas subjetivas e rupturas revolucionárias que bifurcam a História.

Posteriormente, passo à análise da obra *Diferença e Repetição* de Gilles Deleuze. Na análise dessa obra de Deleuze, meu objetivo inicial foi mostrar como o problema central do livro, isto é, o problema da diferença, é apresentado por Deleuze inicialmente como um problema de época e que essa maneira de abrir o livro, situando-o em seu tempo histórico, merece nossa atenção. Em seguida, tendo em conta o desenvolvimento do problema geral da obra, busco analisar o nexo, a partir do par Virtual-Atual, entre diferença, crítica da representação e a concepção singular de Deleuze do que é a História e seu Devir, explicitando a relação interna entre o conceito de diferença e o de acontecimento, conceito este que é elaborado primeiramente por Deleuze a partir da noção de eterno retorno.

Por fim, no último capítulo dedicado ao *O Anti-Édipo*, adentro mais diretamente no conceito de História Universal, mostrando sua articulação com a proposta de Deleuze e Guattari de constituírem uma psiquiatria materialista. Passando por considerações a respeito de como os autores situavam o livro em sua conjuntura, pela leitura que os autores realizam de Marx e o papel desempenhado pelo conceito de máquina na formulação de um materialismo histórico singular, busco investigar a maneira como Deleuze e Guattari estabelecem não só uma relação entre História Universal e axiomática capitalista, mas também entre História Universal e produção

desejante, formando uma máquina esquizo-analítica do campo sócio-histórico que muda significativamente o que se poderia entender por uma análise de conjuntura, dando um lugar privilegiado para o mapa intensivo que não só preenche o campo social, constituindo sua infraestrutura, mas que o faz fugir desenhando linhas de fugas variáveis e em variação.

## CAP. 1 Ler em Conjuntura

Ainda que de maneiras distintas, o problema da História e da sua relação com o acontecimento (*événement*) era um problema comum tanto a Gilles Deleuze quanto a Félix Guattari, antes mesmo que as trajetórias singulares desses autores se encontrassem em 1969, resultando numa produção intelectual conjunta notável. Assim, Deleuze, antes de seu encontro com Guattari, trabalhou a relação entre História e acontecimento sobretudo em *Diferença e Repetição* (1968) e em *Lógica do Sentido* (1969). Guattari, por seu lado, abordou a questão da História particularmente em seu ensaio *A causalidade, a subjetividade, a história*.<sup>32</sup> Neste capítulo buscaremos, a partir de um breve retorno às produções de Gilles Deleuze e Félix Guattari que antecedem 1969, mostrar como o problema da História e do acontecimento já figurava no pensamento dos autores como um problema comum, bem como a maneira específica pela qual cada um deles o abordava. Mas, além disso, esse retorno visa contribuir para fornecer algumas ferramentas de leitura à obra *Capitalismo e Esquizofrenia* a partir da análise do conceito de *História Universal*, ao mostrar como o encontro dos autores se dá não só a partir de problemas comuns que os condicionam, mas também que esse encontro, por sua vez, suscita novos problemas, bem como desloca problemas anteriores, tendo como pano de fundo dessa colaboração entre Deleuze e Guattari uma conjuntura marcada por maio de 68.

Já se observou que um dos problemas comuns no qual, retrospectivamente, se encontravam os trabalhos de Deleuze e Guattari, antes que começassem suas produções conjuntas, é o problema da instituição. Guillaume Sibertin-Blanc comenta, nesse sentido, que o encontro de Deleuze com Guattari envolvia uma “comunicação de problema e um deslocamento em relação aos questionamentos deleuzianos conduzidos, entre 1953 e 1968, em torno do tema institucional” (SIBERTIN-BLANC, 2006, p. 88). Deleuze, desde *Instinto e Instituição* (1955), buscou de seu lado pensar a instituição a partir do seu processo pragmático de criação coletiva, em contraposição ao modelo representativo da lei e do contrato liberal. Nas palavras do próprio Deleuze, o que lhe interessava “eram as criações coletivas, mais que as representações. Nas ‘instituições’ há todo um movimento que se distingue ao mesmo tempo das leis e dos contratos”

---

<sup>32</sup> *A causalidade, a subjetividade e a História* consiste num conjunto de quatro textos escritos entre 1966 e 1968, na véspera de maio de 1968. Esses textos foram publicados em *Piscanálise e Transversalidade* (1972), uma coletânea que reúne textos de Guattari que datam de 1955 à 1970.

(DELEUZE, 1994, p.209). Tratava-se para Deleuze de mostrar a própria gênese do direito a partir do processo coletivo de criação institucional subterrâneo às formas representativas da instituição. Assim, Deleuze não só buscou remeter a instituição a um campo imanente e prático, composto por relações de forças heterogêneas, capaz de explicar os processos de individuação institucional, a criação de seus regulamentos, de suas normas de condutas etc., mas também a possibilidade de transformações do instituído. Essa reflexão dos processos de criação coletiva dará, no curso do pensamento de Deleuze, cada vez mais um lugar privilegiado aos movimentos revolucionários de criações institucionais, bem como às subjetivações revolucionárias que as acompanham. Não por outra razão, como ainda comenta Sibertin-Blanc, Deleuze irá reencontrar em Guattari:

a ideia de processo revolucionário como movimento permanente de institucionalização e desinstitucionalização, ideia que é o coração do questionamento guattariano sobre a formação de grupos ‘analíticos e militantes’ que sejam capazes de ser os suportes de efetuação e os operadores de um tal movimento. (SIBERTIN-BLANC, 2006, p.88).

Se para Deleuze o problema da instituição é pensado a partir da oposição, que será marcante em toda sua obra, entre criação e representação, em Guattari, por sua vez, esse problema será pensado, inicialmente, a partir da oposição entre grupos sujeitos e grupos sujeitados, e não mais no terreno da reflexão filosófica e da história da filosofia em torno do tema da instituição e das questões de direito (*quid juris?*). De outro modo, a análise institucional de Guattari se faz a partir das situações concretas do movimento da psicoterapia institucional e das organizações militantes, a partir das quais Guattari questiona a reificação das criações coletivas nas formas da lei repressiva, do contrato liberal e de relações hierarquizadas que caracterizam os grupos sujeitados.<sup>33</sup>

Como Larissa Drigo (2018) observa, que o tema da instituição apareça como um tema comum a Deleuze e Guattari pode talvez ser remetido, à maneira de um sintoma, a

uma paixão *especificamente francesa* pela instituição com a qual temos de acertar as contas, se quisermos poder, um dia, falar mais uma vez de revolução, senão fazer uma. Aqui, a mais libertária das psicoterapias julgou por bem se qualificar de ‘institucional’, a mais crítica das sociologias deu a si mesma o nome ‘análise institucional’. (COMITÉ INVISÍVEL, 2017, p.84-85).

Ademais, se a instituição figura como um tema comum e destacado retrospectivamente pelos próprios autores, é na medida em que esse tema reenvia a um

---

<sup>33</sup> Para uma análise da importância do problema da instituição em Guattari e sua relação com o conceito de transversalidade, ver DRIGO, 2018.



outro problema que é aquele da História, do devir ou acontecimento e da produção de subjetivação que acompanha os processos de criação de agenciamentos coletivos que serão inicialmente pensados por Deleuze e Guattari, cada um à sua maneira, a partir da temática da instituição.

Nesse sentido, partindo da proposta de ler os autores em conjuntura, entendendo por conjuntura tanto as relações sociais de uma formação social e sua reprodução, quanto os vetores de suas transformações, é preciso buscar analisar a articulação entre conceitos como criação e representação, grupo sujeito e grupo sujeitado, produção desejante e produção social, estratificação e desterritorialização etc., a partir de uma reflexão que passa pelo conceito de História e sua articulação com o de acontecimento, operando como um crivo ou uma perspectiva para a inteligibilidade dos demais conceitos. Além disso, a articulação entre História e acontecimento não é uma articulação meramente analítica, teórica ou conceitual, mas é ela mesma histórica, relacionada com os dramas das conjunturas sucessivas nas quais Deleuze e Guattari viveram e as análises que os próprios autores fizeram dos diversos momentos históricos com vistas a neles intervirem, diagnosticando os devires atuais da História. Essa análise histórica da articulação entre o conceito de História e de devir, que seguiremos aqui, foi inicialmente elaborada por Sibertin-Blanc em seu texto *D'une conjoncture l'autre: Guattari et Deleuze après-coup* (2012). Mas, se Sibertin-Blanc insiste na dimensão histórica dessa articulação, nós aqui buscaremos reforçar sua dimensão de devir. Quer dizer, a relação entre História e devir não é uma constante, mas está ela mesma em variação. Se é verdade que os devires recaem na história, é preciso também dizer que os devires mudam, por sua vez, as maneiras históricas de mudar.

Nesse sentido, tenho em vista três momentos históricos que circunscrevem os textos que serão analisados: o pré-maio 68, o pós-maio de 68 e a década de 80, com a consolidação do período neoliberal do capitalismo, na tentativa de cartografar as transformações conceituais conforme novos dramas conjunturais. E quem sabe, desse modo, nos fornecer pistas a respeito do que significa fazer hoje uma análise de conjuntura.

Assim, é preciso considerar que o problema da História no pensamento de Deleuze e Guattari é indissociável de uma intervenção dos autores no aqui e agora do campo social e histórico em que viviam. Tudo se passa de maneira análoga à leitura que Deleuze fazia

de Foucault, ao dizer que “o problema histórico de Foucault está fundamentalmente relacionado à pergunta ‘o que é hoje’” (DELEUZE, 2020, p. 12)? Os textos e livros escritos por Deleuze e Guattari, assim, mantêm uma relação estreita com o que se passa no momento histórico no qual se inscrevem. É como se a cada texto escrito e a cada conceito criado pelos autores franceses fosse subjacente, ainda que não o assunto manifesto, uma espécie de análise de conjuntura, uma avaliação das forças sociais do presente e das transformações, para o bem ou para o mal, que se desenhavam. E essa avaliação das forças sociais não é separável do problema do acontecimento. É Deleuze que nos diz que, na sua opinião, “é muito difícil entender alguma coisa em política sem ser percorrido por essas avaliações: o que vai acontecer, hein?” (DELEUZE, 2020, p. 13).

Por isso, ler Gilles Deleuze e Félix Guattari em conjuntura, inscrevendo “sua produção teórica no contexto histórico, social, político e intelectual que a tornou possível, e esclarecer por sua vez o sentido e as formas que eles deram à sua intervenção” (SIBERTIN-BLANC, 2012, p.28), não é um empreendimento estranho aos textos destes autores, à maneira de quem tenta, por um recurso que seria externo à própria obra, explicá-la por suas condições históricas, sociais, econômicas, psicológicas etc. E isso por duas razões.

Primeiramente, porque, como observa Isabelle Garo (2011) e Guillaume Sibertin-Blanc (2012), a produção intelectual de Deleuze e Guattari, bem como de muitos de seus contemporâneos, tem uma natureza deliberada de intervenção no campo social e histórico, participando das mutações da paisagem política francesa, mas não apenas na França, dado o caráter mundial das transformações às quais eram sensíveis. Dito de outro modo, a conjuntura faz parte da economia interna dos próprios textos dos autores. Trata-se, assim, de produções intelectuais que colocam, seguindo uma formulação sintética do próprio Deleuze, o triplo problema das mutações das formas de lutas, do papel do intelectual e da emergência de novas subjetividades, problemas históricos que culminam em “maio de 68”, entendido menos como um evento francês do que como um nome ou uma cifra para um acontecimento mundial<sup>34</sup>. Lembremos, assim, desta longa

---

<sup>34</sup> “Entre os que falam hoje do maio de 68, não é bom o que eles fazem, uma espécie de fenômeno intelectual, esquecendo-se que era um fenômeno mundial e de prática mundial. E que o maio de 68 foi a expressão na França de algo que aconteceu ou aconteceria na Itália, no Japão, nos Estados Unidos etc., e que agora não podemos pensar nesse período sem globalizá-lo” (DELEUZE, 2020, p.13).

nota de rodapé em *Foucault* de Deleuze sobre maio de 1968, que sintetiza a natureza de intervenção de sua produção intelectual e de seus contemporâneos:

Lendo certas análises, acreditar-se-ia que 1968 foi produto da cabeça de intelectuais parisienses. É preciso então lembrar que 1968 foi o fruto de uma longa série de acontecimentos mundiais e de uma série de correntes de pensamento internacionais, que já ligava a *emergência de novas formas de lutas à produção de uma nova subjetividade* – quanto mais não fosse, na crítica ao centralismo e nas reivindicações qualitativas, relativas à ‘qualidade de vida’. Quanto aos acontecimentos mundiais citaremos brevemente a experiência iugoslava da autogestão, a primavera tchecoslovaca e sua repressão, a guerra civil do Vietnã, a guerra da Argélia e a questão das redes (Rede de apoio, na França, à luta argelina pela independência), mas também os sinais da ‘nova classe’ (a nova classe trabalhadora), o novo sindicalismo agrícola ou estudantil, as casas de psiquiatria e de pedagogia ditas institucionais... Quanto às correntes de pensamento, talvez fosse preciso remonta a Lukács, cuja *História e Consciência de Classe* já colocava a questão de uma nova subjetividade; a seguir, a Escola de Frankfurt, o marxismo italiano e os primeiros germes da ‘autonomia’ (Tronti), em torno de Sartre a reflexão sobre a nova classe trabalhadora (Gorz), e grupos como “Socialismo ou Barbárie”, “Situacionismo” e “Via Comunista” (especialmente Félix Guattari e a ‘micropolítica do desejo’). Correntes e acontecimentos não deixaram de interferir. Depois de 68, Foucault reencontra pessoalmente a questão das novas formas de luta com o GIP e a luta das prisões, e elabora a ‘microfísica do poder’, na mesma época que VP. Ele é, então, levado a pensar e a viver de uma maneira bastante nova o papel do intelectual. Assim, ele chegará por sua via à questão de uma nova subjetividade, cujos dados ele transforma depois, de VS até VP. Dessa vez provavelmente em contato com os movimentos americanos. (DELEUZE, 2013, p.123).

A conjuntura a que os autores se vinculam é, então, marcada por uma crítica das formas clássicas de organização ligadas ao movimento operário (Partido e sindicatos); por uma situação de integração no Estado da classe trabalhadora a partir de suas formas clássicas de organização, que participam da constituição de um Capitalismo Monopolista de Estado; pelo surgimento de novas formas de lutas que escapavam e questionavam as formas de organização clássicas do movimento operário e seu centralismo; a emergência de novas questões, como aquelas que tangenciam a sexualidade, as prisões, a luta antipsiquiatria, o feminismo, a luta contra o racismo, os movimentos de libertação nacional, em especial, no caso da França, a independência da Argélia etc.

Remontando aos anos 50, tudo teria começado, segundo Deleuze, com a experiência de autogestão na Iugoslávia, “a grande data do primeiro questionamento do centralismo”. É na década de 50 que se assiste à explosão de uma política não centralizada e uma possibilidade de lutas de um novo tipo nos países capitalistas. A experiência de autogestão da Iugoslávia se espalha pelo mundo. A década de 50 é

também a certidão de nascimento do tema da transversalidade das lutas, que será elaborado por Félix Guattari. Trata-se, assim, da entrada em primeiro plano da cena histórica de novas formas de lutas, bem como de novas subjetividades políticas, cujo traço comum é uma crítica da representação e suas formas de organização política herdadas do marxismo (Partido e suas correias de transmissão).

Ora, a representação não é para Deleuze e Guattari um problema teórico, mas um problema histórico cuja solução se esboça praticamente e que impele a uma redefinição do papel prático do intelectual, que já não pode se situar como universal e capaz de dizer “o que fazer”, de captar valores e interesses igualmente universais como correlatos de uma figura universal do sujeito histórico e fazer a proteção desses valores:

Vejam, se vocês acreditam em filosofia, nunca pensarão que falar de uma crítica da representação hoje em dia seja uma questão de intelectuais. Não podemos criticar a representação se não formos sensíveis à prática que a crítica implica. A prática de tais críticas é muito simples, significa ‘nunca falarei pelos outros’, ‘nunca acreditaria no representante de alguém’. Isso era estranhamente novo (...). Há pessoas que não têm o direito de criticar a representação, porque quando elas criticam a representação é realmente da boca pra fora, pois elas criticam a representação fingindo representar algo ou alguém. Eu diria que é a crítica acadêmica da representação. Não há crítica senão a prática. Se eu critico a representação como filósofo, eu também me comprometo com algo (...) Como se pode dizer ‘a representação não funciona, é preciso fazer uma filosofia que não seja filosofia da representação’ e depois continuar tranquilamente a representar? (DELEUZE, 2020, p.14).

Isabelle Garo (2011), em sua proposta de ler Foucault, Deleuze e Althusser em conjuntura, comenta, nesse sentido, que apesar do que distingue os filósofos franceses da década de 60-70, se pode ver temáticas e objetos comuns, que tangenciam crítica do humanismo e do sujeito, crítica da racionalidade e da representação, denúncia da dialética e anti-hegelianismo virulento, teorização do desejo e da sexualidade, promoção da autonomia, surgimento das temáticas autogestionárias e da crítica do Estado, promoção de uma análise molecular e micropolítica, crítica generalizada do engajamento tradicional, assim como das organizações políticas e sindicais, estetização e sofisticação do discurso filosófico etc. (GARO, 2011, p.14).

Assim, percebemos que a conjuntura se faz presente na obra de Deleuze e Guattari a partir da formulação teórica de problemas históricos que foram postos antes e depois de maio de 68, e que os autores franceses interviriam em seu campo histórico e

social a partir de tais problemas e das respostas práticas que eles exigiam. Essa articulação entre produção teórica e conjuntura histórica é feita por Deleuze e Guattari em diversos momentos, em entrevistas, passagens de livros, prefácios e outros textos. Numa entrevista na qual trata especificamente do seu encontro com Deleuze, Guattari não deixa de explicitar que a colaboração entre eles é resultado também da conjuntura de Maio de 68 e daquilo que se seguiu:

Esta colaboração não é o resultado de um simples encontro entre dois indivíduos. Para além do concurso das circunstâncias, foi também todo um contexto político que aí nos conduziu. Tratou-se, na origem, menos de pôr em comum um saber que o acumular das nossas incertezas, e mesmo de uma certa confusão ante o aspecto que os acontecimentos tinham assumido após Maio de 68. (DELEUZE, 2005, p. 301).

Contudo, o problema não é apenas nos interrogarmos como a conjuntura nos permite esclarecer o empreendimento intelectual de Deleuze e Guattari. Pois, ao restringir a abordagem dessa maneira, isto é, tomar a produção intelectual dos autores como mero reflexo do momento histórico, não se sai daquilo que Vladimir Moreira Lima chamou de *clichê do historicismo* segundo o qual:

A filosofia e a política estão entrelaçadas pelo fio da história. Como? Partindo do entendimento segundo o qual uma obra filosófica, um pensamento, é expressão de uma época, datada, histórica, recortada em um tempo e espaço específico, produzida por um sujeito empírico, um vivente. (...) A filosofia fica reduzida a ser uma mera expressão de condições históricas, de um produto de forças econômicas, sociais e culturais que lhe determinariam. (LIMA, 2015, p.21).

E essa é a segunda razão por que o problema da conjuntura deve ser considerado imanente à obra de Deleuze e Guattari. Vimos que muito além de uma presença da conjuntura, a partir da transposição de problemas de seu tempo para seus trabalhos teóricos, há também uma análise de conjuntura dos próprios autores franceses sobre o momento histórico em que viviam, uma avaliação das forças a partir das quais eles, para usar uma expressão de Deleuze, dramatizam e criam seus conceitos de uma maneira intempestiva, isto é, contra o próprio presente histórico e em favor de seus devires. Assim, a produção de Deleuze e Guattari permite também entrever algo sobre a conjuntura nos modos mesmos de suas intervenções a partir do trabalho conceitual. Trata-se de uma via de mão dupla: não só o que a conjuntura pode nos ensinar sobre Deleuze e Guattari, mas aquilo que os autores nos permitem entrever da conjuntura sobre que buscam agir. Torna-se central, portanto, a elaboração conceitual dos autores em torno da questão da História e do Acontecimento, que conduz a uma reformulação, como observou Sibertin-Blanc (2012), do próprio conceito de conjuntura herdado do

marxismo, a partir de conceitos como devir, acontecimento, produção desejante, devir-revolucionário e devir-minoritário:

(...) Uma leitura em conjuntura de Deleuze e Guattari ganha ao refletir sobre a maneira pela qual a categoria mesma de conjuntura se encontra colocada em crise no pensamento guattaro-deleuziano, considerando que essa crise conceitual não é superada, mas, ao contrário, aprofundada, e num sentido radicalizada, pelas noções de devir e de acontecimento que parecem, entretanto substituí-la. (SIBERTIN-BLANC, 2012, p. 28)

Essa crise em torno da categoria de conjuntura pode ser analisada como parte de uma mudança histórica na maneira como se vive a relação entre teoria e prática, que cabe aqui considerar mais detidamente e que será central na elaboração teórica de Deleuze e Guattari, bem como nas suas práticas militantes.

### **1.1. Ressonâncias entre teoria e prática: a crítica da representação política**

Na longa série de acontecimentos que se costuma relacionar à 1968, entre outras transformações em curso, estava a da relação vivida entre pensamento e política, ou entre teoria e prática. Como já expusemos, se trata da emergência de novas formas de luta, que recusam a forma de organização representativa, caracterizada pela hierarquização a partir de um processo de totalização ou unificação em torno de representantes, de uma relação do tipo comando-obediência com seus comitês centrais unificadores. Para Deleuze e Guattari, a transformação nas formas de luta tem efeitos que dinamitam tanto prática quanto teoricamente as pretensões de unificação política e conceitual, seja a unificação feita com recurso à identidade de um sujeito representante dado, isto é, um sujeito pretensamente universal e capaz de unificar o diverso histórico e social na forma de uma representação idêntica: o povo ou a classe trabalhadora como portadora, ainda que virtualmente, de uma consciência e interesse unitário; seja uma unificação, correlata da primeira, com recurso à identidade do objeto representado: o interesse objetivo de classe determinado pelo lugar na produção social, pelas condições sociológicas supostamente homogêneas e partilhadas, pelo sentido da história etc., que seriam as garantias objetivas de uma tomada de consciência idêntica.

Assim, para os autores, seja do lado do objeto global representável, seja do lado do sujeito unitário representante, o que está em causa são as bases de uma política baseada na identidade e representação do diverso, responsável por engendrar formações de poder verticalizadas, que funcionam por atribuição ou delegação de uma multiplicidade existente a um poder representante central: o Estado, o Partido, a Frente

Popular, as organizações de massa etc.<sup>35</sup> Os próprios “grupúsculos”<sup>36</sup>, apesar de sua fragmentação, não escapam de fato dessa lógica de organização representativa e de produção de uma subjetividade política encerrada em si mesma, sempre correndo o risco de reintroduzir aquilo que gostariam de combater.<sup>37</sup>

É, portanto, partindo da recusa prática de uma lógica identitária, representativa e unificadora da multiplicidade de lutas e das relações de transversalidade que elas são capazes de estabelecer entre si, que surgem formas de luta acéfalas, mas nem por isso menos organizadas: formas de organização escritas praticamente a n-1, como diriam os Deleuze e Guattari.

Nesse sentido, em *Os Intelectuais e o Poder* (1972), Deleuze diz:

Talvez estejamos vivendo de maneira nova as relações teoria-prática. Às vezes se concebia a prática como uma aplicação da teoria, como uma consequência; às vezes, ao contrário, como devendo inspirar a teoria, como sendo ela própria criadora para uma teoria vindoura. De qualquer modo, suas relações eram concebidas como um processo de totalização, num sentido ou noutro. Talvez, para nós, a questão se coloque de outra maneira. As relações teoria-prática são muito mais parciais e fragmentárias. (DELEUZE, 2005, p.288).

A teoria como representação global ou *processo de totalização* conceitual daquilo que se passa no campo da prática e do processo histórico, em resumo, como a representação subjetiva de um estado de coisas, pressupõe, por um lado, um sujeito do conhecimento representante, substancial e idêntico capaz de dar unidade não só ao conhecimento conceitual das condições da História (econômica, política, sociológica, linguística, tecnológica etc.), mas também dar unidade às transformações e sentido da História a partir da teorização das práticas políticas. Assim, e por outro lado, o correlato prático do sujeito substancial representante é um sujeito histórico unitário representado e capaz de realizar a teoria na forma de tomada de consciência, de um esclarecimento a respeito de sua “verdade muda” social e histórica, da sua inelutável vocação de encarnar e realizar o processo histórico. Essa tomada de consciência frequentemente é concebida como adjudicada, trazida de fora pelos “agentes da consciência”: os intelectuais, o

---

<sup>35</sup> Sobre a crítica de Guattari à Frente Popular e às organizações de massa, ver **Um diálogo entre Deleuze e Guattari sobre a subjetivação em Michel Foucault**. Disponível em: <https://editorapoliteia.com.br/amostras/dialogoDeleuzeGuattari>.

<sup>36</sup> Nas traduções brasileiras, encontramos tanto o termo grupúsculo como grupelhos para traduzir o termo em francês *groupuscules*. Para unificar, adotarei o termo grupúsculo, fazendo as modificações nas citações quando necessário.

<sup>37</sup> Essa crítica de um sujeito político unitário, estruturado em torno de um princípio de identidade, encontra ressonâncias ainda hoje em críticas às certas políticas feministas.

sindicato, o Partido (a vanguarda), e é animada pela pretensão de uma unidade transparente e sem resto entre sujeito do conhecimento e sujeito histórico ou político, entre apropriação teórica e apropriação prática do processo histórico, uma refletindo a outra.

Entretanto, como observa Anne Sauvagnargues, para Guattari essa função (epistemológica e política) unificadora e uniformizadora do universal, articulada com a produção de uma identidade unitária, “não responde a nenhuma necessidade científica, ela apenas exprime um imperativo de dominação” (GARO; SAUVAGNARGUES, 2012, p.18). Por essa razão, a experiência renovada entre teoria e prática redefine não só as formas de organização, mas também muito concretamente o papel social e político do intelectual, quer dizer, sua relação com o poder, desfazendo divisões clássicas e hierárquicas como aquela entre trabalho intelectual e trabalho manual. Tal redefinição, além disso, conduz a um questionamento radical não apenas do conteúdo do sujeito (o espírito, a humanidade, a burguesia, o proletariado etc.), mas da própria *forma do sujeito* ou da consciência como uma condição unitária *a priori* e atualizável na forma de uma tomada de consciência. Como comenta Deleuze:

Para nós, o intelectual teórico deixou de ser um sujeito, uma consciência representante ou representativa. Aqueles que agem e lutam deixaram de ser representados, seja por um partido ou um sindicato que se arrogaria o direito de ser a consciência deles. Quem fala e quem age? É sempre uma multiplicidade, mesmo na pessoa que fala ou que age. Nós somos todos grupúsculos. Não há mais representação, há tão somente ação, ação de teoria, ação de prática em relações de revezamento ou em rede. (DELEUZE, 2005, p.288).<sup>38</sup>

É importante destacar que a redefinição do papel do intelectual não é mero efeito passivo de uma conjuntura histórica que estabeleceria uma redefinição paradigmática e duradoura do questionamento prático da relação entre intelectuais e o poder. Ao contrário, como lembra Deleuze, mas algo que também será notado por Achille Mbembe (2019), após um breve interregno conjuntural a figura do intelectual universal irá ressurgir, nas décadas de 70-80, na forma do intelectual guardião dos direitos

---

<sup>38</sup> Cabe lembrar que o PCF caracterizava de maneira pejorativa o movimento de estudantes que eclode e se massificava em maio de 68 como “grupúsculos” e “extremistas aventureiros”. Em 13 de Maio de 1968, numa manifestação que reúne mais de 1 milhão de pessoas, estudantes gritaram “Nós somos todos grupúsculos!”. Ver GREGOIRE, R; PERLMAN, F. **A segunda Revolução Francesa**. In: Comitês de ação dos trabalhadores e estudantes. França, maio de 68. Disponível em: < <https://libcom.org/library/comit%C3%AA-de-a%C3%A7%C3%A3o-de-trabalhadores-e-estudantes> >. Último acesso em 25/07/2022



humanos, compondo uma investida contra o que ficou conhecido de maneira pejorativa como “pensamento de 68”.<sup>39</sup>

Assim, não há nem uma mera determinação do pensamento pelo seu exterior sócio-histórico, nem uma imposição ou aplicação da teoria à prática, mediada pela apreensão da verdade da história direcionada a um sujeito representado que deveria aplicar a teoria por “tomada de consciência”. Para Deleuze e Guattari, a relação que a teoria passa a tecer com a prática, no contexto de eclosão de lutas que recusam a representação unificadora e centralizadora, e que “multiplicam as táticas de batalha através de uma imanência radical de diversas questões minoritárias que, sem dúvida, não se deslocam da luta de classes” (LIMA, 2015, p. 61), é uma relação parcial, não hierarquizada e não representativa entre domínios heterogêneos e locais. *Local e parcial* aqui não significam uma limitação em oposição ao universal ou, dito de outra maneira, local e parcial não são sinônimos de particular: o particular ainda pertence ao domínio da representação na condição de diferença específica ou momento particular do universal. É que, doutro modo, local e parcial são relações que definem a própria ação teórica e a própria ação prática em termos não representativos, como ações que minam as exigências de representação e de totalização do poder.

Simultaneamente, local e parcial indicam também tanto a *heterogeneidade* do domínio da ação teórica em relação à ação prática, quanto a modalidade de *relação do teórico com o seu fora*, do pensamento com a política, ou da filosofia com o não-filosófico, irreduzível a uma unificação sem resto e transparente. A relação entre teoria e prática, ou entre a filosofia e o não-filosófico, é uma relação entre heterogêneos sem que deixem de ser heterogêneos, sem que um seja subsumido pelo outro por intermédio da

---

<sup>39</sup> Deleuze observa que a era do intelectual guardião dos valores universais não havia terminado, “porque a velha figura do guardião intelectual dos valores na forma do guardião intelectual dos direitos humanos iria se despertar, ressuscitar” (DELEUZE, 2020, p.19). Essa ressuscitação será feita sobretudo pelos “novos filósofos” conservadores. Sobre esse mesmo ponto, Achille Mbembe faz um balanço crítico da “reorientação francesa do pensamento” a partir da reação ao que foi denominado de maneira estigmatizante de “pensamento 68” e seus avatares, estando na primeira fila o “terceiro-mundismo”. Assim, Mbembe argumenta que na base dessa reorientação, que na verdade vinha já desde meados de 1930 (MBEMBE, 2019; GARO, 2012), mas que assume um novo fôlego em 1970, está a reação provinciana do império-francês aos processos de descolonização. “Nesse contexto, o terceiro-mundismo é assimilado ou a uma militância expiatória ou a um ódio de si e do Ocidente. Essa categoria polêmica surgiu na França num momento onde o fracasso do projeto revolucionário nos mundos fora da Europa não estava mais em dúvida, ao passo que nesse país a ideologia dos direitos do ser humano ganhava um impulso notável”. Assim, parte dos intelectuais vindos do marxismo passou a opor à concepção anti-imperialista da solidariedade internacional uma “moral de urgência extrema” (humanitarismo). MBEMBE, A. **Sair da Grande Noite: Ensaio sobre a África descolonizada**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019, p. 129.

pressuposição de uma identidade: seja tal identidade do lado do sujeito da representação, seja do lado do objeto representado. Quer dizer, a teoria já não é mais uma mera atividade de conhecimento de princípios normativos da política ou da ação prática, mas é um domínio heterogêneo, um sistema regional, entre outros, de luta contra o poder, inclusive ali onde o poder se exerce a partir da produção de saberes e discursos, e que está em relação com os demais domínios heterogêneos, estabelecendo alianças laterais, *lado a lado*.<sup>40</sup> Assim, a afirmação da parcialidade e localidade da prática teórica é uma maneira de se opor às formas do poder que operam justamente totalizando e unificando em torno de um centro. Comenta Deleuze:

Então, frente a esta política global do poder se fazem revides locais, contra-ataques, defesas ativas e às vezes preventivas. Nós não temos que totalizar o que apenas se totaliza do lado do poder e que só poderíamos totalizar restaurando formas representativas de centralismo e de hierarquia. Em contrapartida, o que temos que fazer é instaurar ligações laterais, todo um sistema de redes, de bases populares. (DELEUZE, 2005, p.294).

Nesse sentido, as criações teóricas podem funcionar ou não para as ações práticas, convir para reforçá-las e ampliá-las à maneira de ferramentas: “uma teoria é exatamente como um caixa de ferramentas. Nada tem que ver com o significante... É preciso que sirva, é preciso que funcione. E não para si mesma.” (Ibidem, p. 290). De maneira inversa, como observa Deleuze, a prática pode fornecer à teoria a ultrapassagem de seus muros, obstáculos com os quais a teoria se depara, suscitando novos problemas, num sistema de revezamento entre teoria e prática, de relações sempre parciais, nunca totalizadoras.

Com efeito, o que *essa nova maneira de viver a relação teoria-prática* revela é que uma teoria que se pretende representativa opera sempre uma desnaturalização da prática e organização do poder que ela implica, da sua heterogeneidade e parcialidade constitutiva, com vistas a fazer de seus conceitos universais ou representações neutras de estados de coisas unificáveis, como uma espécie de “necessidade” científica.

Além disso, e como parte do compromisso que se assume no nível teórico com a crítica da representação, no centro mesmo da experimentação de uma nova relação entre teoria e prática, está a apreensão da *indignidade de se falar pelos outros*, de falar em nome das pessoas que as teorias concernem para que elas falem por si mesmas.

---

<sup>40</sup> Comenta Foucault: “O papel do intelectual não é mais o de se colocar ‘um pouco na frente ou um pouco de lado’ para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele, como intelectual, é ao mesmo tempo o objeto e o instrumento: na ordem do ‘saber’, da ‘verdade’, da ‘consciência’, do ‘discurso’” (apud DELEUZE, 2005, p. 138)

Veremos que essa questão da indignidade de se falar pelos outros atravessará todo o pensamento de Deleuze e Guattari, e toca no cerne da prática política, sobretudo da prática reformista e baseada em relações de delegação ou representação.<sup>41</sup> Trata-se, assim, de uma mutação nas formas de luta, nas formas de se transformar a realidade, que afeta também as maneiras de pensar e teorizar.

É uma questão muito concreta. Do lado da ação prática, Deleuze evoca em diversos textos alguns exemplos que expressam essas novas formas de luta. Um deles é o *GIP (Grupo de Investigação das Prisões)*, criado após maio de 68.<sup>42</sup> Ali ninguém era representado, não se tratava de falar em nome dos presos. O que o estudo das prisões tinha permitido à Foucault captar é que todo mundo falava em nome dos presos: advogados de esquerda e direita, juízes, pessoas da rua, visitantes das prisões, os porteiros... exceto os próprios prisioneiros. Tratava-se, então, de descentralizar a luta em torno das prisões, desfazer qualquer pretensão de constituir um comitê de sábios, de dirigentes da luta, fornecendo, ao contrário, um espaço de escuta para aquilo que os prisioneiros tinham a dizer e de apoiar suas lutas.

Outro exemplo concreto, e que veremos no segundo capítulo mais detalhadamente, é o que Guattari fazia no campo da psicoterapia institucional, questionando as formas de exercício do poder psiquiátrico. O movimento de contestação dos hospitais psiquiátricos constituiu, segundo Guattari, um proto-68 no campo da higiene mental, questionando não só as normas de subjetivação das instituições psiquiátricas, mas também aquela relativa ao movimento operário e suas organizações (PCF e CGT), que logo se opuseram ao movimento de enfermeiros independente dos sindicatos. Além disso, a análise institucional exercida numa

---

<sup>41</sup> Já em *Diferença e Repetição* (1972) Deleuze dizia que “A infelicidade de se falar não está em falar, mas em falar pelos outros ou representar alguma coisa” (DELEUZE, 2018a, p.81). Deleuze e Guattari em *O que é a filosofia?* dizem que a filosofia é responsável diante das vítimas, que ela deve pensar diante das vítimas, algo muito distinto de pensar “em lugar de” ou “com vistas a...” (DELEUZE, G; GUATTARI, F. 1992, pp. 140-42). Ainda em *Os Intelectuais e o Poder*, Deleuze observa a estupidez e hipocrisia da noção de reforma, pois ela é feita “por pessoas que se pretendem representativas, e que confessam falar pelos outros, em nome dos outros, e é uma acomodação do poder, uma distribuição do poder que se acompanha de uma repressão crescente” (DELEUZE, 2005, p. 291). Ora, quando a reforma é realizada por aqueles a quem ela concerne, ela deixa de ser reforma e se torna ação revolucionária, e na ação revolucionária é a própria totalidade do poder, sua hierarquia unificadora que é posta em causa.

<sup>42</sup> O GIP (Grupo de Informação sobre as Prisões) foi criado em fevereiro de 1971 por iniciativa de Michel Foucault e Daniel Defert, mas que era composto também pelas famílias dos detentos e por ex-detentos. O GIP realizava questionários, introduzidos clandestinamente nas prisões por intermédio de familiares no momento das visitas, para colher e revelar as condições internas de detentos, como alimentação e cuidados médicos, mas que revelaram as humilhações constantes. Para uma recapitulação da experiência do GIP por Deleuze, ver DELEUZE, G. **Foucault e as prisões**. In: Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995). São Paulo: Editora 34, 2016, pp.289-298.

instituição concreta como o hospital psiquiátrico, questionando a reificação dos papéis sociais e suas hierarquias (o médico, o enfermeiro, o paciente etc.), permitiria ampliar a análise institucional para as relações hierárquicas presentes em outras instituições e situações (Universidade, Escolas, Fábricas, grupos militantes, espaço urbano) com vistas a produzir rupturas subjetivas e novos modos de subjetivação política.

Ainda podemos citar o papel dos situacionistas nas revoltas de 68, em especial o papel catalisador do escândalo de Estrasburgo, com suas defesas de processos autogestionários e suas críticas das formas de representação do proletariado ou de formas de poder separadas ou alienadas.<sup>43</sup> Mas a lista de novos tipos de lutas, de novos operadores ou catalisadores de subjetivações políticas, para além dos sistemas representativos, não se esgotam nos exemplos franceses pré e pós-68. Poderíamos mencionar ainda os Panteras Negras (um exemplo, aliás, constantemente evocado por Deleuze e Guattari), o motim de Stonewall, a luta de guerrilha na América Latina e a Autonomia Italiana.

A potência destes novos tipos de luta para redefinir as coordenadas políticas residia não numa orientação para a tomada do poder e de relação substitucionista ou de representação para com a “massa”, falando em nome de seus interesses. Ao contrário, sua força estava na fuga em relação ao aparelho de Estado e organizações políticas tradicionais, na capacidade produzir novas relações com o corpo, novas sensibilidades e percepções, de criar novos modos de viver coletivamente e de instaurar processos de “dessubjetivação” em relação ao trabalho, aos papéis de gênero, ao racismo, à instituição familiar etc. Em resumo, a força está na criação de novos agenciamentos coletivos. Tais agenciamentos, por um lado, incidiam no nível das formas de conteúdo, rompendo com as relações econômicas de produção a partir de uma negação do

---

<sup>43</sup> Cf. a esse respeito o capítulo IV do *A Sociedade do Espetáculo*: “Na luta da organização revolucionária contra a sociedade de classes, as armas são a essência dos próprios combatentes: a organização revolucionária não pode reproduzir em si as condições de cisão e de hierarquia que são as da sociedade dominante.” E ainda sobre a crítica do pensamento da história como ciência, isto é, como representação: “O pensamento da história só pode ser salvo ao se tornar pensamento prático”, “se o projeto de superar a economia e de apossar-se da história precisa conhecer – e trazer para si – a ciência da sociedade, ele não pode ser em si científico. Neste último movimento que acreditou dominar a história atual por um conhecimento científico, o ponto de vista revolucionário permaneceu burguês”. Nota-se, assim, nesse capítulo não só uma crítica das formas clássicas de organização hierárquica do movimento operário, mas também uma defesa de Debord por uma “teoria prática”, uma fusão entre “conhecimento e ação” realizada “na própria luta histórica” que, apesar das diferenças teóricas, pode ser lida como um testemunho das mutações entre teoria e prática assinalada por Deleuze e Guattari. DEBORD, G. **O proletariado como sujeito e como representação**. In: *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 51, 54 e 59.

trabalho, das formas de regulamentação da sexualidade e de produção dos papéis sexuais, da luta contra o racismo e a violência policial, criando novos modos autônomos de existência, por intermédio de unidades de autodefesa, comitês de base, casas coletivas e de acolhimento etc. Por outro lado, os agenciamentos incidiam também no nível das formas expressões e dos regimes semióticos, operando uma politização imanente da língua, trazendo à luz a questão das minorias linguísticas e de uma pragmática imanente aos processos de enunciação.

Se Deleuze e Guattari souberam reconhecer a força de tais movimentos, é na medida em que os autores partem de uma análise segundo a qual o poder no capitalismo “poluiu” e capturou todas as esferas.<sup>44</sup> O poder não se exerce só no nível da relação capital-trabalho, mas na família, nos equipamentos pedagógicos, psicoterapêuticos, nas formas de habitar a cidade, no nível do corpo e também da semiotização.<sup>45</sup> Nesse sentido, tomar os aparelhos de Estado, num contexto em que os aparelhos existentes, os modos de produzir, de habitar, de viver coletivamente, de se relacionar com o corpo, com o desejo e de se organizar politicamente se encontram integrados, num contexto em que o capitalismo depende de uma burocracia ou aristocracia operária para regular as

---

<sup>44</sup> Numa entrevista com Bifo e Paola Bertetto, entre junho e setembro de 1977, Guattari explicita essa situação: “Tudo está poluído, não apenas no nível do corpo, mas também da semiotização. É aqui que se põe o problema de uma espécie de revolução permanente, de revolução molecular, que se articula com todas as outras revoluções – social, ecológica, econômica –, e que seja em alguma medida um questionamento, uma gestão quase artificial do desejo. O que se dizia a propósito dos valores de uso, hoje é preciso repetir sobre os valores de desejo: não existe mulher, não existe criança, não existem relações naturais – tudo faz parte deste sistema semiótico maquínico”. Trata-se da entrevista *Desejo e Revolução* ainda a ser publicada, pela editora sob influência, num livro homônimo, com tradução e organização de Vladimir Moreira Lima, que generosamente partilhou o texto comigo.

<sup>45</sup> Ainda na mesma entrevista de 1977, Guattari observa: “Nos encontramos, então, diante de uma situação paradoxal, enquanto no nível político o poder está todo concentrado no Estado, no nível econômico o poder funciona e se difunde em entidades que não coincidem com o Estado. Nessas condições, tomar o poder estatal é um absurdo, não significa nada”. Desde *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari mostravam como o Estado no interior do capitalismo é impotente, não constitui mais uma forma de relação social determinante. Também, já nessa obra, os autores mostravam como o capitalismo, enquanto uma forma de vida e de poder social “imaneente”, determina não só a produção de bens materiais (aquilo que Marx havia denominado de subsunção real), mas age sobre todas as esferas da vida social, constituindo o próprio ser das coisas, “colando” sobre o próprio desejo, “poluindo” tudo. Desse modo, não só tomar o poder significa quase nada, mas inclusive a tomada dos meios de produção também nos diz muito pouco sobre um outro mundo possível. Esse diagnóstico se aproxima das análises mais atuais, como a do Comitê Invisível e sua defesa de uma *destituição do mundo* como processo revolucionário: “o capital se apoderou de cada detalhe e de cada dimensão da existência. Ele fez um mundo à sua imagem. Da exploração das formas de vida existentes, ele se transformou em universo total. Configurou, equipou e tornou desejáveis as maneiras de falar, de pensar, de comer, de trabalhar e de sair de férias, de obedecer e de se rebelar que lhe convêm. Desse modo, reduziu a muito pouco a parte daquilo de que alguém podia, neste mundo, querer se reapropriar. Quem quer se reapropriar das centrais nucleares, dos entrepostos da Amazônia, das rodovias, das agências de publicidade das Linhas de Trem, de Dessault, de La Défense, das empresas de auditoria, das nanotecnologias, dos supermercados e suas mercadorias envenenadas?” (COMITÊ INVISÍVEL, 2017, p.101-102).

relações de produção e desenvolver as forças produtivas, num contexto como esse tomar o poder já não pode significar muita coisa. Por essa razão, Deleuze e Guattari chamarão atenção para os grupos analíticos, grupos capazes de trabalharem os níveis inconscientes, diagnosticarem as linhas de fuga, as conectarem e constituir máquinas de guerra que minem o poder do Estado, mas para criar outra coisa. Trata-se de empreendimentos políticos que estão dispostos a colocar em questão as relações com o corpo, com as crianças, com a loucura, com a sexualidade, com o trabalho, com o sindicato, com o partido, em suma, colocar em questão o conjunto da forma de vida no capitalismo.

Nesse sentido, Guattari via no *22 de Março* um exemplo de grupo analítico, que foi capaz de conectar seus processos de desterritorialização, de fuga com outros que atravessavam a esquerda e a sociedade francesa em Maio de 68, sem, entretanto, se constituir como uma vanguarda, como um grupo político externo às transformações imanentes que rompiam com o conjunto da vida cotidiana e social. O 22 de Março funcionou bem mais como um catalisador ou um operador de subjetivação que foi capaz de dar expressão, sem centralizar, a uma multiplicidade de linhas de fuga, do que como um grupo ou organização de vanguarda.<sup>46</sup>

Por fim, a Autonomia Italiana também foi um desses grupos ou agenciamentos analíticos capazes de construir nas cidades italianas “zonas libertadas”, territórios existenciais de contrapoder em relação ao poder do Estado e do capital.<sup>47</sup> A Autonomia não era uma organização política específica, que agia externamente sobre a população e seus modos de vida, mas era uma “constelação de coletivos, revistas, comitês e singularidades” que partilhavam um ethos subversivo comum, de contestação e de ataque à ordem existente que se realizava no nível mais cotidiano, desfazendo a separação entre o político e o pessoal. A Autonomia, nesse sentido, não queria melhorar as condições de vida e as condições de trabalhos de merda, não reivindicava um

---

<sup>46</sup> “O grupo que irá se chamar 22 de Março em Nanterre não era de modo algum um grupo de ponta, de modo algum um grupo que possuísse uma posição ideológica afirmada. Ao contrário, a universidade de Paris-Nanterre era um lugar que era sobretudo marginal e pobre, onde nada acontecia e as pessoas se aborreciam em meio a um novo tipo de urbanismo, um novo tipo de arquitetura completamente lamentável. Foi nesse contexto que um certo número de cristalizações e de correntes foi criado, introduzindo rupturas espetaculares e criando esse efeito de campo, de repercussão que foi um dos elementos catalíticos fundamentais de maio de 68” (CURSOS EM VICENNES, 13/05/1986).

<sup>47</sup> “A luta pelo poder já não queria dizer, como nos clássicos, uma luta pela conquista da máquina de Estado, mas sim difusão de zonas libertadas nas quais se poderia criar uma forma de vida comunista” (TARI, 2013, p. 38)

reconhecimento da condição ou identidade operária ou dos papéis de gênero. Ao contrário, tratava-se de recusar tais condições: abolir o trabalho, abolir os papéis de gênero impostos, o Estado e todas formas de dominação. Marcello Tari fala de uma indistinção, na prática política autônoma, entre a dimensão da “invenção e partilha de uma forma de vida” e a dimensão da “organização”. Ou seja, a prática política autônoma se distinguia por romper com a relação transcendente entre organização política e formas de vida.

Assim, a Autonomia abarcava um conjunto de práticas de “comunização” exercidas, num nível molecular, subrepresentativo, por um conjunto de minorias que o movimento operário e suas organizações clássicas não conseguiam abarcar: jovens proletários, imigrantes, homossexuais, lésbicas, que ocupavam casas para morar coletivamente, que praticavam autorreduções dos preços de água, luz, gás, transporte, sabotando as cobranças; que praticavam exproprio de supermercados; autorreduções da repressão, do medo e da culpa; a Autonomia abarcava também coletivos feministas que ocupavam casas para transformar em centros para mulheres, que defendiam a autogestão das práticas abortivas e métodos contraceptivos, que atacavam lojas que exploravam o trabalho de mulheres detentas, clínicas que se recusavam fazer aborto etc.; a formação de rádios livres, como a Rádio Alice; as práticas e novas relações com o corpo, com a sexualidade, com as drogas etc.; e, posteriormente, passou também a abarcar a luta armada, os ataques contra as fábricas, bancos, centrais de energia como formas de interromper os processos de reestruturação produtiva. São esse conjunto de devires-revolucionários, que atravessavam o campo social e que atinge a “estrutura molecular da reprodução social”, que a Autonomia soube dar consistência, multiplicando e potencializando os conflitos, que se difundia por toda parte, e a recusa da totalidade social (TARI, 2013, p. 156)

Tendo esse conjunto de práticas em vista, Marcello Tari caracteriza a Autonomia não como um grupo e nem como um mero conjunto ou agregado de grupos, a Autonomia não era “o momento ao sol de uma especificidade ideológica ou existencial”. Mas antes, um “plano de consistência comum”, uma “área” ou “espaço de confins incertos”,

a ebulição coletiva de devires revolucionários múltiplos e contraditórios, cuja formas rapidamente abandonaram as categorias do voluntarismo político – do militante ao ativista – e da submissão ao capital – do estudante ao trabalhador – para chegar a um ponto de

completa separação e exterioridade hostil relativamente ao poder (TARI, 2013, p. 12).

A conexão desses devires revolucionários na Autonomia Italiana, devires que realizavam uma recusa generalizada dos modos de vida no capitalismo e da sua Norma, gestou novas formas de lutas, de se relacionar com o corpo, com a sexualidade, de semiotizações, novas práticas de “comunização”, de construção de territórios existenciais. A conexão de um conjunto de devires revolucionários na e pela autonomia (das mulheres, dos estudantes, dos homossexuais, dos prisioneiros, das crianças etc.) foi capaz de, no conflito com o poder, criar formas de agenciamentos coletivos e de tomadas de decisões coletivas *nos conflitos*, mantendo a autonomia, sem se deixar cair num modelo centralizado, burocratizado e representativo de organização e de construção de sujeito político, favorecendo a multiplicação de práticas e coletivos autônomos por todo território italiano. A reinvenção, por parte da Autonomia, das práticas de insurreição e mesmo de uma concepção de “partido” não estava na capacidade de centralização, mas na multiplicação das frentes de confronto e de uma unificação transversal, em rede, dessas frentes e da multiplicidade dos grupos. As tomadas de decisões unificadas eram situacionais, reservada aos grandes momentos de ataque.

Ora, me parece que são essas experiências políticas, a emergência de novos modos de luta, que fornecem os “dramas” a partir dos quais os conceitos de Deleuze e Guattari serão criados. Nesse sentido, me parece que é diante de tais “dramas” que Deleuze e Guattari são levados a criar um conceito como o de *corpo sem órgãos* ou ainda de *agenciamento*, para dar conta da produção de formas de existências e de ação política imanentes, que não se encerram na política como um setor específico da vida social e nem na constituição de organizações políticas como extrínsecas e distintas das formas de vida.

Não estou sugerido, contudo, que com tais conceitos os autores pretendem descreverem as novas formas de luta e seus modos de organização, ou ainda representá-las teoricamente, extraindo seus traços gerais ou “comuns” como exemplos organizacionais a serem seguidos. Estou argumentando que os conceitos criados por Deleuze e Guattari visam fornecer instrumentos analíticos, ferramentas que sirvam, que operem no sentido de prolongar a capacidade de criação de novos agenciamentos coletivos, a capacidade de criação de novos modos de vida a partir da constituição de grupos analíticos de si e das linhas de fuga que atravessam o campo social, sem esmagar



sua multiplicidade e fornecendo consistência aos devires-revolucionários. Pois, cabe reforçar, os autores não estão diante apenas da força criativa das novas formas de lutas, mas também de seus limites, seus obstáculos e desabamentos pela repressão, dando lugar a novas formas de assujeitamento social.

## **1.2. Ressonâncias entre teoria e prática II: a crítica da representação teórica**

Numa entrevista concedida em fevereiro-março de 1968, antes da publicação de *Diferença e Repetição* (1968), Deleuze já caracteriza sua época como marcada pela crítica do Eu, por um pensamento de singularidades que não mais se encerram no indivíduo ou sujeito abstrato, mas são pré-individuais, impessoais, ou seja, não totalizáveis pela representação. São, aliás, coisas que estavam ali, como o ar que se respira, como “um peixe n’água”. E que não deixavam de ter implicações políticas: a luta revolucionária, a luta de libertação, a recusa dos jovens por integração. É que *as forças da repressão sempre tiveram necessidade de Eus atribuíveis, indivíduos identificáveis para poderem se exercer*. É toda uma inquietação da época indicadora de que algo estava em vias de ser criado, com toda confusões que a criação de algo novo implica. A filosofia diante dessa época é convocada, segundo Deleuze, a “criar os modos de pensar, toda uma nova concepção do pensamento, do ‘que significa pensar’, adequados ao que ocorre. Ela deve fazer por conta própria as revoluções que se fazem em outros lugares, em outros planos, ou as revoluções que se preparam” (DELEUZE, 2005, p. 191).

Assim, se há uma ressonância das ações práticas, que irão culminar em maio de 1968, nas ações teóricas, no que toca à crítica da representação, não é no sentido da teoria se fazer porta-voz daquele acontecimento e dos seus agentes, nem se prestar ela a ser a consciência de uma massa deficitária de teoria a respeito do que se passava – como diz Foucault, Maio de 68 tinha ensinado aos intelectuais que “as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem” (apud Deleuze, 2005, p. 290).<sup>48</sup> Ao contrário, trata-se de um prolongamento por seus próprios meios daquilo que se faz em outros lugares, de

---

<sup>48</sup> Guattari, numa entrevista de 30 de Março de 1984, comenta que “nesse movimento de 1968 que mobilizou milhões de pessoas, os intelectuais se sentiam um pouco perdidos” (UNO, 2016, p.48).

prolongar o acontecimento no campo conceitual a partir da crítica da representação e sua extensão nos mais diversos domínios: não só na história da filosofia e no estudo das imagens de pensamento, mas na análise de grupos políticos, na análise da história, das formações sociais, da literatura, do cinema etc. Trata-se da criação de todo um outro modo do que significa pensar, do que significa o pensamento, que já não passa pela representação, mas que faz a teoria devir prática, que implica um compromisso prático contra o poder e suas formas de organização. Guattari mostra bem que isso não era inofensivo, quer dizer, quando a teoria se despe de suas pretensões representativas ou científicas para fornecer ferramentas conceituais, que prolongam as mutações que se experimentava no domínio das organizações políticas, ela contribui para questionar os processos de subjetivação imanentes aos grupos políticos e dar espaço para a criação de novos possíveis. Era algo que, por exemplo, o PC (Partido Comunista) Francês não podia tolerar, na medida em que tocava diretamente seu controle sobre a subjetivação política:

É interessante que o PC podia ser muito oportunista, muito aberto aos intelectuais, aos meios católicos, aos burgueses, [desde] que ficassem no seu canto. Já havia uma grande fraternidade – que irá se desenvolver com Garaudy. Mas, assim que psiquiatras, intelectuais ou qualquer tendência infletia o debate de terreno – o que acontece com os modos de subjetivação em tal e qual profissão –, era a denúncia imediata, era a grande perversão, era a acusação de participacionismo (CURSOS DE VINCENNES, 13/05/1986).

Mas Deleuze nos diz ainda que a filosofia pode fazer por sua própria conta “as revoluções que se *preparam* [grifo meu]”. Como entender essa capacidade de antecipação da filosofia? Não se trata, novamente, de um papel normativo da teoria ou da filosofia, em que ela interviria determinando o que deveria ser feito fora dela, e muito menos de uma vocação da filosofia em ser uma *filosofia da História*, isto é: do seu destino ou sentido progressivo. De maneira distinta, podemos entender esse enunciado, como observa Moreira Lima (2015), na chave da vidência, quer dizer, a filosofia pode, por seus próprios meios:

Potencializar uma vidência, uma criação, quando dá corpo e consistência àquilo, por exemplo no caso de Deleuze e Guattari, que maio de 68 queria criar. É um caso de visão e não de esperança. Materializa-se algo que ainda não pode ser feito em alguns meios, mas que filosoficamente já se pode fazer. Isto que ganha corpo, torna-se, por sua vez, um agenciamento possível para aqueles e aquelas que ainda não puderam materializar. Tais são as remissões ou substituições perpétuas que podemos estabelecer entre a filosofia de Deleuze e Guattari e as revoluções e insurreições libertárias da esquerda: herdar-prolongar e prefigurar. (LIMA, 2015, P.63).

Ora, aqui já estamos no coração da crítica não no domínio da representação política, mas da representação teórica enquanto tal. Portanto, cabe a nós nos determos mais detalhadamente na crítica dos autores da representação teórica, a concepção deles do que significa pensar para também melhor apreendermos a relação da teoria com a História e a maneira como Deleuze e Guattari renovam, ou melhor, aprofundam da análise de conjuntura, arrancando-a das pretensões de uma ciência ou filosofia da História.

Vimos que para Deleuze e Guattari a crítica da representação se torna um problema também da filosofia e, mais do que isso, um problema prático da teoria, na medida em que quando se faz uma crítica da representação no campo teórico você se compromete com algo. Esse algo, como vimos, são as criações de novas formas de lutas contra o poder empreendidas pelos grupos políticos e clínicos que emergiam na década de 60, desvinculados das formas representativas de organização política do tipo partido e sindicato, e questionadores do funcionamento de instituições como as psiquiátricas e as prisões.

Assim, na teoria enquanto prática teórica e não mais como representação, já não se trata de representar um *estado de coisas* histórico, social e político, ser portadora de valores universais ou ainda ter uma função legisladora sobre a ação política a partir do conhecimento de seus fundamentos normativos (a lei, o contrato, a vontade geral, o interesse objetivo da classe, a causalidade da História e seu sentido etc.), por mais que a produção teórica, na medida em que não se faz *ex-nihilo*, se relacione inevitavelmente com o estado de coisas histórico como condições dos devires.<sup>49</sup> Em *Nietzsche e a Filosofia* (1962), Deleuze conceitualizou a imagem representativa do pensamento, isto é, a imagem segundo a qual o pensamento se exerce como faculdade representativa, de *imagem dogmática do pensamento* (DELEUZE, 1976, p.49). Essa imagem do que significa pensar não deixa de tecer relações de afinidade com a Moral, com o poder do Estado, a Igreja, o Mercado Universal, ou, dito de outro modo, de operar a partir de decalques de estruturas ou formações de poder atuais para melhor abençoá-las ou

---

<sup>49</sup> O estado de coisas em Deleuze e Guattari é o atual ou, como observou Moreira Lima, é “a própria maneira com que a matéria se atualiza” (LIMA, 2015, p. 100). Ora, o devir está sempre em relação com a atualidade histórica da matéria, com as coordenadas sócio-históricas que determinam a situação atual: “A história não é experimentação, ela é somente o conjunto das condições quase negativas que tornam possível a experimentação de algo que escapa à história. Sem história, a experimentação permaneceria indeterminada, incondicionada, mas a experimentação não é histórica, ela é filosófica” (DELEUZE, 1992, p 143).

justifica-las como eternas ou princípios transcendentais, meros “objetos qualquer” a serem (re)conhecidos pelo pensamento, operando, apesar disso, toda uma avaliação e seleção *prática* das forças do campo social.<sup>50</sup>

É preciso dizer, além disso, que para Deleuze e Guattari há diversas imagens históricas do que significa pensar: imagem grega, clássica, moderna, o pensamento como contemplação, reflexão ou comunicação. E as imagens não variam só de um período histórico para outro, mas também internamente a um mesmo período histórico ou ainda num mesmo autor.<sup>51</sup> Cada uma delas realiza à sua maneira a repartição entre o que pertence de direito ao pensamento e o que não pertence, operam uma repartição, um recorte da matéria intensiva do mundo. Por exemplo: “perder a memória, ou estar louco, isto pode pertencer ao pensamento como tal, ou são somente acidentes do cérebro que devem ser considerados como simples fatos?” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 53). A despeito disso, é possível dizer, seguindo uma formulação inicial de Deleuze em *Nietzsche e a Filosofia*, que a imagem dogmática do pensamento, mais especificamente aquela que será identificada, posteriormente em *Mil Platôs*, pelos autores como ligada ao surgimento do capitalismo e do Estado Moderno, sustenta três teses essenciais: 1) que o pensamento possui formalmente o verdadeiro, que pensar é essencialmente pensar o verdadeiro, e que esse pensar se faz a partir do exercício de faculdades naturais, a partir da atividade de um sujeito abstrato, sujeito pensante universal; 2) que o erro não pertence de direito ao pensamento, mas vem por causas exteriores, forças que se opõe ao pensamento (corpo, paixões, interesses sensíveis); 3) que basta um método para que o pensamento reencontre sua natureza voltada para a verdade e conjure os erros. A verdade na imagem dogmática do pensamento é, portanto, um universal abstrato, um modelo ou fundamento que o pensamento teria por função representar a partir de conceitos que se pretendem universais. Contudo, o que essa imagem de pensamento esconde são as forças e suas relações por trás da verdade, do pensamento abstrato e da ciência pura, as forças que engendram o pensamento e lhe dá sustentação. Ou seja, esconde sua gênese. Por isso, *a crítica em Deleuze e Guattari será fundamentalmente*

---

<sup>50</sup> Sobre a crítica do modelo do pensamento como reconhecimento conf. DELEUZE, 2018a, pp. 184-188.

<sup>51</sup> Sobre as diversas imagens de pensamento e sua variação conforme as épocas, internamente a uma mesma época e mesmo relativa a um mesmo autor, ver DELEUZE; GUATTARI, 1992, pp. 68-70.

*genealógica*, preocupada não só com as condições pelas quais as coisas são dadas, mas por suas forças produtivas.<sup>52</sup>

Acontece que mesmo quando, em uma de suas vertentes, a imagem dogmática do pensamento se pretende crítica, trata-se de uma crítica conciliatória em relação às *verdadeiras formas*. Quer dizer, trata-se de criticar as falsas pretensões: as falsas morais, os falsos conhecimentos, as falsas religiões, os falsos políticos, para melhor determinar as condições de possibilidade da moral, do conhecimento, da religião, da política enquanto estruturas ou modelos prévios de organização da realidade. Ao criticar o falso, em oposição ao verdadeiro, a crítica se reconcilia com as verdadeiras formas (a própria moral, o Estado, a religião, a verdade etc.) que deveriam ser criticadas: “a verdadeira crítica é a crítica das verdadeiras formas e não dos falsos conteúdos; não se critica o capitalismo ou o imperialismo ao denunciar seus ‘erros’” (DELEUZE, 2005, p.91).<sup>53</sup>

Com efeito, a política da imagem dogmática do pensamento, mesmo quando essa pretende exercer uma *crítica total*, como no caso da crítica inaugurada pelo tribunal kantiano, ou seja, uma crítica a cujo escopo nada deve escapar, é uma *política de compromisso* com as formas atuais que condicionam a organização das forças materiais que delimitam todo o possível, ao mesmo tempo que demarca as falsas pretensões e os desvios morais, sendo incapaz de favorecer um processo de mutação existencial ou de devir.<sup>54</sup> Ora, já não era isso que Marx, numa passagem esquecida pelos marxistas, denunciava nos socialistas, em particular os franceses? Marx apontava que o erro dos socialistas era quererem provar que a revolução seria a “realização das ideias burguesas” de igualdade e liberdade universais, que seriam falseadas ou mascaradas pelo dinheiro e pelo capital. Nessa crítica piedosa dos “falseamentos” do dinheiro e do capital, os socialistas abraçaram o valor de troca como sistema da liberdade e igualdade, se reconciliando, poderíamos dizer, com a “verdadeira forma” do capitalismo: a própria forma do valor como fundamento das ideias de liberdade e igualdade abstratas, que só

---

<sup>52</sup> “A imagem dogmática do pensamento oculta o trabalho das forças estabelecidas que determinam o pensamento como ciência pura, o trabalho dos poderes estabelecidos que se exprimem idealmente no verdadeiro tal como ele é em si.” (DELEUZE, 1976, p. 49).

<sup>53</sup> De maneira análoga, Foucault dizia sobre a luta anti-judiciária: “A luta anti-judiciária é uma luta contra o poder e não uma luta contra as injustiças, contra as injustiças da justiça e por um melhor funcionamento da instituição judiciária. Não deixa de ser surpreendente que sempre que houve motins, revoltas e sedições, o aparelho judiciário tenha sido um dos alvos, do mesmo modo que o aparelho fiscal, o exército e as outras formas de poder.” (DELEUZE, 2005, p. 293).

<sup>54</sup> Sobre o tema das pretensões, ver DELEUZE, 1976, p. 43

pode se realizar enquanto capital, isto é, como valor que se acumula a partir do dispêndio de trabalho abstrato.<sup>55</sup> Os socialistas em sua crítica piedosa deixariam intacto o valor-trabalho como forma de relação social e de riqueza historicamente específica, deslocando o problema da própria forma de produção baseada na produção de valor de troca para a forma de distribuição no interior do próprio modo de produção. O problema do capitalismo seria a existência de uma suposta violação da lei do valor, na medida em que os capitalistas se apropriaram de trabalho não pago, sem equivalência. A solução política rebaixada e conciliatória seria, então, corrigir os falseamentos produzidos pelo capital a partir de uma justa distribuição do valor de troca, seguindo seus princípios de igualdade e liberdade.

Como veremos mais detalhadamente ao adentrarmos na análise d'*O Anti-Édipo* (1972), são esses traços da *crítica da economia política* marxiana, na qual a categoria de fetichismo desempenha um papel fundamental, que Deleuze e Guattari irão extrair da leitura singular que realizam de Marx. De todo modo, esse espírito crítico de ir às *verdadeiras formas*, às formas substanciais e aos fundamentos (o Estado, o Capital, Édipo, a Moral etc.) e colocar em questão suas legitimidades enquanto universais, é o que caracteriza o pensamento de Deleuze e Guattari como crítico da representação, impedindo não só que suas teorias se reduzam a uma mera descrição ou representação de formas estruturais prévias (sociais, econômicas, religiosas, etc.) que condicionariam os fatos, mas conduzindo a uma reavaliação do que significa o próprio ato de pensar para além da reconhecimento dos fatos ou estados de coisas, com seus modelos normativos ou suas formas de organização do mundo.

Não por outra razão, *Mil Platôs* abre com um questionamento da relação mimética e biunívoca entre pensamento e mundo: o pensamento como a imagem interiorizada do mundo como verdade ou referente extrínseco; mas também o seu inverso: o mundo como condicionado pelo sujeito como realidade espiritual unificadora

---

<sup>55</sup> Marx assim reforçava constantemente que o capitalismo não violava os princípios da igualdade e da liberdade abstrata e universal expressa no nível da circulação ou do valor de troca. Pelo contrário, é na sociedade burguesa que tais princípios são realizados sem que o capital os desrespeite. É que as formas de manifestação do capital: mercadoria, dinheiro, trabalho assalariado etc., expressam sempre a identidade de uma mesma “substância social”, nomeadamente valor ou trabalho objetivado. Assim, o problema não está no falseamento das ideias burguesas, mas na própria forma do valor que essas ideias expressam, que só pode se realizar enquanto processo de valorização ou de acumulação de capital. Por isso, “é ao mesmo tempo uma piedosa súplica e um desejo ingenuamente simplório pretender impedir o valor de troca de se transformar, por exemplo, de mercadoria e de dinheiro em capital, ou pretender impedir o trabalho produtor de valor de troca de conduzir, pelo seu desenvolvimento, ao trabalho assalariado”. (MARX, 2003, p. 328-329).

do diverso do mundo na identidade do conceito. De um polo a outro, uma mesma operação de representação pela qual uma multiplicidade ou heterogeneidade imanente e substantiva é remetida ou atribuída ora à unidade transcendente do Sujeito, ora do Objeto. Assim, é numa dupla recusa que se assenta a crítica da representação teórica em nome da afirmação de uma imanência como campo prático de experimentação, campo não formalizado, pré-individual e não fundado previamente: crítica à unidade transcendente do mundo como objeto global e à unidade transcendente do sujeito como realidade espiritual. No mesmo sentido, na obra tardia *O que é a filosofia?* (1991), Deleuze e Guattari irão se opor à concepção da filosofia como formação discursiva e do conceito como proposicional, que “faz acreditar na existência de conceitos científicos”, na medida em que “as proposições definem-se por sua referência, e a referência não concerne ao Acontecimento, mas a uma relação com o estado de coisas ou de corpos, bem como as condições desta relação.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 35-35).

Pois bem, se na filosofia trata-se antes de tudo de criar conceito, mesmo quando o conceito criado se pretende incriado, universal ou eterno (a Ideia, o Cogito, o Sujeito Transcendental, o Espírito etc.), a criação conceitual não se define pela relação de representação, de pensar segundo modelos, mas por uma prática ou uma experimentação imanente à atividade de pensar: “pensar é experimentar, mas a experimentação é sempre o que está se fazendo – o novo, o notável, o interessante, que substituem a aparência de verdade e que são mais exigentes que ela.” (Ibidem, p.143). A relação da filosofia, bem como do pensamento em geral, com a História, apesar de incontornável, não pode ser reduzida, portanto, a um historicismo em que filosofia se confundiria com a própria História e sua interioridade teleológica, “na qual o conceito desenvolve e desvela necessariamente seu destino” (Ibidem, p. 124). Ao contrário, uma das funções da filosofia, sobretudo comprometida com a crítica da metafísica, afirmação da imanência e com o por vir, “é destacar sempre um acontecimento das coisas e dos seres”, arrancar da História o devir, “diagnosticar nossos devires atuais” (Ibidem, p.46 e p. 145).

É, nesse sentido, com todos os riscos que a relação do pensamento com a experimentação envolve e da prudência que se exige, que “pensar é sempre seguir a linha de fuga do voo da bruxa”, pois “não pensamos sem nos tornarmos outra coisa, algo que não pensa, um bicho, um vegetal, uma molécula, uma partícula, que retornam sobre o pensamento e o relançam” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.59). Trata-se

aqui, mais uma vez, da ressonância mútua já mencionada da prática teórica com a ação prática, do pensamento com forças não-pensáveis, não representáveis, que se recusam à representação. O não-pensável, o fora do pensamento, assim, não é um mero fato, estado de coisas ou um mero mundo exterior oposto à interioridade da consciência, mas trata-se de um “fora não exterior ou o dentro não interior”. Ou seja, trata-se de um fora que constitui o próprio pensamento, um fora pelo qual o pensamento pensa. Esse fora é a imanência como campo prático de experimentação, de criação pelo qual o próprio pensamento é forçado a pensar, que produz o próprio pensamento. Na imanência, enquanto habitada por singularidades animais, vegetais, moleculares, políticas, sociais e semióticas, matéria e pensamento entram numa relação de reversibilidade, numa *zona de indiscernibilidade* na qual não se trata de correlação entre termos (sujeito-objeto), de representação, imitação ou identificação, não se trata de conhecimento ou de reconhecimento conceitual de um termo ou objeto externo, mas de criação de novos possíveis, de construção de devires imperceptíveis aos quais os conceitos devem também dar acesso por suas próprias vias e por sua heterogeneidade.

Em outros termos, trata-se de um devir do próprio pensamento num *intermezzo*, num *entre* as coisas ou numa *zona de indiscernibilidade* entre o pensamento e o impensável, compondo um novo agenciamento, um movimento pelo qual se traça um plano material preenchido por afetos, singularidades pré-individuais, elementos materiais não-formados e não submetidos às estruturas de organização extrínsecas (sociais, orgânicas, geológicas, psicológicas, linguística), singularidades que não são subjetivas ou objetivas, reconhecidas e reconhecíveis, mas devires que devem ser construídos, criados. Retirar o pensamento do domínio da representação, assim, é despi-lo de pretensão de ser uma atividade neutra, universal, um exercício natural, para explicitar sua gênese e singularidade, as intensidades e forças (sociais, semióticas, biológicas, materiais) com as quais o pensamento está inevitavelmente em relação e com as quais o pensamento pensa. Em suma, uma heterogênese da subjetivação.

Lapoujade observou, nesse sentido, que

A filosofia não pode ser uma atividade neutra e descrição como querem, cada uma à sua maneira, a fenomenologia e a filosofia analítica (ou pós-analítica). Ela não tem por função primeira descrever, mas julgar ou avaliar. Deleuze nunca acreditou na filosofia como uma atividade descritiva, que descrevesse as vivências ou os



jogos de linguagem em nome de uma neutralidade ‘científica’ que lhe servisse de garantia. (LAPOUJADE, 2015, p. 29).

Se Deleuze e Guattari não deixam de diagnosticar a situação atual da axiomática capitalista, se não deixam de analisar o fato edipiano, doenças que acometem a Terra, como o fascismo<sup>56</sup>, e a vergonha de ser homem que a miséria da vida cotidiana moderna produz, é para se dirigirem a uma questão mais fundamental: aquela da *legitimidade dos próprios fatos e daquilo que os fundam*. A crítica do capitalismo e do Édipo é uma crítica de suas legitimidades como fundamentos dos fatos empíricos ou como operações práticas de fundação do inconsciente e da produção social. O que não é uma questão menor ou inofensiva. A crítica dos fundamentos, como aqui vai ficando mais explícito, não é uma questão meramente epistemológica, mas prática que nos remete ao problema das *formações de poder* e dos *regimes de enunciação* que reproduzem essas formações de poder. Dito de outra maneira, é possível dizer que a crítica da metafísica empreendida por Deleuze e Guattari é uma crítica das *metafísicas reais* que estruturam, ordenam e adoecem a Terra, produzindo territorializações que agenciam, segundo relações estruturais distintas, elementos físicos, biológicos, sociais, semióticos, geológicos, humanos e não-humanos. É nesse ponto que a criação conceitual assume uma relação específica com a História no seu modo mesmo de intervenção, um modo intempestivo, visando extrair da História os signos de devir, de vida, de criação de novos possíveis.

Nesse sentido, enquanto a economia política e a psicanálise buscam, a partir da análise dos fatos, decalcar dos fatos princípios transcendentais, organizativos e eternos (o valor-trabalho e o triângulo edipiano), Deleuze e Guattari se colocarão a questão *quid juris?* Com que direito Édipo e a axiomática podem ser afirmados como universais e eternos? Com que direito se pretendem a última palavra sobre o inconsciente e sobre a produção social? São os próprios fatos que são questionados em sua legitimidade, em sua pretensão de serem bem fundados, quer dizer, fenômenos condicionados por um incondicionado ou incriado que efetivariam. Como ainda observa Lapoujade,

um fato deve ser concebido como uma pretensão, uma exigência ou uma reivindicação, e a pergunta *quid juris?* tem justamente por função julgar a legitimidade da pretensão. Todo fenômeno considerado como

---

<sup>56</sup> “O nazismo é uma doença recente da terra. O que fazem os americanos no Vietnã também é uma doença da terra. É possível tratar o mundo como sintoma, nele buscar os signos de doença, os signos de vida, de cura ou de saúde.” (DELEUZE, 2005, p. 194).

‘fato’ exprime uma pretensão; nesse nível, pretensão e expressão se confundem. (...) Todo julgamento, toda afirmação, toda existência são pretensões (à verdade, ao conhecimento, à objetividade, à autenticidade, à liberdade etc.). (LAPOUJADE, 2015, p.25).

Vimos que uma das maneiras pelas quais Deleuze e Guattari questionam a legitimidade das filosofias e teorias que se pretendem neutras e científicas, mera representação do mundo, é expondo sua historicidade, revelando as singularidades de seus conceitos universais, o fato de que eles mesmos devem ser criados num momento, numa hora e numa circunstância e, portanto, que devem ser explicados antes de explicarem algo<sup>57</sup>. Evoquemos mais uma vez o exemplo da crítica dos autores ao Édipo e à psicanálise. Um dos momentos da crítica consiste em mostrar, contra os que afirmam sua universalidade positiva, o caráter historicamente específico do complexo de Édipo como forma de estruturação da subjetividade e de representação do desejo, explicitar a relação do complexo de Édipo com o surgimento do capitalismo e o paralelismo entre psicanálise e economia-política como saberes. Ainda, trata-se de relevar que uma das condições para que a psicanálise se coloque na posição de neutralidade frente ao inconsciente – “a benevolente pseudoneutralidade do analista edipiano” - como se estivesse apenas reconhecendo fatos universais, é o apagamento do conteúdo sócio-histórico do inconsciente, do fato que o desejo investe o campo histórico-social, “alucina e delira a história universal”, investe o dinheiro, a raça, o Estado, todo o cosmo.<sup>58</sup>

Contudo, Deleuze e Guattari não se limitam a fazer uma crítica apenas negativa a partir da exposição do caráter histórico e singular de teorias ou filosofias que se pretendem conhecimentos de invariantes dos mais diversos domínios específicos: natural, inconsciente, antropológico, sociológico, linguístico, subjetivo ou objetivo. E nem se reduzem a uma exposição da historicidade dos objetos dessas teorias: o Estado, o capitalismo, o complexo de Édipo, a língua etc. É que esse registro crítico negativo se limitaria a demonstrar que as categorias do pensamento nada mais são que resultados ou reflexos da sociedade existente e que a universalização dessas categorias consistiria justamente na dimensão ideológica dessas imagens dogmáticas do pensamento, um

---

<sup>57</sup> “Crê-se que o universal explique, enquanto é ele que deve ser explicado” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, pp. 67-68).

<sup>58</sup> Sobre a neutralidade da psicanálise, ver DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.153; pp.411-412 e sobre a alucinação e o delírio da história pelo inconsciente ver *Ibidem*, p. 118 e 123.

falseamento da consciência em relação ao conteúdo histórico das relações e fatos sociais que determinam, por sua vez, essas teorias.

Assim, se, por um lado, Deleuze e Guattari não deixam de explicitar a historicidade das imagens de pensamento ou do fato que o pensamento está sempre em relação com a exterioridade das coordenadas do campo sócio-histórico, das relações de produção, dos regimes semióticos e de subjetivação imanentes ao campo social; por outro lado, e seguindo uma tarefa positiva ou construtivista, os autores buscam colocar o pensamento em contato com um *fora* que seria, entretanto, constitutivo do pensamento. O *fora*, não é demais reforçar, não deve ser confundido com uma mera *exterioridade* ou *estado de coisas* como oposto à interioridade do pensamento, mas trata-se de uma exterioridade que é aquela da *imanência* como campo prático ou de experimentação pré-individual, constituído de singularidades produtoras sem forma e função definida (social, orgânica, linguística, econômica):<sup>59</sup>

Precisamente porque o plano de imanência é pré-filosófico, e já não opera com conceitos, ele implica uma espécie de experimentação tateante, e seu traçado recorre a meios pouco confessáveis, pouco racionais e razoáveis. (...) O plano de imanência é ao mesmo tempo o que deve ser pensado e o que não pode ser pensado. Ele seria o não-pensado no pensamento (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 58 e 78).

No campo de imanência, como campo prático de produção da realidade, é a própria distinção entre interioridade-exterioridade, pensamento-coisa que perde a pertinência, assim como a distinção entre realidade sociais, econômicas, linguística, orgânicas e inorgânicas como se fossem realidades separadas, pois o plano de imanência “ignora as diferenças de nível, as ordens de grandeza e as distâncias”, “ignora qualquer diferença entre artificial e natural”, assim como a distinção das formas e substâncias formadas (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 110). No plano de imanência, se trata antes de tudo de devires ou processos pragmáticos de produção da realidade a partir de forças materiais sem forma e sem função, intensidades puras, capacidade de afetar e ser

---

<sup>59</sup> A noção de *Fora* aparece diversas vezes na obra de Deleuze e Guattari. Em *Mil Platôs*, o fora é apresentado como sinônimo de plano de consistência ou de imanência, e se distingue da exterioridade como mero estado de coisas, mundo exterior ou objeto oposto ao sujeito, na medida em que consiste nas forças materiais que produzem as próprias coisas e os sujeitos, os indivíduos e suas identidades. “O plano de consistência (grade) é o fora de todas as multiplicidades” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 25); “Colocar o pensamento em relação imediata com o fora, com as forças do fora, em suma, fazer do pensamento uma máquina de guerra” (Ibidem, 2012b, p. 49). Mas é em *Foucault* que a distinção entre exterioridade e lado de fora é feita de maneira mais direta: a exterioridade diz respeito a formas individuadas, às formas e funções discursivas e não-discursivas, enquanto o fora diz respeito às puras forças, sem forma e sem função definidas. Nesse contexto, “pensar se dirige a um lado de fora que não tem forma. Pensar é chegar ao não-estratificado” (DELEUZE, 2013, p.93).

afetado, com as quais o pensamento está em relação imediata e pode, assim, compor uma *máquina de guerra*. Assim, é na medida em que o pensamento afirma a imanência, a vida como aquilo que se cria, que se produz, é na medida em que o pensamento se compromete com um processo de criação de um porvir ainda em vias de se fazer, de criar novos modos de existência, que o pensamento assume seu caráter político e ético.<sup>60</sup>

Seria, nesse sentido, um equívoco entender a relação do pensamento com o impensado ou com seu fora, relação que se dá num *intermezzo*, num *meio* ou numa *zona de indiscernibilidade objetiva*, como uma correlação entre sujeito-objeto, espírito-matéria como termos externos remetendo um ao outro. Como afirmam os autores, “o sujeito e o objeto oferecem uma má aproximação do pensamento” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 113). Pois pensar, para Deleuze e Guattari, não tem a ver com a mera (re)cognição de um Objeto qualquer ou Modelo, não consiste numa relação de representação do diverso do mundo a partir da semelhança, imitação ou identidade num conceito, relação representativa entre um mundo exterior ordenado e idêntico e um sujeito pensante universal, com suas faculdades dadas e formadas. Pensar diz respeito ao devir ou criação do próprio pensamento num campo exterior intensivo de forças singulares, históricas e cosmológicas que nos violentam e nos forçam a pensar e criar, sendo o pensar sempre uma prática singular de avaliação e seleção, uma composição com as forças *do* fora e *no* fora que o constitui. Pensar, assim, não é um dado ou exercício natural de uma faculdade de um sujeito pensante universal em direção a um Modelo ou a uma Essência, mas é genital, o pensamento é ele próprio produzido num campo de forças intensivas pré-individuais, não pessoais, forças do impensado que implica todo o cosmo e com as quais o pensamento pensa e que o pensamento deve pensar: intensidades animais, vegetais, linguísticas, sociais, históricas, forças cosmológicas que se implicam umas nas outras, que afirmam umas às outras em sua diferença, em seus devires, forças nas quais o pensamento se encontra também implicado.

Nesse sentido, Deleuze e Guattari diziam que “cantar ou compor, pintar, escrever não tem talvez outro objetivo: desencadear esses devires” (DELEUZE;

---

<sup>60</sup> “Colocar o pensamento em relação imediata com o fora, com as forças do fora, em suma, fazer do pensamento uma máquina de guerra (...)” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.49). Sobre as tarefas negativas e construtivas da esquizoanálise: “Mas a tarefa negativa ou destrutiva da esquizoanálise não é de maneira alguma separada de suas tarefas positivas (e todas são necessariamente conduzidas ao mesmo tempo).” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, pp. 426-428); sobre dois tipos de individuação (individuação de uma substância e um sujeito e individuação do devir) ver (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 49).

GUATTARI, 2012a, p.66). Mas todo o problema, toda confusão, dizem os autores, é interpretar os devires (devir-animal, devir-molécula, devir-minoritário, devir-revolucionário etc.) como a *correlação* entre termos em relação, imitação ou ainda identificação entre termos, como se devir-animal, por exemplo, significasse se tornar um animal ou imitar um animal.<sup>61</sup> No fora da imanência e de seus devires, trata-se, ao contrário, de uma zona de *co-presença* ou *zona de indiscernibilidade objetiva* entre intensidades, forças heterogêneas extraídas dos mais diversos domínios e estruturas. São tais forças heterogêneas que, compondo relações de movimento e repouso, velocidade ou lentidão, produzem um corpo coletivo, um agenciamento coletivo de elementos heterogêneos que se tornam indiscerníveis: não se sabe onde começa e termina um e outro. Assim, nessa *zona de indiscernibilidade objetiva* que constitui os devires como multiplicidades, o que conta é a *co-presença* de potências intensivas, partículas materiais pré-individuais, singularidades, afetos ou intensidades não representáveis, sem formas e funções específicas (mulher, animal, homem, criança, minorias étnico-raciais e nacionais, orgânica e inorgânica). É pela co-presença dessas singulares pré-individuais que é possível construir novos modos de existência coletiva, criar novas realidades, fazer um mundo e fazer devir todo o mundo.<sup>62</sup> Nos devires, as coisas devem ser tomadas não em suas individualidades, formas e funções estruturais, mas pelo meio, nas zonas ou agenciamentos que constituem as próprias coisas e os indivíduos: “o clima, o vento, a estação, a hora não são de uma natureza diferente das coisas, dos bichos ou das pessoas que os povoam, os seguem, dormem neles ou neles acordam. E é de uma só vez que é preciso ler: o bicho-caça-às-cinco-horas.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p.52).

Assim, um devir como aquilo que se faz numa zona de indiscernibilidade, no meio ou entre as coisas, tem uma independência sobre os termos, devendo ser tomado não relativamente, mas por si mesmo, pois no *meio* são os próprios termos que se desfazem em suas especificidades e formas em favor do devir como sujeito da produção:<sup>63</sup>

*Entre* as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento

---

<sup>61</sup> “Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco ele é uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p.18).

<sup>62</sup> “Devir todo mundo é fazer mundo, fazer um mundo” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p.77).

<sup>63</sup> Sobre o devir como sujeito da produção, ver DELEUZE, GUATTARI, 2012a, p. 19: “O devir não produz outra coisa senão ele próprio”.

transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio. (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.49).

É na chave do devir como aquilo que se faz *num* meio, num *entre*, que podemos interpretar a relação do pensamento não-representativo com seu *fora*, a presença do impensado ou do não-pensável no seio do pensamento, pelo qual o pensamento é forçado a pensar, criar *com* forças que não são pensáveis, que são intensidades materiais extraídas de domínios diversos, intensidades vegetais, animais, minoritárias, históricas, econômicas etc. Pensar, é assim, afirmar as intensidades do fora que são constitutivas do pensamento, não para representá-las, mas para compor com elas, criar, produzir um devir que também se faz no pensamento: devir-animal, devir-mulher, devir-minoritário, devir-planta do pensamento, e também o inverso: devir-pensamento dos animais, das plantas, das minorias, das mulheres. É por isso que o pensamento enquanto devir ou criação é indissociável também de uma hora, uma ocasião, uma circunstância, paisagens, personagens pelos quais o pensamento pensa e cria: pensamento-acontecimento ou hecceidade (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.49). Se nos perguntarmos: quem pensa no pensamento? Deveríamos responder: não é um sujeito pensante idêntico, universal e orientado para o verdadeiro, mas é sempre um fora, uma multiplicidade de singularidades que remete à História e a seus devires como condições internas do pensamento e a partir dos quais o pensamento cria e pode, assim, favorecer a criação de novos modos de existência.

Nesse sentido, como comenta Moreira Lima, no pensamento sem modelo ou não representativo trata-se de “uma espécie de empréstimo de potências em que todas as singularidades que se afirmam enquanto tais fornecem forças para os combates de outras singularidades de outras naturezas que atuam em outras dimensões.” (LIMA, 2015, p.57).

Em contraposição à afirmação pelo pensamento de princípios transcendentais ou estruturas organizacionais como “simples condições para pretensos fatos”, a afirmação do devir pelo pensamento, portanto, é a afirmação das forças plásticas que não só fazem o pensamento, que não só força involuntariamente o pensamento a pensar, mas também que fazem a própria História e os estados de coisas, e a fazem se opondo à História e seus estados de coisas, ou seja, cindindo a História e abrindo-a para um Fora ou para o Devir. É esse *fora* impensável e constituído de forças plásticas, que Deleuze e Guattari buscaram conceitualizar, convocar por via de conceitos como *produção desejante*,

*plano de imanência, máquina de guerra, devir-minoritário*. “Convocar” aqui deve ser entendido não enquanto algo que se representa, mas que se vive, que se experimenta ou que se traça a partir de um contato direto ou imediato do ato de pensar com os devires. Se o pensamento e os conceitos podem desencadear devires, produzir devires por sua atividade ou prática heterogênea, parcial e local, é na medida em que nos fornecem instrumentos capazes de prolongar, expressar os devires não-conceituais por meio dos conceitos, reforçando-os no nível do pensar e fornecendo ferramentas para tal. O pensamento, a filosofia ou as teorias mais diversas nunca dizem respeito apenas a si mesmas, e nem criam a partir de si mesmas – mesmo quando o fazem com essa pretensão - mas sempre a partir e em um fora que essas teorias afetam e no qual existem. Novamente, é preciso que as práticas teóricas e os conceitos funcionem, e não para si mesmos.

Diante disso, isto é, dessa tarefa prática da teoria e da própria filosofia, os conceitos não desempenham mais o papel de designadores, de proposições ou ainda de significantes produtores de sentido. Na medida em que a criação conceitual se dá pelo não-filosófico, em que o pensar se faz a partir das singularidades afetivas, pré-individuais que compõe ou traçam um campo prático de imanência no qual se trama uma multiplicidade de devires, e na medida em que, por essa razão, a criação conceitual se caracteriza por uma experimentação não-conceitual, recorrendo a meios “pouco confessáveis”, “meios da ordem do sonho, dos processos patológicos, das experiências esotéricas, da embriaguez ou do excesso”, poder-se-ia pensar que a filosofia interviria para disciplinar essa matéria supostamente caótica e irracional, para impor ou apreender uma ordem de razão. Disciplinar e impor uma ordem de razão foi, de diversas maneiras, o modo como a filosofia e a teoria geralmente intervieram no mundo, a partir do modelo da representação. De maneira distinta, se a criação conceitual visa contribuir para dar consistência ao devir como aquilo que constitui o próprio pensar, é no sentido de reforçar o movimento, construir um plano no pensamento que dê consistência ao movimento, que favoreça a conexão das singularidades pré-individuais, afetivas ou intensivas. Ou seja, construir uma cartografia que é ao mesmo tempo mental e física, conceitual e não-conceitual<sup>64</sup>:

---

<sup>64</sup> Sobre a dupla cartografia, partimos da observação de Maurizio Lazzarato segundo a qual Guattari nos fala de dois tipos de cartografias: cartografias concretas, que produzem diretamente existencializações, engendram territórios de existência (de uma pessoa, de um grupo, de uma nação) e, de outro lado,

O problema da filosofia é de adquirir uma consistência, sem perder o infinito no qual o pensamento mergulha (o caos, deste ponto de vista, tem uma existência tanto mental como física). (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 59).

Se Deleuze e Guattari podem falar em *O que é filosofia?* de um autopoicionamento do conceito ou de uma autorreferencialidade, isso nada tem a ver com um império do subjetivo sobre o objetivo, ou um divórcio entre o discurso e a referência em favor de uma primado da linguagem, como se poderia objetar. Segundo essa objeção, trata-se de uma transposição, característica do pós-maio de 68, do embate político para o campo teórico. Os embates políticos se veem, assim, reduzidos às subversões meramente conceituais ou discursivas: a crítica do humanismo, a crítica da dialética, a crítica das oposições binárias de várias ordens (sujeito-objeto, humano e não-humano, máquina e organismo, masculino e feminino etc.). Com isso, a teoria em autores como Deleuze e Guattari teria se separando da sociedade e da História como referentes, contribuindo para uma despolitização da sociedade compensada pela superpolitização da teoria.<sup>65</sup>

Contudo, o que essa objeção perde de vista é a relação declarada da filosofia com o não-filosófico, isto é, a afirmação explícita dos autores segundo a qual os conceitos nunca são criados do nada, mas estão em relação “com problemas que são os nossos, com nossa história e sobretudo com nossos devires” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.40). E que é sempre tendo em vista essa relação do conceitual com o não-conceitual que os autores produzem suas teorias e conceitos. Ou seja, é preciso compreendermos que o autopoicionamento do conceito de que falam os autores é, como notou Maurizio Lazzarato (2014), parte de um processo de autopoicionamento existencial e não-conceitual que antecede de direito à criação conceitual, um processo de autoprodução e de subjetivação que está em relação transversal com o campo social na criação de possíveis.

---

cartografias especulativas que permitem articular o não discursivo e o discursivo, o conceitual e não-conceitual. Essa articulação não é representativa, mas prática, isto é, estabelecida por processo de autopoicionamento existencial que produz seus regimes de semiotização. Daí a importância dos debates, por exemplo, político e teológicos. Nesses debates o que importa não é que os enunciados sejam verdadeiros, mas que eles desencadeiem processos de mutação existencial, que permitam criar novos possíveis existenciais: “se eu pensar em Deus, terei coragem de ir para a guerra e morrer”. É nessa articulação prática entre o conceitual e o não-conceitual, o discursivo e o existencial, que as mutações existências podem ganhar consistência e produzir novos universos referenciais (LAZZARATO, 2014, p.181-82).

<sup>65</sup> Ver, por exemplo, GARO, I. **Foucault, Deleuze, Althusser et Marx: la politique dans la philosophie.** Paris: Demopolis, 2011.



Assim, a autorreferencialidade não é do discurso ou de uma atividade filosófica fechada em si mesma, sem exterioridade, mas de um processo de criação que faz com que a filosofia se torne ela mesma prática, abandonando suas pretensões de neutralidade científica ou de passividade diante do contexto histórico, e se engaje em processos de criação coletiva. Do ponto de vista da prática, os conceitos, na medida em que são criados, na medida em que devem ser produzidos, não se reduzem a meras constantes ou variáveis no interior de uma relação representativa do mundo do tipo gênero-espécie, universal-particular, mas são singularidades que podem fazer com que os conceitos funcionem “como acessos a novos mundos, como ‘geradores pragmáticos’ das passagens ao ato”, acarretando “processos materiais, mutações sociais, econômicas, subjetivas” (LAZZARATO, 2014, p. 183-184). Ou seja, nem universais, nem particulares, os conceitos como singularidades, que possuem uma data, uma hora, personagens e paisagens, podem compor processos práticos de devires do pensamento e da existência pelo qual o presente, a atualidade histórica, entra em relação com um por vir, com o acontecimento, reconfigurando o estado de coisas ou a atualidade da matéria.

### **1.3. Ressonâncias entre teoria e prática III: a Noologia não é uma crítica das ideologias**

Vamos recapitular nosso movimento até aqui. Argumentei que a emergência de novas formas de lutas é acompanhada de novas formas de pensar, transformando as maneiras de experimentar a relação entre teoria e prática. Tal transformação envolve também o papel dos intelectuais e sua relação com o poder. E busquei mostrar que a transformação na relação entre teoria e prática e, conseqüentemente, do papel dos intelectuais, passava por uma crítica muito concreta da representação, na medida em que a representação é um problema prático, antes de ser um problema meramente teórico.

A emergência de novas formas de luta, por um lado, reconfigurou as composições de corpos, as maneiras de se organizarem coletivamente, rompendo com os sistemas representativos e hierárquicos de organização política e social. No campo das ações práticas, são ações que se desdobram no nível das *formas de conteúdos* econômicos, sexuais, políticos, educacionais, urbanos, desencadeando devires que podem conduzir ao limite as próprias formas do conteúdo: são ações capazes de pôr em questão a própria *forma* do valor-trabalho a partir da recusa do trabalho e da ruptura com as relações de produção; pôr em questão Édipo a partir da recusa dos papéis sexuais e de novas formas

de viver coletivamente etc. Por outro lado, as ações teóricas são também transformadas, praticamente, a partir da crítica à representação, retirando da teoria sua pretensão científica de determinar ou orientar a ação prática, ou ainda sua pretensão de neutralidade, como mera descrição de fatos ou representação da realidade existente. O que a crítica da representação teórica explicita é que o papel representativo da teoria não é inofensivo, mas sua prática sustenta certas relações que são tecidas entre intelectuais e o poder, no interior das instituições universitárias, médicas, educacionais, das organizações políticas e grupos militantes. É que, como veremos, para Deleuze e Guattari a representação não é um problema de ideologia, mas de organização do poder social.

De toda maneira, é preciso dizer que, no pensamento dos autores, a teoria, os conceitos e mesmo as línguas já não exercem nenhum império, orientando o que deve ser feito ou aplicado, mas também não desempenham nenhum papel passivo, de mero reflexo ou representação do mundo existente: trata-se, antes, para Deleuze e Guattari, de avaliar seus usos coletivos. Na crítica da representação teórica não está em questão uma mera democratização do saber ou transmissão de informação na ordem existente, mas a capacidade das práticas teóricas de intervirem no campo social, seja para reforçar organizações do poder, seja para transformá-las, provocar ou desencadear devires a partir de uma ação que é interna à teoria, mas sem pretensões de totalização ou representação, sem reabilitar relações de separação e hierarquia. É esse o sentido do “revezamento”, a natureza local e parcial da relação entre ação teórica e ação prática que Deleuze e Guattari nos falam.

Por um lado, como vimos, a ação prática desencadeia devires no nível das formas dos conteúdos, modificando as relações de produção, os dispositivos de regulamentação da sexualidade, de racialização, as formas de organização política do tipo sindicato, partido, frente popular etc., e tais transformações colocam problemas para as teorias, afetam as práticas teóricas, a divisão entre trabalho intelectual e trabalho manual, as relações entre os intelectuais e o poder: maio de 68 havia mostrado, como comenta Foucault, que as massas também teorizavam, e os intelectuais diante disso ficaram desconcertados. Guattari, por sua vez, em *Desejo e Revolução* (1977), argumenta que o próprio trabalho intelectual estava em degeneração, e não somente pelas ações do Movimento de 77 na Itália: a reestruturação produtiva do capital, as mudanças produzidas no nível das relações econômicas pelo desenvolvimento das

forças produtivas, estavam dissolvendo a casta dos intelectuais e diminuindo a fratura existente entre intelectuais e demais parcelas da população. Trata-se, portanto, de dois tipos de transformações que se dão no nível do conteúdo e penetram nos agenciamentos de enunciação e teorização coletiva: um que parte de devires-revolucionários e outro que parte de um processo de desterritorialização e reterritorialização do capital.

Por outro lado, a ação teórica também é capaz de desencadear devires, tanto quanto reforçar certos modos de organização do poder. Ou seja, a ação teórica não se restringe ao plano discursivo e nem a um combate entre discursos, mas pode precipitar, antecipar, retroceder, retardar, recortar os corpos e suas ações de outro modo (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p.29). Tomemos um exemplo: a convocação pelo Partido Comunista Italiano de intelectuais próximos ao partido, em 14 e 15 de janeiro de 1977. Os atos enunciativos dos intelectuais naquele momento a respeito da “necessidade”, “rigor”, “eficiência”, “moralidade” das políticas de austeridades, apoiadas pelo PCI e por sua política de “compromisso histórico”, não consistia na mera enunciação de uma suposta verdade ou necessidade histórica, mas tinham o papel de produzir consenso e transmitir palavras de ordem do poder em favor dos “sacrifícios econômicos” exigidos pela reestruturação produtiva do capital, ao mesmo tempo que intervir contra um inimigo interno: os “bárbaros” da Autonomia e as transformações que estavam desencadeando com as práticas de recusa do trabalho, da representação política, dos papéis de sexuais, educacionais, de sabotagem, autorreduções etc.

Por fim, ainda podemos citar, saindo do papel dos intelectuais próximos da burocracia do movimento operário, os atos enunciativos produtores do gênero, analisados mais contemporaneamente a partir das teorias sobre os atos performativos. Tais análises sobre a performatividade do gênero tem o mérito de mostrar o poder imanente à linguagem, à ação interna aos enunciados e seu papel na produção do gênero. Trata-se de dizer que um enunciado não apenas informa ou comunica algo, mas produz algo ou evoca um conjunto de efeitos ao ser enunciado, age como *palavra de ordem*. É o caso do papel dos profissionais da área médica,

que declaram uma criança aos berros como sendo menino ou menina, e mesmo que o enunciado deles não seja audível por causa do barulho, o quadro que marcam certamente está legível nos documentos legais que são registrados pelo Estado (BUTLER, 2019, p. 35).

Tal declaração não tem o papel meramente de informar ou comunicar um dado biológico, mas submeter os corpos às *transformações incorpóreas*: transformações que

se atribuem aos corpos, mas que são internas aos atos de enunciações que vão qualificar os corpos, codifica-los, agir sobre eles, ordenando e organizando-os, determinando o que deve ser guardado, retido, feito. Evidentemente, os atos de enunciação do gênero não se reduzem apenas aos profissionais da área médica: se encontram difusos em diversas instituições e circunstâncias (educacionais, familiares, jurídicas, médicas, prisionais, econômicas), apesar de circundarem o Estado e sua capacidade de regulamentar e produzir efeitos globais no corpo social. Tais análises sobre a performatividade do gênero mostram bem em que medida a língua não pode ser considerada de maneira independente das circunstâncias e dos *pressupostos não-discursivos*. Ou seja, não há língua pura, homogênea, um sistema constituído de elementos universais e de constantes fonológicas, sintáticas, semânticas, que podem ser tomados de maneira independente dos fatores sociais, das circunstâncias sócio-históricas e de uma pragmática ou política que trabalha de dentro a língua, como se tais fatores fossem externos. Nesse sentido, podemos dizer com Deleuze e Guattari que os atos de enunciação de gênero remetem a um agenciamento coletivo de enunciação que está para além da língua, mas que é condição de sua efetivação, que trabalha de dentro a língua e seus elementos: suas palavras, seus fonemas, sua semântica etc. Os agenciamentos coletivos de enunciação constituem o *pressuposto implícito ou não-discursivo*, uma ação ou pragmática que é *interna* à língua e que se expressa no conjunto dos atos de enunciação: os enunciados jurídicos, pedagógicos, médicos, políticos. É por essa razão que não existe enunciados individuais e nem enunciados independentes das circunstâncias sociais nas quais eles são enunciados: há um caráter necessariamente social da enunciação (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 18). Há, assim, ações coletivas internas aos enunciados, ações que se realizam nos enunciados, e que estão ligadas a eles por uma espécie de “obrigação social”, uma pragmática constitutiva dos agenciamentos coletivos de enunciação que compõem uma sociedade (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p.17).

Ademais, Deleuze e Guattari mostram que os atos de enunciação sempre se atribuem aos corpos, são inseparáveis dos corpos (corpos não só individuais ou orgânicos, mas também sociais). Tendo isso em vista, o gênero deve ser considerado menos como um atributo natural dos corpos do que como um plano programático, um “corpo pleno social”, que reúne tanto agenciamentos coletivos de enunciação quanto agenciamentos corporais. Os atos performativos de gênero são, por um lado, o conjunto

de transformações incorpóreas do campo social, que são expressas pelas enunciações e que se atribuem (atribuições de gênero) aos corpos, transformações que são ditas dos e qualificam os corpos, apesar de não derivarem deles: “é menino” ou “é menina”. Isso quer dizer que os enunciados de gênero expressam atributos que não são naturais ou corporais, mas que geram transformações nos corpos ao qualifica-los, do mesmo modo que uma enunciação jurídica transforma o corpo do acusado em corpo do condenado, ou uma enunciação econômica que decreta a redução da taxa de juros, incidindo sobre o corpo monetário. Mas, inversamente, o gênero, enquanto plano programático, é composto de agenciamentos maquínicos ou corporais, de arranjos, composições de corpos ou, para usar uma expressão de Judith Butler, *atos corporais*.<sup>66</sup> Quer dizer, na medida em que os atos de enunciação do gênero estão em pressuposição recíproca com as misturas dos corpos, as enunciações pressupõem regimes de corporeidade: os modos de regulamentações da sexualidade, do desejo, das relações, dos comportamentos, do trabalho etc.

Contudo, essa relação recíproca entre regimes de enunciação e regimes corporais de gênero não significa uma relação estável de semelhança ou correspondência. Os agenciamentos corporais envolvem técnicas heterogêneas que estão relacionadas, por exemplo, com a administração de hormônios, com técnicas de produção corporais disciplinares, com as formas arquitetônicas, com os fluxos econômicos etc. E assim como um ato de enunciação de gênero intervém no nível do conteúdo ou dos corpos, transformações que ocorrem no nível dos corpos intervém também nos regimes de enunciação, desencadeando efeitos imprevisíveis. Pode ser o caso de uma rejeição das atribuições de gênero manifesta corporalmente antes mesmo de se colocar em palavras, ou ainda em ações coletivas de recusa, como os motins de Compton’s em 1966 ou de Stonewall em 1969 contra a violência policial e a criminalização de pessoas dissidentes de gênero.

Portanto, embora haja especificidades entre a ação prática e a ação teórica, há também revezamento, pressuposição recíproca e interpenetração entre uma e outra. Deleuze e Guattari tratam dessa relação de pressuposição recíproca e interpenetração

---

<sup>66</sup> Butler argumenta que as normas de gênero não se realizam apenas pelos atos discursivos, mas também corporais. Nesse sentido, as normas “informam os modos vividos de corporificação que adquirimos com o tempo, e esses modos de corporificação podem se provar formas de contestar essas normas, até mesmo rompê-las. Um exemplo de como isso acontece mais claramente é quando se rejeitam os termos da atribuição de gênero; de fato, podemos muito bem incorporar ou representar essa rejeição antes de colocar nosso ponto de vista em palavras” (BUTLER, 2019, p. 37).

em *Mil Platôs*, ao tratarem dos *Postulados da Linguística*, propondo uma pragmática radical da língua e a consideração do pertencimento interno à língua de pressupostos não linguísticos, a partir do conceito de agenciamento coletivo de enunciação (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 28-30). O que possibilita a interpenetração entre o domínio da expressão e o domínio dos conteúdos é um *intermezzo*, uma matéria comum que não se confunde com a exterioridade dos corpos, mas diz respeito a imanência como campo prático, campo definido por devires, movimentos de desterritorialização que abarcam tanto as formas de expressão quanto as formas de conteúdo. Os autores nos dizem, assim, que são os movimentos de desterritorialização relativa que permitem ir de uma forma para a outra, dos enunciados para os corpos e dos corpos para os enunciados, sem superioridade de um sobre o outro: um motim ou uma crise econômica podem desencadear processos de desterritorialização social, mas um ato de enunciação ministerial pode agir reterritorializando, estabilizando o campo social a partir do decreto de medidas policiais ou econômicas. Contudo, há ainda um processo de desterritorialização, de ruptura social que é capaz de arrastar os dois domínios a um limiar que desfaz os próprios limites ou especificidades formais e relativas entre expressão e conteúdo – uma desterritorialização absoluta que conduz a uma indistinção formal, ultrapassando os limites das enunciações e formas de organização possíveis, tornando expressão e conteúdo indiscerníveis.

De todo modo, com os exemplos evocados e analisados pelos instrumentais deleuze-guattarianos, meu interesse é explicitar pertença de direito do não-discursivo ao discursivo: o discurso nunca se encerra em si mesmo, mesmo quando pretende fazê-lo, mas envolve sempre uma ação que lhe é interna e que o remete a um fora, a uma circunstância ou agenciamento coletivo do qual todo discurso depende.

Assim, retomando mais uma vez o ato de criação filosófica, para Deleuze e Guattari os conceitos estão ao lado do não-conceitual, como elementos heterogêneos entre outros que participam, na condição de geradores ou catalisadores pragmáticos, da criação de formas de existência coletiva na qual entram não só conceitos – a filosofia, é preciso dizer, não goza de nenhum privilégio frente às artes e às organizações políticas, por exemplo – mas também corpos, gestos, músicas, técnicas, elementos humanos e não-humanos, como componentes singulares de agenciamentos coletivos constituídos de afetos, forças pré-pessoais que criam novos modos de existência e que atravessam e reconfiguram transversalmente as estruturas (sociais, políticas, econômicas, sexuais,

mas também químicas, físicas, biológicas, geológicas etc.). Por isso mesmo, o próprio devir é sempre uma multiplicidade e a política é sempre uma cosmopolítica ou, para retomar uma expressão de Moreira Lima (2015), uma caosmopolítica.

Com efeito, a tarefa de uma teoria comprometida com a crítica da representação é criar conceitos que sejam capazes de intervirem na realidade e operar como peças, operadores analíticos conectados com processos não-discursivos de produção da existência empreendidos por grupos políticos, clínicos, militantes, agenciamentos coletivos de diversos tipos, combatendo os riscos iminentes de produção de formas de organização social que gangrenam a capacidade de invenção política e reforçam formas de sujeição social e hierarquias, de modos de existência e subjetividades majoritárias (capitalista-branca-masculina-adulta-habitante da cidade etc).<sup>67</sup> Sobre isso, Guattari declarava que sua “paixão construtivista relativa aos conceitos”, que o aproxima de Deleuze, tinha como problema de fundo “a psicose, a ruptura do sentido, a ruptura social, a minoria, a construção de máquinas sociais para desenvolver uma prática, uma *intervenção* [grifo meu]” (GUATTARI, 2016, p.105).

Vimos que um dos aspectos da imanência como campo prático de experimentação é conectar num mesmo movimento elementos arrancados de suas ordens estruturais prévias de funcionamento para conduzi-los a um processo de transformação no interior do qual tais elementos materiais não-formados assumam novos usos, entrem em novas relações e, a partir disso, possam produzir novos modos de existência. É o caso, por exemplo, dos devires-minoritários e revolucionários que, como processos de devir ou criação, afetam os usos das línguas, a filosofia, a música, o sistema econômico, a sexualidade, a literatura, a relação com os animais, em suma, a relação com todas as forças que compõem a Terra, produzindo novas formas de composição materiais, afetivas, corporais, territoriais, de enunciação, de organização coletiva e de subjetivação.<sup>68</sup> Nos diversos devires-revolucionários evocados, chamamos

---

<sup>67</sup> Já em *Kafka: por uma literatura menor* (1975), Deleuze e Guattari distinguem dois usos da linguagem: um uso representativo e um uso não representativo. No uso não representativo da linguagem, as palavras se tornam estados intensivos, graus de variação, de afectos iminentes às línguas. Por isso, o uso não representativo da linguagem é um “*uso intensivo* assignificante da língua” (DELEUZE; GUATTARI, 2014, pp. 42-46).

<sup>68</sup> Veja, por exemplo, o caso do agenciamento literário kafkiano que não é só um resultado passivo das coordenadas sócio-históricas e nem o empreendimento solitário do artista, mas uma apropriação ativa de processos ou forças sociais que minorizam o campo social de Praga e o alemão como língua oficial, contribuindo, por via da literatura, para a criação de novos agenciamentos coletivos de enunciação conectados com a situação política das minorias tcheco-judaicas; ou ainda caso do black-english como expressão de uma variação a qual as minorias negras submetem o inglês-padrão norte-americano e que

a atenção para o processo de desterritorialização no qual tanto as formas de expressão quanto as formas de conteúdo são tomadas e suas fronteiras esfumaçadas. Os devires-revolucionários produzem, por um lado, novos tipos de lutas e agenciamentos corporais que “desorganizam” o corpo social e seus contornos, mas, simultaneamente, criam novos agenciamentos coletivos de enunciação que afetam o conjunto das línguas: a sintaxe, a fonética, a semântica, o léxico etc., na condição de só poderem dizer ou enunciar determinadas coisas a partir da criação de novos usos coletivos das línguas, línguas trabalhadas de dentro pela ação política como produtora de novas formas de existência.<sup>69</sup> É remetendo a um plano de imanência prático e aos agenciamentos que reúnem tanto os corpos quanto os enunciados, que se pode falar de atos ou pressupostos pré-discursivos que são interiores às enunciações e que faz com que elas sejam capazes de desencadear transformações “incorporais” sobre os corpos, bem como ações dos corpos que desencadeiam novas enunciações no nível dos agenciamentos de enunciação.

Além disso, é diante das exigências da imanência, que exige pensar menos em termos de essência do que de movimento ou de vetores, inclusive para que se explique as estruturas e os conceitos universais, que podemos compreender a diferenciação que Deleuze e Guattari fazem de dois tipos de procedimentos de produção da existência coletiva.<sup>70</sup> Trata-se, de um lado, de um procedimento que opera segundo as exigências da representação objetiva ou subjetiva, afundando a imanência e fazendo-a passar para o lado do fundamento ou do modelo, das formas substanciais ou estruturais, condensando e imprimindo uma forma de funcionamento determinada às forças intensivas da matéria não-formada; e um procedimento que opera segundo as exigências da imanência e da sua autoprodução, sem remetê-la a uma estrutura extrínseca ou transcendente que determinaria e organizaria as relações para além delas mesmas, estabelecendo posições, termos e funções diferenciais a partir de uma lógica binária e biunívoca de produção da

---

expressa um processo de autopoção existencial das populações negras. (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p.35-36).

<sup>69</sup> Ver o caso da luta política na e pela linguagem na Autonomia Italiana em 1977, TARI, 2016, p.208-209.

<sup>70</sup> A distinção entre dois tipos de procedimentos ou de duas pragmáticas está presente no pensamento deleuze-guattariano de diversas maneiras e é sempre acompanhada da conjuração de qualquer dualismo, assinalando a imanência das duas práticas. Em *O Anti-Édipo*, essa diferença entre duas práticas é elaborada em termos de uma diferença de regime entre produção social e produção desejanse, um regime transcendente e outro imanente (DELUZE; GUATTARI, 2011, pp. 76-78). Em *Mil Platôs*, os autores fazem a distinção entre estratos ou planos de organização e plano de imanência, como duas pragmáticas, dois modos de existência que remetem um ao outro, numa imanência. Ver (DELEUZE; GUATTARI, 2011<sup>a</sup>, pp. 31-33; p. 10).



realidade, separando causa e efeito, produção e produto. Essa distinção de duas pragmáticas atravessa toda a obra *Capitalismo e Esquizofrenia* a partir de pares conceituais como: *produção social* e *produção desejante*; *molar* e *molecular*; *estratificação* e *desestratificação*; *plano de organização* e *plano de consistência* etc. São pares conceituais, ademais, que prolongam a distinção guattariana de grupo sujeito e grupo sujeitado, que visam dar conta da produção de dois tipos de coletividades.

Para Deleuze e Guattari, assinalar que a distinção entre transcendência e imanência, ou entre representação e produção, é uma distinção não de essência, mas de procedimentos ou modos de produção da realidade, desfaz os riscos de reabilitação de dualismos, pois trata-se não de duas formas substanciais ou essenciais, mas de duas atitudes, duas práticas em relação às mesmas forças, duas formas distintas de seleção e avaliação ou dois regimes distintos de produção de formas coletivas de existência, que reenviam um ao outro, que podem passar de um para o outro, e que implicam maneiras distintas de pensar.<sup>71</sup> É por isso que a crítica da representação é sempre uma questão prática e política: “antes do ser, a política”, antes da “ontologia, a estratégia”, e antes da história, o devir.<sup>72</sup> Assim, no que toca ao pensamento e, mais especificamente, à criação conceitual, ele pode sempre “restaurar a transcendência e a ilusão”, “mas também combatê-la com vigor, e cada um também tem sua maneira particular de fazer uma e outra coisa” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.78).

Enquanto prática, o pensamento pode, assim, reforçar certas práticas ou organizações de poder, ou fortalecer seu combate. É tendo isso em consideração que as imagens de pensamento não são ideologias, e a que a *noologia*, que “é precisamente o estudo das imagens do pensamento e de sua historicidade”, não é um estudo das ideologias (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.48).

---

<sup>71</sup> Em *1227 - Tratado de nomadologia: a máquina de guerra*, Deleuze e Guattari nos falam de uma forma de pensamento indissociável da existência da forma-Estado moderno e da axiomática capitalista. Segundo os autores, é o Estado moderno que “proporciona ao pensamento uma forma de interioridade”, na medida em que esse pensamento é que fornecerá um consenso ao Estado como forma universal, como razão realizada a partir do consenso entre indivíduos racionais e dóceis. Hegel e Kant figuram aqui como dois grandes produtores de uma imagem de pensamento inspirada no Estado Moderno. Por outro lado, nos fala de um pensamento que é sem modelo, que se opõe a imagem de pensamento inspirada pelo aparelho de Estado e que nos remete a modos de existência que vão contra o Estado, máquinas de guerras (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.45-52).

<sup>72</sup> “Análise do desejo, a esquizoanálise é imediatamente prática, imediatamente política, quer se trate do indivíduo, de um grupo ou de uma sociedade. Pois, antes do ser, há a política.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.85). E para sua derivação: “antes da ontologia, a estratégia”, ver SIBERTIN-BLANC, G. 2009, p. 56.

Evoquemos mais uma vez a crítica dos autores à psicanálise. A crítica não se reduz a mostrar que a psicanálise, enquanto regime de enunciados, falsifica e nos fornece uma imagem desfigurada do inconsciente ao tornar universal o fato edipiano, justificando a ordem existente. Nesse nível, não se vê como a esquizoanálise poderia ir além de um mero refinamento da psicanálise, nos fornecendo uma imagem mais fiel ou verdadeira do inconsciente a partir de um exame ou interpretação que incluísse o conteúdo sócio-histórico do inconsciente. Ao contrário, é preciso uma distinção mais fundamental, uma diferença de procedimento ou de regime.<sup>73</sup> É que para Deleuze e Guattari há uma dimensão prática do pensamento representativo, um certo modo como o pensamento avalia e seleciona pragmaticamente certos fluxos do inconsciente, determinando o que é e o que não é de “direito” ao inconsciente, distribuindo o que é do campo do desejo (a família) e o que não é (os conteúdos sócio-políticos, os devires-animais etc.). Se é verdade que a psicanálise não inventa Édipo, na medida em que Édipo “remete a forças um pouco mais poderosas, um pouco mais subterrâneas que a psicanálise”, se é verdade que as pessoas já chegam edipianizadas à psicanálise, o que ela faz é “apoiar o movimento, acrescentar um último impulso ao deslocamento de todo inconsciente” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 165). A psicanálise *faz* o inconsciente falar conforme as exigências do modelo edipiano, exigências da repressão social que funda o desejo conforme seu modo de produção. O consultório do analista é, nesse sentido, uma última territorialidade edipiana, pela qual a psicanálise age ali onde a família fracassou enquanto instituição. Assim:

não somente em sua teoria, mas em sua prática de cálculo e de tratamento, [a psicanálise] submete o inconsciente a estruturas arborescentes, a grafismos hierárquicos, a memórias recapituladoras, órgãos centrais, falo, árvore-falo. A psicanálise não pode mudar de método a este respeito: sobre uma concepção ditatorial do inconsciente ela funda seu próprio poder ditatorial. (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 38).

Em contraposição, a esquizoanálise não está preocupada em interpretar o inconsciente segundo estruturas prévias às quais o desejo deveria se ajustar. Assim, a esquizoanálise não pode ater-se, contra a psicanálise e o Édipo, a realizar a um exame das máquinas sociais, técnicas, simbólicas ou imaginárias, ater-se a explicitar o conteúdo político, ecológico, cosmológico do inconsciente. Tais exames são apenas um momento. Os exames nos fornecem apenas “índices funcionais capazes de nos pôr na pista das máquinas desejanças”, que são mais ou menos próximas ou afins das máquinas

---

<sup>73</sup> “O que atacamos não é uma ideologia que seria a da psicanálise. É a própria psicanálise, em sua prática e sua teoria” (DELEUZE, 1992, p.27)

sociais, técnicas etc. (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 427). Quer dizer, os diagnósticos nos dão índices de devires do desejo. O objeto central, assim, da esquizoanálise não é interpretar o inconsciente, mas produzi-lo, liberar ou reforçar as potências sufocadas do desejo, apoiando seu processo de autoposicionamento e suas enunciações frequentemente ignoradas pela psicanálise. Mas isso só é possível ali onde o inconsciente assume um certo limiar de dispersão das estruturas sociais, orgânicas, tecnológicas, ali onde o inconsciente entra em relação de produção com intensidades animais, sociais, econômicas, políticas, não para reforçá-las em suas estruturas específicas ou em totalidades, mas para criar ou traçar linhas de fuga, de devires, construir novas formas de territorialidades existenciais.

Com efeito, a explicitação da singularidade das imagens de pensamento e de seus conceitos não só revela seu conteúdo sócio-histórico, mas a dimensão prática do pensamento e dos regimes de enunciados (religiosos, médicos, jurídicos, filantrópicos, militares, fascistas, sociais-democratas, socialistas etc.) como forças das máquinas sociais e da maneira como as máquinas sociais operam seus processos ao mesmo tempo objetivos e subjetivos de avaliação e seleção dos fluxos materiais conforme as exigências de suas relações de produção e formações de poder. Daí a importância da noologia:

De certa maneira, poderia dizer-se que isto não têm muita importância, e que a gravidade do pensamento sempre foi risível. Porém, ela só pede isso: que não seja levada a sério, visto que, dessa maneira, seu atrelamento pode tanto melhor pensar por nós, e continuar engendrando novos funcionários; e quanto menos as pessoas levarem a sério o pensamento, tanto mais pensarão conforme o que quer um Estado. Com efeito, qual homem de Estado não sonhou com essa tão pequena coisa impossível, ser um pensador? (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.46).

Portanto, é o problema das formações de poder que os regimes de enunciados ou as formas de pensamento exprimem e reproduzem que anima a distinção feita por Deleuze e Guattari entre *noologia* e *ideologia*. A resposta de Deleuze e Guattari a respeito do tema da ideologia, numa entrevista de 1972, nos ajuda a entender essa distinção que estamos perseguindo entre ideologia e imagem de pensamento:

Nós não dizemos: a ideologia é uma aparência ilusória (ou um conceito que designa certas ilusões). Nós dizemos: não há ideologia, é um conceito ilusório. É por isso que tanto agrada ao PC, ao marxismo ortodoxo. O marxismo deu tanta importância ao tema das ideologias para melhor esconder o que se passava na URSS: a nova organização do poder repressivo. Não há ideologia, há tão-somente organização de poder, uma vez dito que a organização do poder é a unidade do desejo e da infraestrutura econômica. (...) A Igreja fica muito contente quando a tratam como ideologia. Ela pode

discutir, isso alimenta o ecumenismo. Mas o cristianismo nunca foi uma ideologia, é uma organização de poder muito original, muito específica, que apresentou formas muito diversas desde o império romano e da Idade Média, e que soube inventar a ideia de um poder internacional. É importante, e de um modo distinto da ideologia (DELEUZE, 2005, p. 173).

Em *Mil Platôs* essa crítica do conceito de ideologia irá reaparecer, ao dizerem que “a ideologia é o conceito mais execrável que esconde todas as máquinas sociais efetivas”, pois a linguagem, os conceitos, os regimes semióticos não representam simplesmente a realidade social de maneira falsificada, mas exprimem organizações de poder em suas próprias práticas (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 108-109). Tudo se passa como se o conceito de ideologia, ao fazer uma distinção entre infraestrutura econômica e superestrutura (na qual a ideologia residiria), esvaziasse o caráter prático, a força material dos discursos, dos regimes de enunciação, dissociando-os das formações de poder com as quais estão em relação e que eles reproduzem, como se os regimes de enunciação e de subjetivação fossem meras formas de reflexão de um conteúdo econômico.

Assim, o que interessa aos autores é explicar a organização do poder e a imagem de pensamento a partir de uma pragmática ou de procedimentos que produzem e reproduzem as formações coletivas, procedimentos que produzem, simultaneamente, tanto as coordenadas objetivas do campo social quanto as subjetivações que lhe são correlatas e que lhe dão sustentação, tanto suas práticas discursivas quanto não-discursivas, suas expressões e seus conteúdos, seus regimes de signos e seus estados de corpos. É por isso que a alternativa sujeito-objeto é falsa e que sujeito e objeto “oferecem uma má aproximação do pensamento.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 113). É a própria oposição sujeito e objeto que deve ser explicada, antes de ser capaz de explicar qualquer coisa, a partir de uma avaliação das maneiras de se fazer coletividades, das maneiras como as formações sociais povoam a terra.<sup>74</sup>

De todo modo, a afirmação pelo pensamento de um campo de individuação pragmático implica a teoria ou a filosofia na criação de novas formas de subjetivação indissociável da criação de novos mundos possíveis. Os conceitos tornam-se, assim, operadores analíticos ou existenciais pelos quais se avalia, por um lado, as estruturas do campo social e, por outro, se seleciona ou dá expressão conceitual às forças de devires

---

<sup>74</sup> Veja por exemplo a análise de dos autores sobre a constituição de um sujeito-universal e de um objeto-qualquer a partir do surgimento da axiomática capitalista e da conjugação entre o fluxo de trabalho livre e nu e da riqueza abstrata, “fornecendo um ao outro um sujeito-universal e um objeto-qualquer” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 161).

sufocadas. A crítica devém também uma clínica das formações ou agenciamento coletivos comprometida em diagnosticar as forças de criatividade coletiva e apoiá-las a partir da criação filosófica.

É nesse sentido que a filosofia prática de Deleuze e Guattari, como observou Sibertin-Blanc, dá as bases para uma epistemologia do social que está menos preocupada com os fatos sociais e seus fundamentos do que com fornecer operadores de análise e criação de agenciamentos coletivos, conceitos que possam contribuir para desencadear e dar consistência à transformação e criação de uma nova Terra e um povo por vir.

Trata-se daquilo que os autores conceitualizaram como *Acontecimento* ou, retomando Nietzsche, de *Intempestivo*, e para que a criação conceitual deve nos convocar, nos fazer ver aquilo que, entretanto, é imperceptível, impensável (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 145-46). Estamos, assim, diante de uma tríade possível do pensamento guattaro-deleuziano: Pensamento, História e Acontecimento, que reconfigura a maneira de fazer análise de conjuntura.

#### **1.4. Conjuntura, Acontecimento e Subjetividade**

Após o que foi exposto, estamos em melhores condições de compreender como a crítica da representação teórica é indissociável do problema da História e do acontecimento, pois pensar para além da representação é nos convocar para o acontecimento, é desencadear devires, intervindo no mundo. Mas o que é o acontecimento? Na obra de Deleuze e Guattari, o conceito de Acontecimento não é um conceito de objeto, não remete a um fato ou um momento histórico particular. Pois o conceito de acontecimento evoca justamente uma instância que, apesar de recair ou se efetivar na História, rompe com a causalidade histórica coisificada, cinde concretamente a História em duas faces: uma face voltada para as condições atuais de todo possível existente, as estruturas econômicas, políticas, semióticas, o sistema de dominação majoritário (masculino-branco-habitante da cidade) etc.; outra face voltada para o devir que abre a possibilidade de novos possíveis, em vias de se fazer no aqui e agora, contra o próprio presente e suas condições. Enquanto os fatos ou os momentos históricos particulares são resultados das condições históricas, o acontecimento é justamente aquilo que não deriva das condições históricas, mas que escapa delas, apesar do devir

ter como solo as condições históricas e de recair na história em sua efetivação. Nesse sentido, Deleuze e Guattari nos dizem que o devir pode ser dito *trans-histórico*.

Se o devir que irrompe na história pode ser dito trans-histórico, é com a condição que não se entenda por trans-histórico o eterno, o imutável, mas aquilo que é sub-histórico, que escapa às determinações históricas: o acontecimento como criação que é irreduzível ao sistema de causalidade histórica e sua reprodução. Assim, o acontecimento é uma instância objetiva que resiste a ser representada a partir de sua redução às condições históricas de existência. Um acontecimento, como, por exemplo, um devir-revolucionário, não tem a incumbência de representar o mundo e seu sentido linear, de realizar, a partir de um agente histórico determinado, alguma identidade ou razão por trás do curso da História, de suas condições e coordenadas. Dito de outro modo, a História não pode determinar por si mesma, a partir de suas condições históricas, as mutações que rompem em seu curso e os processos de subjetivações políticas que as rupturas implicam.<sup>75</sup> O sentido da História, diante de um acontecimento ou de um devir-revolucionário, só pode ser restabelecido *a posteriori*, a partir de uma reconstrução das cadeias causais quebradas da história, preenchendo a lacuna ou a brecha aberta. Essa reconstrução não é algo que só se faz na cabeça de historiadores, mas é feita praticamente pelo próprio corpo social, por meio de práticas sociais de reconversão ou recuperação dos processos de transformação social.

A partir da diferença entre História e devir, uma diferenciação que não é meramente conceitual, mas ela mesma histórica, Deleuze e Guattari questionam também a análise marxista da História e das formações sociais tendo como eixo a contradição. É que já em *O Anti-Édipo*, mas de maneira mais evidente em *Mil Platôs*, uma sociedade se define menos pelas contradições do que pelas linhas de fuga. São as linhas de fuga, os devires que produzem não só as sociedades, que fazem as sociedades e a História, mas que produzem as rupturas, as transformações e os processos revolucionários. As contradições ainda pertencem às condições históricas e aos determinismos sociais; mais especificamente, trata-se de contradições internas ao capitalismo como limite de si mesmo, limite sempre deslocável.<sup>76</sup> Assim, as determinações das contradições internas

---

<sup>75</sup> “Em fenômenos históricos como a Revolução de 1789, a Comuna, a Revolução de 1917, sempre há uma parte de *acontecimento*, irreduzível aos determinismos sociais, às séries causais. Os historiadores não gostam muito desse aspecto: eles restauram a causalidades posteriormente” (DELEUZE, 2016, p. 245)

<sup>76</sup> E daí a crítica de Guattari ao determinismo dialético do materialismo histórico. Para o autor, apesar do materialismo histórico se manter o único método válido para a análise da História e sua ordem de

são incapazes de nos fazer ir além ou de nos fornecer um sujeito histórico que encarnaria e resolveria as contradições do capitalismo: “as probabilidades revolucionárias não consistem em contradições do sistema capitalista, mas em movimentos de fuga que o minam, sempre inesperados, sempre renovados.” (DELEUZE, 2005, p.182).

As linhas de fuga, assim, são acontecimentos inesperados que não resultam e não são determinados pelas contradições internas de um sistema social. Algo como uma “contingência da contingência” que constitui a dimensão própria do *acontecimento* irreduzível às condições históricas e sua cadeia de causalidade (SIBERTIN, 2012, p.42). Da cisão entre História e acontecimento, podemos, assim, extrair algumas consequências: a) do ponto de vista teórico, Deleuze e Guattari questionam a pretensão de um sujeito de representar a totalidade do processo histórico e seu sentido, mesmo que contraditório, buscando dar espaço, assim, para a contingência, para as rupturas que a prática teórica também deve favorecer, indo além de sua função representativa; b) do ponto de vista do sujeito, questionam a existência de um sujeito unitário e idêntico da História, capaz de encarnar o processo histórico a partir da tomada de consciência; c) e, por fim, do ponto de vista da prática política, os autores questionam as pretensões de uma prática política capaz de sintetizar o agente da história e sua consciência ou representação de seu interesse, sendo o Partido a organização que desempenharia esse papel de síntese entre a massa e seu interesse, o agente histórico e a representação teórica do desenvolvimento histórico.

É tendo em vista a temporalidade do acontecimento como aquilo que escapa à História, que foge e que resiste à representação no interior da História e do seu desenvolvimento, que Deleuze e Guattari falarão cada vez mais das minorias e do devir-revolucionário como um devir-minoritário, bem como das máquinas de guerra, das organizações acéfalas em contraposição ao aparelho de Estado e ao Partido. Ou seja, o conceito de acontecimento, forjado por Deleuze e Guattari, tem como solo histórico as transformações nas formas de lutas, das subjetividades políticas e o papel do intelectual. Tais transformações se fazem, inevitavelmente, em relação ao marxismo e sua crise, tanto no que diz respeito às suas formações discursivas ou teóricas, quanto às suas formas de organização ligadas ao movimento operário. Trata-se, como vimos, de uma

---

determinação, escapa a ele o que se passa em contraponto ao próprio princípio da determinação, i.e. o acontecimento, as rupturas como contradeterminações (GUATTARI, 2004, p.239).

conjuntura na qual a classe trabalhadora se encontra integrada no capitalismo em sua fase monopolista de Estado. O Partido, bem como os sindicatos, se mostraram órgãos de institucionalização dos processos revolucionários, desempenhando não só um papel importante de integração da classe trabalhadora e de reprodução de hierarquias pelas quais as minorias nacionais são produzidas e reproduzidas, mas também como aparelhos de repressão e controle das linhas de fuga do campo social, que se manifestavam também por parte de estudantes, minorias nacionais, mulheres, prisioneiros, homossexuais, e suas potencialidades revolucionárias de produção de novas formas de enunciação e organização coletiva. Por isso, Deleuze dirá, naquela altura da história:

Como um grupo se transformará, como recairá na história, eis o que os impõe um perpétuo 'cuidado'. Já não dispomos da imagem de um proletário a quem bastaria tomar a consciência. (DELEUZE, 1992 p. 213).

Nesse sentido, a conjuntura de integração da classe trabalhadora e de reprodução das relações opressivas e de hierarquização do aparelho de Estado pelos partidos coloca para os autores a necessidade de pensar problemas que dizem respeito ao liame entre o aparelho de Estado, o Partido, o proletariado como sujeito unitário da História e a própria maneira como se escreve e se faz a História. O Partido, para Deleuze e Guattari, opera uma unificação vertical e extrínseca em relação à “massa”, com vistas a realizar uma “síntese dos interesses” das massas. Contudo, esse processo de unificação verticalizado esmaga a multiplicidade que constitui os devires e os desejos, os acontecimentos históricos e suas forças criativas. Essa unificação, tanto do ponto de vista dos regimes de enunciação, quanto do ponto de vista da prática e da subjetivação política, encontrou seu ponto de convergência na figura do proletariado como agente coletivo universal capaz de encarnar a verdade do processo histórico. Quer dizer, há uma temporalização imanente à prática política do Partido que reproduz as dinâmicas dos aparelhos de Estado, um organismo da opressão, esmagando as potencialidades revolucionárias e produzindo aquilo que poderíamos chamar de uma *normalização da história* operada em torno do aparelho de Estado. É por via da normalização que os processos revolucionários são reinscritos no quadro de uma História e de um desenvolvimento que opera marginalizações e exclusões do que pode ou não ser reconhecido como ação histórica, de quem pode ou não ser reconhecido como agente da História: o lumpemproletariado de quem é sempre preciso desconfiar, as “questões de dona de casa”, da “intimidade” ou da “vida privada”, as questões das minorias



nacionais, étnico-raciais que são relegadas a um estatuto menor do ponto de vista político e da História etc. É por essa razão que o devir-revolucionário, devir-minoritário e as mais diversas linhas de fuga se fazem contra a História, pois “só há história de maioria, ou de minorias definidas em relação à maioria”. E a História sempre foi escrita “do ponto de vista dos sedentários, e em nome de um aparelho unitário de Estado, pelo menos possível, inclusive quando se falava sobre nômades.” (DELEUZE, 2011, p. 46).

Diante disso, não se trata para Deleuze e Guattari de negar os limites das lutas pontuais e da necessidade das lutas se conjugarem, se ligarem num plano revolucionário, mas de afirmar que o problema da revolução é: “como uma máquina de guerra poderia dar conta de todas as fugas que se fazem no sistema sem esmagá-las, liquidá-las, e sem reproduzir um aparelho de Estado?” (DELEUZE, 2005, p.182). A tarefa prática, à altura dos acontecimentos revolucionários, é a criação de máquinas de guerra, de formas de organização que sejam irreduzíveis ao aparelho de Estado e ao Partido. Tal máquina de guerra, evocada pelos autores, deveria menos funcionar como síntese representativa dos interesses das massas do que analisar os devires, seguir as linhas de fuga, as rupturas, as brechas possíveis, que podem se manifestar nos setores sociais menos “políticos” em aparência, nos gestos mais “insignificantes”, mas capazes de produzirem uma subjetividade revolucionária, “em relação à qual já não cabe perguntar o que é primeiro, determinações econômicas, políticas, libidinais etc., já que ela perpassa as ordens tradicionalmente separadas” (DELEUZE, 2005, p.132). Ao invés de unificar e controlar por cima os processos de transformação por meio de uma representação unitária dos interesses, trata-se de alimentar, a partir de um processo analítico, “uma espécie de enxameação ao infinito”, de favorecer as conexões, a ramificação dos devires e das manifestações dos desejos, sem que os desejos percam suas singularidades, suas multiplicidades, onde reside sua potência revolucionária de criação de novos modos de subjetivação política, de enunciações coletivas e de organização social.

A questão das formas de lutas, da criação de novas formações coletivas está, como se vê, intimamente relacionada com a bifurcação entre História e Acontecimento, assim como com a capacidade de dar consistência aos acontecimentos e as mutações tanto dos modos de existência quanto das subjetivações políticas. Como estamos defendendo, essa maneira de se considerar a História muda profundamente a maneira de se fazer análise de conjuntura. A crise da categoria de conjuntura ou da maneira

tradicional de se fazer análise de conjuntura se dá, por um lado, num contexto em que se estava na moda “denunciar os horrores da revolução”, dizer que “as revoluções têm um mau futuro” (DELEUZE, p. 211). Nesse caso, trata-se de uma confusão entre o devir-revolucionário que arrasta as pessoas e a efetivação da revolução na História, entre o devir e a maneira como o devir recai na história e nas suas cadeias de causalidade. Como observa Sibertin-Blanc, nesse contexto, o conceito de devir-revolucionário busca desarticular a história

como um discurso de autenticação ou de desqualificação de problemas práticos, tanto existenciais quanto políticos, do engajamento revolucionário; não procurar nela nem os prestígios de grandes garantias teleológicas, nem as vertigens de avisos apocalípticos cercando a própria palavra revolução do espectro dos “Totalitarismos” (duas maneiras de articular o discurso histórico a uma teologia da *garantia*); evitar em suma esses intermináveis vaivéns entre legitimação e deslegitimação das lutas populares em nome de um “plano de desenvolvimento” que prefigurariam os destinos na trama da história: eis que é preciso distinguir da “história das revoluções” os “devires-revolucionários das pessoas”, devires que podem afetar a subjetividade coletiva de golpes imprevisíveis, sempre singulares em seu surgimento, às vezes conectáveis e generalizáveis em seus efeitos, jamais redutíveis, contudo, às linearidades históricas que permitiriam inscrevê-los em um discurso unívoco de poder ou de contra-poder. (SIBERTIN-BLANC, 2012 p.29).

Mas, por outro lado, o aprofundamento da crise da categoria de conjuntura tem em vistas também as transformações dos modos de luta, isto é, uma *mudança na maneira mesma de mudar*, que tem como alvo principal o aparelho de Estado, os riscos de sua reprodução pelas formas de luta e, conseqüentemente, uma prática de normalização da história em detrimento das potencialidades revolucionárias do acontecimento, secretando práticas de controle e repressão. Lembremos com Sibertin-Blanc que a noção de conjuntura na história do marxismo ocupa um lugar central como “saber das ‘formações sociais, das contradições internas a suas relações sociais e sua reprodução, e dos vetores de suas transformações” (SIBERTIN-BLANC, 2012, p.38). Contudo, tal maneira de representar o processo histórico, no qual a prática política figura como apropriação consciente das tendências contraditórias da história, faz com que a prática política se torne uma mera confirmação das condições históricas que tornam possíveis a transformação. Nesse sentido, a representação da história e de suas condições determina previamente a prática política, estabelecendo inclusive “etapas” no interior do processo revolucionário: num primeiro momento há espontaneidade, excessos, momentos de festa, mas num segundo momento vem a centralização, a organização, as coisas sérias. Esta análise de conjuntura subordina o processo de

transformação histórica à representação global da História e serve a uma formação de poder específica, à burocratização dos processos de transformação por via do Partido, com sua vanguarda e todas distinções hierárquicas que são estabelecidas no seio do proletariado: a classe trabalhadora disciplinada, devidamente representada e o *lumpemproletariado*.<sup>77</sup>

Quando Deleuze e Guattari, assim, formulam o conceito de Acontecimento e afirmam sua distinção real com a História e suas condições, quando distinguem o devir-revolucionário da revolução como efetivação histórica, os autores buscam assinalar a inventividade constitutiva da prática política e a contingência do Acontecimento, o caráter de experimentação que é característico do devir-revolucionário, que não resulta das condições históricas, que tornariam ou não possível a revolução, mas que rompe com a própria causalidade histórica. O sucesso ou não de um processo revolucionário, assim, não reside numa ciência da História, de suas condições e tendências de desenvolvimento a serem confirmada pela prática política e nem, portanto, num *ethos* militante, com seus enunciados, práticas e fórmulas a serem marteladas independentemente das circunstâncias, mas na capacidade da prática política de dar consistência e expressão aos devires e sua força de invenção de novos modos de existência e de enunciação coletiva, criação que escapa e se faz contra a própria História e seu desenvolvimento: “a política não é certamente uma ciência apodítica. Ela procede por experimentação, tateamento, injeção, retirada, avanços, recuos. Os fatores de decisão e de previsão são limitados” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.173).

Com efeito, de maneira distinta à causalidade da História, o Acontecimento implica sempre um processo de subjetivação mutante ou, o que dá no mesmo, de dessubjetivação envolvido, por exemplo, em processos revolucionários, de rebeliões, insurreições, greves, manifestações, e, ao mesmo tempo, experimentações institucionais, formações de agenciamentos coletivos através dos quais “os coletivos podem se autoanalisar e conquistar capturas sobre as mutações nas quais eles são tomados”, dando consistência às subjetivações emergentes e as transformações existenciais que elas catalisam (SIBERTIN, 2012, p.34). Mas são essas subjetivações mutantes, bem como as

---

<sup>77</sup> Ver sobre isso a retomada que Guattari faz do debate entre Benny Levy, cujo pseudônimo é Pierre Victor, então dirigente da Esquerda proletária e Michel Foucault. Benny Levy atualiza o velho esquema burocrático: o destaque de uma vanguarda apta a operar a síntese dos interesses, a formar um Partido como embrião de um aparelho de Estado – extração de uma classe operária disciplinada – e o resto ou resíduo como lumpemproletariado do qual se deve desconfiar de seus desejos (DELEUZE, 2005, p.174-175).

experimentações institucionais, as criações de novas formações coletivas que as subjetividades mutantes animam, que foram frequentemente sufocadas e reprimidas nos processos revolucionários por formações de poder hierarquizadas e burocratizadas.

Assim, mais do que afirmar um modelo específico de transformar a realidade e uma subjetividade política determinada, Deleuze e Guattari nos fornecem, pela criação de conceitos como linhas de fuga, devir-revolucionário, acontecimento, uma concepção renovada de análise de conjuntura e dos processos revolucionários, que nos mostra como nos acontecimentos está em jogo não a repetição de modelos ou fórmulas de transformação da realidade, mas transformações ou diferenciações nas próprias maneiras de se transformar a realidade. Em tais conjunturas turbulentas e problemáticas, o que está em questão é a capacidade dos grupos políticos de se autoanalisarem nesses processos de mutação nos quais são tomados, reconhecendo as finitudes que os constituem enquanto grupos e, assim, buscando dar expressão às mutações existenciais, de se abrirem para elas, sem a pretensão messiânica de controlá-las de maneira vertical ou representá-las, repetindo os mesmos discursos, o mesmo *ethos* militante, mas catalisando a criação de novas formas de organização coletiva, de agenciamentos coletivos que deem consistência às rupturas subjetivas.

Por fim, como confirmação do caráter histórico da própria distinção realizada por Deleuze e Guattari entre História e Acontecimento e do modo como tal distinção transforma o que se entende por análise de conjuntura, podemos ver tal análise de conjuntura renovada, à maneira guatarro-deleuziana, funcionando em ato em 1968 por parte de dois militantes revolucionários que, assim como Guattari, fizeram parte do 22 de Março.<sup>78</sup> Segundo Roger Gregoire e Fredy Perlman, a tarefa dos revolucionários de Maio de 68 não foi “definir as condições que tornam a revolução impossível”. Como vimos, definir as condições que tornam possível ou não a revolução concerne à maneira

---

<sup>78</sup> 22 de Março foi um movimento criado por estudantes anarquistas e esquerdistas independentes que ocuparam a sede administrativa da Universidade de Nanterre, em 22 de Março de 1968, após a prisão de 4 militantes que pregavam cartazes defendendo não só a liberalização das regras das moradias estudantis, que dividiam os dormitórios entre masculino e feminino, mas também “reformas nos currículos e nos métodos de ensino e fazendo críticas aos Estados Unidos e ao autoritarismo” (GROPPO, 2000, p. 559). Assim, o movimento 22 de Março foi um catalisador de Maio de 1968, organizado de maneira horizontal, sem as pretensões de serem vanguarda ou imporem uma disciplina interna. Guattari, assim, viu no 22 de Março a constituição de um grupo “analisador” de uma massa de estudantes e jovens trabalhadores, fornecendo suportes para a dissipação das inibições coletivas. Não por outra razão, o movimento 22 de Março rapidamente se massificou e escapou ao controle de qualquer figura que se pretendesse representar ou ser porta-voz do movimento: “quem quer que tivesse decidido ir negociar com um reitor seria simplesmente ridicularizado” (GUATTARI, 2004, p.282).

clássica de se fazer análise de conjuntura, que transforma a prática política em uma confirmação das condições históricas. De maneira distinta, a tarefa consiste em ir além das condições, dos “limites objetivos”, para

criar as condições que tornam a revolução possível. Essa orientação é provavelmente a ruptura mais radical do 22 de março e do Censier com a Esquerda Ocidental, que começa sempre apontando as ‘condições objetivas’ (por exemplo, a apatia, o auto-interesse, e a dependência dos trabalhadores) que tornam a revolução impossível. (GREGOIRE; PERLMAN, 1968).

## **CAP. 2. Félix Guattari e Gilles Deleuze: duas singularidades dispersas**

### **2.1. Félix e Guattari: potências esquizofrênicas**

No prefácio da coletânea *Psicanálise e Transversalidade*, Deleuze fala de Félix Guattari como um evento raro, à maneira daquele que foi Wilhelm Reich. É que na pessoa de Guattari podia conviver o militante político e o psicanalista, “sendo igualmente possível que, em vez de permanecerem como compartimentos estanques, eles não parem de se misturar um com o outro, de interferir mutuamente, de se comunicar entre si, de se tomar um pelo outro” (DELEUZE, apud GUATTARI, 2014, p.7). Esse duplo lugar de Guattari, essas duas potências esquizofrênicas que o habitam, são fundamentais para que possamos compreender os problemas teóricos e práticos que Guattari formula a respeito dos grupos clínicos e políticos. Por um lado, há o problema de como introduzir a política no interior de instituições como os hospitais psiquiátricos, de pensar a relação dessas instituições com o campo social, o que requer uma transformação da própria teoria e prática psicanalítica em relação ao inconsciente. Por outro lado, há o problema que concerne à relação entre desejo e constituição dos grupos militantes, como os Partidos, Sindicatos e os grupelhos, buscando, ao mesmo tempo, escapar de uma mera aplicação da psicanálise à política. Nessas duas ordens de problemas trata-se de pensar a relação entre inconsciente e economia-política, desejo e formas de organização da vida social.

Assim, a trajetória de Félix Guattari é, de maneira resumida, conformada por um duplo engajamento: no campo das organizações políticas e no campo clínico.

Guattari se envolveu desde muito cedo na política, sendo a Liberação francesa da Ocupação Nazista um marco. É nesse contexto, em 1945, que Guattari começa a militar no Partido Comunista Francês (PCF). Em 1948, Félix conhece militantes trotskistas e se torna militante do Partido Comunista Internacional (PCI), seção francesa da IV Internacional, mas permanece no PCF praticando entrismo. Em 1949, participa das brigadas que partem para a Iugoslávia para apoiar a experiência titista, condenada na época pelo PCF, que passa a ver Guattari como um “perigoso propagandista ‘titista’”. Em 1951, Guattari entra na Sorbonne para cursar filosofia, se envolve na associação das Amizades Franco-Chinesas e em 1954 viaja para a China de Mao. Guattari ainda participa, em 1956, da criação da “célula filosofia” do PCF na Sorbonne, a partir da

elaboração do boletim *Tribune de Discussion* que além do meio estudantil contou com o apoio de intelectuais como François Châtelet, Henri Lefebvre e Jean-Paul Sartre. A *Tribune de Discussion*, junto com o boletim *L'Étincelle* (A centelha), composto por militantes e intelectuais como Victor Leduc, Jean-Pierre Vernant, Yves Cachin, Anatole Kopp, se dedicavam a uma crítica radical do stalinismo, denunciando a invasão soviética na Hungria e a ausência de engajamento do PCF contra a guerra da Argélia, o que levou à expulsão da “célula filosofia” do PCF. No contexto de mobilização contra a guerra da Argélia, Guattari junto com outros militantes criam um novo grupo: *A Via Comunista*, que, além de elaborar boletins dedicados à contestação da guerra da Argélia, atua de maneira clandestina no apoio à luta de independência argelina, organizando, por exemplo, a fuga da prisão de mulheres das redes da ajuda à FLN. Essa atuação da *A Via Comunista* “nas fronteiras do trotskismo” vai resultar na expulsão e saída de militantes do PCI, dentre eles Guattari. Em março de 1968, Guattari participa da criação do *Movimento 22 de Março*, que terá um importante papel no desencadeamento do acontecimento que ficou conhecido como Maio de 1968.

Paralelamente à trajetória militante de Guattari em organizações revolucionárias, havia sua trajetória no campo psicanalítico e psiquiátrico, principalmente devido a seu contato com Jean Oury na década de 1950.<sup>79</sup> É por este contato com Oury, um psiquiatra que já atuava institucionalmente, que Guattari começou a estudar psicanálise, sobretudo com Lacan, frequentando seus seminários e, inclusive, tornando-se seu paciente. A convite de Oury, em 1955 Guattari começa a atuar institucionalmente na clínica de *La Borde*. Em 1960, integra o *Grupo de Trabalho de Psicoterapia e de Socioterapia Institucionais* (GTPSI). É no GTPSI que se consolida o campo teórico e prático que ficou conhecido como psicoterapia institucional, bem como a abertura de suas reflexões para além do campo psiquiátrico. Nesse sentido, como observou François Dosse, Guattari encontra no GTPSI a “ocasião de um agenciamento de suas diversas filiações políticas e psicanalíticas” (DOSSE, 2010, p. 60). Em 1965, Guattari cria a FGERI (Federação de Grupos de Estudo e de Pesquisas Institucionais) que se desenvolve já sob o princípio da *transversalidade*, tanto do ponto de vista teórico, na medida em que reúne psiquiatras, antropólogos, psicanalistas, psicológicos, enfermeiros etc. com o objetivo de colocar as disciplinas em comunicação e questionar as certezas

---

<sup>79</sup> Jean Oury (1924-2014) foi um psiquiatra e psicanalista francês, influenciado pela psicoterapia institucional de François Tosquelles (1912-1994) e pela psicanálise estruturalista de Jacques Lacan (1901-1981). Foi um dos fundadores da clínica de *La Borde*.

garantidas pelas respectivas fronteiras das disciplinas, quanto do ponto de vista organizacional, na medida em que a federação possui um funcionamento flexível, garantindo a autonomia dos grupos que a compõe. Guattari não esconde a articulação de um tal projeto de pesquisa com uma práxis revolucionária. Podemos dizer que a transdisciplinaridade da FGERI visava produzir “uma nova raça de analistas militantes que contribuísse para que o marxismo se livrasse finalmente da doença mortal que o paralisa, a generalidade.” (GUATTARI, 2004, p. 241). Escapar da generalidade era a condição para que os grupos conseguissem, tendo como base a experiência da psicoterapia institucional, intervir nos seus locais concretos de atuação, nas instituições aos quais estavam ligados: fábricas, universidades, hospitais, escolas etc. Em outras palavras, tratava-se de fornecer as ferramentas analíticas para que os grupos se constituíssem enquanto sujeitos e para que o inconsciente institucional e sua criatividade emergisse. Não por outra razão, como complementar a FGERI é criada a Oposição de Esquerda, ‘a ala de intervenção política de profissionais que se reconhecem na rede da FGERI.’ (DOSSE, 2010, p. 74).

Ao mesmo tempo militante e psicanalista, Guattari irá forjar uma relação singular entre freudismo e marxismo, sem com isso cair nos dualismos que marcavam o freudo-marxismo, como aqueles indivíduo-sociedade, infraestrutura-superestrutura, economia libidinal-economia política, objetivo-subjetivo etc. Guattari busca também marcar sua posição crítica em relação ao estruturalismo dominante na época. Assim, sem perder de vista o materialismo histórico, ele elabora uma concepção renovada do inconsciente a partir da criação de conceitos como *transversalidade*, *grupo sujeito* e *grupo sujeitoado*. Tais conceitos, indo além de uma mera pretensão descritiva da realidade e de diagnóstico da estrutura social e de seu funcionamento, buscam operar como analisadores capazes de permitir uma intervenção no campo social para a produção de uma subjetividade revolucionária.

Nesse sentido, observamos nos escritos de Guattari dos anos 60 uma crítica da representação que incide simultaneamente no campo teórico e prático. À crítica de formas de organização representativas como o PCF e a CGT se soma a crítica da representação teórica, encarnada pelo formalismo, universalismo e a-historicidade do estruturalismo de Althusser e Lacan, por repetições do marxismo e do freudismo sem colocá-los à prova dos problemas históricos concretos, e por outros esquemas teóricos explicativos que deixam por resolver o problema da subjetividade e da ruptura histórica.



Assim, em *Reflexões para filósofos sobre Psicoterapia Institucional* (1966), Guattari diz que “o campo teórico, ainda que requeira uma exigência de coerência que lhe seja específica, não poderia permanecer apartado do campo pragmático” (GUATTARI, 2004, p. 119). E é em decorrência dos problemas práticos que a experiência da psicoterapia institucional colocava, mas também aqueles postos pelos grupos militantes, que Guattari é conduzido a forjar conceitos como o de *transversalidade*:

É assim que, de forma um tanto eclética, fomos levados a reforçar, para nosso uso *institucional*, toda uma série de noções de várias procedências. (...) Propor a questão da existência de um sujeito de grupo, de um inconsciente de grupo, que não seja redutível a uma simples soma de subjetividades individuais, não constitui um esforço que se esgota no teórico, tendo antes, para nós, considerável incidência prática. Como pode um grupo tomar a palavra, numa dada instituição, num momento dado de sua história, sem reforçar mecanismos seriais e alienantes que costumam caracterizar as coletividades nas sociedades industriais? (GUATTARI, 2004, p.121-22).

Em *Causalidade, História e Subjetividade*, ainda lemos:

Nada mais perigoso do que confiar na promoção de uma pretensa cientificidade do conceito político que poderia ser obtida por um tratamento filosófico apropriado. Nesse domínio, nunca haverá uma garantia absoluta. Conceitos teórico-político aparentemente bem organizados não podem garantir por si uma práxis revolucionária coerente. [...] Só um empreendimento analítico contra o fundo de uma práxis revolucionária poderia pretender realizar uma verdadeira exploração do inconsciente pela simples razão de que o inconsciente não é senão o real por vir. (Ibidem, p. 263-64).

Assim, encontramos nos escritos de Guattari problemas que também encontramos em Deleuze antes de 1969, no que toca à crítica da representação. Entretanto, Guattari elabora sua crítica não a partir da História da Filosofia, mas a partir de problemas postos no nível concreto das instituições e dos grupos militantes, visando transformar seus modos de funcionamento. A experiência com a psicoterapia institucional atuante em La Borde será, nesse sentido, fundamental. Guattari buscará expandir as experiências e reflexões da psicoterapia institucional para outros setores da vida social, transformando a psicoterapia institucional em *análise institucional*. Essa expansão, contudo, não é à maneira de uma aplicação ou de transposição de um modelo. Trata-se, de maneira distinta, da expansão da prática analítica com vistas a transformar as formações coletivas: a fábrica, a escola, a universidade, os grupos políticos. No seio da análise institucional está a compreensão de que as formações do inconsciente não se restringem ao indivíduo no divã, à família conjugal ou ao Hospital Psiquiátrico, mas abarca todas as formas de vida coletiva. E a modificação das formas de organização coletiva está intimamente ligada com a intenção de produzir uma subjetividade

revolucionária ou, como Guattari conceitualiza, uma *ruptura subjetiva*, condição para a criação de uma nova forma de organização da sociedade. Nos anos 90, o autor nos dirá retrospectivamente:

Começamos a sonhar com o que poderia se tornar a vida nos conglomerados urbanos, nas escolas, nos hospitais, nas prisões etc..., se, ao invés de concebê-los na forma de repetição vazia, nos esforçássemos em reorientar sua finalidade no sentido de uma re-criação interna permanente. Foi pensando em uma tal ampliação virtual das práticas institucionais de produção de subjetividade que, no início dos anos sessenta, forjei o conceito de ‘análise institucional’. Tratava-se então não somente de questionar a psiquiatria, mas também a pedagogia (...) a condição estudantil (...). E, pouco a pouco, questionar também o conjunto dos segmentos sociais que deveria ser, a meu ver, objeto de uma verdadeira ‘revolução molecular’, quer dizer, de uma reinvenção permanente. (GUATTARI, 1992, 189-90).

Como já havíamos observado, pode-se ver na análise institucional, conforme o diagnóstico do Comitê Invisível, “uma paixão *especificamente francesa* pela instituição”. Mas o que nos parece fundamental é que a análise institucional está intimamente ligada com o problema da História e do Acontecimento, da emergência da Revolução e da criação de novas formas de organização da sociedade. Nesse sentido, a análise institucional se ocupava com problemas e debates que ganharam centralidade na eclosão de Maio de 68: a análise da alienação social e das formas de hierarquias sociais, a crítica ao estalinismo e à política substitucionista do PCF e da CGT, o imobilismo e a passividade da classe operária integrada, representada e controlada pelos partidos e sindicatos, a esterilidade dos grupelhos que surgem das dissidências com o PCF, e a busca pela criação generalizada de novas formas de organização capazes de darem consistência à transformação radical da sociedade capitalista em todos seus domínios. Apesar da transformação da autogestão em palavra de ordem, os textos de Guattari antes e durante Maio de 1968 nos permitem compreender que se tratava de realizar não uma mera autogestão das instituições nos quadros referenciais do capital e da valorização do valor, mas a transformação dessas instituições e da sociedade que determina suas finalidades e funcionamentos. Dito de outro modo, tratava-se de dar consistência para a criatividade institucional como expressão de uma ruptura subjetiva e histórica que incide sobre as relações de produção, ruptura capaz de reorganizar toda a vida social e sua relação com o desejo.<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> A relação entre organização da sociedade e desejo e a centralidade da transformação dessa relação na criação de uma nova forma de vida é explicitada por Guattari na seguinte passagem, entre outras: “A sociedade política de uma democracia socialista será o espaço de diálogo entre as forças produtivas técnicas e científicas, de um lado, e as instituições humanas, do outro, à medida que seja organizada para

Nesse sentido, em *As Nove Teses da Oposição de Esquerda*, Guattari defende diversas vezes, como condição de uma revolução e da produção de uma subjetividade revolucionária, a necessidade da classe operária e de estudantes elaborarem por si mesmos suas políticas, criando *unidades subjetivas* adequadas a uma expressão não alienada e não representativa de seus desejos:

Não basta que a classe operária disponha de um partido e de sindicatos revolucionários, sendo decisivo que se possa estruturar em quadros organizacionais adaptados no nível em que ela se encontra: comitês, sovietes etc., por meio dos quais poderá exprimir seus desejos profundos (...). Esse tipo de organização ‘na situação concreta’ constitui igualmente um antídoto indispensável para as tentações de manipulação dos aparelhos burocráticos e dos dirigentes do movimento operário. (GUATTARI, 2004, p. 164-65).

E é tendo em vista a necessidade de criação de instituições de novos tipos que se orienta a crítica de Guattari à política do Partido bolchevique e aos limites da Revolução Russa, com a manutenção e importação de esquemas de produção capitalista, modelos de consumo de massa e de subjetividade:

O partido leninista, não mais do que qualquer outro, não estava preparado – sobretudo no plano teórico – para acolher e estimular um processo original de institucionalização, como o foi na origem o desenvolvimento dos sovietes. Por conseguinte, fosse o sindicato, a organização de juventude, a organização de mulheres etc., não se saiu de fato do estilo tradicional. Nenhuma inovação institucional pôde se desenvolver de modo duradouro. Os sovietes foram liquidados no dia seguinte à tomada do poder. (Ibidem, p. 243).

E numa formulação bem próxima das de Guattari, lemos ainda num texto situacionista de 1966 que uma organização revolucionária

enxerga o início e o fim de seu programa na completa descolonização da vida cotidiana. E, portanto, não visa a autogestão popular do *mundo existente*, mas a sua contínua transformação. Ela incorpora a crítica radical da *economia política*, a suplantação da mercadoria e do trabalho assalariado. Tal organização recusa reproduzir em seu interior qualquer tipo de hierarquia do mundo dominante. (SITUACIONISTAS, 2002, p.132-33).

Ora, ainda que de maneira limitada, foi essa capacidade revolucionária de criação de novas formas de organização que se expressou em Maio de 68 com a generalização das práticas de democracia direta e a criação dos Comitês de Ação.<sup>81</sup> O estabelecimento de experiências de autogestão e a criação dos Comitês de Ação se

---

responder permanentemente não só às necessidades materiais de cada indivíduo, mas as suas aspirações profundas e a sua exigência de encontrar um sentido para a própria existência.” (GUATTARI, 2004, p.164).

<sup>81</sup> Para um relato sobre a formação e funcionamentos dos Comitês de Ação por dois militantes que participaram de Maio de 68, ver GREGOIRE, R.; PERLMAN, F. **Comitês de ação dos trabalhadores e estudantes, maio de 68**. Disponível em: <https://libcom.org/library/comit%C3%AA-de-a%C3%A7%C3%A3o-de-trabalhadores-e-estudantes> (Acesso 25/07/2022). Para as observações de Guattari a respeito dos Comitês de Ação, de suas tarefas e limites, ver GUATTARI, 2004, p. 294.

deram, primeiramente, com as ocupações das Universidades e depois com as ocupações das Fábricas, nessas últimas de maneira mais limitada, dada a imposição das organizações representativas sindicais e partidárias como porta-vozes da classe operária e as tentativas de isolá-la dentro das fábricas, impedindo contato com estudantes, camponeses e parcelas da classe operária não sindicalizada, sobretudo trabalhadores imigrantes e racializados. É esse desejo de criação de novas formas de organização social que se pode também ler nos comunicados e palavras de ordem do *Comitê de Ocupação da autônoma e popular Sorbonne*, nos textos do *Movimento 22 de Março* e em relatos escritos por militantes no calor dos acontecimentos.<sup>82</sup> Um dos relatos sobre o *Comitê de Ação de Trabalhadores e Estudantes*, criado na ocupação do “Centre Censier” (um prédio da nova Faculdade de Letras da Universidade de Paris) com o objetivo de estabelecer contato entre estudantes e trabalhadores sindicalizados e não-sindicalizados de diversas empresas e fábricas, nos permite ter uma visão mais concreta das novas formas de organização que surgiam baseadas na democracia direta e seus objetivos:

Logo após o Censier ser ocupado, um grupo de ativistas controlou uma grande parte do terceiro piso. Esse espaço seria a sede dos então propostos “comitês de ação trabalhador-estudante”. A ideia geral era estabelecer laços com grupos de trabalhadores, por menores que fossem, que compartilhassem a visão revolucionária-libertária desse grupo de estudantes. [...] O que uniu os companheiros do Censier foi a nítida percepção das potencialidades revolucionárias da situação e o entendimento de que não tinham tempo a perder. [...] Quais eram suas ideias? [...] um rápido e autônomo desenvolvimento da luta da classe trabalhadora, a organização de comitês de greve eleitos que fizessem a ligação entre os sindicalizados e não-sindicalizados em todas as empresas e indústrias em greve, reuniões regulares dos grevistas de modo que as decisões fundamentais permanecessem nas mãos do trabalhador comum, comitês de defesa dos trabalhadores para defender os piquetes das intimidações da polícia, um diálogo constante com os estudantes revolucionários com o objetivo de restituir à classe trabalhadora sua própria tradição de democracia direta e sua própria aspiração à autogestão, que foi usurpada pelos burocratas dos sindicatos e partidos políticos. (SOLIDARITY, 2003, p. 64-65)

Quer dizer, em Maio não se tratava de uma mera reforma universitária em que todos os papéis e relações sociais em seu conjunto saem intactos, nem de uma demanda por aumento salarial e aumento do nível de vida e de consumo das massas, mas de uma transformação completa do “velho mundo”, da abolição da sociedade de classes e de transformação de todas as suas instituições. Nesse sentido, nos *Excertos de discussões*:

---

<sup>82</sup> Para um resgate de alguns desses comunicados e palavras de ordem ver também BERNADO, J. **Estudantes e trabalhadores no maio de 68**. Colóquio Internacional Maio de 68. Instituto Franco-Português, Abril, 2008; **Situacionistas: teoria e prática da revolução**. São Paulo: Conrad Editora, 2002.

*fim de junho de 1968*, Guattari diz que o modelo de uma organização revolucionária não podia ser concebido a partir de um estudo da classe operária como dado sociológico, nem dos modelos institucionais existentes, mas devia ser criado a partir da “capacidade potencial da classe operária de responder à demanda inconsciente de uma revolução institucional” (GUATTARI, 2004, p. 295). Essa capacidade se atualiza *na luta de classes imediata* com a criação para si de novas formas de organização embrionárias, como os comitês de base. Aconteceu de em Maio de 68 essa capacidade se encarnar não nas fábricas pela classe operária “petrificada de ideologia pequeno-burguesa, manipulada pelas organizações”, mas, primeiramente, na luta de estudantes no Quartier Latin (Ibidem, p.286). É a própria noção de classe que é repensada, quando não é tomada como dado sociológico, estatístico e eleitoral. Enquanto classe revolucionária, a classe operária é concebida por Guattari como a classe que subverte a si mesma, que se constitui na própria luta pela abolição da sociedade de classes, criando novas formas de subjetivação política e de organização. Essa noção de classe operária dará lugar, posteriormente, à de Esquizo em *O Anti-Édipo* e à de Minoria em *Mil Platôs*, termos que resistirão igualmente a sua redução sociológica.

É tendo em vista essa atmosfera do pré-maio de 68 marcada pela contestação das formas de luta tradicionais, pelo esforço de se criar novas formas de luta, de subjetividade política e de organização que podemos agora adentrar na análise dos conceitos guattarianos da década de 60, como eles se situavam nos debates da época e a articulação de tais conceitos com o problema da História e do Acontecimento.

### **2.1.1. Grupo Sujeito e Grupo Sujeitado**

Desde seus primeiros escritos é perceptível a preocupação de Félix Guattari com o problema do sujeito. Em *O Grupo e a Pessoa* (1966), Félix expõe as dificuldades de inserir esse problema nos grupos militantes: “o ponto com respeito ao qual sinto-me mais inseguro e com relação ao que os grupos vão se mostrar mais intransigentes é o da subjetividade de grupo” (GUATTARI, 2004, p.202). E, apesar dessa dificuldade, o problema da subjetividade se apresenta como o problema central a ser resolvido pelo movimento comunista e pelo marxismo revolucionário.

Do ponto de vista da prática política, para Guattari o movimento comunista se mostrou incapaz de compreender que sua política, seus modos de organização, enunciação e subjetividade, contribuíram ativamente para a estruturação do Capitalismo

Monopolista de Estado, que tem como um dos elementos centrais a integração da classe operária no Estado. Em resumo, o movimento comunista não reconhecia sua política como “parte integrante da ‘realidade objetiva’ desse sistema” que, em sua análise teórica, ele irá criticar. Do ponto de vista teórico, o marxismo sempre se viu às voltas com o dilema da subjetividade ou da realidade da “superestrutura”. As soluções adotadas foram ora do tipo hegeliano (a superestrutura é a materialização da consciência), ora são do tipo mecanicista (a superestrutura é um reflexo puro da estrutura econômica). E as soluções segundo as quais tanto a superestrutura quanto a infraestrutura são reais, mas que suas realidades são distintas, ou, ainda, soluções que buscam resolver o problema apelando para uma “eficácia própria” ou ‘realidade objetiva’ da superestrutura também, não fazem avançar. Assim, o marxismo parece girar em círculos indo do idealismo hegeliano ao materialismo vulgar, pois é o próprio problema que é mal colocado, impedindo que a solução toque naquilo que é o fundamental do ponto de vista da emancipação social: a relação entre a realidade objetiva e a realidade subjetiva das organizações do proletariado.

Lembremos que a importância do problema da subjetividade ou do “fator subjetivo da história” para a compreensão de um fenômeno como a adesão da classe trabalhadora ao fascismo e a dificuldade de se pensá-lo no movimento comunista já havia sido colocada por Reich em *Psicologia de Massas do Fascismo*.<sup>83</sup> Contudo, como Deleuze e Guattari irão pontuar repetidas vezes, Reich ainda se mantém dentro do esquema dualista entre ideologia e economia política, ainda que reconheça a força material da ideologia ou da economia sexual.

Para a resolução desse problema da subjetividade por parte de Guattari, a psicoterapia institucional parece ter desempenhado um importante papel. Do ponto de vista clínico, a psicoterapia institucional havia revolucionado no plano teórico e prático a abordagem da “doença mental”. Tratava-se de dizer que “antes de levar a efeito qualquer cura individual que fosse, era preciso ‘curar a área’!” (GUATTARI, 2004, p. 60). Isso porque o acesso direto ao indivíduo e seu desejo é enganoso, esse acesso requer certas mediações. *Todo indivíduo é, na condição de indivíduo, uma instituição:*

---

<sup>83</sup> “O marxismo comum simplesmente nega, em vez de fazer uma crítica construtiva, e considera-se um ‘materialista’ ao rejeitar fatos como ‘pulsão’, ‘necessidade’ ou ‘processo interno’ como sendo ‘idealista’. Esta atitude lhe custa grandes dificuldades e reveses, porque, na prática política, é obrigado a recorrer constantemente à psicologia prática, e fala das ‘necessidades das massas’, da ‘consciência revolucionária’, do ‘impulso para a greve’ etc.” (REICH, 2001, p.14).

“interseção de leis, de interditos, de defesas, de ideias etc., subconjunto de instituição da família, da faixa etária, da classe social e assim por diante”. O Eu, assim, nos escapa constantemente, predeterminado pelo conjunto das máquinas econômicas ao qual a linguagem com suas cadeias significantes remete. É nesse nível das estruturas sociais que o que seremos, o que falaremos, o que ou quem desejaremos é tramado. Tudo se passa como na fala de um Ministro das Finanças que modifica a taxa básica de juros: quem fala não é a intimidade do ministro, mas as relações de produção e as contradições que regem o capitalismo. Nesse sentido, como dirá Guattari: “consideramos que a subjetividade do grupo constitui um *requisito absoluto* da emergência de toda subjetividade individual.” Assim, por exemplo, no que toca ao sentimento de culpa e de vergonha é preciso admitir que são institucionais ou de grupo: “É *um dado tipo* de incesto, num dado grupo, que me fará morrer de vergonha” (Ibidem, p.123).

Portanto, o objeto da psicoterapia institucional não é o indivíduo, mas o grupo, o contexto institucional ou o lugar de existência. O *objeto institucional* como objeto específico da psicoterapia institucional se mostra, assim, indissociável da questão da subjetividade, pois se é certo que o Eu nos escapa, que o Eu é sempre um outro que nos pré-determina, ao incidir sobre o meio existencial busca-se produzir uma nova forma de subjetivação, isto é, fazer que o sujeito seja produzido. Nesse sentido, as técnicas terapêuticas elaboradas pela psicoterapia institucional têm como objetivo justamente modificar o lugar de existência, dando abertura para que uma *criatividade institucional* se manifeste, para que uma nova subjetividade de grupo se faça. Daí que os problemas que a psicoterapia institucional se coloca são problemas como: quem produz a instituição e organiza seus subconjuntos? Haverá uma maneira de alterar essa produção? “Haverá técnicas específicas de dar voz ao objeto que se quer estudar”? (GUATTARI, 2014, p. 61). Problemas que podemos sintetizar na seguinte interrogação de Guattari:

Como pode um grupo tomar a palavra, numa dada instituição, num momento dado de sua história, sem reforçar os mecanismos seriais e alienantes que costumam caracterizar as sociedades industriais? (GUATTARI, 2014, p. 123)

Se a prática da psicoterapia institucional tem como objetivo agir sobre o contexto institucional modificando-o, a condição para que essa transformação ocorra é desfazer a reificação de seu objeto, que é um objeto vivo. Guattari nos diz que é preciso dar voz a esse objeto, fazer com que ali possa emergir o sujeito institucional, fazer com

que o inconsciente do grupo possa falar, que tenha a vocação de tomar a palavra. Só assim o grupo poderá se constituir como um grupo analítico ou analisador.

É nesse ponto do problema que vemos intervir a distinção entre grupo sujeito e grupo sujeitado. Se o que vemos é a sujeição por toda parte, o assujeitamento pelas máquinas econômicas, pelas cadeias significantes, pelas instituições, como modificar esse quadro? Novamente, é o ambiente do hospital psiquiátrico que permite a apreensão da existência em ato dessa distinção. E a própria figura do psiquiatra a indica: por um lado, o psiquiatra está em relação com a estrita determinação social, sua relação com o Estado, com as regras da instituição, preso na teia que articula a instituição à sociedade global; por outro lado, o psiquiatra se vê às voltas com a loucura como aquilo que escapa à determinação social. Quer dizer, quem desempenha a função psiquiátrica se vê atravessado por dois vetores: “entre a vocação de apreender as respostas da loucura e o fato de sermos agentes da inserção dessa loucura numa estrutura de alienação social.” Ibidem, p. 62).

É a partir destes dois vetores que a distinção entre Grupo Sujeito e Grupo sujeitado se dará. Essa distinção, e Guattari reforça constantemente, deve ser entendida não como uma distinção substancial ou absoluta, mas vetorial: um grupo sujeito sempre pode se tornar sujeitado e vice-versa. Não é, nesse sentido, uma questão de distinção numérica ou substancial, apesar da distinção entre os grupos ser real e formal.<sup>84</sup>

O grupo sujeitado é definido como um grupo cuja lei vem do exterior (das instituições, do Partido, do Estado, das relações socioeconômicas). São grupos que são passivos, alienados, que tendem a voltar-se para si mesmos com suas identificações, efeitos de sugestão, rejeições, bodes expiatórios, tudo que tende a proteger o grupo, empenhando-se numa luta perpétua contra qualquer inscrição possível do não-sentido ou de alteridade de outros grupos. No grupo sujeitado, os papéis também são coisificados, falicizados, seja no nível do chefe seja no da exclusão. As relações que constituem o grupo sujeitado são, portanto, relações hierárquicas, piramidais e totalizadoras, que determinam que as falas sejam feitas sempre dentro do discurso do Outro que atualizam. Por isso, as enunciações dos grupos sujeitados são enunciações

---

<sup>84</sup> Para as passagens sobre a distinção entre grupos sujeitos e grupo sujeitados, ver GUATTARI, 2004, p. 63, 76-77, 105-106, 116, p. 205 e 216.



estereotipadas.<sup>85</sup> Em resumo, o que define o grupo sujeitoado é um procedimento de assujeitamento, um procedimento pelo qual os grupos se fecham em si mesmos, pretendem-se totalidades plenas de sentido, que recusam o não-sentido, a alteridade, o contato com o fora e a finitude. Por fim, é preciso dizer que há uma relação intrínseca entre grupo sujeitoado e representação: o grupo sujeitoado visa sempre representar o desejo ou o inconsciente, seja numa instituição como o hospital psiquiátrico ou seja num aparelho militante como o Partido.

O grupo sujeito, por sua vez, são grupos que dão a si mesmo suas próprias leis, leis que não vem de fora a partir de uma relação hierárquica ou de comando. Por isso, o grupo sujeito está o tempo todo se autoanalisando e se esforçando para elucidar seu objeto, isto é, seu inconsciente, seus desejos, e secretando os meios dessa elucidação. O grupo sujeito é, nesse sentido, um grupo que tem a vocação para tomar a palavra, ele enuncia alguma coisa, é um agente de enunciação. Mas a enunciação só se faz na medida em que o grupo sujeito vai além de seus próprios interesses, acolhendo dentro de si o não-sentido ou a alteridade social. O não-sentido considerado, para o grupo sujeitoado, um exterior, é acolhido no grupo sujeito. Quer dizer, no grupo sujeito há uma abertura para o fora e suas tensões, o que lhe dá uma lucidez sobre sua finitude e seu horizonte de esfacelamento. Percebemos assim que a potência da enunciação do grupo sujeito é justamente o não-sentido, a abertura para o fora e alteridade como constitutiva, a assunção da finitude, da possibilidade de ser questionado. Sobre isso, Deleuze comenta que

o critério para um bom grupo é que ele não se julgue único, imortal e significativo, como um sindicato de defesa ou de segurança, como um ministério de ex-combatentes, mas se ramifique num fora que o ponha em confronto com suas possibilidades de não-sentido, de morte ou de esfacelamento ‘pela razão mesma de sua abertura aos outros grupos’. O indivíduo é, por sua vez, um grupo assim. (GUATTARI, 2004, p.7).

Em resumo, podemos dizer que a ação do grupo sujeito, aquilo que o define enquanto vetor ou procedimento de desalienação é a multiplicação substancial do grupo, a destotalização como afirmação de uma multiplicidade constitutiva em contraposição

---

<sup>85</sup> Nesse ponto, Guattari se afasta do estruturalismo linguístico que concede um primado da linguagem sobre a fala. Essa redução da fala à linguagem não é mero procedimento teórico. Segundo Guattari, há um processo social constante de redução da fala/palavra à linguagem. Trata-se então de se interrogar pelas possibilidades da emergência de uma enunciação, de uma fala/palavra plena que não seja mera atualização da estrutura da linguagem: “como modificar um lugar dessa sociedade de maneira a interromper, por pouco que seja, esse processo de redução da fala/palavra à linguagem?” (GUATTARI, 2004, p. 105).

ao ideal de totalização dos grupos sujeitados. Nos escritos de juventude de Guattari, a totalização e a destotalização correspondem aos vetores da alienação e da desalienação, ou aos grupos sujeitados e grupos sujeitos enquanto procedimentos ou vetores. Voltaremos a isso depois. Mas é preciso reter aqui que a multiplicação dos grupos, ao ponto de abarcar o próprio indivíduo e questionar a própria separação entre vida privada e pública, aparece como uma prática própria do que seria um grupo sujeito:

Por que os grupúsculos, em vez de comer uns aos outros, não se multiplicam ao infinito? A cada um seu grupúsculo! Em cada fábrica, cada rua, cada escola. Finalmente o reino dos comitês de base. (Ibidem, p. 365).

### **2.1.2. Transversalidade**

Uma das contribuições de Guattari à atmosfera que preparou Maio de 68, como lembra Deleuze, foi o conceito de transversalidade. Esse conceito é indissociável do problema do sujeito e das condições para um grupo emergir como sujeito. Larissa Drigo observa que o conceito de transversalidade “não diz respeito apenas à produção de subjetividade, mas é um conceito que também nos permite pensar formas de organização política, além do funcionamento mesmo de desejo sob um plano molecular.” (DRIGO, 2019, p.125). Assim, a transversalidade diz respeito ao funcionamento do desejo, mas trata-se do funcionamento do desejo enquanto articulado com um modo de organização coletiva que favoreça sua expressão.

No que concerne à relação entre transversalidade e desejo, Guattari dirá que a transversalidade “é o lugar do sujeito inconsciente do grupo, o ‘para-além’ das leis objetivas que o fundam, o suporte do desejo do grupo”. Em relação à organização do grupo, a transversalidade é “uma dimensão contrária e complementar às estruturas geradoras de hierarquização piramidal e modos de transmissão que esterilizam as mensagens”. Nesse sentido, o princípio de transversalidade visa superar os impasses tanto da verticalidade, que constitui uma estrutura piramidal (chefes, subchefes etc.), quanto da horizontalidade, em que as coisas e as pessoas se arranjam como podem à situação na qual se encontram. Em oposição à verticalidade e à horizontalidade, a transversalidade visa a constituição de grupos sujeitos, grupos que conseguem acessar a dimensão da transversalidade, o inconsciente do grupo como sujeito. Percebe-se que emergência do inconsciente e forma de organização dos grupos são indissociáveis: o

desejo em sua multiplicidade não é dado, mas deve ser produzido, e a transversalidade é o princípio dessa produção que rege os grupos sujeitos:

O sujeito da instituição, o sujeito efetivo, isto é, inconsciente, aquele que detém o poder real, nunca é dado de uma vez por todas. É preciso buscá-lo cuidadosamente quando de uma investigação analítica que por vezes implica imensos desvios que poderão levar a propor a si mesmo os problemas cruciais de nossa época. (GUATTARI, 2004, p.112).

A noção de transversalidade, assim como a de grupo-sujeitado e grupo-sujeito, revela aqui sua orientação prática e simultaneamente clínica. Na medida em que o inconsciente, como estamos vendo, é questão de produção, um *para-além* das estruturas e totalizações que caracterizam os grupos sujeitos com seus mecanismos de exclusões de outros grupos e de reificação dos papéis, é necessário que os grupos-sujeitos sejam capazes de se autoanalisarem para que construam condições e mecanismos que os permitam acessar a dimensão da transversalidade. O “coeficiente de transversalidade” designa, nesse sentido, o grau de abertura do grupo ao desejo ou ao *para-além* que é o inconsciente do grupo. É o coeficiente que permite avaliar a relação entre grupo e desejo e orientar práticas que tornem possíveis “modificar diferentes ‘coeficientes de transversalidade’ inconsciente nos diferentes níveis de uma instituição”. Numa dada instituição o coeficiente de transversalidade permite avaliar o grau de abertura dos grupos a outros grupos em seu interior: quanto maior o coeficiente, menor será a cegueira e maior será a comunicação e a vocação para tomar a palavra. Ora, não é possível modificar o coeficiente de transversalidade, alterar o grau de cegueira do grupo em relação ao inconsciente institucional e permitir sua emergência como sujeito sem que essa modificação incida “no nível de uma redefinição estrutural da função de cada um e de uma reorientação do conjunto”. Pois, “enquanto se mantêm imobilizadas em si mesmas, as pessoas só podem ver a si mesmas.” (GUATTARI, 2004, p. 111).

Do ponto de vista do funcionamento de uma instituição, a transversalidade, nesse sentido, conduz a um questionamento constante das funções desempenhadas e dos grupos formados em uma instituição. A abertura ao questionamento, a ser posto a nu pela fala ou palavra do outro, a eliminação das prerrogativas e hierarquia, permite que as pessoas se insiram nos grupos “na modalidade de ser ouvido-ouvinte”, como intérpretes do inconsciente do grupo. A interpretação pode vir de qualquer pessoa, havendo uma abertura para a fala/palavra plena, para o remanejamento institucional conforme “o delírio e todas as outras manifestações inconscientes”. A abertura a fala-

palavra significa, portanto, a instituição ser capaz de questionar seus mecanismos de recusa da fala, de redução da alteridade ao não-sentido, mecanismos produtores de silêncio e reprodução de sintomas, impedindo que o inconsciente alcance uma expressão coletiva ou de subjetividade de grupo, reduzindo-o às fantasias individuais e solitárias.

Diante desse quadro conceitual, cabe nos interrogarmos como a distinção dos grupos e a transversalidade se relacionam com a História. Ou formulando de outro modo o problema: qual a relação entre inconsciente e História?

### **2.1.3. A História entre a Ruptura Subjetiva e a Anti-Produção**

Vimos que Guattari é atravessado por uma dupla potência: a de militante e a de psicanalista. O agenciamento entre esses dois vetores permitiu Guattari conceber de uma outra maneira a relação entre inconsciente e sociedade, introduzindo a política na psicanálise e nos hospitais psiquiátricos e, inversamente, a clínica nos grupos militantes. Indo além dos dualismos do freudo-marxismo, como aquele entre economia libidinal e economia política, subjetivo e objetivo, infraestrutura e superestrutura etc., Guattari tem a intuição desde muito cedo de que “a articulação intrínseca de processos históricos com as instâncias do inconsciente” é algo “por demais evidente”! O sujeito, para além do Ego, isto é, o sujeito inconsciente, como a experiência das neuroses graves e das psicoses mostram, “se acha distribuído pelos quatros cantos do universo histórico; o delirante se põe a falar línguas estrangeiras, alucina a História; os conflitos de classe, as guerras, tornam se instrumentos da auto-expressão dele.” (GUATTARI, 2004, p.204).

Para além do Édipo, a Comuna de Paris, a formação do partido bolchevique, a Revolução de 1917, a chegada do Partido Socialista Francês ao poder em 1936, A Guerra Civil Espanhola, Maio de 1968, são todos complexos do inconsciente. As formações inconscientes não se reduzem à família nem aos mecanismos psicológicos de defesa, sublimação, deslocamento, condensação etc., mas abarcam para Guattari as próprias formações coletivas com suas dinâmicas e seus sintomas: os hospitais psiquiátricos, mas também o Capitalismo Monopolista de Estado, os Estados-nacionais, os Partidos, Sindicatos, as barricadas, as revoluções e os fascismos. Como vimos, o inconsciente é, antes de tudo, de grupo, sendo a subjetividade de grupo o pré-requisito de qualquer subjetividade individual

Se o problema da subjetividade é central e permanece por ser resolvido, é na medida em que o inconsciente não é uma realidade específica, biológica ou espiritual oposta à sociedade. Ao contrário, o inconsciente investe e desinveste diretamente todo o campo social, a economia, a política, as diversas instituições e seus funcionamentos concretos. Por isso mesmo, Guattari dirá que é no nível do inconsciente “que a História é tramada e que surgem as revoluções.” (Ibidem, p. 237).

É em *A Causalidade, a Subjetividade e a História* que a relação entre desejo e História é estabelecida de maneira mais sistemática, com a noção de *ruptura* (ruptura subjetiva e revolucionária) desempenhando um papel importante nessa articulação. Guattari começa o texto alertando para duas maneiras de se conceber a História as quais correspondem duas maneiras de se conceber a Subjetividade.

Por um lado, pode-se conceber a História como *desenvolvimento*. A História-desenvolvimento é a história regida por cadeias causais reificadas, pela estrita determinação causal na qual tudo se repete. O sujeito nessas condições nada mais é que o sujeito de enunciados tais como nos são dados pelas “cadeias significantes encerradas em si mesmas”. Quer dizer, trata-se de uma subjetividade alienada, um Ego que só diz o conjunto de enunciados e significados possíveis numa dada estrutura social com sua cadeia de causalidade: seja um sistema econômico, uma instituição, um grupo político. Nesse sentido, a classe operária, considerada como subjetividade alienada, será a *classe das palavras da classe*: ela será o sujeito do enunciado produzido pela cadeia de significantes da Classe que dá significação para termos como: classe, luta de classes, Partido, Velho, 44, cuja significação varia ainda de corrente para corrente do movimento operário.<sup>86</sup> A subjetividade da classe operária se torna a própria articulação desses significantes e de seu sentido, é toda uma sintaxe, todo um código metonímico e iniciático que produz a classe operária como sujeito de enunciado.<sup>87</sup> Como diz Guattari,

---

<sup>86</sup> O significante “Velho” refere-se tanto a Lenin, quanto a Stalin ou Trotski; o significante “44” refere-se à rua Le Peletier em Paris, sede do Comitê Central do “Partido” Comunista (GUATTARI, 2004, p. 228). São esses significantes e sua articulação que produzirão a subjetividade política, fazendo o sujeito político o sujeito do enunciado produzido por tais significantes reificados, autonomizados.

<sup>87</sup> Ao falar de código metonímico ou de sintaxe, Guattari emprega o vocabulário estruturalista. Mais especificamente, o vocabulário remete ao texto de Roman Jakobson, *Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia* (1956). Nesse texto, retomando Saussure, Jakobson estabelece duas operações fundamentais da linguagem: a metonímia e a metáfora. A metonímia é uma operação de concatenação ou combinação de unidades linguísticas, sendo a menor delas os fonemas, que são constituídos por traços distintivos capazes de produzir uma mudança de significação, como entre *porco* e *porto*. Ou seja, os fonemas só existem a partir de “feixes de traços distintivos” pelos quais os fonemas se distinguem um dos outros e, a partir disso, podem formar unidades linguísticas maiores. A segunda operação é a metáfora,

é o próprio significante classe que adquiriu *Classe*: não se articula a palavra “classe” no movimento operário da mesma maneira que se articula na escola, como quando se fala em classe escolar. No nível das cadeias significantes, de sua serialidade, o que há são “blocos coisificados de significante” nos quais o significante se aliena num circuito fechado de produção de sentido, perdendo sua abertura e sua relação com o sujeito. Os blocos coisificados de significante são o próprio significado ou o sentido que dá ao significante a ilusão de facticidade, de ser uma coisa, retirando do significante sua contingência ou arbitrariedade. Portanto, a História-desenvolvimento é também a História como *sentido*.

Por outro lado, pode-se conceber a História a partir da *ruptura*, História revolucionária como ruptura significante ou subjetiva em oposição à História-desenvolvimento como significado. Daí toda ambiguidade em torno do termo História: o termo se cinde, se bifurca. Em decorrência dessa bifurcação, Guattari é levado ora a falar da ruptura como algo que está fora da História e da sua cadeia de causalidade e desenvolvimento, ora a dizer que a História, a verdadeira História, é a revolução, a contingência, a ruptura: “alguma coisa aconteceu”. À História como ruptura corresponde uma subjetividade, um sujeito da História que não é mais aquele do corpo de enunciados possíveis no interior de uma estrutura social dada, e tampouco um Ego, mas é o sujeito inconsciente de enunciação, o sujeito da História que emerge a partir de uma ruptura com a estrutura e seu corpo de enunciados, fazendo tudo oscilar.

A bifurcação da História não é, portanto, um problema meramente analítico em torno do conceito de História, mas é um problema ele mesmo histórico e político: é preciso optar entre a História revolucionária e a História-desenvolvimento, e nunca se acaba de optar entre uma ruptura revolucionária e uma reificação da lógica histórica. É que há um realismo residual da História, um “limiar aquém do qual não se pode avançar na desrealização da História” (GUATTARI, 2004, p.229). Esse limiar, esse realismo residual é o fato *contingente* de que a História é feita por pessoas, na medida em que a

---

que consiste, no ato de fala, na seleção de signos que compõem um léxico comum a partir da semelhança entre os signos, isto é, na capacidade de serem substituído pro outros. Jakobson ainda faz uma distinção entre o código (conjunto de uma língua dada com seu léxico e sua sintaxe) e a mensagem (os enunciados). O código de uma língua impõe limites aos falantes, não só porque há um número finito de termos que podem ser combinados, mas também há um limite da combinação possível entre os termos existente de uma língua, que devem ser concatenados de uma determinada forma. Ver JAKOBSON, R. **Linguística e Comunicação**. São Paulo: Editora Cultrix, 1975, pp. 34-62.

História bem como as estruturas sociais surgem por rupturas subjetivas que ocorrem no nível do inconsciente e que não são tributárias de algo que está na natureza.

É em torno deste problema da relação entre História e Subjetividade que veremos Guattari se posicionar no debate sobre o materialismo histórico e o estruturalismo, sobretudo aquele de Althusser. Guattari dirá que o materialismo histórico permanece o único método válido para a explicação daquilo que acontece na História a partir da ordem da determinação, mas acrescenta que é preciso escapar do determinismo dialético (como aquele entre contradição entre forças produtivas e relações de produção), se quisermos continuar falando em revolução. Guattari, assim, busca remeter a uma dimensão que sirva de contraponto ao princípio de determinação: a ruptura revolucionária e subjetiva da História. O materialismo histórico é rondado por um duplo risco em torno do princípio da determinação, dois caminhos que levam à eternidade: o mecanicismo na forma de um realismo reificado, em que a História ou o objeto histórico ganha a consistência de uma coisa; e o idealismo na forma renovada do estruturalismo, em que o tempo se reduz a um tempo lógico e o sujeito é reduzido ao simples papel de “operador simbólico”.

No primeiro caso, trata-se do risco de o materialismo histórico praticar um realismo com o tempo e com o capital, como se existissem na natureza, fossem uma coisa. O que não significa, como observa Guattari, desconsiderar que não se esteja no tempo e no capital como num elemento da natureza, como o ar e a água, isto é, que não são categorias facultativas que se poderia escapar, escolhendo, por exemplo, entre uma economia marginal ou planejada. Guattari, assim, não nega que, ao surgir de maneira contingente, o capital se imponha como uma força obrigatória à maneira de uma coisa natural, que sua estrutura passe a funcionar de maneira autônoma. Contudo, a tentação estruturalista espreita na esquina. Buscando escapar de uma ordem causal que seria objetiva ou natural, o estruturalismo reabilita a “ordem estrita de determinação causal”, mas agora sob a máscara da estrutura com suas relações sincrônicas entre termos oposicionais e complementares, sejam esses termos linguísticos do tipo *baba/taba*, seja no nível das relações de produção do tipo capital/trabalho. O que Guattari critica no estruturalismo é seu circuito fechado sem linha de fuga, no qual a estrutura opera sem sujeito, e o real e a História “tornam-se tributários de uma ordem simbólica eterna de que estão em definitivo apartados e que os anula essencialmente.” (GUATTARI, 2004, p.230).

Como observa Drigo a esse respeito:

Se o modo de produção é compreendido como uma estrutura transcendente que determina a totalidade das relações sociais, isto é, que produz coisas e indivíduos, como compreender o surgimento de um modo de produção no interior da história? Como compreender a transformação de modos de produção e, por consequência, como compreender a transformação das relações sociais no interior da história? Sobretudo, como é possível compreender essas transformações, se estamos diante de estruturas que funcionam sem sujeito? (DRIGO, 2020, p. 111).

Contra essa tentação do estruturalismo de impor o circuito fechado da estrutura, com sua sincronia e da qual nada escapa, Guattari evoca o sujeito inconsciente. É que não há estrutura (linguísticas, econômica, musical etc.), sem um sujeito inconsciente que emerja na forma de uma ruptura a partir da qual as estruturas são produzidas de maneira contingente. Pois, caso contrário, é como “se se persistisse a chamar de música uma partitura que fosse definitivamente impossível de executar”. Por isso, as rupturas revolucionárias, os momentos em que tudo parece vacilar, são os momentos privilegiados de existência não alienada do sujeito e do significante com sua força de produção de significação e de sentido. São nesses períodos que “as cadeias significantes estruturadas perdem o controle”, que os eventos “‘se inscrevem no real’ segundo uma semiótica de curto prazo, incoerente, absurda, à espera da reestruturação de um plano de referência” (GUATTARI, 2004, p. 233).

Numa estrutura dada, o sujeito como fator de ruptura está em condição de conserva, em eclipse, está alienado. É só quando a estrutura se mexe, quando as relações estruturais vacilam, quando há ruptura que o sujeito se produz. Não há estrutura que não contenha potencialidades subjetivas latentes reificadas ou alienadas, e é quando essas potencialidades se manifestam, quando uma ruptura subjetiva é produzida, que o sujeito da História pode, então, engendrar novas relações sociais e produzir uma nova ordem de sentido ou de referência.

É o que se passa na Revolução Russa: ainda que se diga “Bom-dia, meu amigo”, “já não é mais *o mesmo* amigo depois que se matou o czar; o próprio objeto mudou, dado que já não é tomado nas mesmas relações de articulação significante, nas mesmas constelações significantes de referência” (GUATTARI, 2004, p.233). Daí o papel da psicoterapia institucional na análise da História e na conjuração da tentação estruturalista: desalienar a História, favorecendo a emergência de uma nova



subjetividade política, produzir um novo sujeito da História, que é um sujeito inconsciente, transindividual:

Se não se partir da definição do sujeito como sujeito inconsciente, ou melhor, como agente coletivo de enunciação, corre-se o risco de coisificar, na forma de estrutura, a instituição, e, por outro lado, toda a sociedade. (GUATTARI, 2004, p. 68).

A produção de uma ruptura subjetiva e de uma ruptura revolucionária é indissociável do problema da organização, das formações coletivas e de suas tipologias: grupo sujeito e sujeitado. A *ruptura leninista* é para Guattari um caso que nos permite ver esse nexos entre ruptura subjetiva e novas formas de organização.

Segundo Guattari, a astúcia dos bolcheviques foi *interpretar* a debandada militar, econômica, social e política da Rússia czarista como uma vitória das massas. Nessa conjuntura, Lenin passa a sustentar a teoria do “derrotismo revolucionário”, que faz da revolução socialista um objetivo imediato dada a fraqueza da burguesia russa. Era preciso então fazer a história reconhecer a ruptura revolucionária a partir da mobilização imediata do partido e das massas para a tomada do poder. É a intervenção forçada nessa brecha da História que caracteriza o que Guattari chama de *ruptura leninista*. Apesar daqueles que pretendem dizer que a causalidade histórica nunca perdeu de fato seus direitos, que a História continuou a ser governada por suas leis objetivas, Guattari não deixa de destacar que essa ruptura continua a marcar nosso destino, não só pelo que o bolchevismo criou do ponto de vista teórico e do que efetivou do ponto de vista histórico na Revolução Russa, mas também por seus limites, pelas “cicatrices e taras que nos legou e de que continuamos a sofrer por nossa incapacidade de superar seus efeitos de repetição” (Ibidem, p.241).

Remontando a ruptura leninista ou o “complexo bolche” a uma cena ainda mais primitiva, qual seja, a ruptura com a social-democracia em 1903 no segundo congresso do Partido Operário Social-Democrata Russo, Guattari observa que ali se instaura todo um estilo ‘bolche’ profissional, que é lançado no mercado da subjetividade militante e que caracteriza a máquina leninista: um gosto perverso pela rigidez de princípios associada a uma flexibilidade tática muito grande que por vezes beirava a duplicidade; certa maneira de se conceber a relação entre partido e massa, com suas correias de transmissão; certas maneiras de martelar fórmulas estereotipadas, seja qual fosse a língua empregada, toda uma língua militante, enunciados que se cristalizam e se

dissociam das suas situações contingentes de enunciação e que passam a controlar toda enunciação que representasse uma ruptura.

A partir da análise do complexo bolche, Guattari não só mostra que sua ruptura surge dos fatos mais banais, das facticidades mais cotidianas: tudo girava em torno da definição de “militante”, mas que em seu surgimento já estavam presentes todas as taras e limites que o bolchevismo iria apresentar na Revolução de 1917, e que gira em torno de sua vocação messiânica para julgar a História: a construção de um embrião de Estado, de um exército revolucionário, a coordenação estratégica e tática das lutas revolucionárias no mundo. Quer dizer: o aparelho, por necessidade de propaganda e de coesão do partido, contribuiu para uma fantasmaticização *coletiva* de onipotência, sentia a necessidade de estar em toda parte, responsável por tudo, falando em nome das massas e dirigindo-as e, com o passar do tempo, eliminando as oposições e assistindo de maneira impotente a ascensão do stalinismo.

Assim, Guattari dirá que o partido não estava preparado – sobretudo no campo teórico – para acolher e estimular um processo original de institucionalização, que foi o desenvolvimento dos soviets. Pelo contrário, os bolcheviques não só não saíram do estilo tradicional, seja na organização dos sindicatos, da juventude, das mulheres, como liquidaram, logo após a tomada do poder, aquilo que representava uma verdadeira inovação institucional: os soviets.

O que o complexo bolche permite apreender num momento de ruptura histórica é a importância da articulação entre a emergência de uma nova subjetividade histórica e formas de organização ou inovações institucionais capazes de dar à sua força de ruptura uma consistência. E é nesse ponto que se manifestou o limite do bolchevismo: sua forma de organização, de enunciação e subjetivação, sua maneira de conceber a relação com as massas e seu desejo, se mostraram um fator de *anti-produção* diante da eficácia da *interpretação* revolucionária, que soube favorecer a emergência de uma ruptura.

Assim, para Guattari se apresenta com uma tarefa urgente pensar uma outra máquina militante capaz de interpretar e analisar a História, alternativa à máquina leninista. O que requer remanejar as relações entre Partido de vanguarda e massas, pensar essas relações para além do esquema da representação das massas e de seus desejos. Pois, como dirá Guattari: “são sempre as massas que criaram as novas formas de luta; foram elas que ‘inventaram’ a organização soviética; que criaram

improvisadamente as comissões de greve, que inventaram as ocupações de 1936” (GUATTARI, 2004, p.210). Que tipos de grupos estariam à altura da criatividade das massas?

Nesse sentido, a distinção entre grupo sujeito e grupo sujeitado passa a ter um papel analítico importante para esconjurar e superar os limites de organizações de vanguardas que se pretendem representativas, que produzem fantasmaticizações coletivas de onipotência ou de totalização e que se caracterizam por relações de assujeitamento. Trata-se, assim, de pensar a criação de grupos militantes e analíticos que aceitem sua finitude, impeçam a cristalização de enunciados e favoreçam a emergência de uma ruptura subjetiva inconsciente, capaz de criar novas formas de enunciação e de institucionalização que expressem o desejo e o saber das massas, e não simplesmente a linha do partido.

Essa tarefa se torna ainda mais urgente dado o diagnóstico de Guattari da formação de um Capitalismo Monopolista de Estado, no qual a classe operária francesa está integrada por meio, sobretudo, do PCF e da CGT, contaminada pelo primado da demanda sobre o desejo que caracteriza a luta sindical e parlamentar. A política representativa, como observa Guattari, faz com que a luta da classe operária se reduza à demanda por reconhecimento e que sua subjetividade se mantenha alienada ou assujeitada: demanda por aumento salarial, condições de vida, poder de consumo etc. Enquanto aparelhos de alienação da classe operária, as organizações representativas são, ao lado do Estado e seu aparelho repressivo, engrenagens das *relações de anti-produção*. Guattari define as relações de anti-produção, um conceito que ganhará destaque em *O Anti-Édipo*, como relações que “servem para entrar e interditar a emergência de todo processos subjetivo de grupo”, i.e., garantir a reprodução de uma estrutura social dada e impedir sua transformação. A anti-produção é, portanto, um processo dinâmico que não se reduz apenas à repressão direta, mas é produtora de assujeitamento, envolvendo toda uma “modelagem dos indivíduos de acordo com as imagens regulares e funções-chave da sociedade burguesa”. Nesse sentido, os aparelhos representativos da classe operária agem impedindo a emergência da tomada da palavra e do controle direto do poder pela classe trabalhadora, da invenção de novas formas de organização e de referências conceituais novas. O que esses aparelhos de representação reproduzem é, portanto, a passividade e vulnerabilidade da classe operária, tendo como

única opção recorrer, na forma da demanda, aos seus representantes como “mal necessário”:

Do lado da classe operária, da juventude, dos estudantes, a realidade é a permanente remissão à produção, às mercadorias, aos resultados, aos índices, aos diplomas etc. Do outro lado, seus únicos recursos são organizações esclerosadas que pretendem representá-los, mas que na realidade tomam seu lugar. (GUATTARI, 2004, p.258).

A política revolucionária, por sua vez, é justamente a política que decompõe a demanda, o reconhecimento do discurso dentro do discurso do Outro, na medida em que o que é colocado em jogo é toda a estrutura social de poder:

a verdade, espera-se do patrão ou do ministro que “assumam suas responsabilidades”. Nunca se põe em questão a legitimidade de seu poder. Como conseguir que uma política analítica abra uma brecha e se dote de pontos de apoio extra-setoriais para consolidar-se? ‘Que as pessoas se reúnam, discutam livremente com o máximo de sinceridade, libertando-se dos artificios ilegítimos...’ (...) Mas esse descentramento, essa ruptura da enunciação, não é o que constitui a essência da clivagem do político em sua diferença em relação à demanda? De uma política outra, uma política da alteridade, política revolucionária? (Ibidem, p. 261).

As questões cotidianas, banais, as histórias de ‘donas-de-casa’ e de armários de cozinha, a humilhação cotidiana de uma hierarquia abusiva, quer dizer, tudo aquilo que diz respeito aos meios existenciais, ganha importância e centralidade para se agir contra o poder capitalista, seus enunciados, modos de organização e integração nos lugares concretos em que se exercem. Tudo aquilo que, como vimos, é objeto da análise institucional. Pois é a partir dessa intervenção descentralizada que é possível produzir rupturas subjetivas ligadas a novos tipos de lutas, enunciações e grupos, que são grupos sujeitos não só de si, mas também para a História, grupos que assumem sua finitude e abandonam sua pretensão messiânica de totalização e representação das massas:

A partir do momento em que se consegue fazer oscilar, rachar, o caráter de totalização de uma instituição (do Estado ou de um partido), esta, em vez de girar em torno de si mesma como estrutura, pode adquirir uma consistência subjetiva e instaurar todo tipo de modificações e novos questionamentos. É isso que pretendo ao acentuar – quem sabe exageradamente – a diferença entre os grupos que são para si mesmos apenas alguma coisa passiva, os grupos sujeitados, e aqueles que se propõem a interpretar sua própria posição, os grupos-sujeitos. Grupos religiosos, políticos ou – por que não? – a instituição que fosse ao mesmo tempo psiquiátrica, analítica e política. (...) Afora períodos de ímpeto revolucionário, há, pelo contrário, toda uma práxis regular, toda uma química do grupo e da instituição, necessárias à produção de “efeitos analíticos”. (Ibidem, p.69).

## 2.2. Deleuze: um cartógrafo das virtualidades

De diversas maneiras comentadores buscaram identificar o traço distintivo da filosofia de Gilles Deleuze: filosofia da diferença, filosofia do acontecimento, filosofia da imanência, ontologia dos fluxos ou do virtual, filosofia dos movimentos aberrantes ou forçados, das linhas de fuga que atravessam “a matéria, a vida, o pensamento, a natureza, a história das sociedades” (LAPOUJADE, 2015, p. 9). Mas aqui nos interessa menos delimitar a identidade filosófica do pensamento de Deleuze do que buscar selecionar os problemas, os conceitos e suas relações. Ou seja, percorrer brevemente aquilo que Deleuze *faz* em *Diferença e Repetição* e apreender nesse movimento, a partir de um recorte, a presença do problema da História e do Acontecimento nos dramas conceituais deleuzianos daquele momento. E se há algo que podemos antecipar a esse respeito é que o conceito de *diferença* é indissociável do conceito de *acontecimento*: a diferença é agitada, animada por uma temporalidade ela mesma diferencial e diferenciadora. Mas recuemos ao início.

Deleuze inicia *Diferença e Repetição* com um diagnóstico de época a respeito da Diferença como assunto não só de uma filosofia da diferença, mas de toda uma época, algo que estava no ar: em Heidegger, no estruturalismo, na arte do romance contemporâneo e também, como o autor diz em outro lugar, na luta revolucionária, na luta de libertação, na recusa dos jovens por integração etc. (DELEUZE, 2018, P.13).<sup>88</sup> Além disso, para Deleuze a multiplicidade na qual a diferença se manifesta é signo de um anti-hegelianismo generalizado: a diferença e a repetição, a respeito das quais ainda não sabemos quase nada, tomam o lugar do idêntico e do negativo. E se o primado da identidade, nas diversas maneiras como a identidade é concebida, é o que “define o mundo da representação”, podemos dizer que aquilo que o autor mira são as forças históricas, ou melhor, forças intempestivas que saltam da História e que violentam a representação, desfazem as formas de mediação da diferença e de suas conciliações apaziguadoras na representação constituída a partir da identidade. É todo um problema de época para Deleuze, e um problema vital que toca no cerne dos modos de existência coletiva.

---

<sup>88</sup> Trata-se da já mencionada entrevista *Sobre Nietzsche e a Imagem do Pensamento* (DELEUZE, 2005, p.90).

Diferença e a repetição não são, assim, meros conceitos de objetos do conhecimento, objetos de uma ontologia preocupada em desvelar o ser em si mesmo e em sua identidade, mas, como Deleuze afirma, a diferença é o que se faz (e a própria identidade é também algo que se faz, na filosofia e fora dela) e esse fazer possui uma *hora* e é assunto menos de ontologia do que de uma casuística que se pergunta não pelo “o que é”, mas pelo “quanto, como, o cada caso”, exigindo uma cartografia não do já constituído, das individualidades ou dos seres, mas daquilo que ainda não tem forma individuada ou atual, isto é, do virtual como reino das diferenças e dos processos de diferenciações pelos quais os seres individuados se fazem e se desfazem. Assim, *Diferença e Repetição* é inseparável de uma cartografia do virtual, de uma topologia da diferença agitada por um tempo que lhe é próprio, tempo do acontecimento e que coloca a filosofia em contato com sua época, com seu tempo histórico.

### **2.2.1 Representação: o estado de maldição da diferença**

O problema de *Diferença e Repetição*, como o próprio título já anuncia, é a Diferença. Mas Deleuze indica dois modos de se pensar o problema da diferença. Um primeiro modo, que Deleuze remonta à Platão, é pensar a diferença negativamente, como diferença entre duas coisas que se opõem, que têm formas ou individualidades prévias, inscrevendo a diferença na representação e remetendo-a à identidade no conceito. Nesse caso, a diferença é definida sempre como aquilo que falta, pela oposição com aquilo que ela *não é*, pela limitação ou negação que determina as diferenças e as subordinam à mediação do Mesmo, do fundamento e seu princípio de identidade. A diferença definida pela negação é uma diferença, assim, mediada pelo Mesmo, fundada e representada: “fundar é sempre fundar a representação” (DELEUZE, 2018, p. 363).

No domínio da representação, *fazer a diferença* tem um sentido específico que consiste em selecionar, distribuir e ordenar a diferença conforme as exigências da representação e da identidade, determinando suas formas específicas, repartindo-as em lotes, propriedades, determinações fixas e proporcionais do Ser. O fundamento e seu primado da identidade é, assim, indissociável de uma prática de selecionar e distribuir as diferenças. No processo de fundar a diferença é estabelecida uma hierarquia distributiva conforme as identidades e formas prévias pelas quais as diferenças são representadas e são julgadas, os indivíduos são diferenciados e sua maior ou menor

semelhança com a identidade do fundamento determinada.<sup>89</sup> Além disso, podemos ver que já em *Diferença e Repetição* o problema da diferença e do fundamento ontológico, indissociável de um regime de distribuição, se ligam ao problema da Terra e das formas de povoar a Terra, como ficará ainda mais explícito em *Mil Platôs*: “pode ser que a questão agrária tenha tido uma grande importância nessa organização do juízo como faculdade de distinguir partes (‘de uma parte e de outra parte’)” (DELEUZE, 2018, p.63).

De todo modo, o problema da diferença formulado a partir da sua negação, da sua definição negativa: a diferença como diferença externa entre seres constituídos, é um *falso problema*, pois impede que o problema da diferença seja pensado em sua positividade, isto é, que a diferença seja pensada por si mesma e não de maneira relativa ao Idêntico. Eis então o segundo modo de pensar a diferença e de formular seu verdadeiro problema: pensar e afirmar a diferença por si mesma. E a diferença só pode ser pensada por si mesma quando, ao pensar o fundamento, ao ir além do dado, o Mesmo é submetido

a uma conversão que o remete ao diferente, ao mesmo tempo que as coisas e os seres que se distinguem no diferente sofrem de modo correspondente uma destruição radical de sua *identidade*. É somente sob essa condição que a diferença é pensada em si mesma e não representada, mediatizada. (DELEUZE, 2018, p. 96).

É que a diferença não representada, não fundada sempre ressoou e nunca deixou de ressoar sob o mundo da representação e sua identidade, mas foi de diversas maneiras domada, conjurada, anulada, mediatizada pelas formas e modelos com os quais as diferenças devem se assemelhar como condição de poderem ser pensadas. Não pensada por si mesma, a diferença recai, na História da Filosofia Ocidental, num estado de maldição: ou puro caos indiferenciado, a falta, o pecado, a monstruosidade, ou aquilo que deve ser expiado, salvo, domado segundo as exigências da representação e da identidade, para se tornar pensável e vivível, como se a diferença por si mesma só pudesse levar à destruição, precisando ser salva de si mesma.

Assim, Deleuze durante todo o *Diferença e Repetição* se esforça para “pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, independente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo e as fazem passar pelo negativo”,

---

<sup>89</sup> Deleuze nos diz que “fazer a diferença” conforme as exigências da representação: “designa uma prova seletiva, que deve determinar quais diferenças podem ser inscritas no conceito em geral, e como.” (DELEUZE, 2018, p. 55).

isto é, “tirar a diferença de seu estado de maldição” (Ibidem, p. 13). Para isso, o autor busca forjar um conceito de diferença que seja capaz de afirmá-la em si mesma. Isso se torna mais difícil, na medida em que na História da Filosofia Ocidental a representação da diferença variou e com elas as maneiras de se subordinar e salvar a diferença de si mesma. Em Platão, são as Ideias que medeiam e subordinam a diferença a partir da relação de semelhança do objeto (o corajoso, o justo, o virtuoso) com a identidade essencial da Ideia (a Coragem, a Justiça, a Virtude) da qual participa e que determina a qualidade e diferença dos objetos entre si. Essa fundamentação dos seres é, além disso, indissociável de uma diferença seletiva entre cópia e simulacro, entre o bem fundado na semelhança interna com a Ideia e o simulacro como dessemelhante, como não ser, imagem sem fundamento (a cópia da cópia) a ser denunciada. Por isso, Deleuze dirá que “a Ideia inaugura ou funda o mundo da representação”.

Em Aristóteles, a representação se torna *orgânica*, as diferenças continuam a ser representadas e subordinadas às exigências do Idêntico, mas a partir da mediação das diferenças específicas e genéricas que permitem inscrever a diferença numa ordem que vai das espécies a sua identidade no gênero e da analogia das diferenças entre os gêneros com um Ser eminente, distributivo e hierárquico. Aliás, para Deleuze, é com Aristóteles que se inicia a confusão do conceito da diferença com a diferença conceitual: “confunde-se a determinação do conceito de diferença com a inscrição da diferença na identidade de um conceito indeterminado” (DELEUZE, 2018, p. 58). A diferença conceitual é a diferença mediatizada e mediadora que possibilita inscrever as diferenças na generalidade ou identidade do conceito, isto é, fazer da diferença uma diferença da essência ou essencial (as formas). Assim, na diferença conceitual, a partir da *oposição*, a diferença se torna um momento particular, uma determinação específica ou um predicado do conceito em geral: um mesmo gênero (diferença genérica) é capaz de comportar espécies contrárias (diferenças específicas), mas que se conciliam numa identidade comum, numa substância capaz de receber opostos, permanecendo a mesma. Os gêneros, por sua vez, entretêm entre si uma relação de analogia ou quase identidade com o Ser equívoco. As diferenças mediadas, assim, giram em torno de um Mesmo, de um Ser análogo com o qual se tem maior ou menor proximidade (substância primeira, segunda, qualidade, quantidade etc.)

Por fim, Deleuze ainda fala de um terceiro momento histórico da representação, quando a representação da diferença se torna orgíaca. A *representação orgíaca* é a



representação da diferença que estende seus limites ao infinito em dois sentidos: ao infinitamente pequeno (mundo) em Leibniz e ao infinitamente grande (Espírito) em Hegel. Enquanto a representação orgânica é uma representação finita, uma representação da diferença a partir das limitações das formas, a representação orgânica é uma representação que descobre em si um tumulto, uma inquietude “sob a calma aparente ou sob os limites do organizado”. A diferença na representação infinita se torna evanescente, ela se faz e se desfaz, aparece e desaparece, não mais como determinações específicas coexistentes num gênero, mas como determinações finitas que se engendram num movimento infinito como expressões de um Todo, expressões de fundamento que se correlaciona com o fundado a partir do infinito. Mas na medida em que o infinito se diz do próprio finito, *da* própria determinação finita, a representação infinita da diferença pode ser em dois sentidos: ela pode ir em direção ao infinitamente grande ou ao infinitamente pequeno. Em ambos os sentidos as diferenças ou das determinações finitas se tornam evanescentes, mas com a condição de, a partir do movimento infinito, remetê-las a um Fundamento como razão que concilia as diferenças num Todo.

É neste sentido que se deve dizer que a representação orgânica faz a diferença, pois ela a seleciona ao introduzir esse infinito que remete ao fundamento (seja um fundamento pelo Bem, que age como princípio de escolha e de jogo, seja um fundamento pela negatividade, que age como dor e trabalho). (DELEUZE, 2018, p. 71)

Hegel, argumenta Deleuze, é o responsável por levar a diferença ao infinitamente grande a partir da contradição. A contradição em Hegel, ao contrário de em Aristóteles, é a diferença em seu máximo absoluto, isto é, não é apenas um máximo relativo entre dois termos finitos opostos ou contrários, pois essa oposição relativa permanece abstrata. De outro modo, a “contradição absoluta em si” é a diferença animada, “pulsação imanente do movimento autônomo espontâneo e vivo”. Assim, pela introdução do infinito, a contradição deixa de ser uma mera diferença relativa de contrários e se torna “a verdadeira pulsação do infinito”, constituindo o movimento do infinito. E esse movimento negativo do infinito é o movimento pelo qual o fundamento se exterioriza, é o movimento de sua objetivação real. É ao se negar, ao expelir o outro que contém em si, que o Mesmo se afirma. Mas, ao mesmo tempo, é ao negar sua negação, no qual cada contrário expulsa o outro que contém em si, que o positivo do Mesmo revém. É por essa razão que, por sua vez, o infinito não pode deixar de remeter às oposições finitas com o risco de também permanecer uma interioridade puramente abstrata, mera “contradição em si” indiferente à relação com o exterior. O infinito deve

se dizer das oposições finitas e pôr constantemente as oposições finitas a partir da negatividade. É ao pôr a contradição, ao exteriorizá-la, que a negatividade “faz” a diferença, que a diferença como contradição se torna produtora. Mas é também por meio da contradição posta que as oposições finitas, as diferenças se desfazem, morrem e renascem. Se fazendo e se desfazendo pela negatividade, é por esse movimento que a diferença é interiorizada, sintetizada e levada ao absoluto, ao extremo do infinitamente grande, isto é, “até o fundamento, que é tanto seu retorno ou sua reprodução quanto seu aniquilamento”.

Contudo, Deleuze não deixará de insistir que essa concepção negativa do movimento é ainda a de um movimento falso pelo qual se garante a conservação e a subordinação da diferença às exigências da identidade, agora estendida ao infinito. Isso porque a diferença na dialética hegeliana pressupõe ainda a identidade ou mediação pela qual as diferenças se tornam meras manifestações, figuras, momentos ou categorias que são levadas ou “levantadas” ao idêntico ou ao Todo até atingir o saber absoluto.<sup>90</sup> Enquanto momentos ou figuras do Todo, as diferenças em contradição se resolvem no interior de uma circularidade monocentrada, passando por uma prova seletiva que sempre deixa um resto de singularidades não reconhecidas pela mediação do Universal:

Ocorria a pensadores, diz-se, explicar que o movimento era impossível, e isso não impedia que o movimento se fizesse. Com Hegel, é o contrário: ele faz o movimento, e mesmo o movimento do infinito, mas como ele o faz com palavras e representações, é um falso movimento e nada segue. E assim acontece toda vez que há mediação ou representação. (DELEUZE, 2018, p. 81).

Em Leibniz a coisa se passa de outra maneira. O infinito se dá não por um processo sintético até o infinitamente grande do Espírito, mas por um procedimento analítico, aquilo que Deleuze chama de *vice-dicção*, que vai até o infinitamente pequeno do mundo. De maneira distinta de Hegel, Leibniz partiria do inessencial do mundo. O mundo em Leibniz é constituído de relações diferenciais, relações de determinação recíproca, daí o papel do cálculo diferencial, cujo objeto é uma variação, uma diferença infinitamente pequena, perfazendo um limite que é definido pela convergência dos pontos, de sua máxima continuidade. Esse *continuum* do mundo, garantido pelo princípio de continuidade ou do infinitamente pequeno, não está em contradição com o princípio dos indiscerníveis, segundo o qual não há nada absolutamente igual no

---

<sup>90</sup> Deleuze destaca entre os sentidos de *Aufheben* o de “levantar”: “De todos os sentidos de *Aufheben*, nenhum é mais importante que o de levantar” (DELEUZE, 2018, p. 83).

mundo. Ou dito de outro modo, a diferença infinitamente pequena dos fenômenos, dos “casos” do mundo não está em contradição com a diferença finita ou essencial das mônadas, das formas substanciais. O princípio de continuidade rege os casos, as propriedades como pontos notáveis, variações infinitesimais do mundo que são propriedades das essências ou mônadas, enquanto o princípio dos indiscerníveis rege as essências, as mônadas como substâncias simples. Para Leibniz, cada mônada ou essência individual exprime o mundo inteiro, mas segundo certos casos, relações determinadas ou pontos de vista. Por isso Deleuze poderá dizer que em Leibniz “o mundo, como expresso comum de todas as mônadas, preexiste a suas expressões” (DELEUZE, 2018, 76). A mônada supõe, portanto, a compossibilidade do mundo, isto é, o *continuum* dos casos ou relações diferenciais que cada mônada expressa segundo um ponto de vista. E se o mundo existente é o melhor entre os mundos possíveis, é na medida em que “ele apresenta um máximo de continuidade num máximo de casos, num máximo de relações e pontos notáveis” (Ibidem). Vemos aqui como a diferença infinitamente pequena se cruza com a diferença finita, ou como o *continuum* do mundo com a descontinuidade das mônadas a partir de uma relação de expressão do infinito pelo finito.

Se em Hegel era a contradição e sua circularidade que estabelecia uma prova de seleção da diferença ao levá-la ao extremo do infinitamente grande, ao absoluto, no caso do Leibniz, argumenta Deleuze, é a diferença infinitesimal que consiste numa prova de seleção da diferença que busca cumprir a exigência do princípio de razão suficiente como fundamento. O princípio de razão determina como o melhor mundo possível aquele em que há o máximo de continuidade ou no qual as diferenças são mínimas, infinitamente pequenas. A diferença é, assim, mediatizada pelo fundamento ou princípio de razão que faz da diferença infinitamente pequena uma prova de seleção das diferenças, subordinando as diferenças às exigências de convergência do fundado com o fundamento, do mundo com a razão. De certo modo, pode-se dizer que em Leibniz, antes do que em Hegel, o real é racional e o racional é real.

Nossa intenção com essa breve recapitulação é mostrar como a diferença, apesar das mutações nos regimes de representação na História da Filosofia Ocidental, continua a ser mediatizada. Mesmo a representação infinita “não se separa do princípio de identidade como pressuposto da representação” (Ibidem, p. 78). O princípio de razão ou o fundamento na representação infinita é o responsável por levar a identidade ao

infinito, seja por meio da convergência das séries, das relações diferenciais em Leibniz, seja na condição da monocentragem dos círculos, em Hegel, seja como identidade sintética concebida a partir do infinitamente grande, seja analítica na espécie do infinitamente pequeno.

### **2.2.2. A repetição: entre a diferença externa e a diferença em si mesma**

Deleuze busca libertar não só a diferença em relação às exigências da identidade e da representação, mas também a repetição. Acontece de diferença e repetição andarem juntas na História da Filosofia Ocidental. No que concerne à repetição, ela foi frequentemente associada com a generalidade, que apresenta “duas grandes ordens”: a generalidade na *ordem qualitativa das semelhanças*, isto é, repetição de objetos que se assemelham em termos de qualidades sensíveis; e generalidade na *ordem quantitativa das equivalências*, isto é, repetição de objetos que se equivalem extensivamente. A diferença associada à repetição como generalidade é uma diferença meramente externa, negativa, definida pelo limite do conceito: repetição como diferença sem conceito, repetição física de objetos iguais. Ainda que seja uma repetição sem conceito, ela não escapa das exigências da representação e da identidade. Pois é uma repetição passível de ser representada conceitualmente, repetição de objetos particulares passíveis de semelhança e equivalência e, portanto, que podem ser substituídos ou trocados, em suma, unificados na identidade do conceito, apesar da diferença discreta, extensiva ou qualitativa entre os objetos.

De maneira distinta, trata-se para Deleuze de buscar uma definição da repetição que não a confunda com uma diferença externa, diferença negativa entre objetos repetidos que possuem um mesmo conceito. Nesse caso, a repetição é definida negativamente e supõe a identidade do conceito como mediação. Percebe-se que, para Deleuze, se passa com a repetição o mesmo que com a diferença: em ambas se faz ausente uma definição que considere a diferença e a repetição por si mesmas, de maneira positiva.

À repetição como generalidade, Deleuze contrapõe a definição de uma repetição positiva que se diz de uma diferença não mais externa, mas interna. Uma repetição que não é repetição do Mesmo, mas da Diferença, repetição, portanto, de uma dissimetria positiva, produtiva e interna. Enquanto repetição de uma diferença interna, a repetição se diz sobre o ser da diferença, ela é a afirmação da diferença enquanto *diferindo*.

Repetição, em suma, “em relação ao que não pode ser substituído”, que “diz respeito a uma singularidade não permutável, insubstituível”, assimétrica em si mesma (DELEUZE, 2018, p. 17).

É em torno da definição da repetição como repetição da diferença em si mesma, que a diferença se liga ao problema do acontecimento, primeiramente elaborado a partir da noção de eterno retorno. Para analisar essa relação irei, primeiramente, analisar como para Deleuze o problema da diferença e da repetição, ou o problema do ser da diferença exige o confronto com o problema da gênese do dado; e, num segundo momento, analisar como o problema da gênese conduz Deleuze a um “empirismo superior” ou ao “empirismo transcendental” como aquele capaz de ir além dos limites da filosofia transcendental kantiana. No campo dessa filosofia transcendental reconfigurada em suas exigências, o conceito de Ideia e de Intensidade desempenham um papel fundamental, demandando também uma breve recapitulação desses conceitos. E, por fim, buscarei analisar como, uma vez estabelecido o objeto do empirismo transcendental, Deleuze pôde pensar o Acontecimento principalmente a partir dos pares conceituais Virtual-Atual.

### **2.2.3. Um elemento genético mais profundo: o ser da diferença**

Quando Deleuze recusa a confusão da diferença com a negação, qualificando essa confusão como uma *ilusão do negativo*, não se trata de dizer que a negação é uma mera ilusão subjetiva que poderia ser desfeita por algum exercício crítico dos usos de nossas faculdades subjetivas, delimitando as condições de todo conhecimento possível. Trata-se de uma ilusão objetiva, mas derivada, uma ilusão segunda e, em certo sentido, inevitável.<sup>91</sup> O caráter objetivo da ilusão é exposto por Deleuze em *Diferença e Repetição* de maneira mais explícita ao tratar da *gênese do negativo* no capítulo 4, evocando o conceito de fetichismo de Marx:

Por exemplo, o fetichismo, segundo Marx, é um ‘absurdo’, uma ilusão da consciência social, à condição de se entender por isso não uma ilusão subjetiva que nasceria da consciência, mas uma ilusão objetiva, uma ilusão transcendental nascida das condições da consciência social no curso da atualização (DELEUZE, 2018, P.275).

---

<sup>91</sup> Deleuze trata da ilusão do negativo em três momentos: 1) no capítulo 1 “A diferença em si mesma”, no qual trata da ilusão do negativo do ponto de vista da afirmação da diferença em si mesma; 2) no capítulo 4 “Síntese Ideal da Diferença”, no qual a ilusão do negativo é tratada do ponto de vista da Ideia e do seu caráter problemático; 3) e no capítulo 5 “Síntese Assimétrica do Sensível”, no qual a ilusão do negativo é tratada do ponto de vista da intensidade e de sua anulação nas qualidades e extensões.

E no capítulo 5, ao tratar da diferença como intensidade, isto é, como matéria intensiva e não representável, Deleuze retoma o tema da ilusão do negativo, argumentando que a diferença “se anula realmente, mas fora de si, no extenso e sob a qualidade” (DELEUZE, 2018, p. 319).

Se a ilusão do negativo é derivada, é na medida em que diz respeito ao dado, ao que existe empiricamente, ou aquilo que Deleuze conceitualizará como *atual*. Ora, para Deleuze o atual é o efeito de um processo de atualização que consiste na afirmação da diferença em si mesma e se diferindo, do que não tem semelhança e identidade, que, portanto, não conhece ainda negação, privação ou contradição. É tendo isso em vista que podemos entender a afirmação de Deleuze segunda a qual é “do ponto de vista do exercício *empírico* da sensibilidade [grifo meu]” que a ilusão é inevitável. A ilusão associada ao negativo consiste não na falta de realidade da negação, mas na confusão que ela suscita entre a negação e a diferença, na inversão que ela faz tomando a diferença pelo seu efeito empírico, desnaturando-a na forma da negação (seja de contradição, oposição, limitação etc.), confundindo a diferença com sua negação.

Portanto, desfazer a confusão da ilusão do negativo requer para Deleuze submeter a negação a uma análise genética, realizar uma investigação que permita ir da diferença negada à afirmação da diferença em si mesma, explicando a própria origem da negação. Nesse sentido, Deleuze se perguntará: “quando surge o negativo?” (DELEUZE, 2018, p. 313). E ainda dirá que “a crítica do negativo só é radical e bem-fundada quando opera uma gênese da afirmação e, *simultaneamente*, a gênese da aparência da negação” (Ibidem, p. 273). Em torno da confusão entre diferença e negação, é possível ver dois aspectos fundamentais do pensamento deleuziano sobre *a diferença e sua natureza crítica*. O primeiro consiste no atravessamento do problema da Diferença pela obsessão de Deleuze pela gênese, por suas interrogações sobre a criação, sobre como o dado empírico e os indivíduos existentes são criados. Pensar a gênese aparece, assim, como uma condição para se afirmar a diferença em si mesma e desvinculá-la do negativo. O segundo aspecto consiste no sentido que a crítica assume: a crítica não é o estabelecimento das condições de todo possível existente, em resumo, a crítica não é uma operação de condicionamento, mas é uma operação genealógica, que se pergunta pela gênese do dado, seu princípio plástico ou genético: não as condições sobre as quais o dado é apresentado e representado, as *formas possíveis* da experiência e da sua representação (espaço-tempo, categorias, Sujeito Transcendental, Espírito, Deus

etc.), mas sobre como as próprias *formas* possíveis do dado são produzidas, como os dados da experiência são construídos.

Como já indiquei, a crítica como gênese já havia sido esboçada por Deleuze em seu trabalho sobre Nietzsche, sobretudo em *Nietzsche e a Filosofia*, no qual o autor atribui à Nietzsche a realização de um verdadeiro empreendimento crítico, indo além da crítica conciliatória de Kant, ao opor a vontade de potência como princípio genético aos princípios transcendentais, que se pretendem condições incondicionadas. A novidade de *Diferença e Repetição* é fazer da operação genética a exigência para uma verdadeira filosofia transcendental, realizando uma subversão do kantismo. É seguindo a crítica de Salomon Maimon a Kant que Deleuze avançará mostrando o “quanto o ponto de vista do condicionamento é insuficiente para uma filosofia transcendental” e que apenas um estudo transcendental, isto é, um estudo que vai além do empírico e que se interroga pela sua gênese, pode desfazer a confusão entre a diferença e o negativo (DELEUZE, 2018, p. 235).

Entrando propriamente na análise de Deleuze sobre a ilusão do negativo, ele argumenta, de maneira resumida, que a oposição, a limitação, a contradição, em suma, as diversas maneiras pelas quais a diferença é concebida como negação, são apreensões da diferença não em si mesma, mas da diferença posta fora de si, a diferença explicada, desenvolvida no domínio empírico, daquilo que é dado no nível dos fenômenos, das formas e dos seres individuados ou especificados, distintos qualitativamente e extensivamente, a partir da oposição qualitativa e da limitação quantitativa entre os seres. É no nível dos seres empíricos diversos e distintos qualitativamente e extensivamente, que o que difere é *negado como condição* da representação e da identidade qualitativa: “o negativo só aparece com o extenso e a qualidade” na qual a diferença se vê subordinada e representada (DELEUZE, 2018, p. 313). Na ordem empírica, a diferença é, então, apresentada na forma da diversidade, de um diverso cuja diferença é negativa, isto é, diferença externa entre seres especificados, com identidades qualitativas e extensivamente distribuídos ou repartidos no espaço e no tempo.

Do ponto de vista da qualidade, a semelhança entre o diverso se torna possível e é inseparável da oposição como diferença entre as identidades: as qualidades são oposições qualificadas. Do ponto de vista do extenso ou da quantidade, a igualdade ou equivalência se torna possível e é inseparável de uma limitação pela qual partes se

distinguem e as qualidades são repartidas no extenso. Assim, longe de afirmar a diferença, a negação que as qualidades e extensões envolvem tende a anular a diferença, na medida em que constituem ordens de generalidade nas quais o diverso pode ser representado e a diferença subordinada à identidade: seja a identidade das qualidades e extensões, seja a identidade dos conceitos, a identidade no objeto ou no sujeito. O diverso das qualidades e do extenso não são o oposto da representação, ao contrário, eles expressam o processo de anulação e de subordinação da diferença à identidade. São, assim, “elementos da representação, sem os quais a própria representação não poderia realizar sua tarefa mais íntima, que consiste em referir a diferença ao idêntico” (DELEUZE, 2018, p. 313).

Diante desse quadro, e como veremos, a estética enquanto ciência do sensível não sai ilesa, sobretudo a estética transcendental kantiana: “É estranho que se tenha podido fundar a estética (como ciência do sensível) no que *pode* ser representado no sensível” (Ibidem, p.87). É que para Deleuze a estética transcendental não sai do empírico quando se pergunta pelas formas nas quais o diverso sensível é apresentado. É preciso se pergunta pelo próprio *ser do sensível*, aquilo que faz o sensível ser sentido, que produz o sensível e que, por isso, se encontra no limite da sensibilidade, escapando às qualidades e extensões. O ser do sensível, argumentará Deleuze, é a diferença, a multiplicidade como elementos sub-representativos, pré-individuais do dado, dos seres individuais. É só quando a diferença é considerada e afirmada em si mesma, que é possível atingir o ser do sensível, isto é, os elementos genéticos da experiência sensível, que criam as qualidades, as extensões, os indivíduos e suas identidades, as espécies e as partes.

Nesse sentido, o argumento central de Deleuze consiste em mostrar que “não é a diferença que supõe a oposição, mas a oposição que supõe a diferença”, e que a negação trai e desnatura a diferença, impedindo-a de ser pensada por si mesma e permitindo remetê-la ao idêntico. Diante da ilusão do negativo, poder-se-ia adotar como solução uma síntese do diverso na qual os opostos se conciliarão no Mesmo. Mas esse procedimento é apenas uma maneira pela qual se prossegue o cortejo de anulação da diferença que, entretanto, está sempre suposta por trás das oposições e das identidades. A afirmação de um fundamento engendrado a partir da negação da diferença, da negação como motor é, nesse sentido, uma pseudoafirmação, pois nada cria de fato e não sai do domínio da representação da diferença:



Como se a Diferença fosse o mal e como se ela já fosse o negativo que só poderia produzir a afirmação expiando, isto é, encarregando-se, ao mesmo tempo, do peso do negado e da própria negação. Sempre a velha maldição a retumbar do alto do princípio de identidade: será salva apenas, não o que é simplesmente representado, mas a representação infinita (o conceito) que conserva todo o negativo para, enfim, entregar a diferença ao idêntico. (...) Toda vez que nos encontramos diante de oposições qualificadas, e num extenso onde elas se repartem, não devemos, para resolvê-las, contar com uma síntese extensiva que a superaria. (DELEUZE, 2018, p. 83 e 313-14).

Ao invés de buscar reconciliar os diferentes em oposição no interior de uma Unidade ou Todo sintético superior, afirmando uma identidade prévia ordenadora da diferença, Deleuze propõe afirmar a própria diferença e seu caráter problemático. É que a identidade é sempre posterior, é produzida e, desse modo, é incapaz de cumprir a exigência genética da diferença. Mesmo quando se afirma que a negação é o motor, produtora da mudança e da diversidade, trata-se da afirmação de um falso movimento no qual as diferenças negadas são conservadas e reconciliadas no fundamento e em sua identidade, como em Hegel. Essa é uma das razões, aliás, para que Deleuze apresente as filosofias baseadas na representação e no primado da identidade como maneiras de conservar, de justificar a experiência ou a realidade existente. Pois é inerente a toda filosofia da representação uma operação retroativa e circular pela qual o fundamento é estabelecido como decalque daquilo que se visa fundar, o fundamento é construído à imagem e semelhança do fundado, visando legitimá-lo a partir das *formas possíveis* do próprio existente. A operação de fundar extrai, retroativamente, do mundo e dos indivíduos constituídos os princípios e as formas que os tornariam possíveis, tomando o efeito pela causa, separando a conclusão de suas premissas.<sup>92</sup>

Assim, por mais que se busque resolver as qualidades contrárias, remetendo o diverso ao Uno-Todo, ao fundamento e sua identidade, o máximo que se faz é desnaturar e trair a diferença, impedindo que seja afirmada em si mesma, pensada por si mesma. E, entretanto, a diferença permanece sempre suposta, denunciando sua antecedência de direito em relação ao idêntico e à negação. Por isso, a saída para a ilusão da negação não é resolver o diverso numa totalidade, mas é considerar a diferença em si mesma, sem a mediação da identidade e da negação a ela associada. Se as diferenças estão na origem da ilusão do negativo, se o negativo é a sombra da diferença, no sentido de ser uma consequência, diferença anulada e mediada, a diferença

---

<sup>92</sup> “Os que carregam o negativo não sabem o que fazem: tomam a sombra pela realidade, alimentam fantasmas, separam a consequência das premissas, dão ao epifenômeno o valor do fenômeno e da essência” (DELEUZE, 2018, p. 83)

é também “o princípio de denúncia dessa ilusão” (DELEUZE, 2018, p. 314). Por trás das formas individuadas e das identidades, há sempre a diferença: “são sempre as diferenças que se assemelham, que são análogas, opostas ou idênticas: a diferença está atrás de toda coisa, mas nada há atrás da diferença” (Ibidem, p.87).

Retirada das formas de mediação criadas pela diferença, ela pode então ser pensada em sua natureza genética, como princípio transcendental plástico, criador, que cria as qualidades, as extensões e todas as formas individuais possíveis, sem, entretanto, se assemelhar àquilo que ela cria, sem relação de identidade e semelhança entre fundamento e fundado. É o próprio fundamento que desmorona num a-fundamento das diferenças livres, sem ordenamento prévio, sem relação de Identidade e Semelhança, de Parte e Todo, Múltiplo-Uno:

Por “a-fundamento” é preciso entender a liberdade não mediatizada do fundo, a descoberta de um fundo atrás de qualquer outro fundo, a relação do sem-fundo com o não fundado, a reflexão imediata do informal e da forma superior que constitui o eterno retorno. (Ibidem, p. 97).

A diferença, cujo ser é diferir, cria um mundo sem identidade, um *caosmo* no qual não há identidade prévia, como “um Deus saturnino” que “devora por um lado o que ele fez pelo outro, legislando contra sua criação, pois ele cria contra sua legislação. Eis-nos forçados a sentir e pensar a diferença” (Ibidem, p.303). Mas, novamente, para evitarmos confusões, não se trata de dizer que as mediações ou representações da diferença, a negação e identidade são meras ilusões. Não se trata de opor caos e ordem, de reabilitar em sinal trocado falsas alternativas ou dualismos; mas de mostrar que a diferença em si mesma, afirmada em seu ser, cria a partir não da identidade, mas da contingência, que a afirmação do ser da diferença consiste num lance de dados que produz uma experiência real que antecede de direito a especificação dos seres e do cosmo, o surgimento das ordens de generalidade, que são segundas, sejam elas generalidades conceituais, sociais, morais, legais, físicas, biológicas etc. Em outras palavras, o caosmo possui uma anterioridade lógica e ontológica em relação ao cosmo, cujas leis constituem uma natureza segunda.<sup>93</sup>

Assim, as qualidades contrárias e a extensão como condição do dado carecem de ser explicadas e só podem ser explicadas remetendo àquilo que não tem qualidade nem

---

<sup>93</sup> “Há necessariamente algo de cruel nesse nascimento do mundo que é um caosmo” (DELEUZE, 2018, p.289) E “O eterno-retorno elabora-se num fundo, num sem-fundo em que a Natureza original reside em seu caos, acima dos reinos e das leis que apenas constituem a natureza segunda” (Ibidem, p. 322).

extensão, que não tem identidade, e que, entretanto, a qualidade e a extensão supõem, aquilo que faz as qualidades e extensões, mas também que as desfazem. E isso não para afirmar uma identidade ou síntese superior, mas para afirmar o próprio ser do devir ou da diferença. Por essa razão, a anterioridade de direito da diferença em relação à negação e à identidade não pode ser entendida num sentido cronológico nem de causalidade transitiva entre duas realidades ontológicas distintas, isto é, no qual a causa se separa do efeito, assim como Deus se separaria de suas criaturas. As duas ordens coexistem de maneira imanente como *dois estados distintos da diferença*: numa ordem, a do mundo do caosmo, a diferença permanece em si, produzindo a si mesma, se diferenciando. Numa outra ordem, na ordem dos seres individuais especificados, das identidades e das oposições, a diferença se encontra envolvida nos indivíduos, nas qualidades e extensões. Em ambos os estados se trata da diferença, mas numa da diferença considerada em si mesma, e noutra da diferença considerada em seus efeitos empíricos, diferença anulada, que tende a se anular na qualidade e na extensão.

A tarefa mais profunda da crítica, assim, não é se perguntar quais as *formas a priori* que condicionam e estruturam toda experiência possível, mas se perguntar pela gênese das próprias formas possíveis: como as formas, as qualidades contrárias e a matéria extensa são produzidas? Como o ordenamento do mundo, a distribuição dos seres individuais é posta? O que está suposto por trás dos indivíduos, das identidades, das qualidades e das extensões? Se Kant não conseguiu atingir de fato uma filosofia transcendental, apesar de ter aberto o caminho para tal, foi por ter permanecido no nível do empírico: o espaço e o tempo extenso não são formas puras que explicam a experiência, mas são ainda formas empíricas que devem ser explicadas.

Pensar a diferença requer, portanto, ir até o limite do empírico, atingir o impensado (aquilo que Kant havia denominado de *númeno*), mas que só poder ser pensado, isto é, o que não pode ser representado conceitualmente, porque escapa ao diverso dado da experiência, e que força o pensamento a pensar o que só pode ser pensado. Mas, inversamente, aquilo que só pode ser pensado supõe atingir o ser do sensível, a razão da sensibilidade, da experiência sensível: o insensível. O insensível, por sua vez, é o que só poder ser sentido, porque também não é dado empiricamente, mas é aquilo que faz o dado sensível, que faz a sensibilidade com suas qualidades e extensões, sem se confundir com elas e com seu diverso. Trata-se de uma matéria do sensível que não se confunde com a matéria qualitativa que preenche o extenso espaço-

temporal como *formas a priori*, mas uma *matéria* intensiva, informal e diferencial que faz a própria experiência real.

É a ciência dessa razão do sensível, isto é, da diferença, do Desigual em si, daquilo que não tem forma nem extensão, ciência cujo objeto não se confunde com os seres empíricos constituídos e suas formas, que Deleuze denomina de *Empirismo Transcendental*.

#### **2.2.4. Intensidade e Ideia: o par do empirismo transcendental**

David Lapoujade nos diz que há ao menos duas maneiras pelas quais o empirismo transcendental geralmente é explicado. Uma primeira maneira consiste em explicá-lo “a partir da maneira como cada faculdade é levada aos limites de sua potência para atingir o objeto que a concerne exclusivamente, insensível da sensibilidade, imemorial da memória, inimaginável ou fantasma da imaginação, impensado do pensamento” (LAPOUJADE, 2015, p.101). Outra maneira consiste em explicar o empirismo transcendental a partir da crítica que Deleuze realiza a Kant por ter permanecido nas condições de experiência possível, quando era necessário ir até as condições da experimentação real, isto é, até as diferenças da qual tudo procede, substituindo o ponto de vista do condicionamento pelo da gênese.

Mas, ainda argumenta Lapoujade, o que caracteriza o empirismo transcendental é a relação *mediata* que ele estabelece entre a estética (ciência do ser do sensível) e a dialética (teoria da Ideia), entre a Intensidade e a Ideia. O par empírico-transcendental refere-se, portanto, à relação entre o ser da sensibilidade e a Ideia, entre o real e o ideal. Nesse sentido, ainda sem sabermos muito bem o que é Intensidade e Ideia, pode-se dizer que o empirismo transcendental é um materialismo não empírico cujo objeto é uma matéria que só pode ser pensada, por isso uma matéria Ideal, uma matéria que não se confunde com a matéria individuada nas qualidades e extensões, com a matéria encarnada, empiricamente dada e representável. A esse respeito, Lapoujade diz que

A teoria deleuziana da Ideia é materialista, profundamente materialista. Em Deleuze, *a Ideia é matéria*. Pode-se objetar que Deleuze está sempre dizendo que a Ideia deve se encarnar, se atualizar, se efetuar. Não é sinal de que ela é desencarnada, virtual, sem efetividade? Isso, porém, é confundir matéria e corpo. Todo problema reside justamente no fato de que a matéria (ou a Ideia) deve se encarnar, se atualizar, se individuar em *um* corpo. (LAPOUJADE, 2015, p.111).

No empirismo transcendental, apesar da inspiração terminológica, a estética e a dialética se encontram profundamente modificadas em relação ao modo como a filosofia transcendental kantiana as concebia. Em Kant, a estética transcendental tinha como objeto determinar as *formas a priori* da sensibilidade como faculdade receptiva que condiciona a recepção por um sujeito de todo objeto ou fenômeno possível. As duas formas de condicionamento da sensibilidade, como vimos, é o espaço e o tempo como grandezas extensas dadas. Tudo que nos é dado na experiência é *antecipadamente* condicionado por essas duas formas da sensibilidade, ou seja, todo o diverso da experiência é dado no espaço e no tempo como sua condição de possibilidade. Assim, se a estética kantiana estava preocupada com as formas puras, necessárias, universais, que condicionam toda experiência possível, a crítica de Deleuze à Kant consiste na insuficiência de uma filosofia transcendental limitada a determinar as *formas a priori* de todo dado, pois ela não é capaz de se perguntar pela gênese da experiência real, pela produção da própria realidade sensível e de seus objetos. É que uma filosofia transcendental preocupada com o condicionamento não sai do empírico, mas estabelece uma relação circular, extraindo do empírico aquilo que o legitimaria *a priori*, extraindo de indivíduos constituídos aquilo que os constituiria, de modo que entre a forma do condicionamento e o condicionado há uma relação de semelhança: a condição antecipa a forma com a qual o dado deve se conformar e, ao mesmo tempo, é o dado existente que confirma e prova a condição. Doutro modo, a estética deleuziana está preocupada com a própria gênese do possível, com a produção da própria experiência real. A atenção se desloca das *formas* da sensibilidade para a *matéria* pura da sensibilidade, para aquilo que cria as próprias formas da experiência.<sup>94</sup> Por isso, na estética do empirismo transcendental, o espaço e o tempo são considerados não *formas a priori*, mas produtos: o espaço e o tempo são criados, a repartição do diverso no espaço e tempo, a simultaneidade e a sucessão, a distinção entre direita e esquerda, alto e baixo, o antes e depois etc., não são formas puras, mas formas criadas com a experiência real, criadas com a produção dos dados.

Mas qual é a matéria da experiência real? Qual é a matéria que cria a sensibilidade? Que faz o sensível, que constitui seu ser? É em torno dessas questões que

---

<sup>94</sup> Sobre o papel das formas na filosofia transcendental kantiana, seja a forma pura da intuição (espaço e tempo), seja a forma pura do entendimento (categorias), Roberto Machado (2009) comenta: “Essa noção de forma é essencial à filosofia transcendental kantiana por permitir a elaboração de uma teoria da subjetividade que atribui ao formal um papel constituinte do próprio material ou, mais precisamente, subordina totalmente a matéria à forma do conhecimento”. MACHADO, 2009, p. 106.

a *diferença em si* mesma revela seu materialismo. Trata-se de uma matéria que é pura intensidade, na medida em que não se refere a nada além de si mesma e cujo ser é uma contínua diferenciação ou variação:

A razão do sensível, a condição daquilo que aparece, não é o espaço e o tempo, mas o Desigual em si, a *disparação* tal como é compreendida e determinada na diferença de intensidade, na intensidade como diferença. (DELEUZE, 2018, p. 298).

Deleuze nos diz que a diferença é intensidade, é *matéria intensiva*, e que essa matéria intensiva não conhece nenhuma distinção a não ser interna, uma diferença intrínseca que não é de qualidade, mas apenas de quantidade; uma quantidade que, por sua vez, não é extensiva, mas de grau: uma quantidade intensiva.<sup>95</sup> Assim, a matéria diferencial não possui qualidade, pois é informal, nem extensão, pois é intensiva. Como quantidade extensiva, a diferença é uma diferença externa entre partes equivalentes ou homogêneas que formam um todo a partir de suas somas (*partes extra partes*), como por exemplo:  $1+1+1+1=4$  ou  $5+7=12$ . Assim, no que se refere a diferença das quantidades extensas, se trata de diferenças que podem ser abstraídas, separadas umas das outras e representadas de maneira independente umas das outras. Vê-se bem que a quantidade extensa é insuficiente para pensar a diferença em si mesma. É Kant que explicita essas características da quantidade extensiva nos *Axiomas da Intuição*, sendo toda intuição uma quantidade extensiva, e Deleuze tem esta definição em mente:

Eu denomino quantidade extensiva àquela em que a representação das partes torna possível a representação do todo (e, portanto, antecede necessariamente a esta). Não posso representar-me nenhuma linha, por menor que seja, sem traçá-la no pensamento, i.e., sem engendrar todas as partes a partir de um ponto, uma após a outra, e assim esboçar pela primeira vez essa intuição. (KANT, 2015, p.189).

Já na quantidade intensiva se trata de uma diferença que é interna, que não vai das partes para o todo, mas se apresenta como um todo, um todo que é uma multiplicidade, todo que comporta uma diferença interna que é de grau, que pode aumentar ou diminuir (aumento ou diminuição de potência), como por exemplo uma cor ou uma temperatura, cuja experiência é dada como um todo. Trata-se de todo que tem

---

<sup>95</sup> O conceito de intensidade atravessa boa parte da obra de Deleuze e da obra em conjunto com Guattari, caracterizando o materialismo singular dos autores. Como indica o próprio Deleuze, o problema da intensidade e da quantidade intensiva (grau) remonta à tradição escolástica e desempenha um papel importante principalmente nos séculos XIII e XIV, sendo particularmente desenvolvida na teoria de Duns Scot. Segundo Deleuze, o problema da intensidade influenciaria a teoria da potência (graus de potência) como essência dos modos finitos em Espinosa, mas seu problema se faz presente também na filosofia kantiana e sua distinção entre quantidade extensiva e quantidade intensiva. Ver. DELEUZE, G. Espinoza e o Problema da Expressão, p. 129.

variações contínuas internas, podendo ir do maior ao menor, sempre próximo de zero, mas sem nunca atingi-lo. Assim, no caso da quantidade intensiva, a diferença não é externa, entre partes separadas que se somam e se subtraem, mas é uma diferença implicada em si mesma, diferenças que não podem ser abstraídas, que sempre se referem umas as outras. O real possui, nesse sentido, uma quantidade intensiva, um grau. Ao tratar da matéria que preenche as formas puras do espaço e do tempo (as quantidades extensas) nas *Antecipações da percepção*, Kant formula que “em todos os fenômenos o real, que é um objeto da sensação, tem quantidade intensiva, i.e., um grau” e diz que denomina “quantidade intensiva à quantidade que só é apreendida como unidade, e na qual a pluralidade só poder ser apresentada através da aproximação à negação = 0” (KANT, 2015, p. 191 e 192).

Para Deleuze, o problema da formulação kantiana da diferença entre quantidade extensiva e quantidade intensiva é que Kant utiliza apenas um conceito empírico do real ou da intensidade. Ou seja, se trata da quantidade intensiva já subordinada à qualidade, quando, por exemplo, se distingue o grau de intensidade de uma temperatura em relação ao grau de intensidade de uma cor; mas também se trata de uma quantidade intensiva subordinada também ao extenso que ela preenche, se repartindo, podendo ser numerada, quantificada, isolada. Por essa razão, esse conceito de quantidade intensiva não pode desempenhar o papel de um princípio transcendental e de gênese da experiência, não sendo a intensidade ainda pensada por si mesma como intensidade pura. Ao tratar do conceito de intensidade, é essa limitação que Deleuze denuncia:

É claro que, na experiência, a *intensio* (intensidade) é inseparável de uma *extensio* (extensidade) que a relaciona ao *extensum* (extenso). Nessas condições, a própria intensidade aparece subordinada às qualidades que preenche o extenso (a qualidade física de primeira ordem ou *qualitas*, qualidade sensível de segunda ordem ou *quale*). Em suma, só conhecemos intensidade já desenvolvida num extenso e recoberta por qualidades. Por isso, tendemos a considerar a quantidade intensiva como um conceito empírico e ainda mal fundado, misto impuro de uma qualidade sensível e do extenso, ou mesmo de uma qualidade física e de uma quantidade extensiva. (DELEUZE, 2018, p. 298).

O raciocínio crítico de Deleuze sobre a concepção kantiana da quantidade intensiva como empírica e sua subordinação ao extenso, reduzindo o real à mera matéria que preenche o extenso em determinado grau (sensação), consiste em argumentar que o espaço e o tempo não são apresentados tal como se representam. Ou seja, se, por um lado, toda intuição extensa é *representada* a partir da representação de suas partes, por outro, não é assim que as intuições espaço-temporais se *apresentam* na experiência. Na

apresentação da experiência sensível, o espaço e o tempo são apresentados como um todo que funda a possibilidade das partes, i.e., como envolvendo uma diferença interna, uma intensidade. Por isso, do ponto de vista genético, a extensão e sua quantidade extensiva é ainda uma intuição empírica, um efeito que supõe um elemento genético mais profundo.<sup>96</sup> O que quer dizer que o extenso e a qualidade supõem a intensidade como princípio transcendental da experiência real, matéria diferencial e genética da realidade sensível que se distribui nas qualidades diversas e na extensão, ao mesmo tempo que cria as qualidades nas quais se envolve e as partes extensas na qual se reparte.

A intensidade já não é considerada como intensidade empírica envolvida nas qualidades e na extensão, isto é, concebida em seu estado recoberto, mediado, mas como intensidade pura, “intensidade como tal”. Enquanto intensidade pura, como princípio material de produção do real, como ser do sensível, a intensidade é o *insensível*, pois não pode ser dada enquanto tal empiricamente, mas, ao mesmo tempo, ela é aquilo que só pode ser sentido, pois é ela que nos faz sentir, que produz a realidade sensível, sendo “objeto de uma distorção dos sentidos” (DELEUZE, 2018, p.315):

Como seria ela sentida por si mesma, independentemente das qualidades que a recobrem e do extenso em que ela se reparte? Mas como seria ela outra coisa que não ‘sentida’, visto ser ela aquilo que faz sentir e que define o limite próprio da sensibilidade? (Ibidem)

Por isso, a razão ou ser do sensível não é qualidade da sensação ligada aos órgãos dos sentidos, ou, em outros termos, o ser do sensível não é o ser sensível, mas também não é uma forma extensa de receptividade dos objetos. Nos conduzindo para o limite da sensibilidade, Deleuze nos mostra que o ser da sensibilidade é uma potência, uma matéria que é pura intensidade, na medida em que não se refere a nada além de si mesma e cujo ser é uma desigualdade constitutiva, uma contínua diferenciação ou variação que cria as qualidades e as extensões, mas também que as desfazem.

Para resumir o que expusemos sobre o conceito de intensidade em Deleuze e seu papel como princípio transcendental, como gênese da experiência real, convém retomarmos as três características da intensidade elencadas por Deleuze: 1) a

---

<sup>96</sup> “O extenso só pode sair das profundidades se a profundidade for definível independentemente do extenso. O extenso, cuja gênese procuramos estabelecer, é a grandeza extensiva, o *extensum*, ou o termo de referência de todas as *extensio*. A profundida original, ao contrário, é o espaço inteiro, mas o espaço como quantidade intensiva: o puro *spatium*”. E “o erro de Kant, no momento em que recusa o espaço e ao tempo uma extensão lógica, é manter uma extensão geométrica e reservar a quantidade intensiva para uma matéria que preenche um extenso em determinado grau” (DELEUZE, 2018, p. 307-308).



intensidade é o *desigual em si*, uma diferença que não é externa, mas interna, constituída de diferenças. 2) Sendo o desigual em si, diferença interna, a intensidade *afirma* a diferença, ou seja, seu ser consiste numa *disparação* ou na diferença *diferindo*. Afirmar a diferença é o ser positivo e produtivo da diferença como diferenciação. 3) A intensidade é uma quantidade *implicada*, envolvida em si mesma, e só envolvida secundariamente na qualidade e na extensão como sua efetivação empírica. Implicada em si mesma, imanente a si mesma, a intensidade refere uma diferença a outras diferenças, é sempre uma multiplicidade constituída de outras multiplicidades. Toda intensidade é implicante, envolve outras intensidades, mas também implicada, envolvida em outras intensidades, afirmando uma desigualdade constitutiva. Eis por que também a intensidade é uma quantidade indivisível, no sentido em que suas partes não são partes homogêneas que podem ser abstraídas ou subtraída das outras partes. Enquanto implicante-implicada, a quantidade intensiva não se “divide” sem mudar de natureza, sem sofrer uma variação de grau (maior ou menor) e de relações. Por isso, entre a quantidade intensiva e a quantidade extensiva há, segundo Deleuze, uma diferença entre dois tipos de multiplicidade: “aquelas cuja métrica varia com a divisão”, que não se divide sem mudar de natureza, diferença em si mesma (quantidade intensiva) ou multiplicidade substantiva, referida a si mesma; e aquelas que “trazem consigo o princípio invariável de sua métrica”, que não mudam de natureza ao se dividir, havendo equivalência ou identidade entre as partes (quantidade extensiva), trata-se aqui da multiplicidade como referida ao Uno, aquilo que tende à equalizar a diferença.

Se a intensidade redefine a estética, a dialética também não sai ilesa. Vimos que a diferença como intensidade cria a realidade sensível ao mesmo tempo que não se confunde com a experiência possível, com o domínio empírico. Por isso, a intensidade é dita insensível, pois não pode ser apreendida do ponto de vista empírico, mas, ao mesmo tempo, ela é dita aquilo que só pode ser sentido do ponto de vista de um exercício transcendente da sensibilidade, isto é, da condução da sensibilidade até seu princípio genético, sua matéria intensiva pura. Ocorre que essa matéria pura só pode ser pensada como Ideia, como matéria ideal. Por isso, Lapoujade observa que em Deleuze

Não há Ideia *senão* dessa matéria (materialismo de Deleuze); inversamente, essa matéria não pode ser pensada *senão* como Ideia (do mesmo modo idealismo de Deleuze). Assim como a matéria intensiva só pode ser sentida, sem jamais ser dada empiricamente, também só pode ser pensada, sem jamais ser concebida objetivamente. (LAPOUJADE, 2015, p. 100).

É verdade que Deleuze nos diz que a Ideia “mantém uma relação muito particular com o pensamento puro”. Mas isso porque a Ideia é, do ponto de vista do pensamento, o impensável, aquilo que só pode ser pensado, sem ser dado empiricamente. Nesse sentido, a Ideia é o Inconsciente do pensamento puro, a rachadura ou diferença interna do pensamento que o força a pensar o impensado, assim como do ponto de vista da sensibilidade a Ideia é aquilo que faz sentir a partir do choque da sensibilidade com o insensível. A dialética como teoria da Ideia se vê, nesse sentido, radicalmente modificada, pois a Ideia não é mais um produto problemático da razão, em relação a qual à crítica caberia determinar seu uso legítimo, isto é, seu uso regulador no que diz respeito aos conhecimentos parciais do entendimento humano, fornecendo-lhes uma unidade sistemática. Em Deleuze a Ideia é aquilo que constitui toda faculdade em seu limite, na medida em que não pode ser apreendida do ponto de vista empírico e que, por isso, conduz as faculdades a transcenderem seu uso empírico. A Ideia é uma espécie de Fora, de limite que percorre todas as faculdades e as tornam possíveis: o insensível da sensibilidade, o impensado do pensamento, o imemorial da memória etc.<sup>97</sup> Mas a diferença da teoria da Ideia em Deleuze e Kant não se encerra na afirmação de uma multiplicidade da Ideia, fazendo-a um objeto diferencial que concerne à cada faculdade e que ao mesmo tempo que as coloca em comunicação violenta: o insensível é aquilo que só pode ser pensado, sem haver nenhuma correspondência das faculdades em torno de um mesmo objeto idêntico, nenhum bom senso. Para além de uma doutrina das faculdades e de seu exercício transcendente, a Ideia diz respeito também às Ideias sociais, linguísticas, biológicas, geológicas, físicas, químicas etc. Por essa razão, a Ideia não é produto de um sujeito nem de suas faculdades, mas possui uma realidade objetiva e não-humana, uma materialidade que constitui as próprias faculdades, mas essa objetividade também não se confunde com a de um objeto suposto o mesmo para todas as faculdades. Trata-se de um objeto diferencial, de uma assimetria pura e, por essa razão, só pode ser apreendido diferencialmente por cada faculdade que constitui. Mas não sendo a Ideia exclusiva a um sujeito, ao ser humano, Deleuze dirá que “toda coisa pensa e é um pensamento, na medida em que reduzida às suas razões intensivas, expressa uma Ideia cuja atualização determina” (DELEUZE, 2018, p. 336). Se é necessário falar em termos de Ideia para exprimir essa matéria diferencial, é porque uma

---

<sup>97</sup> “Com efeito, a Ideia percorre e concerne a todas as faculdades. De acordo com sua ordem, ela torna possíveis tanto a existência de uma faculdade determinada como tal quanto o objeto diferencial ou o exercício transcendente dessa faculdade” (DELEUZE, 2018, p. 258).

de suas características é sua virtualidade, sua independência em relação à realidade empírica. Nesse sentido, a Ideia constitui a virtualidade da matéria intensiva e diferencial, matéria ideal expressa em todas as coisas, em todas as faculdades particulares e no próprio pensamento, constituindo, ao mesmo tempo, todas as coisas e os limites delas, aquilo que as cria e as coloca em comunicação violenta, sem qualquer acordo ou harmonia prévia. Seguindo as pistas de Lapoujade, é possível pensar a Ideia como a expressão de uma lógica diferencial imanente à matéria e que a matéria exprime em seu processo de atualização:

Nesse sentido, a matéria da Ideia é uma matéria expressiva. O que ela exprime através dos indivíduos é essa lógica diferencial. A Ideia é, ao mesmo tempo, a matéria intensiva e a *lógica* dessa matéria – desde que se conceba essa lógica como estritamente imanente a essa matéria, pois expressão dela. (LAPOUJADE, 2015, p.112).

Segundo Roberto Machado, há ao menos três características básicas da Ideia que podem ser destacadas. A primeira é que a Ideia é uma multiplicidade em relação com outras multiplicidades, ou diferenças em relações diferenciais recíprocas. É o que afirma Deleuze ao dizer que:

A ideia dialética, problemática, é um sistema de ligações entre elementos diferenciais, um sistema de relações diferenciais entre elementos genéticos. Há diferentes ordens de Ideias, umas supondo as outras, segundo a natureza ideal das relações e dos elementos considerados (Ideia da Ideia etc.). (DELEUZE, 2019, p. 244).<sup>98</sup>

Enquanto sistema de relações diferenciais, a Ideia apresenta três momentos que se pressupõe reciprocamente, isto é, um processo de determinação da Ideia que não é cronológico: 1) A ideia é constituída de *elementos diferenciais* indeterminados, que Deleuze apresenta sob a fórmula matemática  $(dx, dy)$ , trata-se de elementos diferenciais que coexistem. 2) Tais elementos diferenciais, na medida que coexistem, só existem uns em relação aos outros, entrando em relações diferenciais de *determinação recíproca*, na qual cada termo depende do outro e só existem em relação com o outro. Além disso, a relação diferencial entre os termos não é uma relação constante, mas ela mesma variável, em diferenciação. A determinação recíproca é escrita por Deleuze como  $dx/dy$ . 3) Por fim, há a *determinação completa*, que distribui as singularidades conforme as relações recíprocas estabelecidas entre elementos diferenciais, esboçando um espaço diferencial. A Ideia é assim completamente determinada e diferenciada em si mesma, determinada como multiplicidade em si mesma, diferença diferenciado a partir das

---

<sup>98</sup> “As Ideias são multiplicidades; cada Ideia é uma multiplicidade, uma variedade.” (DELEUZE, 2018, p. 245)

relações entre si, produzindo uma distribuição espacial nômade e sempre variável de singularidades.

O segundo aspecto é a virtualidade da Ideia. A realidade diferencial da Ideia, com seus elementos diferenciais, as relações entre esses elementos e a distribuição de singularidades correspondentes as relações recíprocas, não é uma realidade empírica, mas não deixa de ter uma realidade própria, uma realidade que é virtual, ideal. Por fim, o terceiro aspecto da Ideia é que ela deve se atualizar. O virtual deve se encarnar, constituir uma existência empírica, e é a atualização que caracteriza a Ideia como gênese, como processo genético da experiência real e que vincula de maneira imediata Ideia e Intensidade. Como argumenta Lapoujade, “a teoria da Ideia permite estabelecer os princípios gerais de todo processo genético” (LAPOUJADE, 2015, p. 110).

Vemos como o empirismo transcendental de Deleuze, a partir dos conceitos de Intensidade e Ideia nos conduzem inevitavelmente para o par virtual-atual, expressando um processo genético. Como tentarei mostrar, a atualização como processo genético do virtual é indissociável de uma teoria do acontecimento.

### **2.2.5. Virtual-Atual: o tempo dramático da diferenci/ção**

Deleuze não cessa de nos dizer que a Ideia é expressiva, que ela se expressa e é expressada, que ela deve se atualizar, se encarnar em qualidades e extensões, espécie e partes que cria.<sup>99</sup> Encarnar, atualizar, diferenciar, explicar, criar são termos empregados por Deleuze para dar conta do caráter expressivo da virtualidade das Ideias. Em oposição ao virtual e sua natureza expressiva, Deleuze não deixa de distinguir o possível e seu processo característico, que não se dá em termos de expressão ou atualização, mas em termos de realização. E não se trata de mera disputa de palavra ou de termos, mas de uma distinção em torno da própria existência ou do próprio real que é frequentemente objeto de confusão. O processo característico do possível é a realização de uma possibilidade lógica ou pré-existente. Quer dizer: em termos de possível, o existente pode ou não existir como realização de um possível. O possível, assim, se opõe à realidade do real e a diferença que ele comporta é de limitação: a limitação entre possíveis que se opõe para se realizarem. Com efeito, outro traço característico do

---

<sup>99</sup> “(...) as Ideias são expressas pelas intensidades (...)”; “Eis que a intensidade, a diferença em si mesma, expressa relações diferenciais e pontos notáveis correspondentes”; “Todo corpo, toda coisa pensa e é um pensamento, na medida em que, reduzida às suas razões intensivas, expressa uma Ideia cuja atualização ela determina” (DELEUZE, 2018, p. 333, 334 e 336).

possível é a forma de identidade no conceito que ele supõe e a relação de semelhança que é estabelecida entre o possível e o real. No possível, o existente é recolhido no conceito e se confunde com as características que o conceito lhe determina ou lhe predica: “a existência é a *mesma* que o conceito, mas fora do conceito” (DELEUZE, 2018, p. 280). Se vê bem, nesse sentido, em que medida entre o possível e real se estabelece uma relação de semelhança: o possível é concebido como a imagem do real, e o real como a semelhança do possível que realiza. Mas “é esta a tara do possível, tara que o denuncia como produzido posteriormente, fabricado retroativamente, feito à imagem daquilo a que ele se assemelha”, e o espaço e tempo como “meios indiferentes”, puras condições de possibilidade nas quais a existência é posta não escapa dessa tara (Ibidem). É sempre a mesma insuficiência denunciada por Deleuze: aquela que diz respeito às exigências da gênese da experiência real ao invés de reduzi-la a um possível.

O virtual como característica da Ideia e seu processo de atualização é radicalmente distinto do possível. O virtual não se opõe ao real nem é uma forma possível a ser realizada. Ao contrário, o virtual tem plena realidade, ele é real, apesar de não ser *atual*. Sua fórmula é: real sem ser atual, ideal sem ser abstrato (Ibidem, p. 276). E é a partir de sua realidade que ele produz a existência e a produz não conforme o espaço e o tempo como condições *a priori* de possibilidade do real, mas a partir de um espaço-tempo que é imanente à Ideia e sua realidade, um espaço tempo que é característico do próprio processo de *produção da existência*.<sup>100</sup> Por essa razão, entre o virtual e o existente não há relação de semelhança, pois não há modelo ou forma prévia a ser realizada. A atualização do virtual se faz pela divergência, pela criação diferencial de espécies e partes que encarnam o virtual, se caracterizando por uma verdadeira gênese, se compreendermos com Deleuze que “a gênese não vai de um termo atual, por menor que seja, a outro termo atual no tempo, mas do virtual a sua atualização” (DELEUZE, 2018, p. 247). Vimos que a realidade da Ideia não era a de uma Identidade ou de um Mesmo, mas de uma multiplicidade pura: termos diferenciais e relações ideais entre os termos diferenciais, sem qualidade sensível e extensão determinada. É a partir da diferença, portanto, que a existência é produzida. Além disso, aquilo que a diferença cria, as qualidades e as extensões, as espécies e suas organizações, em nada se

---

<sup>100</sup> “Coloca-se, portanto, a existência no espaço e no tempo, mas como meios indiferentes, sem que a produção da existência se faça num espaço característicos” (Ibidem, p. 280);

assemelham aos seus elementos genéticos diferenciais: “atualizar-se para um potencial ou um virtual, é sempre criar linhas divergentes que correspondam, sem semelhança, à multiplicidade virtual” (Ibidem, p. 280-81).

A consequência dessa concepção genética do real é que todo objeto, tudo o que existe tem duas metades. Reafirmando mais uma vez a objetividade da Ideia ou a virtualidade da matéria, Deleuze formula a noção complexa de *diferen<sup>ci</sup>ação* para dar conta dessa dupla metade do objeto, mas outra maneira de dizê-la é a partir do par conceitual virtual-actual: “todo objeto é duplo, sem que suas duas metades se assemelhem, sendo uma a imagem virtual, e a outra, a imagem actual. Metades desiguais ímpares” (Ibidem, p. 277). Há, assim, uma metade virtual constituída por elementos diferenciais, relações diferenciais variáveis entre esses elementos e pela distribuição de pontos singulares correlativos às relações diferenciais (diferenciação). Na diferenciação trata-se de diferenças puras determinadas em si mesmas num processo de diferenciação, sem nenhum conteúdo empírico específico. Na outra metade, encontramos termos actuais e reais que correspondem, sem semelhança, às relações diferenciais da Ideia, na medida em que encarnam essas relações, especificando-as qualitativamente e organizando-as extensivamente. Assim, à determinação recíproca entre elementos diferenciais e aos pontos singulares correspondem as qualidades que encarnam as relações diferenciais e as extensões que encarnam os pontos singulares, as espécies e as partes nas quais as relações virtuais e seus pontos singulares se atualizam (diferençação). O processo de diferenciação é um duplo processo de especificação e organização no qual as diferenças puras ganham qualidade e matéria extensiva.<sup>101</sup> Além disso, as próprias categorias ou figuras da diferenciação são variáveis, segundo as ordens que atualizam: física, biológica, social, linguística etc., mas há sempre qualidades e extensões.<sup>102</sup>

A distinção entre virtual e possível é plena de consequências do ponto de vista de uma gênese da coexistência de ordens ou estruturas distintas, afirmando uma imanência diferencial entre as Ideias. Estas, na medida em que são multiplicidades,

---

<sup>101</sup> “As espécies só são diferenciadas na medida em que cada uma tem suas próprias partes diferenciadas. A diferenciação é sempre simultaneamente diferenciação de espécies e de partes, de qualidades e de extensões: qualificação ou especificação, mas também partição ou organização”. (DELEUZE, 2018, p. 278)

<sup>102</sup> “E as categorias de diferenciação, sem dúvida, mudam segundo a ordem dos diferenciais constitutivas da Ideia: a qualificação e a partição são dois aspectos de uma atualização física, como a especificação e a organização são os dois aspectos de uma atualização biológica.” (Ibidem, p. 325). E sobre as diferenças das figuras da diferenciação na distinção dos sistemas físico e biológico ver Ibidem, p. 337.

constitui “complexos de coexistência; todas as Ideias coexistem de um certo modo”. As ideias são completamente distintas, mas sua distinção é obscura, feita de “zonas de sombra”. É que sua distinção não é uma distinção clara como aquela entre as formas e os termos, as qualidades e as extensões. Não são, portanto, distinções qualitativas, apesar de serem reais. Há, assim, variedades de Ideias: matemáticas, matemático-físicas, químicas, biológicas, psíquicas, sociológicas, linguísticas, cada uma se distinguindo pelas ordens de relações diferenciais que as caracterizam. Mas essas relações diferenciais penetram umas nas outras, coexistindo de maneira que “os elementos de uma ordem podem tornar-se elemento de outra, sob novas relações, seja decompondo-se na ordem superior mais vasta, seja refletindo-se na ordem inferior” (Ibidem, p. 251). Desse modo, os elementos de uma relação diferencial pertencentes a uma ordem biológica podem se tornar elementos no interior de uma relação diferencial de ordem linguística ou social, assim como elementos e relações diferenciais de uma ordem linguística ou social podem tornar-se elementos de relações diferenciais físico-químicas. Há uma gênese diferencial comum entre as diferentes ordens e os diversos domínios empíricos que concernem às ciências. As ordens diferenciais e sua perplicação imanente se produzem pela própria repetição, por lance de dados ou pelo eterno retorno que afirmam o acaso de uma só vez, afirma a diferença. Quando Deleuze se pergunta “qual é a origem das Ideias?”, a resposta é: o lance de dados, “um ponto aleatório em que tudo se *a-funda*”. Assim, guardadas as diferenças, sobretudo no que diz respeito à relação com o estruturalismo, antes de *O Anti-Édipo* já se faz presente uma preocupação filosófica por esse ponto de dispersão no qual as estruturas diversas, as realidades específicas coexistem de maneira imanente. Podemos inclusive dizer que isso já ocorre em *Diferença e Repetição* com concepção de um inconsciente que não é especificado como realidade psicológica e humana.

Mas até agora nos mantivemos apenas na distinção entre o virtual e o atual, e um problema ainda subsiste: como se dá a relação, a junção entre o virtual e o atual? Como a Ideia virtual é determinada a se encarnar em qualidades e extensos diferenciados? Qual a condição da atualização? Deleuze nos diz: são as intensidades, as quantidades intensivas que determinam as relações diferenciais da Ideia a se encarnarem em qualidades e extensões. Vimos que as intensidades não se confundem nem com as qualidades nem com as extensões, mas que as intensidades são multiplicidades que precedem de direito às qualidades e as extensões, as espécies e suas organizações. As

intensidades expressam relações ideias, diferenciais como “sendo uma matéria virtual a ser atualizada”, as intensidades são os expressantes, as potencialidades internas às próprias Ideias que determinam sua atualização. As ideias são multiplicidades pré-individuais, constituídas de relações ideais não localizáveis empiricamente, e as intensidades são justamente as potencialidades ou os fatores individuantes da Ideia, que levam as multiplicidades pré-individuais a entrarem num processo de individuação, criando as qualidades e as partes de um indivíduo. É a ligação imediata entre Dialética e Estética, o Empirismo Transcendental de Deleuze.

O processo de individuação ou atualização, a produção intensiva do mundo é inseparável de dinamismos espaço-temporais que encarnam as diferenciações ideais e pelos quais as formas e organizações do mundo são criadas. Deleuze também chama de *drama* tais dinamismos, pois constituem uma espécie de teatro não representativo, cujos atores são larvares, puras intensidades pré-individuais. Os dinamismos produzem uma espacialização, a partir da composição de quantidades intensivas (graus de potência) que seguem ritmos variáveis, ritmos que se aceleram, se precipitam ou se desaceleram. São, assim, dinamismos simultaneamente espaços-temporais e expressam relações diferenciais virtuais de ideias variadas: físicas, químicas, sociais, linguísticas, geológicas etc. Assim, Deleuze nos fala das rochas mais duras: tais rochas tem um ritmo ou um tempo de atualização que é da escala do milhão de anos e, quando consideramos as rochas do ponto de vista do tempo de sua atualização, vemos que elas são constituídas de matérias ainda não individuadas, matérias fluidas. O que distingue os tipos geológicos, o que “faz a diferença” dos tipos não são as formas e suas organizações, que são segundas, mas os dinamismos espaço-temporais e seus processos de individuação característicos.<sup>103</sup> Ou ainda quando Deleuze nos fala do embrião: um embrião dá testemunha de um processo de atualização cujos dinamismos espaços-temporais responsáveis pela sua especificação, pela formação de um organismo específico, são inviáveis especificamente: há coisas que só um embrião pode viver e suportar, movimentos forçados que quebrariam qualquer esqueleto e romperiam ligamentos de um corpo organizado. Trata-se de movimentos que irão produzir as qualidades e partes de um organismo, seus caracteres morfológicos, histológicos, anatômicos, fisiológicos etc. Assim, o vivido pelo embrião dá testemunho de um campo

---

<sup>103</sup> “Toda tipologia é dramática, todo dinamismo é uma catástrofe. Há necessariamente algo de cruel nesse nascimento de mundo que é um caosmo, nesses mundos de movimentos sem sujeito, de papéis sem ator”, (DELEUZE, 2018, p. 289)



de individuação e de dinamismos espaço-temporais não extensivos, que excedem e antecedem as especificações e as repartições extensivas, que as criam a partir de um processo de espacialização da matéria virtual que segue ritmos de formação diversos. Não se trata de separar o embrião de sua espécie, mas de mostrar a antecedência de direito dos processos de individuação em relação às espécies que são criadas e metamorfoseadas por eles, a antecedência de um campo de individuação constituído de intensidades, quantidades intensivas e diferenciais, sem forma e sem função definida, que expressam relações diferenciais virtuais, não localizáveis, mas que, a partir do processo de individuação e de seu dinamismo espaço-temporal, são encarnadas e constituem os indivíduos (DELEUZE, 2018, p. 284, 330-31).

Tendo isso em vista, Deleuze nos apresenta uma ordem das razões do processo de atualização das Ideias: diferenciação-individuação-dramatização-diferenciação (Ibidem, p. 332).

Ora, é justamente em torno do problema da atualização que podemos nos interrogar sobre a posição de Deleuze em relação à História ou àquilo que seria uma História Universal. É importante destacar que, em *Diferença e Repetição*, Deleuze está sempre falando da História e de temporalidades, mas em momento algum emprega o conceito de História Universal, como será feito em *Capitalismo e Esquizofrenia*. Deleuze fala de uma física universal, da psicologia e da sociologia universais. Mas se é possível falar de uma História Universal, seu objeto não são as condições atuais da História, mas são as Ideias e seu processo de atualização ou, em outros termos, o acontecimento. Por isso, se é possível falar de uma História Universal é naquilo que nela diz respeito ao singular, ao acontecimento, ao acidente, ao que diferencia. Quando Deleuze fala, por exemplo, da sociologia e da linguística universais, não é tendo em vista seus estados atuais (uma língua determinada, uma sociedade determinada), mas sua virtualidade e seu princípio plástico, diferencial, ou seja, daquilo que diz respeito ao acontecimento numa língua, numa sociedade, na biologia, na matemática, e que cria essas ordens. *É no acontecimento ou no singular que o Universal encontra sua definição, como ser do devir, ser da diferença*. Deleuze evoca Lênin do ponto de vista das Ideias sociais e nos diz que se Lênin teve Ideias é por ter captado a instância problemática ou ideal da sociedade se expressando no atual. Uma situação revolucionária é justamente o produto de um acontecimento ideal que faz com que “a Ideia fulgure no atual”. As Ideias “não estão apenas em nossa cabeça, mas estão aqui e

ali, na produção de um mundo histórico atual” (DELEUZE, 2018, p. 254). Quando, assim, Deleuze fala da sociedade e de seus problemas objetivos, ele nos diz que “o objeto transcendente da faculdade de sociabilidade é a revolução. É neste sentido que a revolução é a potência social da diferença, o paradoxo de uma sociedade, a cólera própria da Ideia social” (Ibidem, p.275).<sup>104</sup>

Há, assim, um tempo próprio do virtual que está na base da produção de um mundo histórico atual. É Deleuze que nos diz que o próprio tempo e o espaço, longe de serem condições *a priori*, são eles mesmo produzidos, há produção de diversas temporalidades e espacializações, de ritmos e de tipos conforme os dinamismos. Deleuze fala ao menos de três tipos de temporalidades ou de sínteses do tempo em *Diferença e Repetição*: o hábito (síntese do presente), a memória (síntese do passado) e o eterno retorno (síntese do futuro), cada uma dessas sínteses possui uma coerência interna própria, uma relação entre presente, passado e futuro. Não cabe aqui retomarmos a distinção entre essas três sínteses do tempo e suas relações internas. O que nos interessa é sobretudo a terceira síntese: o eterno retorno. Pois o eterno retorno é justamente o tempo do acontecimento, o tempo do porvir que determinar o processo de atualização, de gênese ou criação de algo absolutamente diferente, novo. Vimos que o eterno retorno é a afirmação do ser do devir ou da diferença, é o eterno retorno que faz com que o devir ou a diferença retorne (repetição). Ou seja, é a afirmação da diferença *diferindo*. É em torno da noção de eterno retorno que Deleuze elabora uma concepção da temporalidade da diferença como acontecimento ou como tempo do porvir, pois a diferença é indissociável de uma gênese que se expressa em dinamismos espaço-temporais criadores das coisas existentes. A gênese da diferença não é uma mera realização de um possível pré-existente, mas uma criação. Por isso, as questões que dizem respeito ao processo de atualização são questões da ordem do acontecimento: não “O que é?”, mas “quanto”, “como”, “em que caso”, “quem?”.

Mas o que Deleuze entende precisamente por acontecimento? De maneira negativa, o acontecimento não é um mero evento ordinário, resultante das condições atuais do mundo (econômicas, sociológicas, linguísticas, políticas etc.), apesar de ser, em certo sentido, inseparável do mundo atual como encarnação do virtual. Um

---

<sup>104</sup> Deleuze manterá essa ideia e que a revolução é um processo de criação de novos espaços-tempos, isto é, uma *dramatização* pela qual novos possíveis são criados. Assim, numa entrevista em 1990 para Toni Negri, o autor dirá que os movimentos revolucionários inventam novos espaços-tempos (DELEUZE, p. 212, 1992).

acontecimento pode, inclusive, coincidir com um momento da história, mas ele não se confunde ou não se reduz a um momento ou período histórico específico, e nem se esgota nos seus efeitos, pois possui uma dimensão que excede o próprio mundo histórico atual, suas condições atuais, as relações causais entre os termos atuais e seus efeitos empíricos assinaláveis. O comentário de Deleuze sobre a situação revolucionária nos dá alguma pista sobre isso: enquanto acontecimento, uma situação revolucionária caracteriza-se por uma fulguração, um rompimento no atual de algo que, entretanto, é virtual, em vias de atualização. Nesse sentido, podemos dizer que o acontecimento é algo que se faz no liame entre o virtual e o atual, que reata as relações da atualidade com a virtualidade diferencial e, portanto, se define por um processo genético, por uma gênese: a revolução é antes de tudo um processo genético, afirmação da potência da diferença de uma sociedade, processo do qual nenhuma pessoa sai a mesma, um verdadeiro nascimento de mundo. Enquanto gênese, o acontecimento expressa o ser da Diferença, desfazendo o mundo existente e suas identidades, fazendo-o diferir e submetendo-o a movimentos que são vivíveis como inviáveis e comportando inclusive uma certa crueldade, um caráter trágico. Assim, se o acontecimento não se confunde com um momento histórico é justamente pelo fato dele ser uma abertura no mundo atual, uma bifurcação no mundo a partir da qual as diferenciações virtuais podem se afirmar e criar novos possíveis. Lapoujade comenta, nesse sentido, que o acontecimento em Deleuze:

(...) é primeiro *redistribuição das potências*. (...) Através do acontecimento, tudo recomeça, mas de outro modo; somos redistribuídos, às vezes engendrados até de modo irreconhecível. Tudo se repete, mas distribuído de outro modo, repartido de outro modo, nossas potências sendo incessantemente resolvidas, retomadas, segundo novas dimensões. Nesse sentido, 'a repetição é a potência da diferença'. (LAPOUJADE, 2015, p. 67-68).

Se Deleuze pensa o acontecimento a partir do eterno retorno, é pelo eterno retorno que torna possível pensar a repetição como ser da diferença, a manifestação da Diferença no próprio mundo atual fazendo-o diferir, estabelecendo um novo lance de dados. Mas o nexos entre o acontecimento, o virtual e o atual não se esgotam aí. Argumentamos que o acontecimento reata a ligação entre o virtual e o atual, na medida em que pelo acontecimento o virtual rompe no atual, redistribuindo as potências, fazendo tudo diferir de uma só vez. Ocorre ainda que o acontecimento tem uma relação intrínseca com o futuro, sendo o futuro o tempo próprio do acontecimento. Ao tratar da

*repetição* como ser da diferença, Deleuze afirma que o programa de uma filosofia da repetição é “fazer da repetição a categoria do futuro” (DELEUZE, 2018, p. 132).

O tempo do acontecimento é definido por um *conjunto* do tempo e por uma *série* do tempo. Do ponto de vista do conjunto, o acontecimento afeta toda a ordem do tempo, tirando o tempo do eixo ao instaurar uma cesura entre o antes e o depois. Ao mesmo tempo que o acontecimento se expressa por uma cesura ou ruptura na ordem do tempo, essa cesura não deixa de constituir um conjunto, subordinando o passado (antes) e o presente (durante) ao tempo do acontecimento (depois), ao tempo do porvir ou do futuro. O conjunto do tempo é o tempo desordenado. O passado e o presente se tornam meras dimensões pela qual o futuro age, reconfigurando *a priori* o papel que aqueles tempos desempenhavam nas outras duas sínteses correspondentes: síntese da memória (passado puro) e do hábito (presente vivido). Por isso a ordem do tempo do acontecimento determina também uma *série* do tempo. No tempo do acontecimento, o passado desempenha o papel de mera *condição da ação*, condição que opera por insuficiência, isto é, que faz com que a ação seja sentida como “grande demais para mim”, como passado que comprime o cérebro dos vivos e que somos levados a repetir (incapacidade da ação). O presente, por sua vez, desempenha o papel de *agente da metamorfose*, é o tempo no qual a cesura se dá, operando uma ruptura com o passado como condição da ação e passando a criação de algo novo (capacidade de agir). Mas o futuro como produto da metamorfose do presente revela sua autonomia e seu papel “régio” oculto, sua espessura pura como síntese do tempo que determina *a priori* o passado e o presente como dimensões do acontecimento, expulsando a própria condição e o agente. É por isso que só o terceiro termo da *série* do *conjunto* do tempo, isto é, a *categoria* do futuro exprime adequadamente o tempo do eterno retorno ou do acontecimento, pois é a categoria do futuro que revela uma coerência interna subjacente da síntese temporal do acontecimento que escapa aquela do passado e do presente, uma coerência secreta. Essa coerência interna consiste na afirmação da diferença, de um descentramento da identidade do mundo e do Eu que só o tempo do acontecimento exprime. Com o acontecimento (o rompimento do virtual no atual histórico) a repetição do passado como condição e a repetição do presente como intermediário ou agente da metamorfose são abandonadas, desfeitas na medida em que são subordinadas à afirmação do tempo puro do devir, que ganha não só uma independência, mas, ao se tornar independente, afeta os outros tempos: o próprio agente histórico da metamorfose

é destinado a se apagar, é ele mesmo submetido à metamorfose que produz. No acontecimento, é o próprio futuro ou devir que se repete como afirmação da diferença, ao mesmo tempo que age sobre presente e o passado. Para retomar uma expressão de Péguy, há uma “introdução de um fragmento do acontecimento futuro” no curso do tempo, uma fulguração do virtual no atual histórico que redistribui o passado e o presente, que se tornam dimensões internas do futuro que rompe e que repete a si mesmo como devir. É, nesse sentido, que há um excesso do acontecimento em relação ao presente histórico no qual se manifesta, produzindo efeitos cuja causa não vai do passado para o presente, e nem de um termo presente a outro, causa que vai além do presente vivido e do passado, remetendo ao virtual e sua atualização, na qual o passado e o presente são condições e agentes a serem abandonados em favor do próprio acontecimento.

Nesse momento, é interessante que Deleuze retome o *Dezoto Brumário* de Marx, considerado o livro que inaugura a análise de conjuntura materialista. Marx em seu livro apresenta dois tipos de repetição aos quais Deleuze acrescenta mais um. Esse gesto do autor produz uma diferenciação no próprio modo de se analisar a História e de pensar uma conjuntura. Segundo Marx, há uma *repetição cômica*, que consiste em repetir o passado, mas por insuficiência, na medida em que não consegue conduzir à metamorfose ou à produção do novo e, por isso, se revela uma farsa, mera paródia que leva à uma involução. Além da repetição cômica, há também uma *repetição trágica*, que repete o passado, mas para criar algo efetivamente novo. A repetição aqui, como nota Deleuze, não é de analogia ou um conceito reflexivo de historiador para comparar tempos históricos distintos. Mas trata-se de uma condição da própria ação histórica: agentes da história devem se identificar com as figuras do passado, se travestir do passado e repeti-lo como condição de agir. Marx nos diz sobre isso que:

Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos. E justamente quando aprecem estar empenhados em transformar a si mesmo e as coisas, em criar algo nunca antes visto, exatamente nessas épocas de crise revolucionária, eles conjuram temerosamente a ajuda dos espíritos do passado, tomam emprestados os seus nomes, as suas palavras de ordem, o seu figurino, a fim de representar, com essa venerável roupagem tradicional e essa linguagem tomada de empréstimo, as novas cenas da história mundial. (MARX, 2011, p. 24-25).

Assim, Lutero se disfarçou de apóstolo Paulo, e a Revolução Francesa de 1789 se travestiu de República Romana. Nesses casos, para Marx estamos diante de repetições trágicas, na medida em que a ressurreição dos mortos, a repetição do passado foi feita “para glorificar as novas lutas e não para parodiar as antigas”. Por isso, apesar do figurino romano e da fraseologia romana, Desmoulin, Danton, Robespierre, Saint-Just, Napoleão, bem como os partidos e as massas, realizaram a missão de sua época de efetivar algo novo, de erigir a moderna sociedade *burguesa*, destruindo a herança feudal, suas instituições e liberando o desenvolvimento das forças produtivas. Contudo, aquilo que se passa entre a revolução de 1848 e o autogolpe de Luís Bonaparte em 1851 não passa de uma repetição cômica, uma farsa, uma mera paródia da Revolução Francesa, sem que sua força de metamorfose se faça presente. Não só os acontecimentos de 1848-1851 se mostram uma farsa, mas conduziram a um retrocesso, fazendo retornar elementos que já haviam sido superados. Nesse sentido, como comenta Deleuze, parece que para Marx a repetição cômica “vem necessariamente *depois* da repetição trágica, evolutiva ou criadora” (DELEUZE, 2018, p. 172).<sup>105</sup>

Para Deleuze, entretanto, não parece ser assim que as coisas se passam, sobretudo no que toca ao rompimento de um acontecimento no presente, como foi a Insurreição proletária de Junho de 1848. Pois a repetição do passado, a repetição cômica, antes de ser um *gênero* de processo histórico, é *a condição da ação histórica*, um mínimo para a ação de metamorfose do presente. Assim, é a repetição trágica que vem depois, como momento da metamorfose do presente que rompe com a repetição cômica. Mas aqui é preciso todo cuidado em relação a essa série do tempo que Deleuze apresenta. Pois não se trata de uma mera sucessão cronológica (ou antes, o durante e o depois), mas de uma definição *a priori*, uma determinação lógica do passado e do presente como dimensões internas do acontecimento como tempo do porvir, da criação do novo. A repetição cômica e a repetição trágica coexistem e só existem para uma terceira, repetição própria do acontecimento: a *repetição dramática*. Na repetição dramática, o passado e o presente são destituídos de sua autonomia e são subordinados à criação do novo, de novos dinamismos espaço-temporais. A repetição dramática é o

---

<sup>105</sup> Deleuze cita a passagem do *Dezoito Brumário* na qual Marx, retomando Hegel, diz que “todos os grandes acontecimentos e personagens históricos se repetem por assim dizer duas vezes... a primeira vez, como tragédia, a segunda vez, como farsa” (DELEUZE, 2018 p.172). Na tradução brasileira de Nélcio Schneider, publicada pela editora Boitempo, se lê: “Em alguma passagem de suas obras, Hegel comenta que todos os grandes fatos e todos os grandes personagens da história mundial são encenados, por assim dizer, duas vezes. Ele se esqueceu de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa” (MARX, 2011, p. 25)

tempo do acontecimento que possui uma autonomia em relação a sua condição (passado) e agentes (presente), abandonando as condições e atores históricos para repetir a si mesmo como puro porvir, como pura diferenciação da potência social, produção do absolutamente diferente no presente histórico. Assim, num acontecimento, o cômico e o trágico coexistem, não constituindo ainda *gêneros* de representação da história, mas momentos ou dimensões de um acontecimento. O gênero cômico e o gênero trágico como formas de representar os eventos históricos só surgem depois, quando os dois momentos adquirem uma independência abstrata em relação à repetição dramática. É só depois que o gênero cômico, expressando o fracasso da metamorfose, mera repetição do passado, sucede o gênero trágico como representando uma metamorfose já feita, antiga.

É por tirar o tempo do eixo, estabelecendo uma cesura ou ruptura, que um acontecimento é por natureza *problemático*, uma instância objetiva problemática, pois ele atualiza relações diferenciais cujos efeitos atuais, suas soluções não estão dadas de antemão, mas estão em vias de se fazer, de serem criadas e nunca esgotam as potências diferenciadoras do virtual. Não dá para prever, assim, o que surgirá dá redistribuição ou diferenciação que o acontecimento introduz no curso do tempo, se do trágico se sucederá algo cômico, com todo horror que a farsa e besteira podem comportar. Na medida em que o futuro não é um *telos*, um possível prévio a ser realizado, mas se trata de um fragmento do futuro, do devir, que fulgura no aqui e agora, não há nada de apaziguador ou otimista num acontecimento e na solução que a partir dele pode ser engendrada, pois

podem comportar a besteira e a crueldade, o horror da guerra ou da ‘solução do problema judaico’. Mais precisamente, a solução é sempre aquela que uma sociedade merece, que ela engendra em função da maneira pela qual soube colocar, em suas correlações reais, os problemas que se colocam nela e para ela nas relações diferenciais que encarna. (DELEUZE, 2018, p. 250).

Assim, um acontecimento não é dito nem cômico nem trágico, mas dramático, no qual coexiste tanto a força da repetição do passado como condição mínima da ação, quanto a força da repetição trágica como ação de metamorfose. Ambas, entretanto, estão subordinadas a um processo de diferenciação da potência social que se expressa em dinamismos ou dramas espaciais e temporais, em processos de espacialização das forças ou intensidades sociais conforme ritmos variáveis (de aceleração e desaceleração). O cômico e o trágico como gênero surgem quando o presente e o passado se autonomizam

enquanto momentos, se separam do terceiro tempo, do tempo do acontecimento que os regem como dimensões internas. É sempre possível que um acontecimento seja reprimido, suprimido ou, como dirão Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo*, reterritorializado e recodificados de maneira repressiva, fazendo triunfar forças reativas, a repetição cômica sobre as forças trágicas do presente e sua relação com o porvir. Mesmo nessas condições, o acontecimento não deixará de produzir ainda seus efeitos, de insistir no presente como virtualidade imanente, mesmo que por sua anulação ou supressão. Essa será uma das lições que, posteriormente, Deleuze e Guattari extrairão de Maio de 68:

Neste sentido, um acontecimento pode ser contrariado, reprimido, recuperado, traído, e nem por isso deixa de comportar algo de inultrapassável. São os renegados que dizem: está ultrapassado. Mas o próprio acontecimento, por mais que seja antigo, não se deixa ultrapassar: ele é abertura de possível. (DELEUZE, 2016, p. 245).



## **LIMIAR: Rumor a uma psiquiatria materialista.**

Se podemos arriscar uma caracterização do projeto de *O Anti-Édipo*, diria, seguindo as pistas de Deleuze, que ele se caracteriza por uma espécie de batalha travada num domínio teórico já familiar e reconhecido: o do inconsciente (DELEUZE, 2016, p.184). Essa disputa se explica pelo fato de que os autores ainda acreditavam na possibilidade de fazer a psicanálise funcionar como *uma peça indispensável do aparelho revolucionário* (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.113). Algo que posteriormente será abandonado (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.9). Mas para que a máquina analítica passasse a desempenhar tal papel era preciso substituir o modelo teatral ou familiar do inconsciente por um modelo político, que concebe o inconsciente como uma fábrica, um *processo de produção*. A compreensão do inconsciente pela categoria de produção é uma das condições para que a psicanálise se torne materialista, abandonando as pretensões de neutralidade frente ao inconsciente e deixando de fixá-lo a um esquema representativo edipiano, como se estivesse a descrever fatos universais. Assim, como os próprios autores dizem a respeito da máquina analítica que eles montam, *a esquizoanálise não esconde ser uma psicanálise política e social, uma análise militante* (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 135). E ela é militante na medida em que se propõe mostrar como o inconsciente investe a produção sócio-histórica, não por sublimação, por projeção ou analogia, mas por ser a *infraestrutura*, a própria textura de toda *produção social*.

Inserir a produção no desejo, compreendê-lo a partir da categoria de produção pela qual o desejo é analisado em sua relação direta com a infraestrutura da sociedade, eis a tarefa da esquizoanálise. Além disso, é pela categoria de produção que não só é possível a constituição de uma psiquiatria materialista, mas também uma *teoria do desejo na história*. O desejo, na medida em que é produtivo, e na medida em que sua produção é a do próprio real, é também histórico, investe e delira a História: “a verdadeira história é a história do desejo”. (DELEUZE, 2005, p.172). Como veremos, o materialismo singular forjado em *O Anti-Édipo* evita cair numa concepção naturalista ou biológica do desejo, mas também em um idealismo da história: o desejo é natureza, mas sua natureza é histórica. Há assim um materialismo histórico em *O Anti-Édipo*, mas trata-se, como veremos, de um materialismo singularizado pelo conceito de *máquina*, que diz respeito não só à máquina técnica, mas também à máquina social e às máquinas desejanças, desfazendo a falsa alternativa entre vitalismo e mecanicismo.

Seguindo nossa tarefa de ler Deleuze e Guattari em conjuntura, a compreensão das exigências dos autores de constituição de uma psiquiatria materialista nos conduz a pensarmos as circunstâncias nas quais *O Anti-Édipo* foi escrito. Por um lado, o projeto de *O Anti-Édipo* parte das experiências concretas de Guattari nos hospitais psiquiátricos, do seu contato com a psicose e de seus estudos em psicanálise. É em torno da experiência da psicose, em especial da esquizofrenia, que a esquizoanálise pode empreender a sua crítica à psicanálise como inadequada para a análise do inconsciente e da sua relação com o campo social e histórico. Deleuze e Guattari observam que, por um lado, a psicanálise elabora seus conceitos e seu método tendo em vista a neurose, expulsando as psicoses, sobretudo a esquizofrenia, de sua prática clínica e nos fornecendo uma descrição meramente negativa da psicose: sua caracterização pela perda de realidade e forclusão. Que a psicanálise apenas retenha traços negativos da psicose decorre, em parte, do fato dos problemas da psicose escaparem aos problemas edipianos e centrados no Eu, em torno dos quais a psicanálise forjou seus conceitos e sua prática clínica. Os problemas da psicose dizem respeito à economia, à religião, à política, aos continentes, às raças etc. A abertura a uma exterioridade que vai além do domínio privado do indivíduo e da família é característica da psicose.<sup>106</sup> Tendo em vista a centralidade da neurose para a psicanálise, Guattari dirá que “o resultado é que a psicanálise é praticamente impossível no caso das psicoses” (Apud DELEUZE, 2005, p.155). Resta para os psicóticos e, sobretudo, para os esquizofrênicos os hospitais psiquiátricos. São nos hospitais psiquiátricos que se terá contato, em larga medida, com a psicose, mas em seu estado de repressão social pela familiarização e pela hospitalização.

A elaboração de uma nova prática clínica questionadora da relação entre sociedade e loucura, que foi experimentada por Guattari em seu trabalho na La Borde, requer, assim, produzir um novo tipo de grupo ou de coletividade em que os esquizofrênicos possam de fato ser escutados. Vimos (capítulo 2) como a análise institucional ia além de um tratamento centrado no indivíduo ou nas suas relações intersubjetivas, característico da psicanálise e da psiquiatria, para trazer à luz a dimensão da subjetividade de grupo ou do inconsciente institucional, à qual a psicose é sensível. É pelo fato da experiência esquizofrênica se desdobrar no nível de uma

---

<sup>106</sup> Não por outra razão, é com a viagem ou o passeio do esquizofrênico que *O Anti-Édipo* se inicia: “o passeio do esquizofrênico: eis um modelo melhor do que o neurótico deitado no divã. Um pouco de ar livre, uma relação com o fora” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.12)

subjetividade de grupo, de viver o inconsciente antes de sua individuação no Eu, um inconsciente “descodificado”, que a psicose se torna uma fonte melhor para a análise da relação entre inconsciente e campo social. Como argumenta Guattari, o esquizofrênico se encontra numa situação de “vidência” em relação a subjetividade de grupo:

Não é um mistério. O esquizofrênico tem acesso a isso de uma única vez, ele está por assim dizer ligado diretamente aos enganches que constituem o grupo em sua unidade subjetiva. Ele se encontra em situação de “vidência”, lá onde os indivíduos cristalizados na sua lógica, na sua sintaxe, nos seus interesses estão absolutamente cegos (apud DELEUZE, p. 159)

A esquizoanálise, sendo uma clínica centrada na psicose, procederá de uma maneira inversa à psicanálise. Quer dizer, a psicanálise buscou descrever os problemas da psicose a partir da neurose, impondo uma edipianização do inconsciente que tornou impossível a escuta das enunciações psicóticas. A psiquiatria e a psicanálise, em sua relação com o familismo, conduzem os esquizofrênicos “a problemas que, com toda evidência, não são os seus: pai, mãe, lei, significante” (DELEUZE, 2016, p. 30). E quando o assunto é análise social e história, a psicanálise não se sai melhor, se utilizando dos conceitos e métodos elaborados em torno da neurose para analisar o campo social, tomando a família como a instituição que faria a intermediação entre o inconsciente e o campo sócio-histórico, o desejo e as relações econômicas de produção, raciais, culturais etc.<sup>107</sup> Ora, Deleuze e Guattari, de maneira inversa, reexaminaram “os conceitos de descrição da neurose” à luz das indicações que recebiam no contato com a psicose (DELEUZE, 2005, p. 149). O tratamento positivo da psicose, sua descrição como um processo de produção e não como falta, permite aos autores não só estabelecer uma nova prática clínica, que de fato escute os esquizofrênicos, mas também uma análise do inconsciente em sua relação direta como o campo social e histórico, abandonando o par indivíduo-sociedade.

As observações de Deleuze, em *Esquizofrenia e Sociedade* (1975), sobre a maneira como habitualmente a psicanálise e a psiquiatria tratou a psicose são esclarecedoras a esse respeito. A descrição da esquizofrenia como falta (dissociação, perda de realidade, autismo, forclusão) é indissociável das coordenadas da estrutura familiar pela qual se aborda a esquizofrenia. Tendo como referência as coordenadas

---

<sup>107</sup> “Em outros termos, enquanto pensarmos que as estruturas econômicas só atingem o inconsciente por intermédio da família e do Édipo, nem mesmo poderemos compreender o problema” (DELEUZE, 2018a, p.39). É o caso da maneira como a psicanálise procede na análise do fascismo, “com suas ridículas explicações do fascismo, quando faz derivar tudo de imagens de pai ou de mãe ou de significante familistas e piedosos como o Nome do Pai”. (DELEUZE, 2005, p. 151)

familiares, seja no registro do imaginário ou da estrutura simbólica, só resta uma descrição negativa da esquizofrenia, na medida em que seus delírios fogem das coordenadas da família e do Eu sexuado, mas dizem respeito a uma experiência do desejo que está aquém e além de suas formas individuadas. A dissociação, o autismo, a perda de realidade, nesse sentido, “são termos cômodos para que os esquizofrênicos não sejam escutados” (DELEUZE, 2016, p.33). E o esquizofrênico, enquanto entidade clínica que se encontra no hospital com seus sintomas de perda de realidade, catatonia, autismo etc., na verdade “são com frequências produtos da familiarização assim como da hospitalização” (IBIDEM). Ou seja, as descrições negativas já são um efeito da repressão social sobre o desejo que os esquizofrênicos sofrem, efeito das paradas forçadas de seu processo ou de sua viagem.

De outro modo, considerado em sua positividade, o processo esquizofrênico é o avesso de suas descrições negativas, que recolhem apenas o seu estado de colapso. Nesse sentido, “dissociação é uma palavra ruim para designar o estado dos elementos que entram nessas máquinas especiais, as máquinas esquizofrênicas positivamente determináveis” (IBIDEM, p.31). Os processos esquizofrênicos operam, positivamente, a partir da ligação entre elementos últimos do inconsciente que não têm relação direta entre si, seja pelo pertencimento a uma estrutura pré-existente, seja pela relação entre estruturas distintas. O esquizofrênico não respeita a separação dos registros, as distinções formais impostas pelas estruturas e suas relações biunívocas. Conectando elementos díspares pelos quais se criam novas realidades, a produção do desejo pode ser relançada, produzindo linhas de fugas no nível das subjetividades e dos objetos globais. Assim, ao invés de separação da realidade, é preciso considerar o processo esquizofrênico como “uma ruptura, uma irrupção, uma brecha que quebra a continuidade de uma personalidade, arrastando-a numa espécie de viagem através de um ‘mais de realidade’” (Ibidem, p.32). Perda de realidade e autismo também são termos ruins para designar alguém que vive “próximo do real a um ponto insuportável”. Não se trata de perda de realidade, mas de uma experiência que se caracteriza por uma brecha para um “mais de realidade”, uma vidência, como nos diz Guattari, que coloca o esquizofrênico muito mais próximo do real e da sua natureza intensiva, o que envolve sempre o risco de colapso, de padecer com a pressão e a parada do processo em decorrência das repressões sociais.

Mas, adiantando um pouco alguns conceitos que trataremos com mais calma, quais seriam esses elementos últimos do inconsciente com os quais a máquina esquizofrênica funciona? Trata-se das *intensidades*, sem forma e função determinadas. A experiência intensiva é algo que se faz presente nos delírios esquizofrênicos, um “*eu sinto* que devenho mulher, *sinto* que devenho deus, que devenho vidente, que devenho pura matéria” (DELEUZE, 2016, p. 26). O *eu sinto* são registros de experiências intensivas, de passagens, devires, como se corpo do esquizofrênico transpusesse limiares de intensidades pelos quais o esquizo entra em devir, experimenta devires. Tendo isso em vista, Deleuze e Guattari dirão que a psicanálise e a psiquiatria compreendem mal o fato de o esquizofrênico viver o desejo como uma fábrica superaquecida. A realidade vivida do corpo esquizofrênico já não é a de um organismo, mas de um “corpo sem órgãos”, que desorganiza o organismo para submeter os elementos do inconsciente, a partir dos seus órgãos, a novos usos, construindo uma nova máquina, uma máquina propriamente esquizofrênica que desterritorializa o corpo organizado.

Diante do contato com a experiência esquizofrênica podemos ver, assim, as extrações de algumas consequências práticas e teóricas, que caracterizará o projeto de *O Anti-Édipo*: uma nova maneira de compreender o inconsciente articulada com a elaboração das bases para uma nova prática clínica, que questione a atual relação entre sociedade e loucura; uma nova concepção do corpo e da sua relação com o desejo, que transpõe os limites do orgânico e do Eu, e permite pensar os corpos sociais; uma nova análise da relação entre desejo e campo social que não se restringe aos quadros do familismo, mas que considera o desejo como constituindo a própria textura da sociedade em seu conjunto. E a lista poderia seguir. Contudo, não vemos ainda bem em que medida a esquizoanálise de vincula com a máquina revolucionária.

O projeto de *O Anti-Édipo* não consiste apenas na elaboração de uma nova prática clínica a ser aplicada por um conjunto de especialistas, no interior de uma instituição determinada. Seguindo as considerações iniciais de Guattari sobre a análise institucional, a esquizoanálise considera que todas as formações sociais são formações inconscientes. Nesse sentido, no que diz respeito ao processo revolucionário, trata-se de dizer que “a revolução social é inseparável de uma revolução do desejo” (DELEUZE, 2005, p.144) e que, portanto, o problema do desejo, do inconsciente é um problema incontornável para os grupos políticos e militantes de toda espécie. Além disso, cabe

lembrarmos que Deleuze e Guattari escrevem após Maio de 68, i.e., após uma *revolução abortada* que deixou “questões em suspenso”.<sup>108</sup> A suspensão dos problemas postos por Maio de 68 anunciavam, para os autores, amanhã que podiam muito bem cantar os hinos de um novo fascismo. E seja em períodos revolucionários ou em períodos sombrios como o fascismo, seja em processos de ruptura ou de desenvolvimento de novos fascismos, é algo da ordem do desejo que se manifesta no conjunto da sociedade. Assim, comenta Guattari:

Partimos da ideia de que não se devia considerar o desejo como uma superestrutura subjetiva mais ou menos no eclipse. O desejo não para de trabalhar a história, mesmo em seus piores períodos. As massas alemãs acabaram por desejar o nazismo. Depois de Wilhelm Reich não é possível deixar de enfrentar esta verdade. Em certas condições, o desejo das massas pode voltar-se contra seus próprios interesses. Quais são essas condições? *A questão toda é essa.* (Apud DELEUZE, 2005, p.144, grifo meu)

Maio de 68 foi um desses períodos em que as massas exprimiram seu desejo revolucionário, a ponto de desinvestir o conjunto das relações de produção e de anti-produção social, varrendo os obstáculos, abrindo horizontes inauditos. Mas não só as organizações e as direções que pretendiam representar os desejos das massas foram as últimas a se darem conta disso, como também foram agentes da repressão, e isso com uma cumplicidade inconsciente por parte do próprio movimento operário. Diante dessa situação em que o próprio movimento operário e sua classe dirigente atuaram de maneira repressiva, trata-se, para Deleuze e Guattari, de interrogar em que condições poderá ser realizada uma libertação da cumplicidade do desejo com o poder e as estruturas repressivas, que conduzem as massas a “combater pela sua servidão como se da sua salvação se tratasse”. Ora, para tal empreendimento se torna necessário não só abandonar uma abordagem edipiana do inconsciente - como o contato com a psicose nos hospitais psiquiátricos havia permitido à Guattari - mas também fundir desejo coletivo e organização revolucionária. Daí a tarefa da esquizoanálise: contribuir para a constituição da máquina revolucionária como máquina analítica da produção desejo, libertando sua energia revolucionária, ao invés de uma máquina de síntese e representação dos interesses.

---

<sup>108</sup> Na íntegra: “Fazemos parte de uma geração cuja consciência política nasceu no entusiasmo e ingenuidade da Libertação, com a sua mitologia esconjuratória do fascismo. E as questões deixadas em suspenso por essa outra revolução abortada que foi Maio de 68 desenvolveram-se para nós segundo um contraponto tanto mais perturbador quanto nos inquietamos, como tantos outros, com os amanhã que nos preparam e que bem poderiam cantar os hinos de um fascismo de nova trituração que nos fará lamentar o dos bons velhos tempos (apud DELEUZE, 2005, p.143).

Vejam os papel dos grupúsculos em Maio de 68, segundo Deleuze e Guattari. Os grupúsculos – dos anarquistas aos maoístas - tinham sido varridos pelos acontecimentos daquela primavera. Quer dizer, num certo ponto, foi transposto um limiar do desejo em que os grupúsculos já não tinham o poder de organizar e recuperar aquela energia social liberada, inscrevendo-a nos seus quadros políticos pré-estabelecidos, com todas suas oposições de *estilos* (definição do líder, da propaganda, uma concepção de disciplina, fidelidade, modéstia, ascetismo militantes, com suas imagens, identificações, símbolos), por mais que, em geral, os grupúsculos digam a mesma coisa. Mas isso não durou muito. Apesar de em Maio de 68 ter ocorrido uma liberação do desejo que escapou do controle dos grupúsculos e organizações de massa – e podemos citar outros acontecimentos recentes semelhantes, como Junho de 2013 e as Ocupações Secundaristas em 2015 no Brasil, que atingiram um limiar de “perda de controle” – logo em seguida, os grupúsculos se restauraram e reestabeleceram a ordem junto com outras forças repressivas: CGT, PC, a polícia de choque francesa (DELEUZE, 2005, p.174). Não é o caso de dizer, como observa Guattari, que no nível do interesse os militantes dos grupúsculos não se bateram corajosamente contra a polícia, mas que a maneira como abordavam e enquadravam a juventude, no sentido de conter o desejo liberto para canalizá-lo, representá-lo e dirigi-lo, se dava num espírito repressivo, esmagando a capacidade do desejo de criar novos agenciamentos, novas formações coletivas capaz de dar consistência a ruptura aberta.

Com efeito, a fusão do desejo com a questão da organização revolucionária, conduz Deleuze e Guattari a um deslocamento das formas representativas do desejo centradas no “interesse” para uma “esquizofrenização” das formas de lutas e da relação das organizações políticas com o desejo. E vimos que uma compreensão do desejo tendo em vista a experiência esquizofrênica é indissociável da categoria de *produção*.

É sobre os sentidos de processo de produção que *O Anti-Édipo* começa sua abordagem. E a abordagem do inconsciente pela categoria de produção é feita a partir de um recurso à Marx. Por isso convém, antes de adentrarmos no interior da obra, tratarmos brevemente da leitura de Deleuze e Guattari de Marx, que desempenha um papel importante em *Capitalismo e Esquizofrenia*.

## INTERCESSOR: Deleuze e Guattari leitores de Marx

### I. *O processo de produção*

Deleuze, numa entrevista concedida à Toni Negri em 1990, comenta que acreditava que ele e Guattari, ainda que de maneiras diferentes, continuavam ambos marxistas. Pois não acreditavam “numa filosofia política que não seja centrada na análise do capitalismo e de seu desenvolvimento” (DELEUZE, 1992, p.212). E, de fato, as referências dos autores à Marx são abundantes, principalmente, em *O Anti-Édipo*. Mas seria ingênuo acreditarmos que se trata de um mero retorno à Marx e aos seus textos, que não teriam sido lidos suficientemente. Certamente, há uma leitura singular de Marx, que privilegia alguns aspectos de sua teoria: a categoria de produção e uma compreensão do modo de produção não como processo técnico-material de produção, mas como modo de vida; a análise genealógica do processo de formação do capitalismo; a importância do conceito de fetichismo e a caracterização do capitalismo como uma máquina miraculosa, com um funcionamento demente, apesar de ter interesses e objetivos definidos e compreensíveis de maneira perfeitamente racional; a análise do dinheiro e da sua relação com um tornar-se concreto da abstração do valor; a análise do trabalho não como elemento externo ao capital, mas como um de seus componentes internos; a análise do capitalismo como um sistema imanente que produz seus próprios limites e não para de descola-los e reproduzi-los em uma escala ampliada etc. Apesar de tal leitura singular, Deleuze e Guattari não deixam realizar críticas a outros aspectos presentes na obra de Marx, como uma certa concepção progressista da história, da dialética entre forças produtivas e relações de produção, certos aspectos antropológicos, a divisão entre infraestrutura e superestrutura... A partir dessas críticas, os autores visam também criticar um certo marxismo, que, por trás do retorno à determinados textos sagrados escondem certas formas de organização do poder e de constituição de aparelhos burocráticos.

Focaremos aqui na leitura singular que Deleuze e Guattari realizam de Marx dividindo-a em dois aspectos centrais: 1) uma leitura da categoria de produção, que fornecerá as bases para uma psiquiatria materialista que compreenda o desejo em termos de processo de produção. 2) uma leitura da categoria de fetichismo, que permitirá aos autores elaborarem não só uma crítica do capitalismo como um *socius* miraculoso ou



fetichista, mas também de outras formações sociais. Por meio do conceito de fetichismo, intimamente ligado com os regimes de representação e com os sistemas de repressão-recalcamento, Deleuze e Guattari podem, assim, avaliar as diferentes relações entre formações sociais e desejo, ou entre produção e representação.

Começemos pelo primeiro aspecto. A concepção materialista de Deleuze e Guattari é elaborada utilizando o conceito marxiano de *processo de produção* presente na *Introdução* de 1857 à *Crítica da Economia Política*. Marx ao tratar da *produção material em geral* argumenta, contra a economia política, que a produção não é um momento separado da distribuição e do consumo, mas é imediatamente distribuição e consumo. Ou seja, enquanto os economistas burgueses operam uma separação entre produção, distribuição e consumo como esferas autônomas, por meio da qual buscam eternizar o modo de produção capitalista, Marx argumenta que há uma pressuposição recíproca entre produção, distribuição e consumo no interior de *um mesmo processo de produção material e historicamente determinado*. Assim, o processo de produção ou, como ainda dirá Marx, *o modo de produção* produz, primeiramente, a própria produção no sentido propriamente dito ou exclusivo (produção da produção), mas também produz a distribuição e o consumo, como três momentos que *se determinam reciprocamente* no interior de um mesmo processo produtivo. Há, portanto, um primado da produção que não se reduz ao seu entendimento comum como atividade de produção de bens materiais, mas que diz respeito ao processo de produção como causa imanente que produz e reproduz todos os seus momentos internos, as condições e as premissas de seu ciclo produtivo: produz não só os produtos a serem consumidos, mas os próprios agentes de produção (ex: o capitalista e o trabalhador), a distribuição desses agentes de produção e dos meios de produção, a distribuição do que é produzido e o modo de consumo pelo qual a produção se realiza e recomeça seu ciclo:

Uma produção determinada determina portanto um consumo, uma distribuição, uma troca determinados, regulando igualmente *as relações recíprocas determinadas desses diferentes momentos*. A bem dizer a produção, *na sua forma exclusiva*, é também, por seu lado, determinada pelos outros fatores (MARX, 2003, p.246).

Marx, assim, começa nos dizendo que a produção é também imediatamente consumo e que há três aspectos dessa identidade entre produção e consumo.

O primeiro é uma identidade imediata, que a própria economia burguesa reconhece como *consumo produtivo*, para distingui-lo do *consumo propriamente dito*,

que seria um momento destrutivo e que estaria fora da produção. Por exemplo, na produção os indivíduos, imediatamente, consomem suas faculdades, os meios de produção e as matérias primas que empregam ao produzir (consumo produtivo). Mas há também uma *produção consumidora* ligada à reprodução. Trata-se, por exemplo, do consumo de alimentos, pelo qual o homem produz seu próprio corpo. Contudo, para Marx, esse primeiro aspecto (a identidade imediata) não esgota a relação entre produção e consumo, permitindo a economia burguesa manter a produção propriamente dita e o consumo propriamente dito como esferas separadas, situando o consumo fora do processo de produção.

Daí o segundo aspecto da identidade entre produção e consumo: o caráter intermediário entre a produção e consumo propriamente ditos, mesmo que se mantenham exteriores um em relação ao outro. Do lado da produção, a produção determina o consumo na medida em que lhe dá sua matéria, seu objeto: sem a produção do objeto a ser consumido, não há consumo. Mas o consumo também cria a produção sob um duplo aspecto. Primeiro, o consumo determina a produção na medida em que só pelo consumo o produto se realiza como produto: “Por exemplo, um terno só se torna verdadeiramente um terno quando vestido; uma casa que não seja habitada não é, de fato, uma verdadeira casa” (MARX, 2003, p. 236). Segundo, o consumo cria a necessidade de uma *nova* produção, ao determinar a finalidade da produção, aquilo que ela deve produzir para ser consumido. Nesse sentido, o consumo é um móbil interno da produção, na medida em que “*supõe idealmente* o objeto da produção, na forma de imagem interior, de necessidade, de móbil e fim” (MARX, 2003, p. 236).

Mas o segundo aspecto da identidade entre produção e consumo ainda se mostra insuficiente para Marx, por se manter no nível da análise da relação intermediária entre produção e consumo. O que conduz Marx a tratar de um terceiro aspecto. Trata-se de dizer que consumo e produção “não é apenas imediatamente o outro, nem apenas intermediário do outro: cada um, ao realizar-se, cria o outro; cria-se sob a forma do outro” (Ibidem, p. 238). Nesse sentido, o ato de produção só se realiza enquanto tal pelo consumo, que dá ao produto seu caráter acabado de produto. Por conseguinte, é também só pelo consumo que o produtor se torna verdadeiramente produtor. O próprio produtor precisa ser produzido e o consumo é dos fatores internos de sua produção. Mas, por sua vez, a produção produz o consumo, na medida em que determina também o modo em que o produto será consumido, produzindo o próprio consumidor: “a fome é a forme,

mas a fome que se satisfaz com carne cozida, comida com faca e garfo, não é a mesma forma que come a carne crua servindo-se das mãos, das unhas, dos dentes” (MARX, 2003, p. 236).

Considerando esses três aspectos, Marx conclui que o consumo não é uma esfera separada, que está fora do processo de produção, o consumo não é um mero ato destrutivo do produto, mas é um “fator interno da atividade *produtiva*” que se realiza pelo consumo e que, assim, pode ser relançada, recomeçada. Do ponto de vista da relação produção-consumo, o processo de produção revela seu primado por se situar não só no ponto de partida como produção da produção, mas também abarcar seu ponto de chegada, sua realização e sua reprodução com a produção do consumo. Mas, para além do consumo, há ainda um outro fator da atividade produtiva: a *distribuição*.

Quanto à distribuição, Marx também critica a economia política por reduzir a distribuição, considerada “objeto exclusivo da economia política”, a uma esfera separada da produção. Segundo a economia política haveria, de um lado, os agentes de produção como fixos (terra, capital, trabalho), que seriam submetidos a leis naturais, eternas, independentes da história; de outro lado, haveria a distribuição, passível de arbitrariedade, de variações históricas e cuja função seria fazer a intermediação entre o que é produzido e o consumo daquilo que é produzido, determinando a cota-parte de cada indivíduo na riqueza social. Para Marx, tal separação entre produção e distribuição funciona bem como uma forma de insinuação sub-reptícia de que “as relações *burguesas* são leis naturais imutáveis da sociedade concebida *in abstracto*” (MARX, 2003, p.230).

Entretanto, Marx argumenta que, para além da concepção banal da distribuição como distribuição dos produtos, a própria *forma* de participação na repartição dos produtos, isto é, a própria *forma de distribuição* é determinada pela produção. Por exemplo, lucro, juro, renda imobiliária e salário pressupõem o capital, o trabalho assalariado e a grande propriedade fundiária como agentes de produção. Assim,

A própria distribuição é um produto da produção, não só no que diz respeito ao objeto, apenas podendo ser distribuído o resultado da produção, mas também no que diz respeito à forma, determinando o modo preciso de participação na produção, as formas particulares da distribuição, isto é, determinando de que forma o produtor participará na distribuição (Ibidem, p. 242).

Mas não é só a produção que determina a distribuição. A distribuição também determina a produção, está “incluída no próprio processo de produção, lhe determina a estrutura” (MARX, 2003, p. 242). É que a distribuição, antes de ser distribuição dos produtos, é distribuição dos instrumentos de produção e dos agentes de produção, da posição que irão ocupar. Nesse sentido, a distribuição é um fator interno da produção na medida que determina a relação de produção. E é esta distribuição primeira – dos meios e agentes de produção - que determinará ao trabalhador sua participação na distribuição na forma do salário, e ao capitalista sua participação na forma do lucro e dos juros.<sup>109</sup>

Com efeito, vemos bem como para Marx a própria produção, no sentido exclusivo, precisa ser historicizada: os agentes de produção e suas relações são eles próprios produzidos (produção da produção) a partir da produção da distribuição. E o que determina a relação entre distribuição e produção, assim como aquela entre produção e consumo, é o processo de produção considerado como uma unidade que cria suas próprias condições ou premissas, pondo a si mesmo e sua reprodução (MARX, 2003, p. 243 e 246). Trata-se, então, de considerar a produção propriamente dita, a distribuição, a troca e o consumo como “diferenciações no interior de uma unidade”: o processo de produção como ponto de partido e de chegada, que se faz presente em todo seu ciclo.

Nesse ponto, cabe inserirmos uma segunda apropriação que Deleuze e Guattari fazem de Marx e que diz respeito ao segundo sentido do que os autores entendem por processo de produção. O primeiro sentido, como acabamos de ver, diz respeito a univocidade de processo de produção como ciclo: tudo se diz da produção. Não só a distribuição e o consumo, mas a própria relação de produção deve ser produzida e reproduzida. O segundo sentido do processo de produção, e que decorre do primeiro, diz respeito a relação entre produção e produto, entre indústria e natureza, constituindo uma só e mesma realidade imanente.

No que concerne ao segundo aspecto, Deleuze e Guattari se referem ao conceito marxiano de *vida genérica* do homem, presente nos *Manuscritos econômico-filosóficos*

---

<sup>109</sup> “Considerar a produção sem ter em conta esta distribuição, nela incluída, é sem dúvida uma abstração vazia de sentido, visto que a distribuição dos produtos é implicada por esta distribuição, que constitui na origem um fator de produção” (MARX, 2003, p.242)

de 1844.<sup>110</sup> Marx extrai o conceito de vida genérica de Feuerbach, para quem a humanidade em seu gênero, em sua natureza é infinita, abarcando toda natureza. Mas Marx não só insere o homem na Natureza, como o faz Feuerbach, mas também a Natureza na História, afirmando o caráter produtivo da vida genérica do homem. A vida genérica do homem significa que o homem toma como objeto o gênero (tanto seu quanto das coisas) como essência natural, e se relaciona consigo mesmo como ser genérico, como “gênero vivo, presente”, “como um ser *universal*”. Marx, assim, nos diz, primeiramente, que o ser humano é um ser genérico pois toma seu próprio gênero enquanto essência natural, pertencente à natureza (MARX, p.104). Mas, secundamente, o homem apreende também que sua essência natural é humana, na medida em que o ser humano se relaciona com a Natureza como produzida pelo homem como *ser social*, como ser coletivo ou genérico que se objetifica ou se apropria da natureza a partir da sua relação com outros seres humanos.

E não poderia fazer de outra maneira, pois tanto os seres humanos quanto os demais animais, na medida em que são partes da natureza, dependem da natureza inorgânica, enquanto meio de vida e matéria prima, para viver, comer, habitar, se aquecer etc. Mas diferente dos outros animais que se produzem unilateralmente para a satisfação de suas necessidades imediatas e sem ter consciência de sua própria atividade vital, o homem produz conscientemente tomando o seu gênero como objeto, isto é, seu ser coletivo, sua humanidade.<sup>111</sup> Com efeito, a universalidade da vida genérica do homem, da qual nos fala Marx, consiste numa *atividade humana vital* consciente de si mesma e, por isso, livre. E ao tomar como objeto sua própria essência genérica, sua própria atividade vital humana, e, por conseguinte, o gênero das demais espécies, o ser humano é, assim, capaz de fazer da Natureza inteira o seu corpo inorgânico, reproduzindo não só os seres humanos enquanto espécie, mas “a natureza inteira”, que aparece como sua obra, como objetivação de sua vida genérica, inscrevendo na natureza suas relações sociais (MARX, 2004, p. 85). A relações humanas com o mundo são relações sociais de produção pelas quais o ser humano externaliza e objetifica suas forças humanas essenciais, que são forças ao mesmo tempo sensíveis e sociais, produzindo uma natureza humanizada, inserindo a natureza na história e a história na

---

<sup>110</sup> Apesar da referência central ser o conceito de vida genérica, Deleuze e Guattari fazem remissão também à *A Ideologia Alemã*, na qual Marx retoma sua crítica da separação entre natureza-história, mas agora tendo em vista sua crítica ao materialismo a-histórico de Feuerbach.

<sup>111</sup> “O animal forma apenas segundo a medida e a carência da espécie à qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer espécie” (MARX, 2004, p.85).

natureza: “uma natureza *antropológica* verdadeira” (MARX, 2004, p.112). Marx dirá, nesse sentido, que próprios órgãos humanos, são, imediatamente, órgãos sociais, comunitários e que “a formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui” (MARX, 2004, p. 110).

Não há, como vemos, separação entre homem e natureza ou história e natureza, como se fossem duas coisas separadas uma da outra, pois a essencialidade do ser humano enquanto existência da natureza e da natureza enquanto existência do homem é uma *essencialidade prática*, um processo social de produção da vida: a vida genérica é vida engendradora de vida, a natureza se relacionando consigo mesmo a partir de um processo de produção que, ao produzir o ser humano, produz toda a natureza (MARX, p. 84).<sup>112</sup> Frederico Lemos, tendo isso em vista, observa que “a força da ontologia marxiana de 1844 está em conceber, desta forma, o próprio *ser* como produção, como processo de produção, dando a direção pela qual podemos abolir a separação entre o âmbito humano e o da natureza” (LEMOS, 2019, p.39).

Além disso, é preciso acrescentar, ao questionar a separação ser humano e natureza, Marx também questiona a divisão indivíduo-sociedade, pois o ser do indivíduo é imediatamente um ser social, produzido pelo processo de produção social:

Acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a ‘sociedade’ como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo *é* o *ser social*. Sua manifestação de vida – mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação *comunitária* de vida, realizada simultaneamente com outros – *é*, por isso, uma externalização e confirmação da *vida social* (MARX, 2004, p. 107).

Como veremos, a abolição marxiana da separação entre homem e natureza, entre história e natureza e também entre indivíduo e sociedade, a partir da categoria de *processo de produção*, é o que permite, para Deleuze e Guattari, estabelecer uma concepção imanente do desejo e do social: o processo de produção é ao mesmo tempo natural e histórico, libidinal e social. De todo modo, é a partir dessa concepção do processo de produção - como um processo ao mesmo tempo natural e histórico - que Marx marcará sua distinção em relação à Feuerbach, que nos manuscritos de 1844 figura como aliado contra o idealismo, podendo criticá-lo em *A Ideologia Alemã*. Marx argumentará que Feuerbach toma o mundo sensível como a-histórico, como “puro

---

<sup>112</sup> Marx é explícito a esse respeito ao dizer que “a sociedade é a unidade essencial completada do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito” (MARX, 2004, p.107)

dado imediato”, não percebendo que “o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade” (MARX, 2007, p.30). O caráter histórico e produtivo do ser sensível se manifesta na mais “simples certeza sensível”, no fato empírico mais banal, como a existência da grande maioria das árvores frutíferas, que resultam de processos de produção e intercâmbios sociais. É, portanto, na produção, na “indústria” que se dá a unidade do homem com a natureza, unidade que se apresenta de maneira diferente historicamente e que permite a Marx afirmar a *história natural* e a *natureza histórica* como uma só e mesma coisa.

Com efeito, a crítica marxiana da alienação presente nos manuscritos de 1844, considera não só a atribuição da essência humana, a partir do trabalho, como pertencente a um ser externo, com uma existência separada e independente, mas também a separação do homem da natureza e do indivíduo com a sociedade. A alienação faz com que o homem se defronte com a natureza, bem como com a sociedade, não como algo que lhe pertence e que é produzida por ele, mas como algo alheio, separado e que lhe confronta como tendo uma existência efetiva independente que o domina: o produto não só se separa do produtor, mas, a partir de uma inversão, passa a dominá-lo como um poder autônomo. Contudo, ao separar o homem da natureza, o homem se encontra alienado de sua própria essência enquanto ser genérico, como vida engendradora de vida. Em outros termos, a separação do homem da natureza, por meio do trabalho alienado, opera uma desrealização da essência humana. A efetivação do trabalho é, imediatamente, uma desefetivação ou uma reificação da essência humana, que assume a forma de um ser independente e portador de um movimento autônomo. Estamos aqui a um passo de um outro conceito marxiano que será fundamental para Deleuze e Guattari: o de fetichismo.

## II. *A questão do fetichismo*

Pierre Clastres, numa observação feliz, diz que “*O Anti-Édipo* é também uma teoria geral da sociedade e das sociedades” (apud, DELEUZE, 2005, p.149). Para a elaboração de uma teoria geral da sociedade, bem como do conceito de História Universal, Deleuze e Guattari não apenas retomam a categoria de processo de produção de Marx, mas também a análise que este faz dos modos de produções até então existentes como modos fetichistas, principalmente a partir do texto *As formações sociais pré-capitalistas*

(1857-8). Nesse texto, Marx fala de três formações sociais ou modos de produção social: 1) o modo de produção baseado na partilha comum da terra, que faz da terra o *pressuposto natural ou divino* da produção. Nesse modo de produção, tudo parece emanar da terra, tomada como entidade indivisa na qual as coisas e pessoas se distribuem.<sup>113</sup> 2) O modo de produção asiático ou despótico, em que há uma “unidade superior” situada acima das comunidades reais e que assume a forma de uma pessoa que seria proprietária do excedente produzido – o déspota e o Estado. O corpo do deposta e a unidade que fornece à multiplicidade de comunidades que fazem uso da terra aparece assim como o “pressuposto natural ou divino”, como se as forças *produtivas e as relações de produção emanassem dele e ao qual pertencesse toda a riqueza*: “O déspota surge aqui como o pai das numerosas comunidades menores, realizando a unidade comum de todas elas” (MARX, 1985, p.67). 3) E, por fim, o modo de produção capitalista, em que o pressuposto natural ou divino é o capital ou o dinheiro, que apesar de dar o “ser do capitalista”, não se confunde com ele, já que, para além do capitalista como “personalidade” do capital, o capital é também o processo de *produção em geral* da sociedade.<sup>114</sup>

Deleuze e Guattari retomarão essa análise marxiana dos modos de produção pré-capitalista e capitalista, falando de três tipos de “corpos plenos sociais”: o da Terra, o do Déspota, e o do Dinheiro. Apesar de Marx não falar em tal texto de fetichismo, seus aspectos se encontram presente a partir da concepção de “pressuposto natural ou divino” presente em cada modo histórico de produção e do qual as forças produtivas e relações de produção parecem emanar de maneira miraculosa, encantada. Além disso, é possível também dizer, seguindo Deleuze e Guattari, que o que sempre fascinou Marx foi o caráter demente, irracional da máquina capitalista e, ao mesmo tempo, que essa máquina demente funcione muito bem, que tenha uma racionalidade própria que faz com que seus mecanismos fetichistas sejam perfeitamente compreensíveis e analisáveis (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 495).

---

<sup>113</sup> “A terra é o grande laboratório, o arsenal que proporciona tanto os meios e objetos de trabalho como a localização, a *base* da comunidade.” E: “na realidade, a *apropriação* pelo processo de trabalho dá-se sob estas *pré-condições*, que não são *produto* do trabalho, mas parecem ser seus pressupostos naturais ou *divinos*.” (MARX, 1985, p.67)

<sup>114</sup> Os capitalistas e os trabalhadores devem ser produzidos, são um produto do capital (MARX, 1985, p.110). Por isso o capital “é, essencialmente, o capitalista, mas, ao mesmo tempo, a produção em geral é capital, como um elemento na existência do capitalista, bem distinto dele” (Ibidem).



Os Manuscritos de 1844, com o conceito de alienação, revela bem essa preocupação de Marx desde o início de suas análises sobre o capitalismo. Pois o conceito de alienação já apresentava alguns traços gerais do que será conceitualizado, posteriormente, como fetichismo: um processo efetivo de separação entre produtor e produto e sua inversão causal. Marx, assim, falava que “o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor” (MARX, 2004, p.80). Com a objetivação do trabalho não só o produto se separa do produtor (perda do objeto), mas, tendo uma existência independente, é estabelecida também uma *servidão ao objeto* (Ibidem). O capitalismo, nesse sentido, já era apresentado por Marx como uma “valorização do mundo das coisas” a qual se seguia uma “desvalorização do mundo dos homens”: quanto mais mercadorias o homem produz, mais desvalorizada sua vida se torna, quanto mais riqueza o ser humano produz, quanto mais põe sua vida no objeto, mais pobre se torna. Tendo isso em vista, numa primeira leitura poderíamos pensar que Marx está falando de uma alienação do trabalho que é vem do exterior, de fora do trabalho.

Contudo, Marx não só toma o cuidado de fazer uma distinção entre trabalho e atividade livre ou autoatividade, como nos diz que é o próprio trabalho que é em si, intrinsecamente, alienado. A alienação não se faz presente só no produto do trabalho, que é apenas um “resumo” do trabalho. Para que o produto do trabalho seja alienado é necessária uma atividade ela mesma alienada. Assim, Marx dirá que o trabalho não faz parte da essência humana, mas é uma expressão ou forma alienada que sua atividade vital assume. Ou seja, a atividade vital humana se torna mero “meio” de reprodução de uma forma alienada de produção da vida social, que constitui o capitalismo. Enquanto intrinsecamente alienado, é o próprio trabalho que é, assim, “externo ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele” (MARX, 2004, p.82). Marx, portanto, compreende muito cedo que o trabalho não é uma atividade externa ao capital, que exerceria uma exploração que viria de fora se apropriando de um “sobre-trabalho”. De maneira distinta, o capital é a parte viva do capital, em relação a qual o homem só vale enquanto homem que trabalha, isto é, enquanto mercadoria. Não só o trabalhador produz o capital, mas também o capital produz o trabalhador. Marx resumiu isso ao dizer que “o trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral” (MARX, 2004, p.80). Assim que

a existência do homem determinada pelo trabalho deixa de se fazer presente para o capital e este para o trabalhador, o homem pode “deixar-se enterrar, morrer de fome etc”. No capitalismo, o ser humano tem existência “não *enquanto homem*, mas *enquanto trabalhador*”.

Assim, a alienação, por meio do trabalho, permeia todo o modo de vida, abarcando não só os produtos, mas também o processo de trabalho, a relação do trabalhador consigo mesmo (subjetividade) e sua com os outros. Em outros termos, é todo o processo de produção social que é de ponta a ponta alienado, que assume um poder independente em relação aos produtores.

Mas é n’*O Capital* que Marx caracteriza de maneira mais aprofundada e sistematizada o modo capitalista de produção como um modo fetichista, abandonando a perspectiva humanista característica dos manuscritos de 1844. Assim, o capitalismo é analisado como um modo de produção da vida social que é baseado na dominação do homem por um produto social criado pelos próprios homens. Esse produto social não é, entretanto, um mero produto material, um produto meramente *físico* que seria alienado. Mas é um produto também *metafísico*. Isto porque a existência deste produto, sua objetividade é *social*. Ademais, este produto, no capitalismo, tem uma forma social muito específica em relação às outras sociedades. Ele tem a forma de uma *objetividade abstrata*. Ou seja, é algo que aparece como uma propriedade dos objetos físicos produzidos e que tem uma natureza abstrata e quantificável. Tal produto é, nomeadamente, o *valor*. O valor é um produto social que existe como propriedade dos objetos materiais produzidos no interior do capitalismo, que só sob esta condição adquirem, assim, a forma de mercadoria.

Em decorrência dessa natureza misteriosa que os produtos materiais adquirem na sociedade capitalista, Marx dirá que quando se analisa uma mercadoria ela “aparenta ser, à primeira vista, uma coisa óbvia, trivial. Mas sua análise a revela como uma coisa muito intrincada, plena de sutilezas metafísicas e melindres teológicos” (MARX, 2013, p.145). Essa sutileza “metafísica”, esse “melindre teológico” decorre do fato de a mercadoria ser um objeto determinado por uma dualidade: a mercadoria é ao mesmo tempo uma coisa sensível e uma coisa suprassensível, ou seja, é uma “coisa sensível-suprassensível” em que a face metafísica ou suprassensível é determinada pelo valor (IBIDEM, p. 146).

O valor, por sua vez, é a *forma objetiva* que assume o trabalho. Ao analisar a formamercadoria, como estamos vendo, Marx diz que ela possui um lado sensível ou físico, que é seu conteúdo material, e um lado suprassensível, que é o valor que a mercadoria contém. Enquanto valor, todas as qualidades sensíveis da mercadoria são apagadas e, apagadas suas qualidades sensíveis, as mercadorias já não são produtos de um trabalho sensível específico, qualitativo: trabalho de carpinteiro, pedreiro, fiandeiro, agricultor ou qualquer trabalho concreto determinado. Enquanto valor, as mercadorias são produtos não de trabalhos concreto, mas produtos de um “trabalho humano igual”, “trabalho humano abstrato”. E é apenas enquanto produto de um trabalho abstrato, que permite fazer a abstração dos valores de uso das mercadorias, que as mercadorias podem ser trocadas

O trabalho, assim, considerado como trabalho abstrato e, por isso mesmo, como criador de valor, ao ser exercido se objetiva nas coisas e se torna propriedade dos seus produtos materiais. Mas essa propriedade que os produtos do trabalho, considerado como trabalho humano em geral, adquirem nada mais é que uma “objetividade fantasmagórica, uma simples geleia de trabalho humano indiferenciado, i.e., dispêndio de força de trabalho humana, sem consideração pela forma de seu dispêndio” (MARX, 2013, p. 117). E é, portanto, como “cristais dessa *substância social* (grifo meu) que lhes é comum”, que os produtos da força de trabalho “são valores – valores de mercadorias” (IBIDEM). Assim, o que Marx denomina de “trabalho social”, de “substância social”, não reside na mera materialidade do trabalho, na sua particularidade enquanto produtor de bens materiais determinados, mas na sua abstração enquanto produtor de valor, i.e., é pela sua generalidade ou universalidade que o trabalho é *imediatamente social*, e não por sua particularidade e utilidade.<sup>115</sup>

Ao se objetivar, ao assumir a forma de uma objetividade que é o valor, o trabalho social e a relação entre os produtores privados assume a forma de uma coisa que passa a mediar as relações entre estes produtores. Assim, ao invés dos homens se relacionarem diretamente, eles passam a se relacionar pelas mercadorias, de modo que o poder social, a relação social, aparece como uma relação entre coisas e são essas coisas que tem a propriedade de estabelecer a relação social, o nexos social:

---

<sup>115</sup> Do mesmo modo, é pela sua face abstrata, i.e., enquanto valor, que a mercadoria é imediatamente social, e não por sua particularidade ou utilidade. Sobre isso, ver MARX, 2013. p. 177.

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem de seus produtores. (MARX, 2013, p. 147).

Assim, quando as pessoas vão ao mercado, a relação de valor que se estabelece entre a *mercadoria A* que tem um determinado *preço x* e a quantia de dinheiro que expressa o preço da *mercadoria A*, que é seu equivalente, não é uma relação material, mas “uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre as coisas” (MARX, 2013, p. 177). O valor é, portanto, essa forma de objetividade social das relações sociais entre os homens. Não se trata, contudo, de dizer que a relação social é ocultada, mascarada como relação entre as coisas, mas de que a relação social, no capitalismo, assume uma forma de uma coisa e de relações entre as coisas. Ou seja, o valor é a forma que a relação social entre os homens assume no capitalismo. Só é possível alguém trocar a *mercadoria A* pela *quantia B de dinheiro*, porque entre as duas formas de mercadoria há um elemento comum, um mesmo valor, que Marx denomina no trecho supracitado como refletindo um “trabalho total”.

Até agora entendemos, portanto, que o fetichismo no capitalismo se caracteriza pelo fato de que as relações sociais assumem a forma de uma coisa e de uma relação entre as coisas, e que essa coisa - que não é uma mera objetividade empírica, mas social - produzida pelos homens passa, então, a dominá-los e a mediar a relação que eles estabelecem entre si. É como, portanto, se os homens estivessem enfeitiçados pelo mundo dos objetos que teriam propriedades místicas, mas que são na verdade produtos da relação social. As mercadorias teriam uma natureza semelhante à Deus, que é um ser dotado de atributos que são os homens em sociedade que lhe forneceram, mas com a diferença de que as mercadorias circulam entre as pessoas: são objetos físicos com poderes místicos. Contudo, isso só explica parcialmente o que Marx entende por fetichismo.

Para que o fetichismo da mercadoria seja possível, é preciso que a própria atividade que produz as mercadorias seja fetichista: “esse caráter fetichista do mundo das mercadorias surge, como a análise anterior já mostrou, do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadoria.” (MARX, 2013, p.148).

O “caráter social peculiar” do trabalho produtor de mercadoria consiste, como vimos sumariamente, na duplicidade do trabalho: por um lado, o trabalho é uma atividade privada e útil (o trabalho de tecer, de fazer pão etc.), i.e, é um trabalho desigual, que se distingue qualitativamente de outros trabalhos; por outro lado, o trabalho é um trabalho que “equivale ao outro”, é um trabalho homogêneo, abstrato e que, por isso, pode ser trocado por um outro trabalho. Essa igualdade, entretanto, só pode consistir, para Marx, “numa abstração de sua desigualdade real, na redução desses trabalhos ao seu caráter comum como dispêndio de força humana de trabalho, como trabalho humano abstrato” (MARX, 2013, p.149). É essa face abstrata, resultante de uma *redução*, como argumentamos, que é social, permitindo que os homens estabeleçam relações sociais entre si e que será refletida nas mercadorias como sua “propriedade”.

O que torna, possível, portanto, as mercadorias existirem como objetos sensíveis-suprasensíveis é o fato de que o próprio trabalho tem um *caráter social* que é de ser uma atividade também sensível-suprasensível. O trabalho tem um duplo caráter: é ao mesmo tempo algo concreto, qualitativo, mas é também algo abstrato. A abstração presente no trabalho, assim como a abstração presente na mercadoria e que possibilita a troca, não é uma abstração ontológica, não é uma propriedade natural de toda atividade humana, como poderia dar a pensar a sua caracterização como puro dispêndio fisiológico de nervo, músculo e cérebro. Ao contrário, tal abstração é resultado de uma *prática de redução*, de uma abstração realizada ou posta socialmente. O caráter abstrato do trabalho, o trabalho como “trabalho humano em geral” é, portanto, a forma social que a atividade de produção material assume no capitalismo. O que nos indica, e Deleuze e Guattari foram sensíveis a isso, que a crítica de Marx, portanto, ao capitalismo não é uma crítica distributiva do produto do trabalho, ou seja, não se trata de mudar a distribuição das mercadorias produzidas pelo trabalho, mas de mudar a própria forma de produção baseada no trabalho abstrato que dá aos produtos materiais produzidos a forma de mercadorias. E há duas razões para se considerar a crítica de Marx nesse sentido.

A primeira razão consiste na consideração que Marx faz a respeito da descoberta da relação entre valor e trabalho. Marx diz que:

A descoberta científica tardia de que os produtos do trabalho, como valores, são meras expressões materiais do trabalho humano despendido em sua produção fez época na história do desenvolvimento da humanidade, mas de

modo algum elimina a aparência objetiva do caráter social do trabalho (MARX, 2013, p.149).

A descoberta científica do trabalho humano em geral como fonte do valor das mercadorias não é uma descoberta de Marx, mas da economia política burguesa. Contudo, o que a economia política não se questiona é a “forma” da produção capitalista. A economia-política toma a forma do trabalho abstrato não como forma social de produção, mas como natural e, ao tornar intacta a forma de produção, ela torna intacta o valor como objetividade que assume esta forma de produção baseada no trabalho. Assim, a economia burguesa não se coloca a seguinte questão: “por que o trabalho se representa no valor, e a medida do trabalho, por meio de sua duração temporal, na grandeza de valor do produto do trabalho?” (MARX, 2013, p.155). A economia burguesa não se faz essas perguntas porque considera o valor e o tempo de trabalho como uma “necessidade natural tão evidente quanto o próprio trabalho produtivo” (MARX, 2013, p. 156). Ao naturalizar a forma de produção social, se naturaliza a própria sociedade capitalista, na medida em que ela é uma “formação social em que o processo de produção domina os homens e não os homens o processo de produção”. Os homens são submetidos a uma forma que os domina e para criticar essa forma não basta descobrir que os produtos são frutos do trabalho humano em geral, mas criticar uma sociedade em que a forma de produção se caracteriza por uma atividade social que tem a forma do trabalho humano em geral, isto é, trabalho que por ser abstrato pode ser também quantificável e, portanto, trocado.

Dáí deriva a segunda razão: o modo como Marx caracteriza o próprio trabalho no capitalismo. Marx diz, como vimos, que o trabalho humano indiferenciado é uma “substância social”. Não é aleatoriamente que Marx emprega um termo oriundo da metafísica para falar do trabalho. É que materialismo de Marx não se reduz a uma consideração da produção material na sua forma sensível imediata ou concreta. Ao contrário, trata-se de considerar a forma social que a produção material assume e como essa forma surge historicamente. A forma que a produção social assume no capitalismo é aquela que tem no trabalho abstrato como fundamento, como *substância social*. O caráter de substância do trabalho não decorre do fato dele ser um dispêndio de força determinado: produzir pão, carro, roupa ou qualquer outro produto qualitativamente distinto. O seu caráter de substância social reside em sua face abstrata. A abstração é uma forma social que se impõe à produção material. Para compreender esta abstração Marx nos dá duas indicações: a primeira consiste em dizer que não há como acessar

empiricamente algo que seria “o trabalho humano indiferenciado”, pois este só poder existir em uma forma concreta determinada. O trabalho humano indiferenciado não é, portanto, palpável ou tangível por si mesmo. Contudo, ele é real, sua realidade fantasmagórica ou metafísica é uma realidade social.

A segunda indicação está na reflexão a respeito do modo como se mede a grandeza daquilo que o trabalho produziu, isto é, como se mede o *quanto* foi produzido. O que determina a grandeza do produto do trabalho abstrato – o valor – é o nível de produtividade social. O nível de produtividade é posto pela sociedade a partir das inovações tecnológicas e de novas formas de organização do processo produtivo – por exemplo, a organização taylorista, fordista, toyotista etc. Isto quer dizer que o trabalho abstrato e o que ele produz não se confunde com o dispêndio material imediato. Se, por exemplo, em decorrência da mudança do nível de produtividade social, o tempo *socialmente* necessário na produção de pães cai pela metade, por exemplo de 4 horas para 2 horas, um padeiro que demora 4 horas para produzir seu produto só vai receber o equivalente à 2 horas. Ou seja, o trabalho abstrato e o valor que ele produz enquanto “cristalização” de trabalho é social, pois é determinado pela totalidade da sociedade. Cada trabalhador em específico sofre com a redução do trabalho como “substância social”, como forma social que reduz toda atividade particular em atividade social, como se cada trabalhador em específico fosse membro de um trabalho social total que o antecede, assim como cada mercadoria é um exemplar ou uma expressão “da mesma unidade social, do trabalho humano”.

Cada trabalho particular, nas palavras de Marx, “deve necessariamente *dar provas* (*grifo meu*) enquanto materialização do trabalho *geral* social, tomando a forma do *dinheiro*, que é por hipótese a única coisa a materializar imediatamente o trabalho geral” (MARX, 2003, p. 318).

Cada trabalho particular ou concreto é, assim, a efetivação da abstração, sua expressão material. Essa relação entre abstrato e concreto nos impele a considerar de outra maneira a dimensão material da produção capitalista. Seguimos aqui a leitura segunda a qual, e que nos parece mais apropriada para pensarmos a maneira como de Deleuze e Guattari elaboram sua crítica do capitalismo, para Marx o valor de uso e o trabalho concreto não são dimensões transhistóricas, mas são formas de materialidade própria do capitalismo. Isto é, a forma abstrata do trabalho e do valor determina a

própria materialidade e a molda segundo as exigências da forma social. Nesse sentido, a função que o trabalho concreto e o valor de uso desempenham é de serem meros suportes materiais ou formas de efetivação da abstração do trabalho e do valor.

Do ponto de vista do trabalho concreto, Marx observa que “se o casaco, por exemplo, é considerado mera efetivação, então a alfaiataria, que de fato nele se efetiva, é considerada mera forma de efetivação de trabalho humano abstrato”.

E do ponto de vista do valor:

Mas do mesmo modo que para o valor é importante que ele exista num valor de uso qualquer, também lhe é indiferente em qual valor determinado ele existe, como fica evidente na metamorfose das mercadorias. (MARX, 2013, p. 244)

Assim, a forma social capitalista baseada na abstração determina a materialidade a ser uma *materialidade qualquer*, como mera efetivação da abstração. Quando Marx analisa o processo de produção capitalista, desenvolvendo suas observações a respeito da duplicidade do trabalho e da mercadoria, ele argumenta que o processo de produção é igualmente duplo: é processo de trabalho, considerado como o aspecto concreto da produção social, no qual entra o trabalho concreto e os meios de produção, e é processo de valorização, considerado do ponto de vista abstrato, no qual entram o trabalho humano indiferenciado, o valor e o mais-valor por ele criado. Marx observa ainda que do ponto de vista do processo de produção capitalista, o processo de trabalho, a face concreta ou material do processo de produção, “aparece apenas como um meio para o processo de valorização” (MARX, 2013, p. 509). E, assim,

se a direção capitalista é dúplice em seu conteúdo, em razão da duplicidade do próprio processo de produção a ser dirigido – que é, por um lado, processo social de trabalho para a produção de um produto e, por outro, processo de valorização do capital -, ela é despótica em sua forma. (MARX, 2013, p. 335).

A forma do capital determina, via subsunção real, a própria produção material, e faz do processo de trabalho o processo de produção material do próprio capital. E aqui podemos fazer a passagem para o fetichismo do capital enquanto totalidade social. O que o trabalho abstrato produz? Produz mercadorias, e as mercadorias são encarnações de uma abstração social, que é o valor, medida por um tempo determinado socialmente. O valor da mercadoria pode ser expresso e trocado por dinheiro. O dinheiro, por sua vez, é investido para comprar meios de produção e o uso da força de trabalho para poder produzir mercadorias e, assim, produzir mais-dinheiro. Esse movimento é o que caracteriza o Capital: o capital é um processo de produção social que começa com



dinheiro e termina com dinheiro: D-M-D'. Mas para que isso seja possível, para que o processo comece e termine com o dinheiro, o dinheiro pressupõe o trabalho abstrato como substância social, ou melhor: pressupõe uma atividade que seja produtora de uma riqueza abstrata e capaz de assumir a forma do dinheiro. E para que exista o trabalho é necessário que a separação das atividades de seus meios de produção, como condição para que o dinheiro se estabeleça como nexos social e devesse capital.

Quando há a separação entre força de trabalho e meio de produção e a relação entre eles passa a ser mediada pelo dinheiro, ou seja, quando ocorre a “monetização” da produção social, surge o trabalho abstrato e a valor como seu produto. Pois tudo, ao ser monetizado, passa a ter um valor, inclusive a força de trabalho. Contudo, ocorre que para o capitalismo existir não basta acrescentar um valor equivalente ao valor da sua força de trabalho. É necessário um “mais-valor”. A questão central, aqui, é: seria possível uma sociedade não capitalista em que existiria valor, mas não mais-valia? Em que haveria trabalho abstrato, que produziria mercadoria e seria trocado por dinheiro, sem que houvesse capitalistas e produção capitalista?

Marx nos fornece diversos elementos para uma resposta negativa a essas perguntas justamente ao mostrar que há uma relação intrínseca entre a forma-dinheiro, trabalho abstrato como produtor de valor e a mais-valia como resultado necessário do processo social de produção do valor.

Analisando a forma-dinheiro, Marx nos diz:

Seja qualitativamente, seja segundo sua forma, o dinheiro é desprovido de limites, quer dizer, ele é o representante universal da riqueza material, pois pode ser imediatamente convertido em qualquer mercadoria. Ao mesmo tempo, porém, toda quantia efetiva de dinheiro é quantitativamente limitada, sendo, por isso, apenas um meio de compra de eficácia limitada. Tal contradição entre a limitação quantitativa e a ilimitação qualitativa do dinheiro empurra constantemente o entesourador de volta ao trabalho de Sísifo da acumulação. (MARX, 2013, p. 206).

Trata-se para Marx de argumentar que a forma do dinheiro enquanto equivalente geral exige, para que ele assim se conserve, o processo de acumulação do dinheiro, a produção incessante do valor que ele encarna. É o próprio ser da forma-dinheiro que o impele a um processo de acumulação ou valorização do valor, isto é, que toda riqueza seja produzida com vistas a se converter em dinheiro e, assim, recomeçar o ciclo produtivo. É no capítulo sobre a valorização que o capital ou o processo de valorização como pressuposto da existência da forma-dinheiro é posto:

Mercadoria e dinheiro funcionam apenas como modos diversos de existência do próprio valor: dinheiro como seu modo de existência universal, a mercadoria como seu modo de existência particular, por assim dizer, disfarçado. O valor passa constantemente de uma forma a outra, sem se perder nesse movimento, e, com isso, transforma-se no sujeito automático do processo. Ora, se tomarmos as formas particulares de manifestação que o valor que se autovaloriza assume sucessivamente no decorrer de sua vida, chegaremos a estas duas proposições: capital é dinheiro, capital é mercadoria. (MARX, 2013, 230).<sup>116</sup>

Com efeito, o valor só se conversa em seu processo de autovalorização, processo que tende ao infinito.<sup>117</sup> Um processo de produção dirigido por uma forma de riqueza social abstrata autonomizada e expressa na forma do dinheiro, que pressupõe um trabalho abstrato, só pode ser, portanto, o do domínio do produto do trabalho sobre o próprio trabalho, de uma forma de atividade intrinsecamente alienada:

Como antes de entrar no processo seu próprio trabalho já está alienado dele, apropriado pelo capitalista e incorporado ao capital, esse trabalho se objetiva continuamente, no decorrer do processo, em produto alheio. Sendo processo de reprodução e, ao mesmo tempo, de consumo da força de trabalho pelo capitalista, o produto do trabalhador transforma-se continuamente não só em mercadoria, mas em capital, em valor que suga a força criadora de valor. (MARX, 2013, p. 645).

É isso que faz com que o fetichismo do capital seja o auto-movimento do trabalho morto (capital constante) visando a si mesmo pelo dispêndio de trabalho vivo (capital variável), ou a substância social (o trabalho) como um fim em si que só pode se sustentar numa alienação em ato.

---

<sup>116</sup> Marx já na *Contribuição à Crítica da Economia Política* mostrava como a circulação simples, isto é, a mera troca de equivalente sem ter como pressuposto um processo de valorização, de produção de mercadoria e dinheiro, é mera aparência: “A repetição do processo dos dois elementos, dinheiro e mercadoria, não resulta das condições da própria circulação. A operação não pode desencadear-se por si. Também a circulação não contém em si o princípio de sua própria renovação. Parte de elementos previamente supostos e não dados por ela.” No capital o princípio que estabelece a relação entre esses elementos previamente supostos e que não surge da circulação (mercadoria e dinheiro) é o valor de troca “que supõe a circulação, ao mesmo tempo que é sua condição prévia e que nela se conserva”. Relação entre dinheiro-mercadoria na circulação é uma relação do valor consigo mesmo. Sobre isso ver, MARX, 2003, p. 333, 359 e 378. Cabe salientar que Marx não deixar de conceder uma existência histórica à circulação, mas a título de condição que levou ao surgimento do capital, isto é, como processo que tinha já como resultado ou finalidade o dinheiro, ainda que as bases de produção material para tais fossem incipientes.

<sup>117</sup> “A circulação do dinheiro como capital é, ao contrário, um fim em si mesmo, pois a valorização do valor existe apenas no interior desse movimento sempre renovado. O movimento do capital é, por isso desmedido.” (MARX, 2013, p. 228)

## CAP. 3. O Anti-Édipo e a História Universal

### 3.1. O ponto de partida: a produção desejan

É tendo em vista as categorias marxianas de processo de produção que Deleuze e Guattari irão conceber o inconsciente como uma indústria, como um processo produtivo, indo na contramão tanto da psicanálise quanto do freudo-marxismo. E logo no início de *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari nos mostram que uma abordagem materialista do inconsciente, amparada na categoria de produção, deve cumprir duas exigências: *univocidade e imanência*.<sup>118</sup> Como vimos, o processo de produção, segundo Marx, é unívoco, pois se diz num só e mesmo sentido em todos os seus momentos: tudo é produção, mesmo a distribuição e o consumo. E é imanente, pois não pressupõe nada de exterior ao próprio ciclo de produção para se realizar, tudo se faz na e pela produção. Univocidade e imanência, assim, se reforçam mutuamente.

Diante disso, Deleuze e Guattari, em *O Anti-Édipo*, nos falam de três sentidos do processo de produção do desejo. Num primeiro sentido, trata-se de afirmar a univocidade da produção:

De modo que tudo é produção: produção de produções, de ações e de paixões; produções de registros, de distribuições e de marcações; produções de consumos, de volúpias, de angustias e de dores (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 14).

A univocidade permite não só apreender a produção como processo que se faz presente em todos seus momentos (produção, distribuição/registro, consumo) mas, para além disso, permite também aos autores tratarem em termos de produção tanto a economia política, quanto a economia libidinal, pois “tudo é produção”, inclusive o desejo, as angustias e dores.

No segundo sentido do processo de produção, trata-se de afirmar a imanência como condição de constituição de um campo analítico materialista. Segundo uma definição imanente do desejo como produção, não há de um lado a natureza como um polo específico (biológico) da realidade, e do outro o homem, a história, a indústria, mas “uma só e mesma realidade essencial do produtor e do produto”, “a essência humana da natureza e a essência natural do homem” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b,

---

<sup>118</sup> Sobre a univocidade e imanência como dois critérios de um campo analítico materialista, ver SIBERTIN-BLANC, 2010, p. 19-20.

p.15). Deleuze e Guattari, assim, definem o desejo como um único e mesmo processo de autoprodução do real no qual há uma unidade ou identidade entre homem e natureza, desejo e social, natureza e indústria: *Homo natura = Homo historia*. Ao invés de uma relação extrínseca entre dois termos ou realidades específicas “tomados em relação de causação, compreensão ou expressão (causa-efeito, sujeito-objeto etc.)”, o que há é um único e mesmo processo de autoprodução do desejo que “forma um ciclo ao qual o desejo se relaciona como princípio imanente” ((DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 15). Constituindo um ciclo de autoprodução, a produção desejante opera por causalidade imanente, efetivando um processo de produção da vida no qual a causa se faz presente, está dispersa em seus efeitos, que são imediatamente sociais, históricos, econômicos, biológicos, e não se separa deles. Tudo é produzido *no* e *pelo* desejo. Em outros termos, trata-se de dizer que o desejo produz as formações sociais, históricas, econômicas, tanto quanto as biológicas, na medida em que produz a si mesmo, produz a sua própria produção, insere a produção no próprio produto, constituindo um ciclo de (re)produção do inconsciente. Vemos bem, nesse sentido, em que medida a imanência serve a uma definição materialista do inconsciente: desfazendo a separação das realidade, a começar pelo dualismo homem-natureza do qual derivam outros (cultura-natureza, história-natureza, sujeito-objeto), os autores se encontram em melhores condições de analisar o desejo não como realidade psíquica, mas como realidade material imanente ao campo social, que investe diretamente as condições de produção e reprodução da vida coletiva, suas forças produtivas e relações de produção.

Por fim, dos dois sentidos anteriores de processo de produção decorre um terceiro, que opera como uma “condição” para que a produção desejante não se perca. Trata-se para Deleuze e Guattari de não considerar o processo como tendo uma meta ou confundindo-o com sua continuação ao infinito (produção por produção). No fim, trata-se de duas concepções teleológicas do processo de produção que conduzem ao mesmo resultado. Numa, trata-se do processo como orientado para atingir uma meta externa que o paralisa abruptamente, no outro trata-se do próprio processo de produção tomado como meta, fim em si, que faz com que o processo gire no vazio sem conseguir criar nada ou estabelecer conexões. Ambos os casos conduzem ao “esquizofrênico artificial, tal como vemos no hospital, farrapo autístico produzido como entidade” (Ibidem, p.15).

Em resumo, os três sentidos de processo de produção do desejo (univocidade, imanência e ausência de causalidade final) perfazem as condições de uma abordagem

materialista do inconsciente. E, apesar de ainda sabermos muito pouco sobre a lógica da produção do desejo, dos seus elementos produtivos e das suas relações de produção, já podemos observar que, para Deleuze e Guattari, a imanência e a univocidade despontam como critérios fundamentais para extrapolar as categorias idealistas da psicanálise, que se assentam sobre uma concepção equivocada ou clivada do inconsciente que associa o desejo à representação: de um lado, haveria uma realidade subjetiva ou psíquica, à qual pertenceria o desejo com suas produções fantasmáticas ou simbólicas, sua economia libidinal; de outro, uma realidade objetiva, no qual teria lugar o processo de produção material, com sua economia política.

Nesse sentido, para que o desejo seja concebido em termos de produção material, a produção desejante deve ser “desespecificada”, as separações entre desejo e social, natureza e história, indivíduo e sociedade, economia libidinal e economia política devem ser desfeitas em favor de uma abordagem cujo ponto de partida seja a unidade entre natureza e história, desejo e social. Só assim o desejo pode ser apreendido em seu caráter imediatamente coletivo, histórico, social, econômico, natural e cosmológico. Não por outra razão, uma das primeiras tarefas da esquizoanálise, uma tarefa destrutiva, é realizar uma *curetagem do inconsciente*.

### **3.2. A curetagem do inconsciente e os postulados da psicanálise**

Em relação aos postulados teórico-práticos da psicanálise, podemos dizer que *O Anti-Édipo* abre com uma espécie de “curetagem” do inconsciente, uma limpeza de terreno em relação à Édipo e qualquer modelo representativo do inconsciente. Trata-se, assim, de colocar em questão não apenas certos conteúdos teóricos que guiam a prática de cura psicanalítica (o privilégio dado aos conteúdos familiares em detrimento dos conteúdos sócio-históricos), mas “um conjunto de postulados implícitos que comandam a maneira com a psicanálise procede às delimitações mesmas do campo analítico” (SIBERTIN-BLANC, 2010, p. 22-23, *tradução minha*) a partir de uma operação de *redução* e abstração de um domínio separado (o Eu abstrato) em relação ao campo sócio-histórico.<sup>119</sup>

E eis um dos principais postulados, nesse sentido, da psicanálise: a vinculação do desejo à representação de uma falta. É pela inserção da falta no desejo que a

---

<sup>119</sup> Sobre Édipo como uma operação de redução até o Eu narcísico, ver CURSOS DE VINCENNES, 21/12/1971.

psicanálise assegura o dualismo entre duas realidades distintas e com causalidades específicas próprias: a realidade psíquica subjetiva e a realidade material, objetiva. A curetagem do inconsciente, portanto, é uma operação de “desespecificação” do desejo pela qual se torna possível apreender o desejo em sua natureza de produção imanente da própria realidade, em sua unidade com as condições históricas e sociais, para além da representação do fantasma e da estrutura simbólica. E para isso, é preciso limpar o inconsciente do Édipo, da ilusão do Eu, da castração, que perfazem a concepção representativa ou idealista pela qual o inconsciente foi compreendido hegemonicamente pela psicanálise.

Édipo - seja imaginário, ligado às relações empíricas, seja como estrutura simbólica - é uma maneira de representar o inconsciente ou o desejo, reduzindo-o a uma verdadeira impotência do ponto de vista produtivo: o desejo expressaria sempre um certo teatro, uma certa estrutura familiar com suas funções a serem desempenhadas e investidas, e a partir da qual se tornaria possível interpretar o desejo, torná-lo inteligível por meio do teatro familiar. No interior de tal teatro, o desejo está sempre, além disso, centrado num Eu, isto é, o desejo diz respeito a uma realidade psíquica ordenada a partir de relações familiares triangulares. É por intermédio das relações familiares que os fenômenos psicológicos são regulados no sentido de constituir um eu coerente e assentado sobre um sexo, que determinaria normativamente as condutas, os pensamentos, as sensações, as escolhas de objetos etc., em suma, as identidades.

Submetido à representação, o desejo foi, assim, vinculado à falta ou à lei estrutural. Se inseriu de diversas maneiras na história do ocidente, remontando à Platão, uma insuficiência de ser no desejo, sendo o desejo sempre desejo de algo que falta e que representa o desejo, isto é, que representa o ser objetivo que falta ao desejo. Ora se trata de dizer que o desejo é falta de um objeto externo real que se visa adquirir; ora que, sendo falta de objeto real, o característico do desejo é compensar sua falta de maneira fantasmática, “como se houvesse ‘um objeto sonhado atrás de cada objeto real’” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.42). Estamos diante da revolução crítica kantiana na teoria do desejo, que, ao interiorizar a falta no sujeito, define o desejo como uma faculdade produtora de representações. Longe de romper com tal definição, a psicanálise tratará de aprofundá-la, inserindo-a ao teatro familiar: é o caso da teoria do apoio, que encarrega o desejo da criação de representações de objetos reais que não podem ser apresentados de imediato para a satisfação libidinal. Ora ainda, o desejo é

concebido como expressão de uma estrutura simbólica e sua lei, que distribui, assim, a falta entre os elementos da estrutura com funções exclusivas e em relações oposicionais que perfazem uma topologia estrutural: o eu, o pai, a mãe, a irmã e a proibição que funda os papéis e impedem que se confundam. O desejo, da perspectiva estruturalista, se torna desejo de uma totalidade destacada, de um Outro compreendido como uma lei estrutural que distribui a falta entre os elementos e produz seus sentidos. “É o reino do *Ou então* na função diferenciadora da proibição do incesto: aí é mamãe que começa, aí é papai, e aí é você. Fique no seu lugar” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.104).<sup>120</sup>

De uma maneira ou de outra, para a psicanálise o desejo é de partida, assim, concebido como possuindo uma certa estrutura com leis extrínsecas que determina seu funcionamento, suas possibilidades de desejo – sejam normais ou patológicas, na forma de um Édipo positivo (heterossexual) ou negativo (homossexual ou perverso). Além disso, o desejo funcionaria conforme um desenvolvimento próprio, que podemos grosseiramente resumir em: a) fase pré-edipiana, que compreende as fases de autoerotismo oral e anal, onde o corpo e suas pulsões não foram ainda unificados e estão ligados aos objetos parciais ou fragmentados; b) fase edipiana, que se inicia na fase genital e com a ameaça da castração, em que ocorre a unificação das pulsões em torno do órgão genital e o desejo se torna desejo de pessoas globais (a mãe ou o pai); c) e fase da latência, que consiste na renúncia do objeto desejado e na internalização da lei ou da proibição como saída do complexo de Édipo. Podendo essas evoluções conter momentos de involuções ou regressões conforme uma etiologia infantil e familiar.

Assim, o vínculo do desejo à representação, a partir da falta, não está somente na sua concepção como “produção de fantasmas” ou de representações subjetivas, mas na maneira como o ser do desejo é concebido como determinado por um princípio transcendente, a-histórico, i.e., como *pré-formado edipianamente* desde o início do processo ontogenético, que, por sua vez, recapitula, por herança hereditária, o desenvolvimento filogenético.<sup>121</sup> Édipo se torna, assim, não só a forma de desenvolvimento do indivíduo e da sua subjetividade, mas também um teatro que envolve toda a espécie humana: o pai da horda primitiva e seu assassinato por seus

---

<sup>120</sup>Deleuze e Guattari repetem constantemente: não há formação dos papéis familiares sem a proibição. Ao mesmo tempo que essa proibição, que incide sobre o desejo, visa representa-lo, dizendo: é Édipo que você desejava.

<sup>121</sup> Que a pre-formação seja filogenética ou na forma de um *a priori* simbólico, para Deleuze e Guattari dá no mesmo: um reforço do familismo (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.128).

filhos.<sup>122</sup> Quer dizer, é como se o ser do desejo fosse dado pelo próprio Édipo como uma espécie de forma substancial ou como um princípio de razão suficiente que funda o inconsciente.

Tendo isso em vista, Deleuze e Guattari observam que, mesmo quando a psicanálise fala de fases pré-edípianas, caracterizadas por pulsões parciais não unificadas, ligadas às zonas erógenas fragmentadas (como a boca e o ânus) e aos objetos parciais (o seio e as fezes), é concebendo o caráter parcial das pulsões e dos objetos nas fases pré-edípianas de maneira negativa, como aquilo ao que falta uma totalidade, uma integração que está por vir a partir do complexo de Édipo, com a constituição de um sujeito fixo e da escolha de um objeto global. Na verdade, esses investimentos parciais seriam já um esboço de uma totalidade, uma “precoce intuição da totalidade, assim como o eu aparece numa intuição de unidade que precede sua realização”, peças de um quebra cabeça por vir. Naquilo a que chama pré-edípiano, a psicanálise, assim, “vê um período que deve ser ultrapassado no sentido de uma integração evolutiva” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.103). De maneira que o desejo, mesmo antes de Édipo, já é concebido sob a luz de sua estrutura.

É o caso, em Freud, a partir da sua segunda tópica, do narcisismo primário, característico da fase perversa polimórfica, no qual Eu e ID se confundem, momento em que não há ainda distinção entre Eu e o mundo, em que não há ainda um Eu como organização coerente dos processos psíquicos. Contudo, nessa fase na qual investimento de objetos e identificação se confundem, se observa, por um lado, que o Eu já está lá, ainda que não diferenciado internamente entre instância consciente e inconsciente. Por outro, seu investimento dos objetos, ao mesmo tempo que sua identificação com eles, preparam, assim, já a escolhas de objetos independentes posteriormente (o seio prepara a escolha da mãe), e a constituição de uma identidade fixa a partir da identificação primária que incorpora os objetos externos e fortalece a unidade de um Eu ainda fraco como representante da realidade. Diferenciação que se explica, aliás, pelo dualismo dinâmico entre dois instintos (de morte e erótico), que coloca no seio do desejo o conflito edípiano indissolúvel entre o Eu e o investimento de objetos, o Eu, como

---

<sup>122</sup> Sobre as fases e seu desenvolvimento no sentido de uma organização das pulsões em torno do genital e seu direcionamento para uma pessoa global, ver *A organização genital infantil (1923)*, e sobre a simultaneidade do processo de organização genital e o complexo de Édipo, e sobre o Complexo de Édipo como processo ontogenético e herança filogenética, ver *A dissolução do Complexo de Édipo (1924)*, em FREUD, S. **O Eu e o ID**, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.



realidade psíquica dada, e o mundo, reduzido à família e sua ameaça da castração. Em suma, a ambiguidade conflitiva do desejo, como aquela que se manifesta entre amor e ódio por uma mesma figura parental, tem um dinamismo que é intrínseco à forma edipiana do desejo e sua triangulação que se fecha sobre o Eu (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, 441). Essa maneira de conceber uma fase pré-edipiana do desejo, para melhor justificar a emergência e necessidade de Édipo, é não só presente em Freud, mas também em Lacan e Melaine Klein, sendo que esta última se serve da concepção de objetos parciais para “diluir Édipo, miniaturizá-lo, multiplica-lo, estendê-lo à infância” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.65).

De todo modo, a falta é grudada aos quatro cantos do inconsciente, e o inconsciente nada mais é que a expressão de uma forma, de uma estrutura, de um objeto que falta (real ou fantasmático) e que está frequentemente ligado às figuras parentais, ao jogo edipiano como causa transcendente do desejo.

A recusa do postulado psicanalítico segundo o qual o desejo está vinculado à falta e a um “Eu”, conduz Deleuze e Guattari a afirmarem que “não há forma particular de existência que se poderia denominar realidade psíquica” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.44). A radicalidade da crítica dos autores se assenta na crítica não só dos conteúdos da psicanálise, mas dá própria forma que demarca seu domínio de atuação e de cerceamento do desejo: a realidade psíquica e o familismo imaginário ou simbólico. Como consequência (primeira tarefa positiva da esquizoanálise), os autores situam o inconsciente num domínio genealógico ou morfogenético onde não vigora estrutura alguma, um plano de “inorganização real do desejo”. Isso porque, ao representar o desejo, fornecer-lhe uma forma e um tipo de funcionamento determinado ligado ao Édipo e à castração, a psicanálise separa o desejo da realidade material e histórica, das suas determinações sócio-históricas, bem como de sua força revolucionária. Ou melhor, a psicanálise duplica a realidade: realidade psicológica e social, realidade interna (ligada não só à família, essa instância ‘privada’, mas ao Eu e os jogos familiares internalizados) e externa. E vimos que essa separação está pressuposta mesmo lá onde ela aparenta não existir, como no narcisismo primário e na fase pré-edipiana. O que conduz a psicanálise, inevitavelmente, para uma concepção idealista do desejo e da sua relação com a história e o campo social, na medida em que, a partir da separação entre desejo e produção material e histórica, o desejo é remetido a uma forma transcendente de representação ligada à falta, à lei e ao significante, que assentam o desejo “sobre um

mundo de representação mental”, o desejo se liga a um “EU absoluto”, fundado pela cisão e condenado a sua insuficiência de ser (DELEUZE, 2016, p.85).

Tal separação entre o desejo e o social, para Deleuze e Guattari - bem como aquela entre natureza e indústria, homem e natureza - não é um problema teórico, mas prático. E mesmo que a psicanálise não tenha inventado tal separação, na medida em que remete às condições de reprodução social no capitalismo, ela não deixa de reforçá-la pela prática psicanalítica e seus procedimentos de redução, por intermédio dos quais o campo social investido pelo desejo é dobrado sobre o sujeito e seus conflitos familiares. Assim, conceitos como castração, sublimação, condensação, dessexualização, falta, falo etc., para além de conceitos expressivos, são operadores pragmáticos pelos quais o domínio de atuação da psicanálise é delimitado e assegurado. Além disso, para Deleuze e Guattari tal separação não só inviabiliza analisar como o desejo de fato investe diretamente o campo social, sua reprodução e transformação, mas também exclui o aparelho analítico da construção de uma máquina revolucionária, isto é, de uma politização da máquina analítica que não se confunde com uma psicologização do campo social e de seus conflitos.

Para efetivar tal separação, primeiro, foi preciso a psicanálise se opor à psicose, sobretudo à esquizofrenia, depreciá-la, e eleger a neurose como objeto por excelência de análise. Pois os psicóticos recusam a edipianização, seja imaginária, ligada às figuras empíricas familiares, seja simbólica, ligada às funções simbólicas, que são relativamente independentes das figuras empíricas variáveis que vem encarná-las empiricamente: por exemplo, as relações de parentesco como relações simbólicas elementares do inconsciente. Os psicóticos, para a psicanálise, estando próximos do “isso”, do inconsciente antes de qualquer estruturação coerente, viveriam na noite em que todos os gatos são pardos, em que tudo é indiferente. Os esquizos seriam foracluídos, como diria Lacan, da estrutura e do seu funcionamento diferenciado. Daí a interpretação de Freud segundo a qual há uma perda de realidade, representada pelo Eu, na psicose:<sup>123</sup>

---

<sup>123</sup> Freud distingue assim os conflitos característicos da neurose e da psicose: “a neurose seria o resultado de um conflito entre o Eu e o ID, enquanto a psicose seria o análogo desfecho de uma tal perturbação nas laços entre o Eu e o mundo exterior”. Sendo que, dentre as psicoses, a esquizofrenia tende “a resultar no embotamento afetivo, isto é, na perda de todo interesse no mundo exterior” (FREUD, 2011, p. 159 e p. 161).

Freud não gosta dos esquizofrênicos, não gosta da sua resistência à edipianização, e tende sobretudo a tratá-los como bestas: diz que tomam as palavras por coisas, que são apáticos, narcísicos, desligados do real, incapazes de transferência, que eles se assemelham aos filósofos, ‘semelhança indesejável’ (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.40).

Os psicóticos não se limitam a proferir papai-mamãe, eles cantam a potência da Terra, dos cosmos, dos animais, da história, deliram as raças, as classes sociais, se ligam, ao contrário do que diz a psicanálise, mais fortemente ao campo social e à exterioridade do real, daí seu perigo. As figuras familiares são apenas estímulos para investimentos que incidem sobre o campo sócio-histórico e cosmológico. Nas experiências esquizofrênicas não há *dentro e fora*, sujeito-objeto, mas toda uma exterioridade pré-individual, impessoal, como se o esquizo sentisse ser tocado “*por toda a natureza*”, como pertencentes a uma única e mesma “*realidade essencial*”, uma realidade de processo de produção: produção de cosmos, de deuses, produção celestial, histórico e social. Enfim, a experiência esquizofrênica manifesta o sexo não-humano, não antropomórfico como campo pré-individual de tudo que existe.<sup>124</sup> E é justamente por isso que Deleuze e Guattari elegem a experiência esquizofrênica como processo produtivo universal:

Na esquizofrenia é como no amor: não há especificidade alguma e nem entidade esquizofrênica; a esquizofrenia é o universo das máquinas desejanças produtoras e reprodutoras, a universal produção primária como ‘realidade essencial do homem e da natureza’ (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.16).

O segundo procedimento da psicanálise, nesse sentido, consiste em apagar os conteúdos sócio-políticos enunciados por seus pacientes, conteúdos anedipianos, no sentido que não se referem a nenhum conflito familiar, mas se ligam ao campo social e suas relações de produção. Os conteúdos sócio-políticos são reduzindo, de maneira forçosa, à estrutura familiar e sua interioridade, tão mais garantida quando é reduzida ao

---

<sup>124</sup> “Sexo não humano são as máquinas desejanças, os elementos maquímicos moleculares, seus agenciamentos e suas sínteses, sem os quais não haveria nem sexo humano especificado nos grandes conjuntos, nem sexualidade humana capaz de investir esses conjuntos” DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 388. Um exemplo recorrente dos autores é o da relação entre a vespa e a orquídea, no qual dois seres orgânicos de espécies distintas participam na reprodução um do outro, remetendo a uma heterogênesse entre seres diferentes. O exemplo da relação da vespa e da orquídea nos permite ver o ponto de dispersão do investimento do desejo, sem se restringir a uma concepção antropomórfica do sexo ou da sexualidade, e nem à polêmica organismo e mecanicismo, já que evidencia como um ser orgânico necessita de um outro de outra espécie para se reproduzir. De maneira semelhante, podemos pensar na relação de seres humanos com as plantas de modo que certas plantas, como a mandioca, em que algumas variedades perderam a capacidade de lançar sementes no solo e são dependentes de que seres humanos quebrem seus galhos e os plantem no solo. Não só a mandioca necessita dos seres humanos para se reproduzir, quanto os seres humanos delas – coextensividade homem-natureza. Sobre a relação de reprodução não-humana entre seres humanos e a mandioca, ver NEVES, 2006, p. 33

próprio Eu enquanto realidade psicológica específica, de modo que todo conflito, toda formação sintomatológica se torna familiar e, em última instância, restrita ao funcionamento do aparelho psíquico. Daí que a edipianização, segundo Deleuze e Guattari, é um procedimento de *redução* que nos conduz até a formação de um Eu abstrato e narcísico: redução de um conjunto de partida a um conjunto de chegada:

O conjunto de partida é o campo social investido pela libido, que é um conjunto transfinito, o conjunto de chegada é um conjunto finito, o conjunto familiar. Se produz a operação de rebatimento, nem vista nem conhecida, o desejo é capturado na armadilha sob a forma: 'É isso que você queria, meu garoto'. O papel da psicanálise é favorecer ou apoiar com seus próprios meios esse rebatimento, que certamente ela não inventou, mas para o qual ela encontrou novos meios (CURSOS DE VINCENNES, 21/12/1971, tradução minha).

A redução, argumentam os autores, vai do campo social como um campo transfinito, no sentido de uma estrutura aberta que existe na realidade imediata, para os quatro termos familiares que estabelecem a triangulação: pai-mãe-eu e a castração como *causa formal* que diferencia os papéis. Depois os quatro termos se reduzem a três: pai-mãe-eu, Édipo entra em cena, a estrutura começa a operar, se efetivar. Depois se reduzem a dois, um dos termos terá que ser proibido, castrado: ora o pai, ora a mãe como objeto de desejo. Mas eis que dois termos ainda é muito, e é preciso reduzir tudo ao Eu, à instância psíquica e seu narcisismo. O Eu narcísico, dizem Deleuze e Guattari, não é o ponto de partida do desejo, mas o ponto de chegada, resultado de um processo social de redução ou aplicação, que culmina mesmo na morte ou na pulsão de morte.

Deleuze e Guattari operam, portanto, uma inversão crítica: não é a forma do Eu, constituída, por sua vez, pelas relações familiares, que explica a dinâmica do desejo, mas, ao contrário, é ela que deve ser explicada. A psicanálise toma o resultado como causa. Não se trata, portanto, de negar que exista complexo de Édipo e nem dizer que a psicanálise o inventa, mas mostrar que ele “remete a forças um pouco mais subterrâneas”, que são “as forças da produção, da reprodução e da repressão sociais” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 164). Trata-se, portanto, de dizer que Édipo não é a última palavra do inconsciente, e que, antes de explicar, é o próprio Édipo que deve ser explicado a partir de uma análise do campo social capitalista. Para tal, é preciso chegar a acessar as *forças anedipianas* do inconsciente e sua relação com o campo social.

### 3.3. Um materialismo histórico-maquínico: o animal vértebro-maquinado

Se, de maneira distinta do que diz a psicanálise, o inconsciente investe de partida todo um campo exterior, se o inconsciente investe as raças, as classes, as relações de produção e reprodução, delira a história e o cosmos, se não se reduz à forma subjetiva de um Eu coerente e integrado, se não se reduz a desejar, conseqüentemente, pessoas globais (homem, mulher) como objeto de escolha do desejo, mas investe objetos parciais, é porque o desejo não se limita apenas à reproduzir ou atualizar uma estrutura morfológica e funcional, qualificada por relações familiares e restrita ao domínio psicológico e suas representações, mas é produtor e produtor de realidade: “se o desejo produz, ele produz real. Se o desejo é produtor, ele só pode sê-lo na realidade, e de realidade” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.43).

Como argumentamos, concepção materialista do desejo como produção tem como conseqüência uma dispersão das distinções de realidades específicas do tipo dentro e fora, social e natural, familiar e não familiar, indivíduo e sociedade. Se é possível uma relação entre desejo e social, não o é por mecanismos psicológicos como projeção, introjeção, identificação, analogia, sublimação, que estão ainda dentro do sistema representativo do desejo como produtor de representação em oposição à produção social como realidade externa material. Mediada pela instância psicológica, a relação entre desejo e campo social seria, assim, apenas indireta, o que favorece a redução do desejo às relações familistas das quais as demais relações sociais seriam derivadas. Assim, todos agentes sociais e suas relações seriam como substitutos das relações familiares que seriam primeiras: *o campo social viria depois da família*, seria resultante de esquemas projetivos. E o inverso não nos ajuda a sair da representação: as relações sociais, a começar pela família, como introjetadas em práticas mentais, sem que desejo e social se penetrem de fato. É tal esquema que faz com que as análises sobre o fascismo não avancem na explicação do fato das massas combaterem por sua servidão como se tratasse de sua liberdade, na medida em que explicam os investimentos reacionários do campo social como ligado ao campo subjetivo, isto é, em termos de ilusão, de manipulação, de ideologia. Enquanto o investimento revolucionário estaria ligado a uma racionalidade econômica, a uma realidade objetiva em relação a qual bastaria tomar consciência.

Contudo, como atesta os conteúdos raciais e sócio-políticos do inconsciente, desejo e social não se distinguem a partir das oposições entre o psicológico e o material, e nem entre o individual e o coletivo: o desejo é tão material e tão coletivo quanto as formações sociais.<sup>125</sup> Trata-se, assim, de afirmar uma relação entre desejo e social que é direta, na medida em que desejo e social são uma só e mesma coisa, uma só e mesma realidade essencial de produção. E o desejo é o “princípio imanente” ou a causa material imanente que abarca toda a realidade e suas formas de organização, inclusive as mais repressivas: é o desejo como produção material que explica, a partir do investimento direto das determinações sócio-históricas, que certos mecanismos econômicos, por mais dementes e destrutivos que sejam, possam se reproduzir e se manter por tanto tempo.

As formações sociais, econômicas, políticas, raciais etc., são, assim, verdadeiros complexos inconscientes, formações do desejo cuja natureza é trans-individual e trans-específica: “dizemos que o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é o seu produto historicamente determinado” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 46).<sup>126</sup> Mas, tendo isso em vista, do que é composto ou constituído o inconsciente? Quais são suas forças produtivas e as relações de produção que asseguram seu processo de produção? E qual é a lógica própria do desejo, como ele funciona? A partir das respostas à tais perguntas pretendo não só esboçar os contornos da concepção materialista histórica de Deleuze e Guattari, mas também as diferenças com aquela de Marx e do freudo-marxismo. O que não deixará, nesse sentido, de ter consequências no que diz respeito ao que os autores franceses entendem por História Universal.

O conceito de máquina presente em *O Anti-Édipo* se torna central para compreendermos o materialismo histórico singular dos autores. Deleuze e Guattari nos dizem que o inconsciente é constituído de máquinas-desejantes ou máquinas-órgãos: *as máquinas-desejantes são “as peças trabalhadoras e as potências próprias” da matéria intensiva que é o inconsciente, seus elementos últimos*. Os autores não deixarão de dizer, nesse sentido, que longe de remeter a uma metafísica, o “inconsciente diz respeito à física”, que o inconsciente com suas máquinas é a própria matéria ou o Real em si

---

<sup>125</sup> “A economia libidinal não é menos objetiva do que a economia política, e a política não é menos subjetiva do que a libidinal, se bem que ambas correspondam a dois diferentes modos de investimento da mesma realidade social” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.458).

<sup>126</sup> “Há ‘complexos’ econômicos-sociais que também são verdadeiros complexos do inconsciente, e que comunicam uma volúpia de alta a baixo de toda hierarquia (o complexo militar industrial)” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.142).

mesmo.<sup>127</sup> Contudo, não se trata de uma física das grandezas extensivas, mas, antes, de uma microfísica das intensidades, dos afetos, de elementos materiais pré-individuais, pré-pessoais e “micropsíquicos” que não possuem ainda nem forma e nem função definida.<sup>128</sup> Tais elementos intensivos e formativos do inconsciente são precisamente as máquinas-desejantes que estão por toda parte, atravessando “várias estruturas ao mesmo tempo”, sejam elas físico-químicas, biológica, históricas ou sociais. Ora, se como vimos, o materialismo de *O Anti-Édipo* tem como critérios a imanência e a univocidade da matéria produtiva, que nos fornece uma definição do desejo com uma materialidade produtiva ao mesmo tempo histórico e natural, biossocial, a natureza dessa matéria não deixa de ser a multiplicidade. Assim, a produção desejante é constituída de partida como processo de produção de uma multiplicidade de elementos intensivos.<sup>129</sup>

Voltemos ao conceito de máquina. Por um lado, com o conceito de máquina-desejante ou máquina-órgão Deleuze e Guattari marcam bem que a energia desejante, evidentemente, passa pelo corpo e seus órgãos (boca, ânus, olho, pênis, vagina, nervos, braços etc). Mas com a condição de produzir um corpo que não se confunde com o corpo orgânico e as relações orgânicas entre os órgãos (organismo), e nem com um corpo próprio individual ou com uma imagem psíquica do corpo. De maneira distinta, trata-se de dizer que o desejo produz o corpo, cria um corpo a partir de relações de produção entre as máquinas-órgãos que são relações anorgânicas, na medida em que não funcionam ou produzem segundo determinações orgânicas, mas segundo as relações ou *sínteses* imanentes à produção desejante. O próprio organismo, longe de ser dado, precisa ser produzido por codificações que não são meramente biológicas (como um código genético), mas também sociais pelas quais o corpo é submetido à processos de integração, totalização, repressão etc. Os corpos ou formações sociais, portanto, também irão figurar como uma resultante do desejo.

---

<sup>127</sup> “(...) as máquinas do desejo que não se deixam reduzir nem à estrutura nem às pessoas, e que constituem o Real em si mesmo, para além ou aquém tanto do simbólico quanto do imaginário” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.75). E ainda: “não é absolutamente por metáfora que o corpo sem órgãos e suas intensidades são a própria matéria” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 373).

<sup>128</sup> Ver DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 54; 373; 385.

<sup>129</sup> “A produção desejante é multiplicidade pura, isto é, afirmação irreduzível à unidade”. (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 62). Estamos aqui diante da fórmula repetida diversas vezes por Deleuze e Guattari: Monismo = Pluralismo. Contra o dualismo pulsional ou energético da psicanálise (pulsões sexuais e pulsões do eu; Eros e Tânatos), Deleuze e Guattari defendem um “monismo energético”, uma só e mesma matéria desejante que é constituída de uma *multiplicidade funcional* de forças intensivas ou pulsões que preenche a matéria do inconsciente. Sobre a multiplicidade funcional e o monismo energético, ver DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.441.

Por outro lado, que os órgãos pelos quais o desejo passa e produz sejam *máquinas-órgãos* não significa também que funcionem conforme determinações mecanicistas, tal como uma máquina global, mas que funcionam enquanto peças em conexão com outras peças quaisquer, em relações de acoplamento e desacoplamento, compondo máquinas propriamente desejantes. As máquinas-órgãos, assim, nem mesmo se restringem aos órgãos de um organismo, mas abarcam elementos heterogêneos do caosmo, para retomarmos um termo de *Diferença e Repetição*: plantas, estrelas, animais, buzinas, bicicletas, vozes, pássaros, dinheiro, espermatozoides etc. Tais elementos heterogêneos, sem relações prévias entre si e arrancados de seus contextos estruturais (biológicos, sociais, físico-químicos, psíquicos), são todos agente e forças de produção que sintetizam a matéria do desejo e produzem fluxos: fluxos de visão, de leite, de dinheiro, de pessoas, de fala, de dívida, de bens. E se as relações de produção do desejo não se dão conforme determinações orgânicas e nem mecanicistas, é preciso dizer que, para Deleuze e Guattari, elas também não são do tipo intersubjetivo ou entre pessoas, o que conduzem os autores, como veremos, para uma teoria do *socius* e da sociabilidade singular. Tendo como agentes de produção as máquinas-órgãos e suas relações, o corpo do desejo, em contraposição ao corpo orgânico, será dito *corpo sem órgãos*, um corpo que extrapola os limites da pele e do indivíduo.<sup>130</sup>

Tendo isso em vista, podemos dizer, primeiramente, que na elaboração do conceito de máquina-desejante está em jogo, novamente, o problema da relação entre Natureza e História, entre o Orgânico e Inorgânico, Organismo e Máquina, Desejo e Sociedade etc. Tais relações não é um problema meramente teórico, mas prático. É a tal problema prático que o conceito de máquina-desejante, bem como de corpos sem órgãos, responde. O conceito de máquina-desejante responde às exigências de uma concepção materialista do inconsciente cuja tarefa é acessar *os elementos últimos* produtivos do inconsciente, que resistem às representações que se fazem do inconsciente, seja como aparelho psíquico ou seja como realidade biológica, e que são imanentes ao campo sócio-histórico ou as máquinas sociais. Tal empreendimento, assim, tem que lidar com um duplo risco em relação ao qual o freudo-marxismo, apesar do avanço em colocar o problema da relação entre economia libidinal e economia política, não conseguiu

---

<sup>130</sup> Quando Deleuze e Guattari nos falam dos agentes de produção do desejo, de suas relações e do corpo que produzem, é nítido que tais agentes são mais que humanos. Ao falar do corpo do desejo do presidente Schereber, os autores nos dizem que seus agentes de produção são “raios, pássaros, vozes, neveros” que “entram em relações permutáveis de genealogia complexa com Deus e as formas divididas de Deus” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.30).



escapar: o de uma antropologização da história natural e o de uma biologização da história humana. Como comenta os autores:

Não se trata de biologizar a história humana, nem de antropologizar a história natural, mas de mostrar a comum participação das máquinas sociais e das máquinas orgânicas nas máquinas desejantes. (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 381)

Em segundo lugar, se torna incontornável para os autores, diante da tarefa de construir uma psiquiatria materialista, tratar do conflito aparente entre as teses vitalistas e mecanicistas, na medida em que um dos resultados de uma concepção materialista e histórica do inconsciente é, necessariamente, conduzir a um ponto no qual estas duas teses se dispersam. Ou seja, a polêmica entre a tese mecanicista, que postula o corpo e a natureza como uma máquina, extraindo da máquina a imagem de uma unidade estrutural e funcional, e a tese vitalista, que diferencia o organismo da máquina evocando um princípio vital pertencente a uma unidade orgânica individual, unidade que permitiria a um organismo se autocriar e se desenvolver (algo que a máquina não é capaz), se encontra desfeita pela esquizoanálise. Pois o que a psiquiatria materialista evidencia é que o real e sua produção não são constituídos de dois elementos (máquina e organismo) opostos um face ao outro, mas que tanto a máquina quanto o organismo pertencerem a um mesmo processo de produção do real cuja lógica de produção e de funcionamento não é nem mecanicista e nem orgânica. Tanto a máquina técnica, quanto os organismos remetem para máquinas mais “moleculares” ou “mais molares” nas quais são peças ao lado de outras, agentes de produção: de um polo as máquinas-desejantes moleculares e seu corpo sem órgãos que embaralha as distinções e colocam em relações elementos díspares segundo novos modos de agenciamento e produção da realidade; ou as máquinas sociais ou corpos sociais molares que distribuem os agentes de produção e as forças produtivas segundo condições determinadas de produção e reprodução da vida coletiva. Tendo isso em vista, os autores d’*O Anti-Édipo* dirão que:

Neste ponto de dispersão das duas teses, é indiferente dizer que as máquinas são órgãos, ou que os órgãos são máquinas. As duas definições se equivalem: afirmar o homem como “animal vértebro maquinado” ou como “parasita afídio das máquinas” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.376).

E assim vai ficando mais nítido para nós em que medida, por intermédio do conceito de máquina, Deleuze e Guattari marcam sua diferença em relação não só ao estruturalismo e sua análise das formações sociais e da história, mas também em relação

ao freudo-marxismo. Em relação ao estruturalismo, o conceito de máquina-desejante permite aos autores se situarem num plano de *inorganização do real* que precede de direito às estruturas e seu funcionamento segundo relações de *disjunção exclusiva*, que distinguem os seres, suas funções e papéis no interior de uma totalidade a partir da oposição entre eles: *ou isso, ou então...* No que diz respeito ao freudo-marxismo, o conceito de máquina-desejante permite à Deleuze e Guattari afirmarem a imanência entre natureza e história sem, entretanto, recair numa concepção humanista, no interior da qual o desejo figuraria como uma condição antropológica e ligada ao aparelho psíquico.

Uma das consequências da concepção não estruturalista e não humanista do inconsciente, e uma das que mais nos interessa aqui, é que o ser humano é descentrando de seu estatuto de sujeito tanto do desejo quanto da história e da produção social. O desejo e a história não são um privilégio ou uma condição especial dos seres humanos, que são agentes de produção entre outros. O desejo não tem outro sujeito que não a si mesmo, seu processo e agenciamento de seus elementos últimos constituintes: as máquinas-desejantes (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.100). É em relação às máquinas-desejantes, portanto, que a relação entre desejo e história é estabelecida, e é a partir das máquinas-desejantes, mais do que “da consciência de classe”, que a revolução é tramada.

Com efeito, e resumindo nosso percurso até aqui, temos que as máquinas-desejantes são os elementos constitutivos do inconsciente e de seu processo de produção. Trata-se de elementos, além disso, pré-individuais, na medida em que não se confundem nem com um Eu individuado, nem com um objeto global ou uma estrutura específica de organização da realidade. Mais precisamente, Deleuze e Guattari nos dizem que as máquinas-desejantes são objetos parciais e fluxos, quantidades intensivas que só existem em associação, em relação de produção ou em *síntese*. As máquinas desejantes “funcionam segundo regimes de sínteses” dos fluxos materiais que lhes são próprios: *síntese conectiva de produção*, *síntese disjuntiva de registro* e *síntese conjuntiva de consumo*. As sínteses, assim, são as relações de produção, distribuição e consumo que constituem os momentos do ciclo de produção material do desejo e em relação às quais às máquinas-desejantes não podem prescindir. É que as máquinas-desejantes são potências ou intensidades materiais que só existem na condição de serem produzidas, de se autoproduzirem a partir de suas relações.

Mas se trata de uma concepção singular de *relação*, pois tais relações não são relações externas entre termos prévios que se encontram para produzir algo, como se as máquinas-desejantes fossem entidades ou seres dados. De outro modo, Deleuze e Guattari nos falam de uma relação diferencial e diferenciadora que é constitutiva de cada máquina, interna a cada máquina como materialidade: uma máquina é sempre máquina de máquina, constituída por uma *diferença interna*. Longe de ser uma entidade ou uma essência, as máquinas são produções, potências, devires, internamente diferenciadas, constituídas no “entre” ou nos “acoplamentos” pelos quais o desejo se autoproduz. Daí os autores dizerem que o inconsciente, na medida que é constituído por máquinas desejantes, deve ser tomado como uma *multiplicidade substantiva* ou, dito de outro modo: o próprio ser objetivo do inconsciente é uma multiplicidade dinâmica, que não é dada, mas que deve ser constantemente produzida.

Assim, a partir da apresentação dos *regimes de sínteses* do inconsciente, Deleuze e Guattari mostram que o inconsciente possui uma *lógica* imanente pela qual as relações de produção material são estabelecidas e que assegura a reprodução do processo de produção do desejo. Tal lógica é definida por Deleuze e Guattari como um regime de *corte-fluxo*: *uma máquina se define como um sistema de cortes*. Vejamos então as sínteses materiais que operam na produção do desejo.

Deleuze e Guattari, no espírito do conceito de produção em geral marxiana, nos dizem que primeiro há a *síntese conectiva*, que consiste no acoplamento das máquinas desejantes, na conexão de um objeto-parcial a um fluxo, de uma máquina que corta o fluxo material emitido por outra máquina. O *fluxo* é a materialidade do desejo, uma energia ao mesmo tempo cósmica e histórico-social: fluxo de esperma, de pessoas, de plantas, animais, moléculas. Tal matéria-fluxo é produzida pelas sínteses que operam sobre a matéria e a corta. Este fluxo material cortado, por sua vez, precisa ser emitido por uma outra máquina que, em relação a uma outra, pode funcionar como máquina de corte: não existe fluxo que não seja interceptado, cortado, mas na condição de produzir novos fluxos que, por sua vez, serão cortados... Desse modo, o corte não é uma separação ou destacamento de uma parte da realidade, de extração de um objeto externo à matéria. Ao contrário, trata-se de um corte *na* matéria pela qual as máquinas, enquanto *elementos últimos do inconsciente*, maquinam os fluxos e estabelecem relações de produção, de acoplamento, conexão sem se destacar dessa matéria: são suas trabalhadoras imanentes. Assim, há sempre máquina de máquina, máquinas binárias,

relação entre peças que se interceptam ou se implicam reciprocamente para produzir *na* própria e *a* própria matéria-fluxo.

Em resumo, as máquinas, a partir da síntese conectiva, produzem não um objeto destacado ou exterior a elas mesmas, mas a própria produção material: como um olho que corta um fluxo de luz, produzindo um fluxo de visão. Por isso, a síntese conectiva é dita *produção primária* ou *produção de produção*: “não se trata de distinguir o produzir e seu produto; ou, pelo menos, o objeto produzido leva o seu *aqui* para um novo produzir” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.18)<sup>131</sup>. Corte-fluxo, atração-repulsão, afetar e ser afetado, são sínteses produtivas da Matéria. E tais sínteses conectivas são sempre parciais e não globais, isto é, não se referem a uma objetividade global, individuada e que estabelece funções específicas no interior de uma totalidade, mas são sínteses entre máquinas de máquinas, multiplicidades que estão em relações de produção sem perderem a afirmação de sua multiplicidade constitutiva. As máquinas são, assim, multiplicidades que se autoproduzem a partir das sínteses conectivas.

Daí o segundo momento do ciclo produtivo: a síntese de registro ou de distribuição. É nesse segundo momento que os autores introduzem o conceito de *corpo sem órgãos*. Como já antecipamos, a síntese conectiva não deixa de produzir um corpo, um corpo do desejo que não se confunde com um corpo orgânico. Mas cabe acrescentarmos que tal corpo é produzido, ele mesmo, como produção. Em outros termos, podemos dizer que aquilo que Deleuze e Guattari conceitualizam como corpo sem órgãos é o *corpo da produção do desejo*:

O corpo sem órgãos, o improdutivo, o inconsumível, serve de superfície para o registro de todo o processo de produção do desejo, de modo que as máquinas desejantes parecem emanar dele no movimento objetivo aparente que as reporta a ele (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.24)

Mas qual é o papel deste corpo do processo de produção do desejo? De início, Deleuze e Guattari nos falam que, ao ser produzido, haveria um conflito aparente entre o corpo sem órgãos e as máquinas desejantes, na medida em que o corpo sem órgãos oporia às ligações ou conexões das máquinas um desligamento, uma repulsão dos órgãos ou uma “parada improdutivo”, tal como quando os esquizofrênicos dizem não suportar mais seus órgãos. Mas se tal conflito é aparente, é porque a repulsão, o

---

<sup>131</sup> E ainda: “Em suma, toda máquina é corte de fluxo em relação àquela com que está conectada, mas ela própria é fluxo ou produção de fluxos em relação àquela que lhe é conectada. É esta a lei da produção de produção” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 55).

desligamento, é apenas “a condição do funcionamento da máquina”. É que o corpo sem órgãos não apenas repele, mas também atrai as máquinas, às coloca em funcionamento, garantindo a reprodução da produção desejante. Assim, o corpo sem órgãos é definido como uma superfície que assegura uma distribuição ou um registro das sínteses conectivas do desejo. A produção da produção é indissociável da produção de um regime de distribuição de seus agentes de produção (as máquinas-desejantes) e dos fluxos que produzem. Se a repulsão opera no corpo do desejo um papel de condição de seu funcionamento, é na medida em que a repulsão impede que as ligações entre as máquinas entre num regime de integração e totalização, no interior do qual o desejo perderia sua força produtiva e seria submetido a reprodução de um modelo. Por isso, o inimigo do corpo sem órgãos não são os órgãos, mas a formação de um organismo como organização que submete o desejo a um modelo de reprodução e retira do desejo sua capacidade de produção. É o corpo sem órgãos que impede que a multiplicidade constitutiva do desejo desemboque num processo de totalização e de representação, garantindo que o ciclo do desejo recomece, que novas relações de conexão ou acoplamento sejam estabelecidas sem que o desejo perca sua imanência e seja remetido a uma instância transcendente.

Dado isso, o regime de síntese distributiva imanente à produção desejante não pode ser da *disjunção exclusiva*, segundo a qual os agentes seriam distribuídos segundo funções e identidades fixas que se excluem mutuamente, que se negam reciprocamente em relações binárias (*ou, ou então*), a partir da qual as estruturas são formadas e a multiplicidade das máquinas desejantes são referidas a uma totalidade extrínseca, a um terceiro termo integrador. A disjunção exclusiva “marca escolhas entre termos não permutáveis (alternativa)”. É o caso não só de Édipo com a produção das identidades sexuais, mas também da relação capital-trabalho ou ainda das relações raciais.

Com o corpo sem órgãos, trata-se, ao contrário, da produção da distribuição segundo uma *disjunção inclusiva* que faz com que as máquinas-desejantes estejam em constante variação em suas relações, afirmando não a identidade dos termos e de suas funções, mas a diferenciação que lhes é constitutiva, a heterogeneidade das máquinas e a multiplicidade produtiva do inconsciente. A síntese inclusiva estabelece “permutações possíveis entre diferenças”, como se cada diferença contivesse em si mesma a potência de uma outra (o Eu é um outro), estando em constante devir, constituindo uma zona de coexistência de suas presenças e de indiscernibilidade na qual uma passa na outra e só

existe nessa passagem. O positivo aqui não são os termos e suas identidades, mas a própria distância ou zona entre eles, como aquilo que “se divide em si mesmo”, uma multiplicidade produtora de multiplicidades. Tendo isso em vista, Lapoujade vai caracterizar o corpo sem órgãos como um *princípio de disparação* (LAPOUJADE, 2015, p.154): uma superfície distribuidora que, a partir da repulsão e atração, produz uma disparação das potências do desejo e faz com que o fluxo do desejo flua. Pela produção da disparação, as máquinas-desejantes são postas em um regime de circulação livre, em relações que não são orgânicas e nem asseguradas por um princípio transcendente ou por uma totalidade pré-existente que fixaria os papéis e as funções limitativas e exclusivas. O regime de distribuição próprio da produção do desejo estabelece relações de produção que são “forçadas”, relações que são “não relações” entre termos em que não há nenhuma identidade subjacente ou terceiro termo representante, mas que se relacionam pela própria diferença e que estão em constante variação ou diferenciação, sempre se tornando outra coisa.

Por fim, há a terceira síntese: síntese conjuntiva ou de produção de consumo. Assim como a produção da produção produz uma produção de registro, pressupõe um certo regime de distribuição, a produção de registro, por sua vez, produz uma produção de consumo pela qual, por assim dizer, os fluxos produzidos são “partilhados”. É próprio da distribuição “nômade” do desejo e de seus agentes produzir um sujeito de consumo, mas é um sujeito residual, que está na conclusão do processo e que consiste não em uma identidade fixa, num sujeito dado a consumir objetos externos. Doutro modo, a produção de consumo do inconsciente produz um sujeito “nômade” que consome estados vividos, experiências que são de passagem, de devir, a maneira do “eu sinto” esquizofrênico, que sente que se torna “outra coisa” ao passar pelos diversos estados de variação do inconsciente e de sua distribuição conforme uma lógica de disjunção inclusiva.<sup>132</sup> Nesse sentido, a produção de consumo consiste em uma individuação que é uma experiência de perda da identidade pessoal como consumo da própria produção do real. O consumo da produção do desejo não é o consumo de um objeto e nem um consumo por um sujeito com identidade fixa, mas de uma parte do devir, de um “grau” da variação do desejo e de sua produção: “um intenso sentimento

---

<sup>132</sup> “O esquizofrênico está morto *ou* vivo, não ao mesmo tempo, mas cada um dos dois lados ao termo de uma distância que ele sobrevoa, deslizando. Ele é filho ou pai, não um e outro, mas um na extremidade do outro como as duas extremidades de um bastão num espaço indecomponível. É este o sentido das disjunções em que Beckett inscreve em seus personagens e os acontecimentos que lhes sobrevêm: *tudo se divide, mas em si mesmo.*” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.106).

de passagem, estados de intensidade pura e crua despojados de sua figura e de sua forma”, que irão caracterizar a experiência esquizofrênica. A atração e a repulsão, o corte-fluxo, produz, portanto, uma variação de intensidade da matéria, que podem aumentar ou diminuir. É essa variação e seus graus que são consumidos e que fazem com o que o sujeito produzido passe por diversos estados intensivos nos quais ele nasce e renasce, sujeito não destacável e descentrando no próprio processo de produção. Finalmente, consumo dos fluxos de produção do desejo, por sua vez, ao mesmo tempo que os realiza, e nessa exata medida, os relança em um novo ciclo.

Com efeito, vemos que Deleuze e Guattari, desde *O Anti-Édipo* forjam um materialismo singular, que podemos denominar, seguindo a proposta de Sibertin-Blanc, de *materialismo histórico-maquínico*. Um materialismo forjado a partir de uma concepção unívoca e imanente do processo de produção, mas cujo sujeito não é nem um sujeito antropológico ou humano, nem uma realidade biológica, mas máquinas-desejantes. As máquinas-desejantes são elementos materiais intensivos e moleculares, pois irrepresentáveis, pré-pessoais e pré-individuais, que “atravessam várias estruturas ao mesmo tempo”: sejam estruturas econômicas, sociais, políticas, químicas ou biológicas, conduzindo-as a um ponto de dispersão (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 514). Por isso mesmo, a materialidade do inconsciente é ao mesmo tempo cósmica e histórico-social. Além disso, a lógica imanente do processo de produção do desejo, constituído pelas máquinas-desejante como *forças materiais elementares*, é uma lógica própria a um plano de *inorganização real*, no qual as forças materiais estão em relação de disjunção inclusiva, ou seja, relações entre elementos heterogêneos a partir de sua heterogeneidade, que assegura a reprodução de um processo de produção cujo produto são fluxos, devires, sem qualquer causa final.

Ora, é tal *lógica do desejo* que faz com que a história das formações sociais seja não uma história teleológica, que realizaria um princípio de identidade ou uma razão subjacente, mas uma história da sucessão de delírios, com suas máquinas sociais miraculosas radicalmente distintas entre si. Diante disso, é preciso analisarmos mais detidamente a relação entre produção desejante e produção social. Pois se é certo que a produção desejante, tomada em sua imanência, produz sempre afirmando uma diferenciação de seus elementos e de suas relações, sem a mediação de uma totalidade, isso não significa que as estruturas e suas estruturações, que as totalidades e seus processos de totalização não existam. O problema é: como as estruturas são produzidas

e formadas a partir do inconsciente? Sobre o que elas se assentam e como garantem sua reprodução? Segundo que tipos de relações? E como vem aí se situar o conceito de História Universal?

### **3.4. Um materialismo histórico-maquínico II: uma teoria do socius**

Se, como observou Pierre Clastres, *O Anti-Édipo* é também uma teoria geral das sociedades, como entende-la tendo em vista o materialismo-histórico singular dos autores? Se opondo à leitura marxista tradicional da dialética entre forças produtivas e relação de produção como motor do processo histórico, o conceito de máquina desfaz todo resquício de uma antropologia e de um naturalismo do processo histórico presente na análise das formações sociais, bem como seu evolucionismo subjacente. O *socius* será compreendido, por Deleuze e Guattari, como uma máquina social, no interior da qual as pessoas, as ferramentas e as máquinas técnicas são peças. É, como vimos, no conceito de máquina que reside a diferença do materialismo histórico de Deleuze e Guattari em relação ao de Marx.

Para os autores, a concepção dialética entre forças produtivas e relação de produção concebe uma relação entre homem e Natureza, ou homem e ferramenta que se dá de forma extrínseca, a despeito dos esforços de Marx de afirmar uma coextensividade (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.529). Tudo se passaria como se a relação de produção entre os homens fosse exterior aos meios de produção apropriados, que estariam situados do lado da Natureza. As relações de produção, então, seriam impostas pelos homens de forma externa à Natureza, modificando-as em função do organismo humano, de suas necessidades e relações de produção, e dando origem à ferramenta e, posteriormente, à maquinaria, como prolongamentos do ser humano e suas relações sociais. Tal imposição produziria rupturas evolutivas segundo organizações sociais heterogêneas. Ao se apropriar e modificar as forças produtivas da Natureza conforme determinadas relações de produção, aquelas por sua vez impulsionariam a uma nova forma de relação de produção. É com esta leitura que, segundo Deleuze e Guattari, Marx pôde falar estranhamente que a burguesia foi revolucionária, na medida que a burguesia imporia, de maneira extrínseca, uma nova forma de organização aos meios de produção que levaria ao seu desenvolvimento, liberando, assim, potenciais



emancipatórios em relação à própria burguesia (Ibidem).<sup>133</sup> A partir deste jogo extrínseco entre relação social de produção e forças produtivas, entre homem-natureza, se pôde projetar na História uma linha evolutiva abstrata, indo das ferramentas como prolongamento e projeção do ser humano até à maquinaria, que se torna cada vez mais independente do homem. Tal linha evolutiva, assim, seria em larga medida tributária do humanismo.<sup>134</sup>

O conceito de máquina, ao contrário, permite os autores conceber “uma máquina social constituída por um corpo pleno como instância maquinizante, e pelos homens e ferramentas que são maquinados na medida em que estão distribuídos sobre esse corpo” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 529). Não se trata de remeter ao ser humano para explicar o surgimento das ferramentas e das máquinas, mas ao corpo social como contendo uma instância unificadora e totalizadora que reúne ambos, que os produzem, distribuem, determinam seus usos e lugares, bem como faz ou não do desenvolvimento constante das forças produtivas uma necessidade. Ao invés de tal desenvolvimento constituir uma linha evolutiva que iria das ferramentas às máquinas, Deleuze e Guattari são enfáticos ao dizer que é só no capitalismo, com o corpo social do Capital-dinheiro, que o surgimento da maquinaria se torna necessário, e que as ferramentas passam a ser distribuídas no corpo social como meios de produção na forma do capital fixo, em contraposição aos seres humanos situados ao lado do capital variável. Dito de outro modo, é no capitalismo que os homens, no papel de capital variável, se defrontam, de maneira extrínseca, com a Natureza como meio de produção. O que interessa não é o império do homem e suas relações sobre o campo social, mas as formas de agenciar, de construir ligações entre elementos heterogêneos e, ao fazer isso, estabelecer uma instância de socialização que irá organizar e qualificar um determinado corpo social. Tal instância é nomeadamente o *socius*, que pode variar: pode ser o corpo da Terra, o corpo

---

<sup>133</sup> E em *A Ideologia Alemã*: “De acordo com nossa concepção, portanto, todas as colisões na história têm sua origem na contradição entre as forças produtivas e as formas de intercâmbio” (MARX, 2007, p.61). No *Manifesto Comunista*: “A burguesia desempenhou na História um papel iminentemente revolucionário. (...) A burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais. (...) A sociedade burguesa, com suas relações de produção e de troca, o regime burguês de propriedade, a sociedade burguesa moderna, que conjurou gigantescos meios de produção e de troca, assemelha-se ao feiticeiro que já não pode controlar os poderes infernais que invocou. (...) As armas que a burguesia utilizou para abater o feudalismo voltam-se hoje contra a própria burguesia. A burguesia, porém, não se limitou a forjar as armas que lhe trarão a morte; produziu também os homens que empunharão essas armas – os operários modernos, os *proletários*.” (MARX, 2005, p. 42-46).

<sup>134</sup> Outro interlocutor possível na crítica de Deleuze e Guattari à concepção da máquina como prolongamento do ser humano como ser vivente é o Georges Canguilhem, em especial seu texto *Máquina e Organismo*.

do Déspota ou o corpo do Dinheiro como corpos plenos de uma sociedade. Assim como o corpo-sem-órgãos é o corpo da produção do desejo, o corpo pleno é o corpo da produção social, encarregado de inscrever sobre si “todo o processo de produção, sobre o qual são registrados os objetos, os meios e as forças de trabalho, sobre qual se distribuem os agentes e os produtos” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 187).

Apreender um corpo social e a maneira como organiza suas forças produtivas e agentes de produção, depende muito menos do homem como ponto de partida que vai em direção às ferramentas, do que dos termos e relações postas em jogo numa determinada formação social. É a partir de tais termos e relações que se pode inferir a “instância maquinizante” de uma determinada sociedade. Assim, o capitalismo não é um estágio de organização social da espécie humana numa linha histórica evolutiva abstrata, cuja medida seria o desenvolvimento das forças produtivas. Trata-se da formação de uma máquina social a partir da relação contingente entre elementos materiais (humanos e não-humanos), que não tinham ainda nenhuma forma ou função social determinada, e que se organizam em torno da relação diferencial entre fluxo de trabalho desterritorializado e fluxo de dinheiro como riqueza desterritorializada. Tais termos e relações inscrevem o dinheiro como instância organizadora do *socius*, como *corpo pleno* que se encarrega das forças produtivas e das relações de produção, que distribui sobre o campo social as máquinas, os seres humanos e não-humanos, a ponto de englobar toda a Terra.

Assim, seja no nível da produção do desejo ou da produção social, seja no nível molecular do inconsciente ou no nível molar de uma organização social, o conceito de máquina se torna central para entender o materialismo histórico de Deleuze e Guattari. Mas é necessário aqui explicarmos melhor tal distinção que até então estava implícita. Nós começamos dizendo que para Deleuze e Guattari não havia separação entre desejo e social, mas apenas uma só e mesma realidade produtora, no interior do qual o desejo figura como causa imanente. E, apesar disso, mencionamos distinções: um nível molecular e um nível molar, uma produção do desejo caracterizada por uma “inorganização do real” e formas de produções sociais com instâncias maquinizantes, com estruturas e formas de distribuição que fixam funções e papéis.

Se iniciamos com a produção desejante, é que para Deleuze e Guattari ela vem primeiro, há uma precedência da produção desejante que não é cronológica, mas de direito, na medida em que ela é a causa imanente: “podemos dizer que toda produção

social decorre da produção desejante em condições determinada: primeiro, o *Homo natura*” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 51). Em toda produção social o desejo já está presente. As máquinas sociais e as máquinas técnicas estão nas máquinas desejante do inconsciente. São as mesmas máquinas do inconsciente, mas em condições determinadas: “a produção social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.46). Mas, por isso mesmo, é preciso dizer que a produção desejante é primeiramente social e só depois tende a libertar-se: primeiro, o *Homo Historia*. É que o desejo só existe investindo e reproduzindo as organizações sociais existentes, suas relações de produção e forças produtivas. E o problema de uma formação social é impedir que os fluxos do desejo escorram livremente, sempre variando suas conexões segundo uma distribuição nômade, produzindo devires.<sup>135</sup> Assim, uma sociedade, para formar um corpo social, precisa codificar o desejo ou impor uma combinatória abstrata (axiomática). O que um *socius* faz é ligar o desejo e garantir que seus fluxos sejam subordinados às relações de produção, distribuição e consumo de uma ordem social, estabelecendo uma estrutura de funcionamento reprodutível, com distribuições estáveis segundo disjunções exclusivas.

Deleuze e Guattari assim insere distinções no seio do inconsciente a partir dos conceitos de produção desejante e produção social. Contudo, tal diferença não é de natureza: não se trata de duas realidades oposta ou substancialmente distintas. A diferença entre produção social e produção desejante é de *regime* de produção. Por um lado, *identidade de natureza*: um só é mesmo fluxo de matéria desejante, ao mesmo tempo cósmica e sócio-histórica. Por outro, *diferença de regime*: regimes distintos de produzir e sintetizar uma mesma matéria.

Nesse sentido, os autores tomem o cuidado para neutralizar possíveis dualismos que seus pares conceituais podem ocasionar: produção desejante-produção social; molar-molecular; natureza e história etc. Os autores enfatizam frequentemente que a diferença de regime não implica o desejo seja a-social. A produção desejante é tão social quanto a produção social, mas entre uma e outra há uma diferença de regime de produção: a produção social faz um *uso transcendente* das sínteses materiais do desejo que são distintas do seu *uso imanente*. Dito de outro modo, uma forma de produção social

---

<sup>135</sup> “O problema do *socius* tem sido sempre este: codificar os fluxos do desejo, inscrevê-los, registrá-los, fazer com que nenhum fluxo corra sem ser tamponado, canalizado, regulado” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.51).

assenta sobre o desejo condições determinadas que impõem um modo de funcionamento autonomizado e segundo leis transcendentais em relação ao desejo e sua autoprodução imanente.

Se as sínteses imanentes do desejo são de conexão parciais e não globais, de disjunção inclusiva com sua distribuição nômade e de conjunção plurívoca produtora de um sujeito sem identidade, as sínteses da produção social serão de conexão globais e específicas, produzindo processos de integração e totalização (uma estrutura social específica), de disjunção exclusiva produzindo uma distribuição a partir de exclusões mútuas, e de consumo do tipo segregativo ou bi-unívoco, que produz identidades fixas, com seus sentimentos, percepções e condutas do tipo racistas, nacionalistas, fundamentalistas etc.<sup>136</sup>

Tendo isso em vista, Deleuze e Guattari observam que a apresentação inicial da dualidade produção desejante e produção social é insuficiente. Pois toda produção desejante investe as formações sociais que elas formam, bem como não há formação social que não sintetize o desejo, que se assente sobre seus fluxos materiais. O mais adequado, para Deleuze e Guattari, seria dizer que as formações sociais molares e as máquinas moleculares desejantes constituem dois estados de uma mesma *matéria sócio-histórica imanente*, dois tipos de coletividades às quais correspondem regimes de produção distintos, mas que são imanentes um ao outro. Os autores dirão que, portanto, o melhor seria fazer a distinção passar menos entre molar e molecular, produção social e produção desejante, do que “no interior dos investimentos sociais molares, uma vez que, *de qualquer maneira*, as formações moleculares são investimentos como estes” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.451).

Em resumo: a produção desejante e a produção social são dois tipos de investimentos do desejo igualmente sociais. Contudo, no primeiro caso, trata-se da subordinação de grandes conjuntos ou estruturas sociais à autoprodução do desejo e seus fenômenos moleculares: é o *polo do processo esquizofrênico* que produz linhas de fuga, desterritorializações no campo social capaz de explodir a forma social, instaurar perturbações em suas cadeias, e pelo simples fato de afirmar o desejo em sua imanência

---

<sup>136</sup> Sobre essa distinção ver DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 150-152 sobre os *Crêterios imanentes da produção desejante*.

produtiva<sup>137</sup>; no segundo caso, estamos diante de uma subordinação do desejo aos grandes conjuntos sociais e seus modos de funcionamentos automatizados, é um *polo paranoico* que impõe uma repressão sobre o desejo, como condição que a sua produção funcione sobre condições determinadas e reproduza uma ordem social com seus leis de funcionamento. É, diante desses dois polos do investimento do desejo, que a produção desejante está no fim, pois ela é o limite de toda sociedade, aquilo que faz um campo social fugir, se desterritorializar, ameaçando-o, e que demanda das formas de produção social mecanismos de repressão, de codificação, para tamponar, regular os fluxos do desejo segundo condições determinadas. *A produção desejante é o limite absoluto da produção social e de suas condições determinadas*, aquilo que leva o corpo pleno a se desterritorializar em favor de um corpo sem órgãos e da autoprodução do desejo.<sup>138</sup> Mas o que, exatamente, Deleuze e Guattari querem dizer com condições determinadas?

### 3.5. Um problema de forma e formação: relendo a noção de fetichismo

A noção de *condições determinadas* presente em *O Anti-Édipo* é mais importante do que aparenta, na medida em que nos permite entender melhor não só a passagem da produção desejante à produção social, mas também o conceito de *forma*, como quando Deleuze e Guattari falam de uma *forma* de produção social. Toda formação molar ou plano estrutural, todas as *formas qualificadas* da matéria, que dão à matéria intensiva do desejo *uma existência visível como uma armadura de aço*, desempenham o papel de *objetidades totalizantes, unificantes, significantes, que fixam as organizações, as faltas e objetivos*. Essas formas não pré-existem, entretanto, àquilo que elas unificam e organizam estruturalmente, mas devem ser produzidas pelo próprio desejo: “são imediatamente as manifestações molares, as determinações estatísticas do desejo e das *suas próprias máquinas*” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 379). Assim, um *socius*, uma forma de organização social determinada, deve ser produzida, mesmo que sua forma apareça como divina, inengedrada, remetendo a si, de maneira fetichista, todas as forças produtivas da matéria do desejo.

---

<sup>137</sup> “O desejo não ‘quer’ a revolução, ele é revolucionário por si mesmo, e como que involuntariamente, só por querer aquilo que quer” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 159).

<sup>138</sup> “Em primeiro lugar, a produção desejante está no limite da produção social; os fluxos descodificados, no limite dos códigos e das territorialidades; o corpo sem órgão no limite do socius. Falaremos de limite absoluto toda vez que os esquizo-fluxos passem através do muro, embaralhem os códigos e desterritorializem o socius: o corpo sem órgãos é o socius desterritorializado, deserto onde escorrem os fluxos descodificados do desejo, fim de mundo, apocalipse” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 233).

Na verdade, toda forma qualificada, todo organismo biológico ou social considerado como objeto global ou completo, ao ser produzido, ganha esse estatuto de inengendrado, como um *pressuposto natural ou divino*, que teria em si o direito de se exercer sobre a matéria, organizando sua produção, distribuição e consumo. Toda forma, assim, pressupõe uma “pressão seletiva”, uma seleção estatística responsável pela seleção de determinadas singularidades materiais que entraram nessa ou naquela forma. Uma forma qualificada, orgânica ou social, tem não só uma estrutura morfológica, uma certa forma topológica de distribuição de seus componentes, e uma dinâmica interna de funcionamento, mas deve exercer, num processo contínuo de estruturação, uma “pressão que esmaga, elimina ou regulariza as singularidades” (DELEUZE; GUATTARI, p. 454), isto é, impõe uma lei de grande conjunto. Em resumo, a forma é, portanto, uma maneira de organizar a produção, distribuição e consumo da matéria intensiva do desejo, implicando um certo funcionamento, uma função determinada, com certos objetivos, e que não se estabelece sem um processo seletivo de porções da matéria que entram nas mais variadas formas.

Vimos que, o desejo, por um lado, deixado por si mesmo, em sua imanência, tem uma lógica aleatória de produção, que está em constante variação, diferenciação, percorrendo, numa distribuição nômade, as diversas formas de organização, produzindo-as e permitindo - pelo pertencimento comum das máquinas orgânicas e sociais ao desejo - as comunicações entre essas formas distintas de organização. Quer dizer, no nível “submicroscópico das máquinas desejanter”, “se confundem funcionamento e formação, uso e montagem, produto e produção”; é o “domínio do acaso ou da inorganização real”, no qual vai vir se formar “grandes configurações que reproduzem necessariamente uma estrutura” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 380-81). Por outro lado, as formas sociais de produção têm leis próprias de organização da produção da matéria que determinam um funcionamento relativamente autonomizado, cristalizado, que deve ser reproduzido. As formas da matéria, nesse sentido, “não se formam da maneira como funcionam”, na medida em que, ao estabelecer *condições determinadas*, “separam sua própria produção do seu produto distinto”. Em resumo, toda forma é uma espécie de fetichismo, de um “movimento objetivo aparente”, já que ao serem produzidas se separam relativamente de seus elementos produtivos constituintes e, como numa inversão, impõe de maneira transcendente uma lógica de funcionamento distinta daquela imanente pela qual surgiram. Tal inversão é responsável

pela ilusão de que o desejo seria de partida pertencente a uma forma psicológica, orgânica ou simbólica. Em resumo, o produto aparece como causa.

Eis aí o papel do conceito de *quase-causa* empregado por Deleuze e Guattari para dar conta do fetichismo: um corpo pleno social, ao ser produzido, passa a se assentar sobre todo o processo de produção, como se a produção emanasse de tal corpo como “quase-causa”, como motor inegendrado:

São estes os dois aspectos do corpo pleno: superfície encantada de inscrição, lei fantástica ou movimento objetivo aparente; mas também agente mágico ou fetiche, quase-causa. Não lhe basta inscrever todas as coisas; ele deve fazer como se as produzisse (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 206).

É preciso, entretanto, termos precaução quando Deleuze e Guattari nos falam que o corpo pleno não apenas inscreve todas as coisas, mas faz “como se as produzisse”. O *como se* não é uma mera ilusão, mas é algo objetivo, pois é assim que de fato as coisas são feitas, num “movimento objetivo aparente”. Em outros termos, a inversão pela qual o produto se separa da produção e passa a funcionar como sua “quase-causa” é uma inversão real, a aparência é objetiva. Como veremos, não é por metáfora que no capitalismo o Dinheiro desempenha o papel de quase-causa de onde tudo parece emanar. Sendo a realidade realmente invertida, no capitalismo o Capital-dinheiro de fato determina o corpo social e seu funcionamento; as forças e agentes de produção realmente se tornam forças e agentes de produção *do* Dinheiro, que dá corpo e qualifica o processo de produção, inscreve-o, dá-lhe uma forma e funcionamento segundo condições determinadas que expressam a abstração do Dinheiro. É o Dinheiro a verdadeira “formação de soberania” da sociedade capitalista, que impõe uma seleção da materialidade sócio-histórica do desejo, vestindo-a com a abstração monetária como forma da produção social e distribuindo sobre seu corpo os agentes de produção, as forças produtivas e seus produtos.<sup>139</sup>

Daí o esquema proposto pelos autores, que vai da passagem da produção desejante, sem qualidade e função determinada, para as formas gregárias qualificadas: multiplicidade molecular – formas de gregarismo que exercem a seleção – conjuntos

---

<sup>139</sup> “São os corpos plenos que determinam os diferentes modos do *socius*, verdadeiros conjuntos pesados da terra, do déspota, do capital. Corpos plenos ou matérias vestidas, que se distinguem do corpo pleno sem órgãos ou da matéria nua da produção desejante molecular” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.455).

molares ou gregários decorrentes (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.455).<sup>140</sup> Assim, as *condições determinadas* de uma produção social “são, pois, as formas de gregarismo como *socius* ou corpo pleno, formas sob as quais as formações moleculares constituem conjuntos molares” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.455). Vemos aqui atualizada a crítica à representação a partir de uma releitura do conceito de fetichismo de Marx. As formas molares são verdadeiros conjuntos pesados - com seus movimentos objetivos aparentes - de representação do desejo. Ou seja, longe de ser uma mera produção mental, a representação é real, envolvendo uma pragmática pela qual as forças irrepresentáveis do desejo são selecionadas e submetidas às leis dos grandes conjuntos que o desejo deve (re)produzir e expressar. É por essa razão que Deleuze e Guattari dirão que toda formação social envolve um sistema de representação, e a representação “é sempre uma repressão-recalcamento da produção desejante” (DELEUZE; GUATTARI, p.2011b, p. 243). Cada formação social, assim, não é só um sistema de representação, mas também possui seu regime imanente de repressão ou de violência, que varia historicamente: não se trata do mesmo regime na máquina territorial, na máquina despótica e na máquina capitalista.

Com efeito, *a produção do desejo é indissociável da História das formações sociais e de seus sistemas de representação*. Se até agora expus o conceito de máquina como traço distintivo do materialismo histórico de Deleuze e Guattari, presente tanto na análise da produção desejante quanto na análise das formações sociais, chegamos a um ponto em que a inserção do conceito de História Universal se torna incontornável: o materialismo de Deleuze e Guattari não é apenas maquínico, mas também histórico. De modo que é necessário analisarmos como a História se faz presente em *O Anti-Édipo* tendo em vista: 1) os dois polos do investimento social: o molecular e o molar, o esquizofrênico e o paranoico; 2) a produção desejante como o limite das formações

---

<sup>140</sup> Há nessa concepção das formas qualificadas a partir de uma seleção estatística uma influência das análises de Raymond Ruyer, sobretudo em *La genèse des formes viventes*, na qual Ruyer mostra como a microfísica, a partir de uma acumulação estatística, conduz à biologia: “Os biólogos, malgrados o grande desejo que eles têm, não conseguem ligar as formas orgânicas às formações físicas ordinárias. Mas essa falha da física clássica é totalmente natural. A física clássica só se ocupa de fenômenos de massa. A microfísica, ao contrário, conduz naturalmente à biologia. A partir dos fenômenos individuais do átomo, se pode ir, com efeito, em duas direções. Sua acumulação estatística conduz às leis da física ordinária. Mas esses fenômenos individuais se complicam pelas interações sistemáticas, embora guardando sua individualidade, no seio da molécula, depois da macromolécula, depois do vírus, depois do unicelular, subordinando a si os fenômenos de massa, chegando então ao organismo que, tão grande que seja, permanece, nesse sentido, microscópico” (RUYER, . A acumulação estatística não segue leis mecânicas prévias, mas parte de uma aleatoriedade que conduz a processos de formação de massa com suas leis, mas que estão sempre vinculados a um campo de matéria ainda não formada. Nesse sentido, o organismo surge de complicações num nível microscópico no qual mergulha para se produzir e reproduzir.



sociais e a relação desse limite como o surgimento, a estrutura e o desenvolvimento do capitalismo.

### **3.6. História Universal, Delírio e Capitalismo**

De uma ponta a outra de *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari nos falam de História, e isso na exata medida em que afirmam que o desejo delira a história, a política, a raça, os continentes etc. O próprio sujeito produzido pelo desejo, na sua síntese de consumo, consome estados transitórios de afetos que são históricos e suas identificações são menos com figuras parentais do que com os nomes da história. Identificar-se com os nomes da história não significa “tomar-se por”, não significa relações de identificações pessoais, de semelhança, analogia ou representação. Os nomes da história não são designações de pessoas, mas de regiões inconscientes, zonas de intensidade como efeitos de um processo de produção intenso, histórico e social sobre o corpo sem órgãos. São, assim, regiões que são investidas e preenchidas pelo desejo: regiões que são raciais, continentais, de classes muito mais que familiares. Nesse sentido, Deleuze e Guattari observam que se entende mal o delírio quando se explica a identificação com os nomes da história como um “tomar-se por”, quando se diz que um louco se “toma por Luís XVII”. É que, por via dos nomes da história, o desejo está não se identificando com pessoas, mas delirando a história, a política, as raças, as classes, e, nesse sentido, está fazendo história e política. Luís XVII designa, assim, um conjunto de estados maquínicos intensivos, uma cartografia histórica e social na qual o desejo passa por suas diversas zonas e na qual o sujeito está descentrado: os inimigos revolucionários, os cúmplices, os tios hostis, os soberanos aliados etc., são como blocos afetivos, zonas de intensidade que são vividas na forma de um “eu sinto”.

Cabe dizer, portanto, que a identificação com os nomes da história não é um processo exclusivo de entidades clínicas, como o esquizofrênico ou o paranoico. Poderíamos aqui remontar, por exemplo, à maneira como grupos políticos diversos se valem dos nomes da história. É o caso do grupo Mary Nardini Gang, formado por anarquistas queers. Mary Nardini foi uma libertária que migrou da Itália para os EUA e lutou contra o processo de evangelização de sua comunidade por parte da Igreja e do Estado, em Milwaukee. A identificação com o nome próprio Mary Nardini designa um conjunto de blocos de afetos com seus agentes de produção e anti-produção: a igreja, o Estado, a polícia, e as máquinas de guerra anarquistas para destruí-las. Menos que

tomar-se por Mary Nardini, trata-se de fazer como, atualizar um conjunto de potências, de blocos de devires libertários em outro momento, para formar uma máquina de guerra contra a igreja, o Estado e o capitalismo, acoplada com uma luta queer.<sup>141</sup>

Com a relação entre o delírio e os nomes da história, Deleuze e Guattari não querem apenas dizer que os delírios possuem conteúdos sócio-históricos. Na coextensividade entre *Homo Natura* e *Homo Historia*, é preciso ir até as últimas consequências e afirmar que todo campo social é imediatamente delirante, que toda formação social se constitui a partir do delírio. Assim, ao invés de se considerar o delírio como um delírio de consciência, seria preciso, desde uma abordagem materialista, considera-lo como “a matriz em geral de todo investimento social inconsciente” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.366). E se a esquizofrenia e a paranoia podem ser evocadas como dois polos extremos de investimento sociais, é na medida em que já não designam afecções subjetivas com suas etiologias familiares, mas modos coletivos de habitar o campo social. Ou seja, o funcionamento das máquinas sociais depende de um jogo delirante complexo de investimentos, desinvestimentos, contrainvestimentos, sobreinvestimentos, que é decisivo tanto para a manutenção de uma sociedade, quanto para suas transformações: “no fundo da sociedade, o delírio, porque o delírio é o investimento do *socius* enquanto tal, para lá dos objetivos” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.484).

Assim, a História das formações sociais em *O Anti-Édipo* tem uma dupla face: uma face voltada para as formas molares das estruturas sociais e outra para o inconsciente molecular e seus dois polos de investimento. Desse modo, a história é ao mesmo tempo a História das formações sociais e a História do desejo. Toda estrutura social supõe um *mapa* inconsciente, cujos elementos se repartem não conforme a ordem dos interesses das classes ou grupos sociais (aumento do lucro, aumento do salário e das condições de vida etc.), ou conforme as razões, metas ou objetivos de um campo social. Tudo isso vem depois, e supõe um amor desinteressado pela forma de poder social que os interesses não são capazes de explicar. Quer dizer, o interesse pelo salário, pelos rendimentos que se recebe da máquina social capitalista e a busca de seus aumentos, o interesse pelo aumento do lucro, nada disso explica nem como os mais excluídos e os mais desfavorecidos “investem com paixão o sistema que os oprime” e nem como o

---

<sup>141</sup> Sobre Mary Nardini e o uso de seu nome próprio, ver BASH BACK, 2020, p.18-19.

pequeno capitalista, sem grandes lucros e esperanças, “mantenha integralmente o conjunto dos seus investimentos” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 459-60; e p.496-97). Há assim, no capitalista, no banqueiro, no tecnocrata, no soldado, no operário, no sindicalista, para além dos interesses e das metas buscadas, um investimento libidinal direto na potência social enquanto tal, que antecede sua conversão em rendimentos: um gosto pelo trabalho benfeito, seja por parte de um operário, de um tecnocrata ou de um soldado cujo trabalho é a morte (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 460).

Hitler, nos dirá Deleuze e Guattari, dava tesão nos fascistas, as bandeiras, as nações, os exércitos, o dinheiro, os bancos dão tesão em muita gente, para além de banqueiros, capitalistas e soldados (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.386). Todo problema está, assim, em explicar como certos interesses, que não vão ou não deveria ir no sentido do capitalismo, são acompanhados por um investimento libidinal conforme ao capitalismo, uma paixão por uma de máquina que, por mais mortífera e repressiva que seja, é sustentada de maneira delirante, isto é, por um investimento que precede suas razões.

Com efeito, a repartição do mapa inconsciente de uma estrutura social se faz segundo a oscilação de dois polos extremos do investimento social. Um polo paranoico, fascistizante, pelo qual o desejo investe os corpos sociais por si mesmo e suas relações de produção, num “amor desinteressado” pelas formas molares autonomizadas e seus regimes de repressão e recalçamento: desejo pelo capital, pelo Estado, pela família. E um polo esquizofrênico ou revolucionário, em direção a um desinvestimento do campo social e suas relações de produção, subordinando as estruturas molares à produção molecular e autônoma do desejo, traçando linhas de fuga em relação ao campo social. O esquizo, assim, é aquele que não suporta mais “tudo isto”: o dinheiro, a bolsa, as foças da morte, as pátrias, as morais etc. (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.452).

Sem tais investimentos delirantes do inconsciente, seja no polo extremo paranoico ou esquizofrênico, um corpo social não se forma e nem se reproduz, bem como não se transforma. Como observa Lapoujade (2015, p.157), isso é corroborado pelo fato de que a História das formações sociais é indissociável de uma história dos órgãos. Toda estrutura social, segundo Deleuze e Guattari, supõe um investimento coletivo dos órgãos, “é o investimento coletivo de órgãos que liga o desejo ao *socius*” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.189): boca, ânus, mão, voz, vagina, pênis. Os investimentos dos

órgãos pelo *socius* são feitos conforme técnicas de produção dos corpos que variam historicamente: não é da mesma maneira que se investe os órgãos e se produz um corpo social dentro e fora do capitalismo.

Ora, dado isso, temos a impressão, desde o início de *O Anti-Édipo*, que a condição de possibilidade da História Universal reside na identidade de natureza entre desejo e social: é pelo fato do desejo investir as formações sociais que a História Universal é possível. Assim, os autores dirão que o esquizo, do ponto de vista da produção desejante, consome, de uma só vez, toda a “história universal” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.37). Mas é no capítulo III, intitulado *Selvagens, Bárbaros, Civilizados*, que o conceito de História Universal é definido. E ao ser definido, tal conceito nos impele a reavaliar todos os conceitos de *O Anti-Édipo* a partir de seu crivo. Deleuze e Guattari nos dizem que “é o capitalismo que determina as condições e a possibilidade da história universal” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.186), e que a história universal é retrospectiva, contingente, singular, irônica e crítica. Há, assim, uma singularidade do conceito de História Universal, cuja condição de existência do adjetivo “universal” é um resultado e não um dado ou princípio idêntico e estruturante de toda História. Desse modo, um dos traços constitutivos da História Universal é que ela só é universal *retrospectivamente*. Isso significa que a História só é universal em decorrência de um tipo de relação que o capitalismo estabelece com tudo o que existiu, o que permite “compreender retrospectivamente toda a história à luz do capitalismo” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.185). Mas qual o tipo de relação que o capitalismo estabelece com aquilo que o antecede?

Deleuze e Guattari argumentam que se o capitalismo “é a verdade universal”, se ele determina as condições de uma História Universal, é em um sentido muito preciso, que é um sentido *negativo*: o capitalismo como a ruína de todas as outras formações sociais. E seria um equívoco pensarmos que as formações sociais anteriores não tenham previsto as relações capitalistas e aquilo que elas significam em termos de desterritorialização e descodificação dos fluxos sociais, mas conjuravam seu advento e a ruína que trariam. O caráter retrospectivo da universalidade vai aqui ganhando seu conteúdo. A universalidade é retrospectiva não porque revela uma essência originária e atemporal que determina o curso evolutivo da História, cuja tomada de consciência dessa essência se revelaria no fim, mostrando que toda a História é resultado de um princípio idêntico e, portanto, universal dado desde o início; e nem porque a História só

teria começado com o capitalismo, que seria a única sociedade verdadeiramente histórica até então.<sup>142</sup> A História Universal é retrospectiva, pois o capitalismo é uma sociedade que se funda naquilo que toda sociedade até então tentou conjurar: os fluxos descodificados como um limite; um limite, cabe lembrar, que não é atingindo de dentro, mas que vem de fora - voltarei adiante à importância dessa observação do ponto de vista da História. É esta descodificação dos fluxos que *permite compreender a contrário o segredo* de todas formações pré-capitalistas: codificar os fluxos. Daí a importância da distinção entre os conceitos de *axiomática* e o de *codificação*, e a relação desses conceitos com o de produção desejante e de limite.

O conceito de axiomática elaborado inicialmente em *O Anti-Édipo* visa dar conta do capitalismo não como uma mera relação social específica - entendida estritamente como um modo de organizar o processo técnico de produção material e que seria estabelecida de maneira extrínseca entre, de um lado, trabalhadores e, de outro, capitalistas detentores do meio de produção - mas como um modo de vida complexo constituído por uma *forma* historicamente específica de relação social. Veremos, nesse sentido, que a mudança da forma muda o próprio ser das coisas, são mudanças, por assim dizer, também ontológicas.

Sibertin-Blanc comenta que “o conceito de axiomática é introduzido em 1972 para pensar de início não somente a especificidade da relação social capitalista, mas a forma singular que o capital confere à relação social.” (SIBERTIN-BLANC, 2013, p. 150). Assim, Deleuze e Guattari se esforçaram por tematizar as diferentes formas de relações sociais não só em suas especificidades, mas na *diferença radical de natureza* entre elas (CURSOS DE VINCENNES, 16/09/1971). E é por essa razão que o recurso à antropologia na análise das formações sociais e da História Universal se faz tão presente em todo *Capitalismo e Esquizofrenia*. O recurso à antropologia não se limita ao fornecimento de materiais para comparar as diversas organizações sociais e extrair “invariantes sociológicas ou antropológicas, as bases universais sobre o fundo das quais poderiam ser distinguidos os diferentes modos por meio dos quais as coletividades humanas produzem suas condições materiais de existência” (SIBERTIN-BLANC, 2013,

---

<sup>142</sup> Sobre isso, observam os autores de *O Anti-Édipo*: “É particularmente fraca e inadequada a ideia segundo a qual as sociedades primitivas são sociedades sem história, dominadas por arquétipos e repetição. Essa ideia não nasceu entre etnólogos, mas antes entre ideólogos presos a uma consciência trágica judaico-cristã a que eles queriam creditar a ‘invenção’ da História” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.201).

p.150). Ao contrário, o recurso à antropologia, articulada com a crítica da economia política marxiana, visa destacar justamente a *diferença* entre as formações sociais não-capitalistas, cuja *forma de relação* social se caracteriza pela codificação e sobrecodificação, e a relação social capitalista, que se caracteriza por ser o contrário de todas as condições sociais determinadas por codificações ditas *extra-econômica*.<sup>143</sup>

Daí que um outro aspecto da História Universal, um aspecto propriamente crítico, é o fato da História Universal ser uma história das contingências mais do que da necessidade, dos cortes e limites, ao invés da continuidade. É que o capital, cuja formação remete a uma contingência radical, “não domina as ‘relações sociais’ sem mudar o sentido dessas relações e a forma como elas fazem sociedade”.<sup>144</sup> As relações sociais no capitalismo começam, assim, por “destruir o caráter social” a partir de processos de desterritorialização e descodificação, o que coloca o modo de produção capitalista “numa *relação-limite*”, isto é, como o “mais profundo negativo, o negativo de todas as formações sociais, no seio das quais ele ocupa um lugar literalmente impossível” (SIBERTIN-BLANC, 2013, p.150). A História Universal é, assim, uma História singular, interna ao capitalismo, cuja contingência, como veremos, denuncia o caráter escatológico dessa História. Quer dizer, se o capitalismo é o limite negativo de todas as outras formações sociais, e se é no limite que reside sua universalidade e universalização, o capitalismo deverá, por sua vez, ter que lidar com seus próprios limites, limites que o arrastam para um fim, entretanto, sempre adiado.

### **3.7. As condições de impossibilidade da História Universal: a codificação**

Se a História Universal encontra suas condições de possibilidade no advento do capitalismo, que não emerge sem transformar radicalmente a maneira como se faz sociedade, é preciso assim que abordemos tal História a partir de um triplo ponto de vista: do ponto de vista genealógico, estrutural e tendencial da formação e funcionamento do capitalismo. Mas antes disso, é preciso entendermos o que Deleuze e

---

<sup>143</sup> De maneira grosseira, código e sobrecodificação são processos de produção social que consistem em qualificar os fluxos materiais e estabelecer uma relação entre eles que não compreende equivalência, pois não há uma abstração comum, enquanto a axiomática consiste numa abstração real que ao invés de qualificar os fluxos materiais os converte em “quantidades abstratas”. O que produz, aliás, modificações profundas nas técnicas de produção corporais e nas formas de investimento social dos órgãos. DELEUZE; GUATTARI, 2011b, pp. 323-333

<sup>144</sup> “Marx é o autor que mostrou a contingência radical da formação do capital. Toda filosofia da história é, ou teológica, ou história das contingências e dos encontros imprevistos” (CURSOS DE VINCENNES, 14/12/1971, *tradução minha*).

Guattari entendem por código e codificação e sua diferença com a axiomática e seu processo de descodificação que caracteriza a História Universal. Pois é a partir da compreensão da natureza da codificação como relação social que poderemos entender *as condições de impossibilidade* da História Universal antes do capitalismo.

Com exceção do capitalismo, os autores de *O Anti-Édipo* nos dizem que o problema de todo *socius* é codificar os fluxos do desejo. E codificar é “determinar a qualidade respectiva dos fluxos que passam pelo *socius*” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.328). A codificação é uma forma de relação social que consiste em qualificar ou marcar os fluxos materiais: seja um fluxo de mulheres, de crianças, de bens de consumo, de bens de prestígio, de esperma, de sementes, de menstruação, de órgãos, de grupos. Nada deve escapar à codificação, pois é uma operação social de síntese sobre os fluxos materiais que, ao qualifica-los, determina o que passa ou não num determinado *socius*, estabelece cortes materiais que determina quais fluxos irão entrar nas relações sociais de produção, distribuição e consumo, e quais serão bloqueados, o que irá circular ou não, em que circunstâncias. Como consequência, a codificação determina que as relações entre os fluxos materiais codificados sejam indiretas, isto é, relações incomensuráveis entre fluxos qualitativamente distintos. Com efeito, se é certo que a codificação opera extrações quantitativas dos fluxos materiais, na mesma medida que os qualificam, tais quantidades não entram em relações de equivalência, que suporia algo de *ilimitado*, uma *abstração comum*. Do ponto de vista das grandezas, as quantidades dos fluxos produzidos pela codificação são finitas, indissociáveis dos blocos qualitativos móveis e limitados e das relações indiretas entre eles. É por essa razão que a codificação deve codificar também os órgãos e agentes que produzem os fluxos ou pelos quais os fluxos passam, que os apreciam, os consomem, determinando quando, em que circunstância, de que maneira. Por fim, Deleuze e Guattari nos mostram que a codificação como forma de produção social determina não só a forma da produção, mas também a forma de riqueza: o que se produz são sempre fluxos materiais codificados, a mais-valia é sempre de código.

Mas é preciso fazer intervir uma distinção nessa definição geral da codificação. *O Anti-Édipo* nos apresenta duas formações sociais que operam a partir do código, mas de maneiras distintas.

## *A Máquina Territorial*

Há, primeiro, a máquina territorial, que tem a Terra como Corpo Pleno ou fundamento do *socius*. Isto quer dizer que a Terra desempenha o papel miraculoso de quase-causa do *movimento objetiva aparente* do campo social, que organiza todo o processo de produção, distribuição e consumo, que atribui a si os agentes, as forças e relações de produção. A Terra, para máquina territorial, é uma entidade indivisa, um pressuposto natural ou divino, que constitui o corpo de toda produção social. E se é certo que as operações da máquina territorial consistem em qualificar quaisquer fluxos que sejam, em marcar os corpos e os órgãos, é na medida em que os corpos não são corpos individuais e atributos de um Eu abstrato, mas são corpos da Terra, pertencem a ela como suas peças. Em resumo, na máquina territorial, a codificação é uma forma de produção material que consiste em atribuir, reportar todos os corpos, fluxos e produção à Terra como fundamento da vida coletiva.

Não há lugar, numa tal forma de vida, nem para a propriedade Estatal, nem para a propriedade privada, pois não é a Terra, na condição de objeto, que é repartida ou dividida, mas são os povos que se repartem sobre a Terra indivisa, formando grupos locais ou territorialidades. O que nos conduz à pergunta: qual é a relação de produção, a síntese conectiva própria à máquina territorial e pela qual a codificação é realizada? Deleuze e Guattari nos mostram que as relações de produção na máquina territorial são determinadas por relações ditas “extra-econômicas”: *relações de aliança*, responsáveis por produzir e registrar os fluxos do desejo na máquina territorial. Determinadas a serem determinantes na forma de produção social, as relações de aliança irão codificar os fluxos do desejo, estabelecer relações entre eles e inscrever tais fluxos na superfície do *socius* da Terra, produzindo segmentações e linhagens locais por laços de parentesco.<sup>145</sup> Codificação e territorialização fazem parte de um mesmo processo de inscrição do *socius*, com suas técnicas cruéis de inscrição, de marcação corporais, de codificações que garantem que as alianças sejam firmadas.<sup>146</sup>

---

<sup>145</sup> “É a aliança que codifica os fluxos do desejo e que, pela dívida, dá ao homem uma memória de palavras” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.245).

<sup>146</sup> Em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari voltam a reafirmar essa relação entre os códigos e as territorialidades, ver DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 93. Sobre a relação entre aliança e crueldade, que perfaz o sistema de representação das máquinas territoriais, os autores comentam: “Toda a estupidez e a arbitrariedade das leis, toda a dor das iniciações, todo o aparelho perverso da representação e da



Como consequência, as relações entre fluxos codificados segundo relações de aliança assumem, na máquina territorial, a forma de dívida: são relações de dons e contradons entre os grupos locais ou mesmo no interior de um mesmo grupo. Deleuze e Guattari, assim, recusam os postulados da “troca” que demarcam o entendimento sobre a aliança e as relações de dons e contradons estabelecidas pela antropologia, sobretudo estrutural: para além de uma categoria da “circulação”, a dívida está ligada a todo ciclo do processo de produção social. Sendo a aliança primeira, os laços de parentescos são declinados como uma forma de distribuição ou administração dos fluxos codificados produzidos, dos “blocos móveis de dívida” que surgem das alianças. Em resumo, as relações de aliança produzem o parentesco e seus papéis discerníveis não como um sistema fechado, mas como uma práxis pela qual os povos são divididos e subdivididos *na Terra*, são distribuídos nela por formas tão variáveis de territorialização quanto são as variações das filiações e as flutuações das alianças (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.203). O que faz da máquina territorial uma máquina social extremamente dinâmica, a contrapelo da concepção ocidental de tais sociedades como estáticas, harmoniosas e “sem história” (Ibidem, p.201).

Aliança e filiação estão, assim, “num estado de relatividade perpétua”, na medida em que as relações de parentesco e os “estoques” de fluxos codificados de um grupo de linhagem sempre pressupõem relações de dívida, assim como não há alianças sem disjunções filiativas que se apropriam dos dons e compensam com contradons (função “administrativa” ou “distributiva” das filiações). Que a dívida assuma um papel tão central na forma de produção territorial é uma consequência lógica (uma lógica prática ou física, por assim dizer) da codificação, que produz fluxos incomensuráveis entre si e os inscrevem no corpo da Terra: a dívida decorre “diretamente das exigências desta inscrição selvagem” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.245).<sup>147</sup> Nesse sentido, as

---

educação, os ferros em brasa e os procedimentos atrozos têm precisamente este sentido: *adestrar* o homem, marca-lo em sua carne, torna-lo capaz de alianças (...)” DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 252.

<sup>147</sup> Ainda sobre a lógica, não seria absurdo dizermos que *O Anti-Édipo* nos apresenta uma multiplicidade de lógicas: de início, ao menos duas: lógica do desejo segundo sínteses imanentes e da produção social segundo sínteses transcendentais. Mas elas vão se multiplicando, não só porque o desejo é constituído por uma multiplicidade de máquinas que operam por relações variáveis e em variação e constituem também corpos sem órgãos variáveis, mas também porque a produção social, por sua vez, é constituída por uma multiplicidade de máquinas sociais de produção com lógicas distintas, ao menos três (territorial, despótica e capitalista). E é Guattari, numa entrevista de 1972 sobre *O Anti-Édipo* contida no *Conversações*, que nos diz como consideravam essas lógicas: “O que eu esperava do trabalho com Gilles eram coisas como essas: o corpo sem órgãos, as multiplicidades, a possibilidade de uma lógica das multiplicidades conectada ao corpo sem órgãos. Em nosso livro, as operações lógicas são também operações físicas (apud DELEUZE, 1992, p.25)

máquinas territoriais não são apenas sociedades contra o Estado, conjurando a emergência de uma esfera de poder central e separada da comunidade, mas também sociedades contra a economia, na medida em que, a partir da codificação efetivada pelas relações de aliança, é conjurada a emergência de uma esfera econômica separada e caracterizada por relações de equivalência entre fluxos descodificados. Portanto, não seria exagero dizermos que as máquinas territoriais são uma *anti* ou *contra* economia-política, e corrobora pra isso a observação de Deleuze e Guattari segunda a qual as máquinas territoriais não ignoram nem o Estado, nem a troca, o comércio, a indústria, mas os esconjura (DELEUZE; GUATTARI, p.204).<sup>148</sup> É que as duas coisas – conjuração do Estado e da economia - andam juntas, como observa Clastres: um chefe indígena só pode manter seu prestígio diante da comunidade, seu prestígio de exercer o dom da oratória e como guerreiro a partir de uma relação de dívida constante com a comunidade, tendo que fornecer sempre bens de consumo aos seus membros, moderar os conflitos pela palavra e levar à vitória nas guerras. Tão relação coloca o chefe indígena numa relação de impotência perante o grupo (CLASTRES, 2014, p.48).

Ora, onde tudo é codificado, até mesmo a dor e a morte, o fim não pode chegar de dentro. Quer dizer, não há nenhuma tendência interna, nenhum princípio (econômico, político, espiritual, tecnológico etc.) endógeno de desenvolvimento que levaria a máquina territorial ser sucedida pelas formações estatais e pela formação capitalista. Por

---

<sup>148</sup> A influência de Pierre Clastres nessas análises de Deleuze e Guattari é explícita. Clastres mostrava que o preconceito ocidental em relação às sociedades ameríndias não residia apenas na imposição do Estado, mas também na imposição do trabalho, que vem acompanhada na ideia que os indígenas são “vagabundos” ou “preguiçosos”. Por um lado, nos mostra Clastres, a caracterização das sociedades ameríndias como “sem Estado” buscou defini-las pela privação de algo que faltaria, mas que marcaria o destino evolutivo de todas sociedades humanas: a presença do Estado. As sociedades ameríndias, assim, estariam na infância da História Universal, seriam testemunhas de uma “não-contemporaneidade”, sobrevivências anacrônicas de uma fase já superada da humanidade. Contra tal preconceito ocidental, Clastres buscou mostrar que a ausência do Estado não é uma falta, mas decorre simplesmente do fato que as sociedades ameríndias “recusam o Estado”, o surgimento de um poder separado, de uma divisão entre os que mandam e entre os que obedecem (CLASTRES, p.195). Ao lado dessas definições negativas das sociedades ameríndias que justificou a violência colonial do capitalismo (sem Estado, sem escrita, sem História), vem se acrescentar uma outra: a da “economia de subsistência”, sociedades “sem excedente”, na qual falta o desenvolvimento das forças produtivas, o emprego do trabalho como motor por excelência do progresso humano. Contra tal concepção, Clastres mostra que, na verdade, as sociedades ameríndias foram as primeiras sociedades da abundância, do tempo livre, do lazer, e na exata medida em que recusavam o trabalho. Não sociedades sem trabalho ou economia, mas sociedades contra o trabalho e a economia. Pela recusa do trabalho, nos mostra Clastres, a esfera econômica é impedida de se constituir como dimensão autônoma, separada da vida social: “quando desaparece a recusa do trabalho, quando o sentido do lazer é substituído pelo gosto pela acumulação”, é que surge a esfera econômica como separada das demais esferas da vida social, estabelecendo uma relação de dominação pela qual as pessoas são forçadas a trabalhar - a economia torna-se política (CLASTRES, 2014, p.176). Tendo isso em vista, Clastres instaura a crise na antropologia econômica que pretende se ocupar das sociedades ameríndias: a antropologia econômica só encontra seus fundamentos quando as sociedades ameríndias são destruídas e a economia como esfera separada surge (IBIDEM).

mais que as máquinas territoriais pressintam de dentro sua morte, pressintam aquilo que às conduziriam à ruína, só por um salto, por uma ruptura, que as outras formações sociais podem emergir. É preciso que a morte venha de fora, pelo surgimento contingente do Estado e do capitalismo.

### ***A Máquina Despótica***

O Estado não surge progressivamente, mas num só golpe, de “uma vez já todo armado” com sua casta burocrática, sua corte, seus juristas, sacerdotes etc. Diferentemente do capitalismo, a formação despótica ou o “modo de produção asiático” será dito sincrônico.<sup>149</sup> É a era dos grandes impérios egípcio, micênico, chinês ou africanos (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 288). E há duas operações pela qual o Estado despótico surge: a desterritorialização das máquinas territoriais e sua integração como peças ou órgãos da nova megamáquina imperial. Com o surgimento do Estado, o corpo pleno do *socius* deixa de ser a terra para se torna o próprio Déspota ou seu Deus com o qual se encontra em relação de filiação direta. Tudo parece emanar do Déspota, ao qual tudo é atribuído e que age como quase-causa do movimento objetivo aparente do campo social, que organiza as relações de produção, distribuição e consumo. Em resumo, o Déspota surge como um novo fundamento do inconsciente e do campo social. Em relação à terra, ela deixa de ser indivisa, para se torna objeto de divisão e distribuição pelo Estado, que fixará as residências como sua propriedade. É por essa razão que o Estado, antes de ser um princípio de territorialização, surge como um movimento de desterritorialização da máquina territorial. É importante salientar: não se trata ainda de descodificação, pois os códigos não são destruídos, as relações de aliança e filiação não são desfeitas, mas deixam de ser determinante em proveito de um processo de *sobrecodificação* que o Estado impõe. Daí o segundo momento: a desterritorialização é acompanhada pela sobrecodificação.

Se no *socius* da Terra o determinante eram as alianças e as filiações, essas passam, embora não sejam destruídas, a ser subordinadas a um novo tipo de relação de produção. As linhagens territoriais, os grupos locais pré-existentes subsistem, mas subordinados a uma unidade transcendente, que irá fazer das diversas comunidades

---

<sup>149</sup> “Há máquinas sociais que são sincrônicas, há máquinas sociais que são diacrônicas; as máquinas despóticas asiáticas são uma forma verdadeiramente sincrônica, o Estado asiático de Marx surge num golpe, todas as peças e todas engrenagens do aparelho de Estado aparecem sincronicamente” (CURSOS DE VINCENNES, 14/12/1971, *tradução minha*).

locais peças trabalhadoras do Estado. Assim, em relação aos diversos códigos e territorialidades distintas formadas por relações de aliança e filiação, o Estado irá sobrepor um código transcendente ou superior, que irá unificar as territorialidades como propriedades do Estado ou de seus mais ricos servidores e funcionários (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.261). A operação de sobrecodificação é efetivada pelos tributos, pelas grandes obras públicas, pela renda da terra, que faz com que as diversas territorialidades semiautônomas, com seus diversos códigos sejam unificadas em torno de uma unidade superior e eminente, que paira sobre as comunidades dispersas. Toda a produção das máquinas territoriais passa, assim, a pressupor a extração de um excedente por parte do Estado, que determina o processo de produção. A forma de produção mudou, assim como a forma da riqueza e do excedente apropriado pelo Estado. Renda da terra, tributo e obras públicas perfazem, assim, o monopólio do Estado, para além do monopólio da violência, e transforma as dívidas antes finitas e entre grupos locais numa dívida infinita com o Estado. Em resumo, as máquinas territoriais se encontram num “interminável serviço de Estado interminável” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 262). O Estado é, assim, uma espécie de credor infinito em relação às territorialidades que sobrecodifica e impõe seu monopólio.

Portanto, não se trata ainda dos fluxos descodificados, mas de uma codificação suplementar e transcendente: “a máquina despótica tem isto em comum com a máquina primitiva, reforçando-a: o horror aos fluxos descodificados, fluxos de produção, mas também fluxos mercantis de troca e de comércio que escapariam ao monopólio do Estado, ao seu esquadrinhamento, à sua rolha” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 261). Toda questão é: como o Estado subordina as sínteses conectivas e disjuntivas da aliança e filiação da máquina territorial? É preciso uma nova aliança e uma nova filiação, argumentam Deleuze e Guattari. Por um lado, é necessária uma filiação direta do Déspota com Deus, por outro, uma aliança do Déspota com o povo. São essas novas relações de filiação e aliança, relações político-religiosas, que irão sobrecodificar as máquinas territoriais e integrá-las na unidade superior do Estado.

Ora, as novas relações de filiação e aliança ao se imporem muda também todo sistema de representação e suas técnicas de produção dos corpos. Vimos que as máquinas territoriais eram caracterizadas por técnicas de marcação dos corpos e dos órgãos, que se tornam corpos da Terra. Tais técnicas de marcação são próprias a um regime de crueldade que define o sistema de repressão-recalcamento das máquinas

territoriais. Na máquina despótica, as técnicas de crueldade, pela qual os corpos são marcados, dão lugar ao terror da lei como expressão da vontade do déspota. Todos os órgãos e corpos se tornam corpos e órgãos do Déspota: bocas, pênis, vaginas, orelhas, ânus. A lei e seu terror paranoico será a vingança contra qualquer perigo de que algum órgão ou corpo escorra para fora do corpo despótico: “um olho com olhar demasiado fixo, uma boca com um sorriso demasiado raro, cada órgão é um protesto possível” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.279). É por essa razão que a lei não designará ou prescreverá nada na máquina despótica, mas terá uma forma vazia. A lei não nos faz conhecer e nem tem objeto cognoscível, mas se confundem com a vontade arbitrária do déspota e sua vingança, de modo que “o veredicto não preexiste à sanção, e o enunciado da lei não preexiste ao veredicto” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 281). A lei não é uma garantia contra o depostismo, mas é sua invenção e a forma vazia da lei nada mais é que “a forma jurídica tomada pela dívida infinita” em que as máquinas territoriais se encontram diante do aparelho de Estado (Ibidem).

Diante dessas duas formações sociais fundadas na codificação e na sobrecodificação, nós podemos ver que a História Universal é impossível. Mesmo a abstração do Estado imperial é insuficiente para desempenhar tal papel condicionante, pois restrita à sua condição de unidade sobrecodificante eminente. Lembremos - sobre a abstração do Estado - que, para Deleuze e Guattari, o Estado tem algo de imemorial, um estatuto originário (Urstaat) que faz com recaia sobre todo Estado uma espécie de latência e de esquecimento. O que torna necessário - e aqui entramos novamente na questão dos regimes temporais das máquinas sociais - distinguir o começo concreto de um Estado de sua origem abstrata como “idealidade cerebral” ou “Ideia abstrata”.<sup>150</sup> Todo Estado concreto é como se fosse a realização de um mesmo Estado originário, de uma mesma abstração, que está pressuposta a sua própria realização, como se houvesse apenas um só Estado que sempre existiu, uma mesma existência imemorial: “de todas as partes nos chegam notícias da descoberta de máquinas imperiais que precederam as formas históricas tradicionais”; “cada forma mais ‘evoluída’ é como um palimpsesto: ela recobre uma inscrição despótica, um manuscrito miceniano” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.288). É nesse sentido que podemos compreender que o Estado despótico originário não seja “uma formação entre as outras, nem a passagem de uma

---

<sup>150</sup> “Nesse sentido, o Estado despótico é certamente a origem, mas a origem como abstração que deve compreender sua diferença em relação ao começo concreto” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.290).

formação a outra” (Ibidem, p. 290). Sendo horizonte do que vem antes e do que vem depois, independente das diferenças concretas entre as diversas formações estatais, o Urstaat “condiciona a história universal”, mas estando ao lado, sem que sua abstração se torne de fato concreta enquanto tal, se mantendo como idealidade transcendente.

Que a abstração não se torne concreta enquanto tal, vai dá própria natureza do Estado originário como instância eminente de sobrecodificação. Deleuze e Guattari retomam essa questão em *Mil Platôs*, ao mostrar que os códigos só podem ser remetidos a uma unidade formal superior, a uma abstração, por transcendência e de maneira indireta, isto é, por um código suplementar ou por uma segunda inscrição, pois os códigos são sempre elementos qualificados (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.164). É só quando a abstração se torna concreta e passa a estabelecer relações diretas entre os elementos, i.e., só quando a abstração se realizada imediatamente, de maneira imanente e não transcendente, que a História Universal devém possível. Mas para isso, é necessária uma falência dos códigos que reconfigura o papel do Estado, que “já não determinada um sistema social, mas é determinado pelo sistema social ao qual se incorpora no jogo de suas funções”. Tal falência será levada a cabo pelo dinheiro como forma de relação social e pela colonização como um dos empreendimentos pelo qual a abstração devém-concreta e com ela o próprio Estado: “a riqueza, a mercadoria, a propriedade privada, as classes são a ‘falência dos códigos’” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.289).

### **Breve nota sobre a multiplicidade de temporalidades em *O Anti-Édipo***

Mas antes de adentrarmos nessa história, agora propriamente Universal, gostaria expor algumas breves notas sobre a multiplicidades de temporalidades presentes em *O Anti-Édipo*. A multiplicidade de temporalidades acaba sendo ofuscada pelo modo de exposição tradicional da história das formações sociais, o que pode nos levar a leitura que a História Universal de *O Anti-Édipo* é uma tendência que vai das máquinas territoriais ao capitalismo, e que seria caracterizada por um processo contínuo de descodificação.<sup>151</sup> Mas lembremos que o surgimento do Estado não inaugura um

---

<sup>151</sup> Eduardo Viveiros de Castro observa que, apesar da moldura arcaizante de exposição da História Universal, a leitura empregada dos três estágios (selvagens-bárbaros-civilizados) não é tradicional e que a impressão de descontrolo comparativo, deriva “do fato que os *controles* usados pelos autores são outros que os usuais – controles ‘diferenciantes’ antes que ‘coletivizantes’, nos termos de Roy Wagner” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.43). Ora, proponho aqui que os controles diferenciadores pelos quais

processo de descodificação, mas mais propriamente desterritorialização, que não implica nenhuma destruição dos códigos. Desse modo, ao invés de supor uma só História Universal que orienta a leitura em retrospectiva das demais formações sociais, seria mais adequado colocar a História Universal e sua natureza retrospectiva *ao lado* de outras temporalidades, que em *O Anti-Édipo* são ao menos duas. Uma primeira temporalidade é própria à máquina territorial, na qual está em jogo o problema de “passar de uma ordem intensiva energética a um sistema extensivo, sistema que compreende, ao mesmo tempo, as alianças qualitativas e as filiações extensas” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.207). É tal passagem que anima todo o dinamismo das máquinas territoriais, as flutuações do parentesco e as variações das alianças, pois é essa ordem intensiva, bio-social e sua memória que será necessário recalcar constantemente, a partir das técnicas de crueldade, em prol de uma ordem extensiva e de uma memória de alianças. O mito narra uma ordem intensiva, que Deleuze e Guattari identificam com a produção desejanante, na qual não há distinção alguma de pessoas ou de sexo, mas também entre humano-animal, morto-vivo etc., os signos desta ordem “são, pois, fundamentalmente neutros ou ambíguos”, uma “série de intensidades que ignora as pessoas discerníveis” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 207; 213). Tais intensidades pré-pessoais, na qual tudo se divide, mas em si mesmo, são os próprios “ancestrais primordiais” que não comportam nenhum tipo de disjunção exclusiva ou de separação, como aquela entre dois sexos. É pela codificação que tais intensidades pré-pessoais entraram num sistema social extensivo. E, nessa máquina social, o mito não é meramente “uma representação transposta ou mesmo invertida das relações reais em extensão”, mas é ele que determina “as condições intensivas do sistema (inclusive do sistema de produção)” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.209). Em resumo, a temporalidade da máquina territorial é animada por uma passagem da ordem intensiva à ordem social extensiva da aliança e da filiação que ela condiciona, e que o mito narra como um processo genealógico de especiação da energia cósmica e seus objetos parciais.<sup>152</sup>

---

Deleuze e Guattari marcam as diferenças radicais de natureza sejam empregados em relação às temporalidades.

<sup>152</sup> Observam Deleuze e Guattari: “As mitologias cantam os órgãos-objetos parciais e sua relação com um corpo plenos que os repele ou atrai: vaginas pregadas no corpo das mulheres, pênis imenso partilhado entre os homens, ânus independente que se atribui a um corpo sem ânus” (DELEUZE; GUATTARI, p.189). E comenta Viveiros de Castro: “o mito indígena, enquanto atualização discreta do plano de imanência, articula-se privilegiadamente em torno das causas e consequências da especiação – a investitura em uma corporalidade característica – dos personagens ou actantes que povoam esse plano,

Tudo muda com o surgimento do Estado, a começar pelo mito. Eduardo Viveiros de Castro (2014) observou que há uma diferença de atitude de Deleuze e Guattari em relação ao mito em *O Anti-Édipo*, quando os autores tratam do retorno ao mito da psicanálise, do mito nas máquinas territoriais e, como veremos, nos mitos imperiais – dos quais, argumentam Deleuze e Guattari, a psicanálise e a linguística estrutural seriam ainda herdeiras, cada uma a sua maneira. Viveiros, a respeito dessa diferença de atitude, argumenta que se trata menos de uma diferença entre um mesmo mito do que “uma diferença no mito mesmo, uma diferença interna ao que chamamos mito” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.51). Essa diferença, como estou argumentando, para além de expressar uma diferença regimes de signos ou de representação, também expressa uma diferença da experiência temporal.

Os mitos imperiais exprimem o caráter sincrônico da máquina despótica. Se na máquina territorial o mito narra um começo que é caracterizado pelo desvio e pela passagem da ordem intensiva à ordem extensiva, no mito imperial o desvio e a passagem são entre o começo concreto (a gênese que o mito territorial narra) e a origem. A passagem vai do começo, da ordem extensiva, para uma origem imemorial transcendente e uma filiação direta com Deus. O Estado surge sobrecortando as formações anteriores, mas também as formações posteriores, como uma abstração que pertence a outra dimensão, marcada pela latência e pelo esquecimento, por uma origem que é distinta do começo e da existência concreta e que não cessa de retornar nas formas ulteriores do Estado, animando sempre o sonho de um Urstaat. Tal é a temporalidade do Estado que faz com que ele surja num só golpe como uma máquina social sincrônica, monstro frio e originário.

Com o surgimento do capitalismo tudo muda novamente, um novo tempo emerge, um tempo próprio a uma máquina social diacrônica e que irá dar as condições para uma História Universal e sua dinâmica de universalização.

### **3.8. História Universal e Abstração: a ilimitação do Dinheiro**

Apesar de haver ruptura entre a máquina territorial e a máquina despótica, há também continuidade: o comum horror aos fluxos descodificados da produção desejanse, mas também aos fluxos mercantis de troca e comércio e o perigo de se

---

todos concebidos como compartilhando de uma condição geral instável na qual aspectos humanos e não-humanos se acham inextricavelmente emaranhados” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.23)



tornarem independentes e constituírem uma forma de produção diretamente econômica. Pela codificação e sobrecodificação, o corpo da Terra e o corpo do Déspota esconjuraram os fluxos descodificados e a possibilidade de emergência do capitalismo, que se apresenta como limite relativo das formações sociais. A História Universal, assim, está intimamente ligada com a instância complexa do limite, na qual o capitalismo figura com aquilo que era impossível nas formações sociais precedentes: constituir um *socius* a partir de fluxos descodificados, que levaria a falência das formações sociais territoriais e imperiais. É nesse sentido que podemos dizer que o capitalismo e a História Universal tornam possível o que era impossível, que ocupam o lugar de limite ou do impossível em relação às formações sociais preexistentes, sendo o negativo de todas elas e tornando possível uma leitura retrospectiva da História a partir dessa posição-limite. O capitalismo e a História Universal estão no fim não como um telos ou uma finalidade, mas como resultado de contingências e acidentes que fazem com que o que era impossível, que o limite esconjurado, se torne real.

O caráter retrospectivo da História Universal, que permite à Deleuze e Guattari ler *a contrario* às formações sociais não capitalistas, revelando “o segredo de todas essas formações”, nos conduz a ler também retrospectivamente os próprios conceitos empregados pelos autores. Quer dizer, conceitos como: axiomática, codificação, produção desejante, produção social, limite, bem como a divisão dos investimentos sociais em dois tipos (paranoicos e esquizofrênicos) não escondem sua relação histórica com as condições determinadas do capitalismo e com a História Universal. Se é possível caracterizar a natureza das relações sociais das formações territoriais e despótica como codificação e sobrecodificação, é na medida em que o capitalismo, fundado na falência dos códigos, revela tais formações como formações que tem horror aos fluxos descodificados, que os esconjuram como seus limites. Do mesmo modo, “se os investimentos sociais podem ser ditos paranoicos e esquizofrênico” - dois extremos pelos quais a análise das formações sociais e sua relação com o desejo será feita, como é o caso do Estado e sua relação com um investimento social inconsciente paranoico - “é na medida em que eles têm a paranoia e a esquizofrenia como produtos últimos nas condições determinadas do capitalismo” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 372). E, por fim, se a produção desejante e o corpo sem órgãos, como argumento os autores, estão no fim, é porque o capitalismo tem um limite, um limite agora absoluto, que é a esquizofrenia como processo.

A consideração de Deleuze e Guattari sobre as condições históricas a partir das quais os conceitos do *O Anti-Édipo* são criados, reforça nossa tese segundo a qual o conceito de História Universal desempenha um papel fundamental para a compreensão da economia conceitual do livro e um crivo para os demais conceitos. É diante das condições históricas determinadas pelo capitalismo que os autores criam uma máquina analítica centrada na etiologia social do desejo, capaz de diagnosticar - no jogo complexo dos limites entre as formações sociais e o desejo - os novos fascismos, mas também identificar as linhas de fuga capazes de ir além das contradições imanentes do capital. Aqui se torna fundamental adentrarmos na análise do capitalismo sobre o triplo ponto de vista genealógico, estrutural e tendencial.

### ***Genealogia***

Do ponto de vista genealógico, cuja análise remete ao período da acumulação primitiva, o capitalismo pressupõe uma dissolução dos códigos sociais pré-existentes, que libera elementos necessários para que se monte sua estrutura social. É nesse sentido que podemos interpretar o enunciado de Marx segundo o qual “dinheiro e mercadoria são tão pouco capital quanto os meios de produção e subsistência. Eles precisam ser *transformados* em capital” (MARX, 2014, p. 786). Para que dinheiro, meio de subsistência, meios de produção e mercadoria sejam *transformados* em Capital é necessária a destruição dos códigos sociais pré-capitalistas que davam outras qualidades e funções aos elementos materiais transformados. Deleuze e Guattari chamam esse processo de destruição dos códigos de *descodificação*. Mas, além da descodificação, o capitalismo necessita também de processos de *desterritorialização*, ou seja, de destruição de territórios existenciais, que abarca para os autores tanto seres humanos quanto não-humanos. Descodificação e desterritorialização nomeiam genericamente uma diversidade de processos históricos heterogêneos, independentes entre si e contingentes que o capitalismo, apesar de supô-los, não os explica por si como causa. Esses processos, como a privatização da terra, monetarização dos impostos, apropriação dos meios de produção etc., podem ser organizados em torno de dois fluxos descodificados e desterritorializados principais: o fluxo de dinheiro desterritorializado e desqualificado socialmente, e a força de trabalho nua, também desqualificada socialmente e desterritorializada, separada dos meios de produção.

Não bastou, entretanto, apenas que fossem liberados fluxos materiais a partir de processos de descodificação e desterritorialização. Era preciso que os dois fluxos principais se encontrassem. Quando o fluxo de trabalho livre e o fluxo de dinheiro se encontram ocorre a inscrição de uma forma singular de relação social. Deleuze e Guattari reforçam constantemente que esse encontro poderia não ter ocorrido e que a existência do dinheiro como capital e do trabalhador como força de trabalho se manteria apenas virtual (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.299). Quer dizer, o trabalho indiferenciado cuja função é produzir quantidade abstrata cristalizada na mercadoria e no dinheiro, e o dinheiro enquanto capital que encontra a força de trabalho no mercado, são, na verdade, não elementos externos e com existência independente um em relação ao outro, mas uma relação social interna da própria forma social capitalista. Ou, como dizem os autores, a relação capital-trabalho é uma relação diferencial do Capital consigo mesmo que, em seu automovimento, se diferencia em capital constante (meios de produção) e capital variável (força de trabalho).<sup>153</sup>

Assim, a história do surgimento do capitalismo é a da contingência da conjunção desses processos de descodificação e desterritorialização e dos elementos resultantes de tais processos em uma *forma de relação social singular*. Quando esses elementos se encontram, aliás, todos os processos que fizeram o Capital surgir, que eram pressupostos, passam a serem postos e reproduzidos como de direito pertencentes ao ciclo de (re)produção do Capital: o dinheiro, a mercadoria, a força de trabalho, e a ampliação dessas formas a partir de processos crescentes de descodificação e desterritorialização que tendem a abarcar o planeta, se tornam predicados do *sujeito automático* que é o Capital. E ainda aqui se trata de desejo, do capitalismo como máquina desejante: “certamente, o capitalismo foi e continua a ser uma formidável máquina desejante. Os fluxos de moeda, de meios de produção, de mão-de-obra, de novos mercados, tudo isso é desejo que corre” (DELEUZE, 2005, p.175)

Não é que não houvesse fugas, fluxos descodificados e desterritorializados do desejo antes do capitalismo. A novidade do capitalismo, seu corte, é a conjunção dos fluxos descodificados e desterritorializados, que ocupavam uma posição-limite nas formações sociais não capitalistas, um limite que não poderia ser atingido sem que implicasse a própria ruína de tais estruturas sociais. Assim, o capitalismo fará do

---

<sup>153</sup> Sobre a análise de Deleuze e Guattari sobre o processo de surgimento do capitalismo a partir da desterritorialização e descodificação dos fluxos materiais ver DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 295-301.

negativo das formações sociais preexistentes sua própria positividade, aquilo que constituía sua própria relação de produção.<sup>154</sup> Dito de outro modo, diante dos fluxos descodificados e desterritorializado, o capitalismo não irá impor um outro processo de codificação, mas estabelecerá uma relação entre os fluxos desqualificados enquanto tal, para formar uma nova forma de relação social caracterizada por uma abstração quantitativa dos fluxos, que será conceitualizada como *axiomática*. Assentando-se sobre a relação entre fluxos descodificados e desterritorializados, fluxos desqualificados socialmente, o capitalismo se caracterizará por um enorme empreendimento de descodificação e desterritorialização, que fará não só a universalidade do capital-dinheiro, mas seu processo de universalização como condição de sua reprodução estrutural. Eis que, do ponto de vista genealógico, a História Universal não é possível simplesmente pela realidade dos fluxos descodificados e desterritorializados, mas pela conjunção dos fluxos descodificados numa nova máquina social.

### *Estrutura*

Dado isso, agora podemos entrar no aspecto estrutural da análise do capital. Para Deleuze e Guattari, ao se constituir, o capital passa de maneira “miraculosa” ou “divina” a distribuir sobre seu corpo social as forças e os agentes de produção, a atribuir a si “o conjunto e as partes do processo, que, então, parecem emanar dele como de uma quase-causa” e se apropriar da mais-valia como de direito (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.22). Quer dizer, o capitalismo cria a realidade objetiva sobre a qual se exerce, convertendo os fluxos materiais do desejo em manifestações fenomênicas de *quantidade abstrata* ou *valor* e antecipando, assim, a extração do trabalho abstrato excedente como sua finalidade. O capital, que nada mais é que *quantidade abstrata acumulada* expressa na forma-monetária, constitui, assim, de partida o próprio processo de trabalho como um processo capitalista: o trabalho como atividade homogênea e quantificável, não é um dado externo sobre o qual o capital se exerce, mas já é constituído pelo capital como forma de produção de riqueza abstrata que visa a si mesma. Daí que Deleuze e Guattari retomam o conceito de *sujeito automático* de Marx para caracterizar o capital como uma quantidade abstrata (valor) que gera a si mesma (valorização), pondo todas as condições necessárias, seus modos de existência para sua produção e reprodução.

---

<sup>154</sup> “Isso que era o negativo de todas formações sociais se tornou a positividade mesma da nossa formação, isso faz estremecer” CURSOS DE VINCENNES, 16/11/1971.

Essa é a *primeira razão*, portanto, pela qual Deleuze e Guattari caracterizaram o capitalismo como *corpo pleno do capital-dinheiro* ou como *axiomática*. Pois quando a relação entre dinheiro e trabalho é estabelecida, toda a organização social passa a se dar em torno da produção ampliada de dinheiro, que nada mais é que a representação adequada de uma *quantidade abstrata ilimitada* tornada independente. Deleuze e Guattari nos dizem que o dinheiro “representa uma quantidade abstrata indiferente à natureza qualificada dos fluxos” e que essa quantidade abstrata remete, por si própria, a posição de um ilimitado, na medida em que se pretende uma riqueza universal, capaz de representar todos os fluxos materiais (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.330). É essa abstração que impele o dinheiro ao trabalho de Sísifo da acumulação, na qual o dinheiro visa a si mesmo. É só por um processo ilimitado de acumulação que o dinheiro pode realizar-se enquanto tal como *riqueza universal* ou como quantidade abstrata.

O dinheiro, assim, se torna o ponto de partida e de chegada do processo de produção social, e expressa uma quantidade abstrata que remete sempre à inserção de um ilimitado na produção social (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.330). E, como vimos ao tratarmos da codificação, a mudança na *forma* da riqueza social, isto é, daquilo que a sociedade produz, pressupõe, por sua vez, uma forma de atividade social correspondente a essa forma de riqueza. A própria atividade produtiva no capitalismo se torna produção de uma quantidade abstrata expressa na forma monetária, o que faz da pergunta sobre *o que* a sociedade produz e distribui uma questão fundamental. Daí a *segunda razão* para caracterizar a relação social capitalista como uma axiomática, que é o torna-se concreto da quantidade abstrata a partir da relação diferencial entre capital e trabalho ou pela conversão do dinheiro (capital monetário) em meios de produção (capital constante) e força de trabalho (capital variável). Capitais constante e variável são duas formas concretas que a abstração assume para se realizar no seu processo de tornar-se concreta. Tal relação entre dinheiro e trabalho deu, assim, à abstração enquanto tal seu valor efetivamente concreto, pois é por ela que o dinheiro se apropria efetivamente da produção social (Ibidem, p.330).

A abstração que o dinheiro expressa não se reduz a uma simples quantidade como relação variável entre termos que seriam independentes entre si. Nesse caso, a abstração só se faria presente, por exemplo, na troca simples de mercadorias e seria dependente dos termos em relação. Ao contrário, a abstração é “a detentora da independência, da qualidade dos termos e da quantidade das relações” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b,

p. 302), uma substância social em automovimento, pondo a si mesma. Trata-se, assim, de um grande jato de “quantidade indivisa” em movimento, se relacionado consigo mesmo e se diferenciando em capital constante e capital variável. Se o Dinheiro é o Corpo Pleno do *socius* capitalista é porque tudo se produz, se distribui e se consome *pela e na* abstração, é determinada efetivamente por ela em seu movimento objetivo aparente. A *quantidade abstrata* passa a determinar o próprio ser das coisas, suas qualidades e suas funções. O Capital, nesse sentido, não é apenas os meios de produção, não é apenas a mercadoria, não é somente o dinheiro nem o trabalho. Capital é, simultaneamente, os meios de produção (capital constante), a mercadoria (capital mercantil), o dinheiro (capital monetário) e o trabalho (capital variável), que são formas efetivas, “modos de existência”, que o Capital, enquanto abstrato tornado independente, assume numa relação de diferenciação interna, isto é, do capital consigo mesmo, pela qual o abstrato tornar-se concreto sem, entretanto, perder sua forma essencial:

Mercadoria e dinheiro funcionam apenas como modos diversos de existência do próprio valor: dinheiro como seu modo de existência universal, a mercadoria como seu modo de existência particular, por assim dizer, disfarçado. O valor passa constantemente de uma forma a outra, sem se perder nesse movimento, e, com isso, transforma-se no sujeito automático do processo. Ora, se tomarmos as formas particulares de manifestação que o valor que se autovaloriza assume sucessivamente no decorrer de sua vida, chagaremos a estas duas proposições: capital é dinheiro, capital é mercadoria (MARX, 2014, p.230).

Assim, da mesma maneira que Deleuze e Guattari falam, em *Mil Platôs*, de um *Animal abstrato*, retomando uma expressão de Geoffroy Saint-Hilaire, para designar uma forma que fornece uma unidade específica de composição para uma matéria que, entretanto, é “a mesma para todos os estratos”, isto é, para as formas físico-químicas, geológicas etc., mas que entram numa nova forma de composição, os autores falam aqui do Capital-dinheiro.<sup>155</sup> O Capital, assim, é ao mesmo tempo uma forma universal, de natureza “quantitativa”, que se efetiva ou se individua no nível da realidade concreta dando uma unidade de composição à diversidade de trabalhos concretos, à diversidade de mercadorias e à diversidade concreta do dinheiro que entra em circulação. Marx, na primeira edição de *O Capital*, falava assim do valor:

---

<sup>155</sup> “Assim o estrato orgânico não possuía qualquer matéria vital específica, pois a matéria era a mesma para todos os estratos, mas tinha uma unidade específica de composição, um único e mesmo Animal abstrato, uma única e mesma máquina abstrata presa no estrato e que apresentava os mesmos materiais formais moleculares, os mesmos elementos ou componentes anatômicos de órgãos, as mesmas conexões formais” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 78).

É como se ao lado e além dos leões, tigres, lebres e todos os animais efetivamente reais, que agrupados constituem as diferentes espécies, subespécies, famílias etc. do reino animal, existisse também o ANIMAL, encarnação individual de todo o reino animal. Tal indivíduo (ein solches Einzel) que compreende em si mesmo todas as espécies efetivamente existentes da mesma coisa é um UNIVERSAL (ein Allgemeines), como por exemplo ANIMAL, DEUS etc. (Apud FAUSTO, 1987, p.91)

Ou ainda, ao falar do trabalho abstrato como forma social que as atividades humanas assumem:

O trabalho que é assim medido pelo tempo não aparece, de fato, como trabalho de sujeitos diferentes, mas os diferentes indivíduos que trabalham aparecem antes como órgãos do trabalho”. (Ibidem, p. 92).

O próprio trabalho, nesse sentido, não é para Deleuze e Guattari uma condição humana, mas é uma parte da “quantidade abstrata” do capital. De maneira mais precisa, o trabalho é a parte da quantidade abstrata capaz de gerar mais quantidade abstrata, isto é, a parte que constitui a atividade social criadora do capital e que confere uma forma abstrata, desqualificada às atividades antes codificadas. O trabalho, sendo uma forma de atividade interna ao *socius* do dinheiro, opera, assim, um processo seletivo da “matéria humana” que irá encarnar e efetivar no nível empírico a forma do trabalho humano em geral.<sup>156</sup>

O trabalho, portanto, não se confunde com o puro dispêndio fisiológico. Se esse fosse o caso, o simples fato de respirar significaria que estaríamos trabalhando e produzindo riqueza social. De outro modo, o trabalho é uma forma de relação social historicamente específica, limitada no espaço e no tempo, que se realiza reduzindo os corpos que a encarnam ao puro fisiológico, indiferente às diversas formas concretas de atividade pelo qual o trabalho se realiza (fabricar pão, roupa ou mísseis) e capaz de mensuração a partir de um tempo igualmente abstrato e quantificável como medida de grandeza. É que a realidade social capitalista, como nos lembra Ruy Fausto, “faz com que valha o que era apenas uma realidade natural” (FAUSTO, 1987, p. 92), mas a

---

<sup>156</sup> “(...) o corpo do Capital-dinheiro, uma vez que ele dá à ferramenta a forma do capital fixo, isto é, distribui as ferramentas sobre um representante mecânico autônomo, e dá ao homem a forma do capital variável, ou seja, distribui os homens sobre um representante abstrato do trabalho em geral” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.530). Antes mesmo da Autonomia Italiana e da sua recusa ao trabalho, que se fará presente em *Mil Platôs*, podemos observar que Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo* já realizam uma crítica do trabalho como um componente do próprio Capital e não como um elemento externo sobre o qual o Capital viria exercer uma relação de exploração. Tal ponto de vista crítico em relação ao capitalismo fará Deleuze e Guattari serem bem receptivos à recusa do trabalho que caracterizará tanto a prática quanto as teorizações da Autonomia Italiana.

validade social do fisiológico evidencia que a abstração do trabalho não é posta pelo dado imediato, não é uma qualidade intrínseca do dispêndio do corpo humano *ser trabalho*. O fisiológico vale aqui como substrato material de uma forma social que o determina. Assim, a redução à pura dimensão fisiológica do corpo pelo qual o trabalho se efetiva como *trabalho humano em geral* é um processo de redução ou *abstração* realizado pela prática social que determina o fisiológico a ter validade social e pela qual o trabalho, como forma de mediação social, é *naturalizado*. Se, como argumentam Deleuze e Guattari, a codificação também implica uma codificação dos órgãos produtores de fluxos, a axiomática, por sua vez, implica uma desterritorialização e descodificação dos órgãos como condição de transformá-los em quantidades abstratas sociais.<sup>157</sup>

A abstração como prática social, no que toca ao trabalho, se torna evidente a partir de três aspectos: 1) O que determina o caráter social do trabalho no capitalismo, como vimos, não é a face concreta do trabalho, sua dimensão física ou particular. Doutro modo, é a face abstrata ou universal que socializa o trabalho e que o faz *substância social* ou fundamento da riqueza social. A sua face concreta, que é inseparável da face abstrata do trabalho, é a forma de manifestação da abstração, a forma material pela qual a produção social especificamente capitalista se efetiva. Assim, o concreto, enquanto manifestação do abstrato, não é mero suporte material neutro e a-histórico, mas é moldado pela abstração, se constituindo como a forma empírica ou o conteúdo material próprio do abstrato. Falar em *produção material em geral* ou em *valor de uso* só é possível na condição de produtos históricos do surgimento do capitalismo: reduzir a diversidade das atividades concretas e dos objetos concretos à pura generalidade da produção material e do valor de uso já é efeito de uma abstração social. Ou seja, não como mera generalização mental a partir do qual a diversidade do sensível é subsumida no interior da generalidade do conceito, mas como resultado de uma *abstração realmente existente*. 2) A abstração do trabalho indiferente às diversas formas concretas

---

<sup>157</sup> Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs*, observam que o trabalho quando surge busca “traduzir todo ato em trabalho possível ou virtual, disciplinar a ação livre, ou então (o que dá no mesmo) rejeita -lá como ‘lazer’, que só existe por referência ao trabalho”. Tradução que contou com o apoio, aliás, da física mecânica do ponto de vista da garantir o exercício o mais uniforme possível do processo de trabalho. A etnologia, por outro lado, mostra que se “as sociedades ditas primitivas não são sociedades de penúria ou de subsistência, por falta do trabalho”, mas, ao contrário, são sociedades de ação livre, “que passa da fala à ação, de tal ação a tal outra, da ação ao canto, do canto à fala, da fala ao empreendimento”, atividades que não podem ser traduzidas ou reduzidas em termos de trabalho. DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 213-215.



pelas quais se realiza é medida por um tempo que é *socialmente necessário*: só terá validade aquele dispêndio fisiológico que for validado por um tempo que é social, determinado pelo nível de produtividade social. Se o tempo socialmente necessário para produzir x pães for 4 horas, e o padeiro y demorar 6 horas para produzir, só valerá o dispêndio de 4 horas de trabalho, e não o de 6 horas. 3) Por fim, a abstração do trabalho tem como efeito erigir uma separação até então inexistente da esfera do trabalho em relação às demais esferas da totalidade social. A produção material no capitalismo se constitui, portanto, como uma instância social à parte, nomeadamente “processo de trabalho”, que se opõe à esfera da reprodução, às atividades como jogos, ritos, à esfera do lazer ou do tempo “livre”. Agrupar diversas atividades sociais como pesca, caça, cultivo da terra, inseparáveis de processos de codificação social determinadas por relações de aliança, parentesco, pelos mitos, por relações de obrigação etc., seria impensável antes do capitalismo. Não porque as sociedades não-capitalistas desconhecessem a infraestrutura econômica como verdade ou fundamento das relações sociais em geral. Ao contrário, trata-se de dizer que tais sociedades mesmo pressentiam o capitalismo como limite, como “o mais profundo negativo”, que só pode se efetivar a partir da destruição dos códigos via descodificação e desterritorialização. Com efeito, a relação social como relação do tipo econômica, em que as coisas entram como valor e saem como valor acumulado a partir do dispêndio de trabalho, só surge quando a abstração se constitui como fundamento e prática social.

A abstração e seu caráter ilimitado se encontra, assim, tanto do lado do Objeto qualquer (riqueza em geral expressa na forma monetária) quanto do lado do Sujeito Universal (atividade produtora em geral), tanto do lado do Dinheiro quanto do lado do Trabalho.<sup>158</sup> É por essa razão que o ilimitado do dinheiro e do trabalho irão constituir um processo de produção social caracterizado por um processo autotélico do “produzir por produzir”, que começa e termina com dinheiro. E, como tentarei argumentar em seguida, o produzir por produzir no qual a produção desejante pode desembocar, “girando no vazio”, tem tudo a ver com o Corpo Pleno do Dinheiro.

---

<sup>158</sup> Em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari apresentam o sujeito-universal e o objeto-qualquer, termos presentes na filosofia kantiana, como resultantes do processo de descodificação dos fluxos e da conjugação generalizada desses fluxos no capitalismo. É o fluxo de trabalho não qualificado e de riqueza não qualificada que fornecerá um ao outro “um sujeito-universal e um objeto qualquer” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.161).

Contudo, apesar de se pretender ilimitada, a abstração da produção capitalista necessariamente se defronta com seus limites internos (e veremos que há também um limite externo). Tais limites, determinados nas condições do próprio capital, faz da “acumulação primitiva” não um momento inicial, mas uma condição estrutural e permanente da reprodução do capitalismo. O Corpo Pleno do Dinheiro não só nasce de fluxos descodificados e desterritorializados, mas deve constantemente, para se reproduzir, ampliar a descodificação e desterritorialização, o que marca a tendência histórica ou temporalidade interna da estrutura social capitalista e seu processo de universalização.

### ***Tendencia***

A dinâmica tendencial da máquina capitalista marca a terceira razão para caracterizá-lo como axiomática. Vimos que do ponto de vista estrutural, o capital se caracteriza por um tornar-se concreto do abstrato, inserindo o ilimitado no seio da própria produção. E que tal processo faz com que a produção social capitalista seja uma produção como um fim em si mesmo, sem nunca atingir um limite. Entretanto, logo aparece uma contradição: acontece que o ilimitado só pode se realizar nas condições determinadas e limitadas do modo de produção capitalista. Dito de outro modo, o capital se apresenta como seu próprio limite. A abstração ilimitada só pode se realizar no seu tornar-se concreto que envolve condições limitadas de produção. Tal contradição interna é apresentada por Deleuze e Guattari na própria forma do dinheiro e da sua dualidade constitutiva: por um lado, o dinheiro expressa uma ilimitação qualitativa, a potência do capital como força prospectiva, que se caracteriza por começar com dinheiro e terminar com uma quantia maior de dinheiro; por outro lado, o dinheiro é uma quantidade limitada, que serve de meio de pagamento finito para a força de trabalho e compra de meios de produção. Há, assim, um descompasso entre um processo que tende ao infinito e condições finitas para sua realização. O que faz com que a acumulação de dinheiro se depre constantemente com limites internos ao seu processo de produção: a quantidade de dinheiro ou mercadoria acumulada tende a se deparar com uma quantidade menor de força de trabalho empregada e capaz de realizar, por via de seu salário, a mais-valia presente nas mercadorias produzidas. Deleuze e Guattari observam que “uma mais-valia de fluxo que não tenha sido realizada é como se não tivesse sido produzida, encarnando-se no desemprego e na estagnação”

(DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.312). Trata-se, assim, de um descompasso estrutural entre o capital-dinheiro acumulado e os meios de pagamentos na forma de salário; entre capital constante e capital variável; entre trabalho morto e trabalho vivo que está na origem das crises. O aumento do capital acumulado em detrimento do capital variável capaz de realizar sua acumulação é o que produz, segundo Marx, uma queda tendencial da taxa de lucro, que consiste numa diminuição relativa da mais-valia em relação ao capital total. Tal diminuição se intensifica com o desenvolvimento da produtividade do trabalho, com a automação, que aumenta a proporção de capital constante (maquinaria) em relação à força viva de trabalho.

Ora, Deleuze e Guattari dirão que essa contradição interna impele o capital a deslocar seus próprios limites, ampliando os processos de desterritorialização e descodificação, liberando mais trabalho nu e desterritorializando mais meios de produção para serem conjugados com o dinheiro para que sua acumulação possa continuar. É tal deslocamento que impede que o capital atinja seu limite interno e que dá o caráter de “tendência” a ele. Tais deslocamentos podem se dar de diversas formas: criando novos nichos de mercado; diminuindo o salário abaixo de seu valor, barateando o maquinário, aplicando o dinheiro na forma de crédito ou ainda pela colonização e expansão do comércio exterior. A singularidade da leitura de Deleuze e Guattari da tendência interna ao corpo pleno do dinheiro, é mostrar que o comum a tais deslocamentos é que eles vão sempre do centro pra periferia. Trata-se, assim, de considerar a periferia do sistema capitalista não como um “mundo à parte”, mas como uma peça essencial de uma máquina social que deve ser sempre tomada em sua dimensão mundial e em seu processo de mundialização. O capitalismo nasce mundialmente como um processo de descodificação e de desterritorialização que faz das periferias não “territorialidades arcaica” ou atrasadas, mas altamente “modernas”: as colônias não são setores “tradicionais” ou “territorialidades arcaicas”, mas indústrias e plantações modernas geradoras de mais-valia que vão em direção ao centro. Por essa razão, o deslocamento do limite interno implica sempre um processo de desterritorialização e descodificação, o que faz da acumulação primitiva não um evento que “se produziu de uma vez para sempre na aurora do capitalismo”, mas algo permanente e que não para de reproduzir-se, ampliando o processo de proletarização e de universalização da axiomática (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.308). E, apesar disso, o limite não pode ser deslocado sem ser, por sua vez, reproduzido segundo as

condições do próprio capitalismo, mas em escalas cada vez mais alargadas, preparando crises cada vez piores e mais difíceis de contornar.

É tal tendência a atingir um limite interno, mas que é sempre deslocado, que dá à História Universal também sua natureza de *tendência* e de uma tendência que expressa também uma contradição no seio da universalização. Como vimos, a História Universal é uma história ao lado das outras, ela é singular, contingente e, por isso, limitada. E, entretanto, tende a abarcar toda as formações sociais, mas só podendo fazê-la à custa de um processo de descodificação e desterritorialização generalizada das estruturas sociais não-capitalistas: é com a colonização que os códigos vacilam e seu agente descodificante e desterritorializante é o dinheiro.<sup>159</sup> Tendo isso em vista, Deleuze e Guattari observam que a civilização, definida “pela descodificação e pela desterritorialização dos fluxos na produção capitalista”, apresenta “um vivo gosto por todos os códigos, os códigos estrangeiros ou exóticos, mas é um gosto destrutivo e mortuário”, pois a relação que o capitalismo estabelece com esses códigos é de descodificação e isso significa, em relação ao código, “destruí-lo enquanto código, atribuir-lhe uma função arcaica, folclórica ou residual, o que faz da psicanálise e da etnologia duas disciplinas apreciadas em nossas sociedades modernas.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.325). Há, assim, uma relação entre História Universal e a abstração monetária, como “quantidade abstrata indivisa”. A História Universal é, assim, a história da abstração em seu processo de automovimento e de deslocamento de seus limites internos, que faz do capitalismo “a pintura mesclada de tudo aquilo que se acreditou”. Mas se a História Universal tende a um limite, tal limite tem também um sentido escatológico pelo qual a História Universal e o capitalismo é, até certo ponto, “capaz de criticar a si próprio”, isto é, de revelar, a contrapelo de sua pretensão à eternidade, seu limite interno, relativo.

O caráter escatológico da História Universal, entretanto, pode assumir dois sentidos em *O Anti-Édipo*: por um lado, a escatologia aponta para um processo de abolição, para um caráter mortuário do capitalismo e da História Universal em seu processo incessante de deslocamento do limite interno a sua universalização, para um

---

<sup>159</sup> “Quando é que os códigos vacilam nas sociedades ditas primitivas? Essencialmente no momento da colonização, nesse momento o código desaba sob a pressão o capitalismo: ver o representa numa sociedade codificada, a introdução do dinheiro: faz ir pelos ares todo seu circuito de fluxo. (...) Quando o dinheiro se introduz dentro, é a catástrofe (ver o que Jaulin analisa como o etnocídio: dinheiro, complexo de Édipo).” CURSOS DE VINCENNES, 16/11/1971, *tradução minha*.

“gosto destrutivo e mortuário”; por outro lado, a escatologia aponta para uma linha de vida, que não se encontra mais no plano do capital e nem de seu limite interno, mas se situa numa desterritorialização e descodificação como limite absoluto do capital e cujo índice é a esquizofrenia.

### **3.8.1. História Universal e Morte: a axiomática mortuária**

Retomemos brevemente os três aspectos da axiomática: a posição do dinheiro como quantidade abstrata ilimitada; a relação diferencial entre capital-trabalho como devir-concreto da abstração; e tendência a um limite interno sempre deslocado e reproduzido numa escala ampliada. A partir da exposição desses três aspectos, busquei mostrar como a História Universal em *O Anti-Édipo* está intimamente ligada com o surgimento de um corpo social cuja forma de soberania ou a instância organizadora é uma abstração tornada independente, expressa na forma monetária, fazendo do corpo social capitalista um corpo pleno do dinheiro: tudo se produz, se distribui e se consome sobre uma quantidade abstrata indivisa. É tal abstração, com sua dinâmica tendencial, que anima a universalização da História. Mas há um último aspecto da axiomática que é preciso sublinhar, que a caracteriza como mortuária e que imprime no movimento tendencial da História Universal um sentido escatológico.

Trata-se do fato de o aparelho de *antiprodução* no capitalismo deixar de ser “transcendente” para se tornar imanente ou coextensivo a toda produção. Toda forma social molar é uma antiprodução, pois trata-se de uma forma que por si mesma não pode produzir nada, mas deve se apropriar das forças, agentes de produção e suas relações, fazendo como se estes emanassem dessas formas sociais como pressupostos fetichistas, naturais ou divinos. Tal apropriação não pode ser realizada sem um sistema de repressão-recalcamento que incide sobre capacidade de autoprodução do desejo. Contudo, no Corpo Pleno do Désposta, o Estado figura como aparelho de antiprodução transcendente, na medida em que não se apropria diretamente do processo produtivo, mas deixa-o subsistir com relativa autonomia nas múltiplas comunidades com suas relações de codificação, se apropriando por “sobrecodificação” via tributo, trabalho público e renda da terra. Ou seja, a sobrecodificação opera de maneira indireta sobre fluxos já codificados. De outro modo, a axiomática constitui diretamente os elementos produtivos e suas relações de produção, se realizando ao mesmo tempo na totalidade do campo social. É por isso que a axiomática é uma forma de totalização e estruturação

imane. Nas formações Despótica o Estado é distante, transcendente em sua relação com o campo social, o que faz com que o povo e as diversas comunidades concretas que o Estado unifica possam nem mesmo saber qual é o imperador que está reinando. Na formação capitalista, o dinheiro, enquanto forma de expressão independente da abstração, é imane, circula e está em todos os momentos da vida social, se relaciona diretamente com os outros fluxos convertidos em quantidade abstrata. Por essa razão, a repressão responsável pela apropriação do processo produtivo no interior da formação social capitalista é também imane e tão mais brutal quanto o mais terrível Império.

O próprio Estado tem seu papel profundamente transformado nas condições do capitalismo, subordinado a um campo de forças “cujos fluxos ele coordenada e cujas relações autônomas de dominação e subordinação ele exprime” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.293). Se antes o Estado desempenhava o papel determinante de uma unidade transcendente, na modernidade o Estado tende à concretização impulsionado pelo processo de “efusão do aparelho de antiprodução” que caracteriza “todo o sistema capitalista” (Ibidem, p.313). O Estado perde sua potência ao ser posto a serviço de uma potência econômica e das classes que são aí engendradas, bem como seus conflitos. O papel principal do Estado é agora regular os fluxos descodificados de dinheiro e trabalho, regular as quantidades abstratas, garantir suas relações de produção diferenciais (capital-trabalho) e a realização da acumulação monetária. É nesse sentido que o Estado já não tem nada de “territorial”, seu objeto não é mais a terra e as máquinas territoriais, mas os fluxos de quantidades abstratas e suas respectivas subjetivações.

Como então interpretar as neoterritorialidades do capital? É preciso que a contradição interna do capital seja também considerada na relação entre capital-trabalho e Estado. Por um lado, vimos que o capital procede por desterritorialização e descodificação, mas por outro é preciso que tal processo seja feito dentro das condições determinadas do capital, o que implica processos de reterritorialização no qual o Estado desempenha um papel importante como garantidor da realização do processo de acumulação. É ao mesmo tempo que as duas coisas são feitas: a descodificação e desterritorialização do capital é indissociável de neoterritorialidades pelas quais os fluxos descodificados e desterritorializados são conjugados e as relações de produção estabelecidas, impedindo que a descodificação e desterritorialização escapem aos limites do capitalismo. O capitalismo teve desde o início a necessidade do Estado, da

sua polícia, do seu exército, das suas prisões, dos seus serviços públicos e assistenciais para garantir que o fluxo de trabalho nu desterritorializado e descodificado se encontrasse com o fluxo de dinheiro; para garantir a desterritorialização e descodificação dos meios de produção, a partir das práticas de expropriação e privatização de terras; para regular os salários, reproduzir e controlar a mão de obra; para realizar o deslocamento das crises; para absorver e realizar parte da mais-valia etc. Assim, as reterritorializações empreendidas pelo Estado são modos de realização das quantidades abstratas enquanto tais, se dão em função delas: os Estados agrupam diversos setores produtivos, recursos, populações, meios de produção, regulando a conjunção e garantindo a realização de quantidades abstratas que, entretanto, ultrapassam os Estados, pois são de partidas mundiais. Desse modo, capitalismo é animado por dois polos, um que vai em direção a descodificação e desterritorialização, e um que reanima o Estado e os sonhos do Urstaat todo poderoso, que ressurge com os golpes de ditadura mundial, de ditadores locais e na ação das polícias; um polo esquizofrênico e outro paranoico que expressa o capital como limite de si mesmo.

O Estado moderno, com sua polícia e seu exército, integrando um complexo político-militar-econômico que envolve as ações do Estado em geral, as ações militares e as atividades econômicas, mostra bem como a antiprodução se tornou imanente, espalhada e não localizada no sistema. O dispêndio de forças destrutivas, como aquelas mobilizadas na guerra e para a repressão não se opõe à produção social, mas se faz no seu seio e a condiciona: as despesas militares e policiais do Estado realizam a mais-valia produzida pelas indústrias. Como dizem Deleuze e Guattari: só a guerra conseguiu levar a cabo aquilo em que o *New Deal* falhara. O Capital como instância de antiprodução, portanto, instaura um novo regime de violência, ligado à forma dinheiro e sua acumulação ilimitada. Quer dizer, o ilimitado do dinheiro se insere não só na ampliação da produção material, mas também no uso ampliado das forças destrutivas a partir do investimento, por um lado, em material, indústria e economia de guerra (capital constante) e, por outro, no investimento na população que faz e ao mesmo tempo padece a guerra (capital variável) (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.114). É uma nova relação de produção social e morte, na medida em que, como afirmam Deleuze e Guattari, “emprender a morte é uma das formas principais e específicas da absorção de mais-valia no capitalismo” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 445). Nesse contexto social, a morte se torna instinto, potência destrutiva disseminada por todo o sistema e

que faz da morte algo igualmente descodificado: indo dos acidentes de carro em massa às guerras cada vez mais generalizadas e totais contra a própria população.<sup>160</sup>

Deleuze e Guattari nos mostram, assim, como a axiomática capitalista desprende necessariamente uma potência de destruição, inextrincável em cada ato de produção, em cada setor da vida social (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.180). Tal potência destrutivo é um tipo específico de produção do desejo que preenche, sob condições determinadas, a produção social capitalista, é um contínuo que atravessa todo o corpo social e se encarna nos complexos tecnológicos militares, industriais e financeiros. É que, como argumentam os autores, “o desejo nunca é uma energia indiferenciada, mas resulta ele próprio de uma montagem elaborada, de um engineering de altas interações: toda uma segmentaridade flexível que trata de energias moleculares e determina eventualmente o desejo de já ser fascistas” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 101-102). A potência de destruição ou o instinto de morte nada mais é que o desejo produzido nas condições determinadas do capital: desejo de dinheiro, que é também desejo de exército, de polícia, de Estado e que conduz o desejo à desejar seu próprio aniquilamento.

Dado esse pano de fundo, Deleuze e Guattari argumentam que a tendência capitalista de desenvolver a guerra total e destravar, assim, uma máquina de guerra mundial autonomizada, é irresistível (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.114-115). Na guerra fria, caracterizada pelos autores como terceira guerra mundial, a guerra ilimitada se consolida como uma máquina mundial que se efetua de maneira autonomizada aos Estados, que se tornam “apenas partes, oponíveis ou opostas, de uma imensa ‘máquina de guerra’”, suscitando “as mais terríveis guerras locais como partes dela mesma” (Ibidem). Essa imensa máquina estabelece também um novo tipo de inimigo, que é o inimigo qualquer, difuso e que faz a guerra voltar-se cada vez mais contra a própria população civil. Tal guerra ilimitada contra um inimigo difuso é uma consequência do emprego cada vez mais ampliado de forças destrutivas e da necessidade que essas se efetivem como forma de realização da mais-valia, participando ativamente da própria redistribuição do mundo por recursos naturais e condicionando, assim, a própria reprodução da máquina capitalista.

---

<sup>160</sup> “Ao mesmo tempo em que a morte é descodificada, ela perde sua relação com um modelo e uma experiência, e devém instinto, isto é, difunde-se no sistema imanente no qual cada ato de produção acha-se inextricavelmente mistura com a instância de antiprodução como capital” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.448).



Enfim, o diagnóstico de Deleuze e Guattari sobre a situação da axiomática capitalista de seu tempo (décadas de 70-80), nos mostra como os autores analisavam o regime de violência capitalista como um regime próprio da forma do dinheiro e da sua acumulação. Em outros termos, os autores nos mostram como a acumulação ampliada de dinheiro é também uma acumulação ampliada de destruição. O desenvolvimento da guerra segue, sobretudo, as transformações que se dão no nível da composição orgânica do capital: a relação entre capital constante e capital variável, sendo que este último vai se tornando cada vez menor, configurando um mundo marcado pelo trabalho precário e pelo desemprego, que está na base da predominância de uma servidão maquínica que se manifesta igualmente numa guerra contra a própria população.

É tendo em vista o instinto de morte, a enorme potência de destruição que o capitalismo desprende e que faz com que sua axiomática seja mortuária, que podemos entender um primeiro sentido do caráter escatológico da História Universal: não nos reservar a revolução e a superação do capitalismo por suas próprias contradições ou “autocrítica”, mas novos fascismos em relação aos quais os fascistas históricos são apenas “crianças precursoras” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p.181). Tal cenário é ainda complexificado quando os autores buscam analisar o surgimento da bipolaridade de classes e o papel que as organizações erguidas do movimento operário desempenharam enquanto fatores “modernizadores” do capitalismo e a relação destas organizações com o desejo ou o inconsciente.

### **3.8.2. História Universal, Luta de Classes e Desejo: os limites da bipolaridade das classes**

Vejamos como Deleuze e Guattari situam a luta de classes e a leitura da História Universal como história da luta de classes. Começando pelo problema da História, os autores observam que “ler toda a história através da luta de classes é lê-la em função da burguesia como classe descodificante e descodificada” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.336). A luta de classes e seu papel na História não é uma descoberta ou invenção de Marx, mas da escola histórica burguesa da França do século XIX (Saint-Simon, Augustin Thierry, Edgar Quinet), que exalta a burguesia como uma classe que lutou e venceu a nobreza e a feudalidade. A burguesia é a classe que conduziu uma luta contra os códigos, se confundindo com o processo de descodificação generalizada que caracteriza o capitalismo. É nesse sentido que, para Deleuze e Guattari, apenas

retrospectivamente se pode ler a História em termos de luta de classes, pois nas formações territoriais e despóticas não existem propriamente classes. Os aparelhos de Estado imperiais não engendram classes, mas mais propriamente castas resultantes da sobre-codificação do Estado. É com o capitalismo que a burguesia surge como classe, expressando fluxos de quantidade abstrata que excedem os Estados, que condicionam a pretensão de universalidade da burguesia e a ideia segunda a qual só existe uma *única* classe: a burguesa. Para os autores de *O Anti-Édipo*, não é por mera ideologia que o burguês diz que há apenas a burguesia como classe, mas isso decorre do fato de, no capitalismo, o fluxo de capital-dinheiro e de trabalho abstrato constituírem, a partir de suas relações diferenciais de produção, um só e mesmo fluxo de quantidade abstrata ou de capital global em reprodução ampliada, uma só e mesma máquina social, que engendra o capitalista e o trabalhador como personificação das quantidades abstratas, personificações que preenchem o campo de imanência do capital.

O problema para Deleuze e Guattari não é a oposição de duas classes, pois é a própria noção de classe que é derivada dos processos de destruição dos códigos e da formação de uma axiomática das quantidades abstratas. O problema se passa em outro lugar: na oposição “entre a classe e os fora-da-classe; entre os servidores da máquina e os que a fazem ir pelos ares ou explodem as engrenagens” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.338). A formação da bipolaridade de classes, que fez com que a burguesia reconhecesse uma segunda classe (a classe operária), é resultado da práxis do movimento operário e da sua luta nos séculos XIX-XX. Assim, os autores nos dizem que é inútil buscar uma justificação ou determinação para existência da classe operária no nível da produção (todos aqueles sobre o qual a mais-valia é extorquida) ou no nível do dinheiro (assalariados), pois tais determinações são demasiado estreitas ou demasiado largas em relação a classe operária efetivamente existente. A classe operária surge de uma práxis que instaura um corte no campo social, distinguindo o proletariado da burguesia e animando uma luta ao mesmo tempo econômica, financeira e política (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.339). O limite de tal empreendimento de introdução da bipolaridade de classe no campo social capitalista é que a classe operária não sai do plano do capital: suas organizações se tornam um axioma adicionado, um mecanismo regulador e garantidor da produção dos fluxos de quantidade abstrata e de realização da mais-valia. A bipolaridade pode ser produzida tanto por estatuto adquirido - integração do movimento operário e de suas organizações no interior do Estado,

reconhecendo o proletariado como segunda classe – quanto por Estado conquistado por um partido e uma vanguarda de consciência, que irão representar o interesse do proletariado. Mas mesmo nesse último caso (a conquista do Estado), o problema permanece o mesmo. O Estado conquistado pelo movimento socialista revolucionário se acha diante dos mesmos problemas dos Estados capitalistas, problemas postos pelos fluxos de quantidade abstrata e suas relações (capital-monetário e trabalho) que escapam ao Estado, ao mesmo tempo que constitui seu objeto: “extração de um excedente ou de uma mais-valia, de acumulação, de absorção e de cálculo monetário”. O partido e sua vanguarda, nessa situação, constituirão uma burocracia ou tecnocracia operária que valerá “pela burguesia como ‘grande ausente’” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.339).

Daí que, para Deleuze e Guattari, a alternativa mercado e planificação é tão falsa quanto a alternativa capitalismo e Estado, pois tanto a planificação se introduz nos Estados capitalistas com a integração da classe operária, quanto o mercado se faz presente nos Estados socialistas, ainda que na forma monopolista de Estado. E em ambos os modelos de Estados há repressão de elementos revolucionários não controlados, que escapam ao domínio do capital-dinheiro e das reterritorializações do Estado, indissociáveis dos problemas das minorias nacionais. Com efeito, as organizações do movimento operário integradas no capitalismo e os Estados socialistas conquistados se constituirão, assim, como neoterritorialidades de regulação e administração dos fluxos de dinheiro e de trabalho.

Se as alternativas não passam pela oposição de classes, pela alternativa entre mercado e planificação ou entre Estado dominado pela burguesia e Estado conquistado pelo partido representante da classe trabalhadora, e se o problema está entre a classe e o fora-da-classe, é porque é necessário colocar o problema da revolução não em termos de reconhecimento de interesses das classes e de sua encarnação num partido ou num Estado, mas em termos de desejo e inconsciente coletivo.

Quer dizer: por que “muitos daqueles que têm ou deveriam ter um interesse objetivo revolucionário conservam um investimento pré-consciente do tipo reacionário?” Ou os que, em casos raros, tem interesse reacionário, chegam a operar um investimento revolucionário? (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.457). A oposição entre esclarecimento, “visão boa e justa”, de um lado, e cegueira, engano, mistificação,

de outro, são insuficientes e escondem o verdadeiro problema, que é de natureza organizacional e libidinal. É que o desejo é capaz de desejar, no nível inconsciente, contra seus interesses, e o capitalismo se aproveita disso, mas também o partido socialista e suas direções (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.341). Deleuze e Guattari mostram, assim, a necessidade de se distinguir os interesses de classe e de grupo dos desejos e investimentos inconscientes de grupo.

No nível dos interesses de classe, tais interesses remetem “às extrações de fluxos, aos desligamentos de códigos, aos restos ou lucros subjetivos” que uma máquina social opera sobre o desejo. Dito de outro modo, os interesses de classe remetem a um regime de sínteses caracterizado por conexões globais, disjunções exclusivas, conjunções residuais que produzem os lugares, o que cabe a cada um, as identidades e processos de subjetivações sociais. Os interesses são do domínio das organizações molares e dos regimes de representação. Nesse sentido, no início do capitalismo só existe uma classe – a burguesia - que é a classe dos que tem interesse num tal regime, num tal sistema e suas organizações: interesse nos fluxos de dinheiro, de trabalho, nas quantidades abstratas e sua finalidade social. Uma outra classe só pode se constituir por um contrainvestimento, criando um interesse segundo novos objetivos e metas, que requer novos órgãos e meios, um novo regime de síntese e de representação do desejo. Por essa razão, a constituição de uma nova classe necessitada de sua representação por um aparelho de partido, por um sindicato etc., que fixam seus objetivos como distintos da classe burguesa e que opera um corte no nível dos interesses ou do pré-consciente social. Vê-se bem em que sentido o interesse de classe efetivamente encarnado, que a classe efetivamente representada é “infinitamente menos numerosa ou menos ampla do que a classe tomada em sua determinação teórica” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.456).

Mas tais interesses são apenas índices pré-conscientes de investimentos que se passam no nível inconsciente e que não se confundem com os interesses. Retomando a concepção dos corpos sociais como *formações de potência*, a partir da leitura que Klossowski faz de Nietzsche, Deleuze e Guattari argumentam que os interesses de classe apenas recobrem de objetivo e de sentidos o absurdo ou a irracionalidade constitutiva de todas as formações de soberania e das violências que elas exercem: “mesmo o mais declarado fascismo fala a linguagem dos objetivos, do direito, da ordem e da razão” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.487). Quer dizer, é evidente que o

papel, o lugar, a parte que se tem na produção social nos impele ou preparam um investimento sobre um determinado *socius* conforme certos interesses e objetivos, que recobrem a nossa participação na máquina social: obtenção ou aumento dos salários; obtenção ou aumento dos lucros; crescimento na hierarquia social, melhoria das condições de vida, manutenção da ordem etc. É nesse nível que a classe operária se constitui, impondo um corte no nível da redistribuição dos interesses e das metas fixadas no interior da axiomática capitalista, a partir da criação de formas de organização responsáveis por uma redistribuição do fluxo de quantidade abstrata produzida ou de trabalho materializado.

Contudo, a conversão da irracionalidade, da ausência de meta consciente de um sistema social em uma espiritualidade ou interesses racionais, esconde um investimento inconsciente que incide diretamente sobre a formação de potência do *socius* e da qual os interesses e os objetivos são sempre derivados e secundários. O investimento inconsciente de uma formação social incide, primariamente, sobre os próprios fluxos que correm e são cortados sobre um corpo social e que constitui sua potência ou força automatizada. Assim, no capitalismo, sob a diferença de metas e objetivos do assalariado e do capitalista, há um mesmo desejo fundado na relação diferencial dos fluxos descodificados e desterritorializado de dinheiro e trabalho, que é ela própria relação de desejo. Seus desejos – do assalariado e do capitalista - investem uma só e mesma potência social, que tem a forma de uma quantidade abstrata indivisa, sobre um mesmo fluxo de capital global que escorre sobre o corpo social, antes mesmo de sua destinação na forma de rendimentos (juros, lucros, salários, bens de produção etc.): “é no nível dos fluxos, e dos fluxos monetários, não no nível da ideologia, que se faz a integração do desejo” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 318).

Fluxo de dinheiro, de trabalho, de mercadoria, de polícia etc., eis o que o desejo investe diretamente de maneira paranoica ao investir os grandes conjuntos gregários dos quais esses fluxos fazem parte. Investimentos de fluxos que são sintetizados e, só depois, distribuídos e racionalizados, com metas e objetivos fixados, segundo lugares e funções definidas. Não é que o capitalismo não tenha sua racionalidade ou não funcione, mas é que seu funcionamento é demente, tem uma racionalidade demente e, por isso mesmo, “a máquina funciona, estejam certos disso” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.495). É que uma formação social é, antes de tudo, um corte sobre fluxos do desejo, o que faz com que o desejo invista, a partir de uma posição paranoica,

diretamente tal formação social e sua violência, por mais absurda que seja, constituindo os fluxos de desejo que corre sobre seu corpo, ao mesmo tempo que bloqueia e reprime os fluxos não controlados ou rebeldes, que escapam a sua formação de poder. É tal investimento inconsciente imediato, portanto, que condiciona o desejo a investir sua própria repressão, a ser desejo de dinheiro, de trabalho, de Estado, de polícia, de morte, que faz com que as pessoas tenham de fato tesão nos fluxos monetários, no trabalho benfeito, na violência policial, que elas invistam isso de maneira apaixonada, mesmo que vá contra seus interesses e mesmo que implique sua própria repressão.<sup>161</sup>

Que mesmo os excluídos, os desempregados, os sem partes, desejem o próprio sistema que os oprime, sempre encontrando um interesse e um objetivo para investir esse sistema, para encontrar aí um lugar, eis o que deve ser explicado (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.460). Pois os interesses e os objetivos pressupõem uma potência libidinal que investe o corpo social e suas sínteses em sua própria natureza irracional. É no nível inconsciente que os interesses e os objetivos os mais diversos encontram sua força, que os investimentos, contrainvestimentos e desinvestimentos se fazem independente de qualquer conhecimento sobre economia política ou mensurabilidade a respeito das partes e lugares para si reservados no interior do sistema social. O investimento libidinal não se dá por aquilo que se possui, não se dá pelos rendimentos que um sistema proporciona e nem pelas metas ou objetivos que promete, isso vem sempre depois, como resultado de um investimento inconsciente sobre os próprios conjuntos molares e a massa de fluxos que constitui o campo social. Toda questão está numa posição do desejo sujeitada aos grandes conjuntos molares como *quase-causas* do próprio desejo. O investimento libidinal de um corpo social é antes um investimento imediato sobre um fluxo ou uma potência social ou gregária não possuída, que corre no corpo social e subordina o desejo ao conjunto social. As pessoas são conduzidas, a partir de um investimento paranoico do Capital-dinheiro, a morrer e a matar, mesmo nas crises e ainda mais nelas, pela imortalidade da formação social capitalista, pelo amor desinteressado aos fluxos monetários e de trabalho nu dessa formação social, que funciona como *quase-causa* miraculante, que ocupa a posição de “ser objetivo do desejo”, que organiza a falta no desejo, separa o desejo do que ele pode e faz com que seja desejo de uma forma de potência autonomizada (potência monetária e de trabalho

---

<sup>161</sup> “Um amor desinteressado pela máquina molar, um verdadeiro gozo, com o que isso comporta de ódio por aqueles que não se submetem a ela: é toda a libido que está em jogo” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 483).

nu). Por mais que o capitalismo vá em direção aos seus limites, a máquina não morre sozinha, “mas, antes, o que faz é nos levar a morrer, suscitando até o fim investimento de desejo” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.495).

As máquinas desejantes efetivamente povoam e preenchem o corpo do capital e os aparelhos burocráticos: a própria relação diferencial capital-trabalho é uma relação de fluxos de desejo em condições determinadas, sem o qual a máquina não cola, para além da expropriação dos meios de produção, sem a qual as pessoas não buscam nela encontrar seu lugar, suas metas e interesses. É por essa razão que a oposição não é entre classes e interesses, mas entre a classe e o fora-da-classe, entre as sínteses da produção social e as máquinas desejantes, entre o investimento de uma forma de soberania social, e o desinvestimento dessa forma, entre um desejo paranoico pelos grandes conjuntos e uma fuga esquizofrênica positiva para sair da formação social, fazendo-a fugir. A não coincidência entre interesse e desejo explica, assim, que por mais progressista e bem intencionado que possa ser os interesses de uma classe, ela possa manter um investimento inconsciente paranoico sobre o sistema que a oprime; e que os interesses reacionários possam coexistir, por sua vez, com uma posição do desejo caracteriza pelo desinvestimento esquizofrênico de uma potência ou forma de soberania social. E tal situação é tão mais verdade, na medida em que os cortes revolucionários num campo social pode ainda manter ao menos uma parte do desejo investida sobre as antigas organizações do corpo social que se quer suplantar: o desejo embasbacado pelas formas monetárias, pela produção industrial, pelo trabalho incessante, pelo militarismo e como tudo isso funciona absurdamente bem etc. Mas também porque a criação de novos modos de organizações molares pode ainda conservar um mesmo tipo de posição do desejo, mesmo que as metas e objetivos sejam distintos. Quer dizer, um corte revolucionário pode, apesar de introduzir a passagem uma forma de organização para outra, conservar um modo reacionário de investimento inconsciente marcado pela repressão da produção desejante pela produção social, pela constituição de grupos ou formações coletivas do tipo “sujeitado” e pela esconjuração de elementos revolucionários “não controlados”, pela repressão de linhas de fugas diversas, apesar de introduzirem mudanças no nível da representação.

É preciso, assim, fazer o corte passar não somente no nível dos grandes conjuntos e dos sistemas de representação, mas no nível do próprio inconsciente como condição de que os grandes conjuntos sejam subordinados ao desejo e sua produção, ao invés de

subordiná-los e predispo-lo a investir as formações sociais ou organizações coletivas tão repressiva quanto ou que anunciem novas formas de fascismos. Diante dessa relação entre revolução e desejo, um corte revolucionário implica uma relação com a produção desejante e o corpo sem órgãos como limite do *socius*. Daí um segundo sentido escatológico da História Universal.

### **3.8.3. História Universal, esquizofrenia e análise de conjuntura**

A bipolaridade de classes não foi capaz de conduzir uma fuga para fora do sistema capitalista. Como vimos, a bipolaridade de classes se manteve presa à contradição interna do capitalismo entre capital-trabalho e se ateve a elaborar o problema da revolução em termos de contradição entre duas classes e seus interesses, que são ambas derivadas dos fluxos de quantidade abstrata. Definido o problema da revolução em tais termos (de interesse), não se pôde ir além de um estatuto adquirido no interior do Estado capitalista, pelo reconhecimento da classe operária como segunda classe, ou de um Estado conquistado por organizações representativas (partidos). É que a classe operária, enquanto deriva dos fluxos de quantidade abstrata de “trabalho nu”, é apenas uma parte do capital (capital variável) e não sai de seu plano, mesmo que crie para tal plano órgãos burocráticos. E a revolução definida em termos da conquista do aparelho de Estado pela classe trabalhadora tem que, inevitavelmente, lidar com os mesmos problemas que os Estados capitalistas e com as mesmas exigências da axiomática em termos de fluxos de capital monetário, de trabalho desqualificado, de extração de mais-valia etc. Assim, a bipolaridade de classe contribuiu para a criação de novos órgãos que preenchem o plano do capital e participam dos processos de redistribuição dos fluxos mundiais de quantidade abstrata conforme os interesses e metas organizados e representados, impulsionando a formação de formas monopolistas ou de capitalismo de Estado.

Contudo, o capitalismo é animado por outro tipo de conflito e de limite. Para além da contradição interna do capital e da criação de novas territorialidades e subjetivações para regular e deslocar tal contradição interna, o capitalismo é atravessado por uma multiplicidade de fugas que se dão em relação à própria relação diferencial capital-trabalho. Deleuze e Guattari comentam, nesse sentido, que “um sistema como o capitalismo foge por todos os lados, e depois o capitalismo colmata, faz nós, faz liames para impedir que as fugas sejam muito numerosas” (DELEUZE, 2005, p.182). São



fugas do desejo que levam mais longe a descodificação e desterritorialização dos fluxos do desejo, que o capitalismo só pode suportar dentro das condições determinadas da axiomática e de sua convertibilidade dos fluxos do desejo em quantidades abstratas. Nesse sentido, o capitalismo encontra um limite, que já não é um limite interno, mas externo: a esquizofrenia. O processo esquizofrênico da produção desejante como limite externo do capitalismo indica linhas de vida que escapam dos torniquetes da axiomática e determinam um sentido escatológico para a História Universal que já não é determinado pelas contradições internas e pela linha de desenvolvimento diacrônico do Dinheiro e de sua ilimitação, mas pelas fugas, pelos devires que bifurca a História Universal e a abre para as perturbações da produção desejante.

A História Universal em *O Anti-Édipo* é, num sentido, uma História-desenvolvimento, uma *tendência* que se realiza conforme as leis do grande conjunto capitalista, pois se constitui como a aventura do Deus-Dinheiro, com suas relações diferenciais e sua contradição interna, com seus limites sempre contrariados e deslocados. Mas, num outro sentido, a História Universal é assombrada constantemente por posições intempestivas de uma produção desejante sem meta e sem causa, que produz perturbações no desenvolvimento da História Universal e na sua tendência, perturbações que não se sabe de onde vem e nem quando começam. As perturbações intempestivas do desejo constituem um limite externo que deve ser reprimido, internalizado e tratado dentro das condições determinadas do sistema social:

Seguramente, depois se pode sempre dizer que a história nunca deixou de ser regida pelas mesmas leis de conjunto e de grandes números. Acontece, porém, que a esquizofrenia só adveio à existência por um desejo que, sem meta e sem causa, a traçava e a esposava. Embora impossível sem a ordem das causas, a esquizofrenia só devém real por algo que é de uma outra ordem: o Desejo, desejo-deserto, o investimento de desejo revolucionário (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.501).

Por um lado, é preciso dizer que há uma identidade entre capitalismo e esquizofrenia, há algo de comum que faz da esquizofrenia produto do capitalismo e da História Universal: o fluxo descodificado e desterritorializado do desejo. Deleuze e Guattari sublinham diversas vezes que o capitalismo produz esquizos como produz xampu Dop ou carros Renault, “com a única diferença de que eles não são vendáveis” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.325). É que o capitalismo, desde sua formação e em seu processo de reprodução, libera uma enorme carga esquizofrênica em decorrência da descodificação e desterritorialização generalizada dos fluxos. Mas o capitalismo, ao

mesmo tempo que esquizofreniza, impõe aos fluxos descodificados e desterritorializado uma axiomática das quantidades abstratas, que submete o desejo e seus fluxos a mais terrível repressão para ligá-los conforme as relações diferenciais entre dinheiro e trabalho. Não é em dois tempos que o capitalismo descodifica e axiomatiza os fluxos descodificados, mas é ao mesmo tempo, como operações da axiomatização capitalista e de sua abstração real. Com efeito, se o capitalismo é o limite ou o negativo de todas as formações sociais, ele só pode ser o limite *relativo*, na medida em que deve por sua própria conta reprimir e inibir a circulação livre de fluxos descodificados e desterritorializados que caracterizam um estado livre do desejo ou do processo esquizofrênico. A esquizofrenia é, então, não o idêntico do capitalismo, mas seu limite *absoluto* ou *exterior*: o esquizofrênico é aquele que se recusa a ser axiomatizado, que vai para além das ligações e limites internos que o capitalismo impõe aos fluxos descodificados, produzindo um verdadeiro desligamento em relação as relações de produção da axiomática capitalista. Com efeito, o capitalismo produz seu limite exterior ao empreender um processo de descodificação e desterritorialização, mas não pode suportá-lo, substituindo-o por um limite interior e submetendo o processo esquizofrênico às condições repressivas do capitalismo:

Portando, pode-se dizer que a esquizofrenia é o limite *exterior* do próprio capitalismo, ou o termo da sua mais profunda tendência, mas que o capitalismo só funciona com a condição de inibir essa tendência, ou de repelir e deslocar esse limite substituindo-o pelos seus próprios limites relativos *imanes* que não para de reproduzir numa escala ampliada (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 326).

Ao mesmo tempo que o capitalismo, por sua própria dinâmica, tende “a produzir o esquizo como o sujeito dos fluxos descodificados sobre o corpo sem órgãos” (Ibidem, p.52), ele só pode aceitar a esquizofrenia enquanto entidade clínica enclausurada, só pode suportar a loucura e o louco como doentes a serem internados. O conceito da esquizofrenia como processo ou produção desejante está, portanto, intimamente ligado com a História Universal e sua relação com a instância complexa de limite (limite real, limite relativo, limite absoluto, limite imaginário).<sup>162</sup>

Se, por um lado, a produção desejante permite ler retrospectivamente toda a História à luz dos fluxos descodificados, e caracterizar as formações sociais não-capitalistas como formações cujo segredo de suas relações sociais é codificar e sobrecodificar os fluxos do desejo, por outro lado, a produção desejante, como aquilo

---

<sup>162</sup> Sobre os sentidos de limite, ver DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.253.

que está no limite das condições históricas determinadas pelo capitalismo, exprime conceitualmente fugas que se fazem no campo social capitalista. Nesse sentido, a esquizofrenia como processo é “indissociável do sistema capitalista”, pois exprime uma fuga do campo social que se dá nas condições do capitalismo e que será lidada a partir da internação e hospitalização:

Nas outras sociedades, a fuga e a marginalidade assumem outros aspectos. O indivíduo a-social das chamadas sociedades primitivas não é internado. A prisão e o asilo são noções recentes (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.178).

Que a prisão e os hospitais psiquiátricos assumam papéis tão centrais na modernidade e que o esquizofrênico apareça como figura extrema, decorre das prisões e hospitais serem territorialidades que o capitalismo secreta como condição de “reter as pessoas derivadas das quantidades abstratas”: quando a família e a psicanálise falha no controle dos fluxos do desejo e das subjetivações das quantidades abstratas do capitalismo, eis as prisões e os hospitais para suas figuras descodificadas e desterritorializadas mais extremas. A figura clínica do esquizofrênico, enclausurado, girando no vazio num processo exasperado do “produzir por produzir”, é um subproduto da repressão indissociável ao “produzir por produzir” que caracteriza a produção ilimitada de dinheiro. O esquizo, como interrupção do processo de produção do desejo, anuncia a face mortífera e a linha de abolição imanente ao produzir por produzir da máquina capitalista. Dito de outro modo, a diferença entre a esquizofrenia como processo e a esquizofrenia como entidade clínica é a diferença entre dois sentidos escatológicos da História Universal: num primeiro sentido, o da esquizofrenia como processo, a esquizofrenia é o anjo exterminador do capital, o limite externo que não se sabe quando e de onde vem, fim do mundo e apocalipse como ultrapassagem do muro da formação capitalista; num segundo sentido, o da esquizofrenia como entidade clínica, a esquizofrenia anuncia a tendência mortífera, resultante do instinto de morte difundido pelo regime de violência da abstração capitalista sobre o desejo, produzindo um vazio ou um girar no vazio no qual toda conexão entre fluxos de vida é expulsa em favor de um investimento paranoico e englobante da abstração ilimitada do dinheiro, impedindo qualquer efetivação criativa do desejo: fim de mundo catatônico ou apocalipse como exasperação do processo num produzir por produzir, que na ponta extrema perdeu toda relação com as potências da vida.

Com efeito, a análise de Deleuze e Guattari do capitalismo e de sua relação com a esquizofrenia, nos mostra não só em que medida o processo esquizofrênico pode se conectar com um processo revolucionário, nos ensinando a respeito das relações inextrincáveis entre desejo e revolução, entre fugir e fazer fugir em relação a um campo social, mas também, a partir da figura clínica do esquizo, tal análise nos revela o produto do capitalismo e de sua História Universal como um grande girar no vazio.<sup>163</sup> Se o esquizofrênico, como argumenta os autores, faz história, investe diretamente o campo sócio-histórico, podemos dizer que Deleuze e Guattari souberam extrair lições valiosas que a esquizofrenia como limite do capitalismo e como produto da repressão social tem a nos ensinar em termos de História e devir.

A partir da análise dos dois sentidos da esquizofrenia e sua relação com os limites internos e externos do capitalismo, Deleuze e Guattari nos fornecem instrumentos analíticos que colocam em crise o que significa, nesse sentido, fazer uma análise de conjuntura. A produção desejante ou a esquizofrenia como limite absoluto do capitalismo não está no fim, num “após” temporal. O limite não é uma meta a ser atingida por um movimento de desenvolvimento ou evolutivo, mas tem um sentido bem mais geométrico, formal e espacial: trata-se dos limites que uma forma de soberania social, que um corpo pleno estabelece a partir das suas condições determinadas, do seu sistema estatístico de seleção e suas leis de grandes conjuntos. Tal limite não está garantindo, mas requer mecanismos de repressão-recalcamento que atuam constantemente para conjurar aquilo que ultrapassa seus muros de maneiras imprevisíveis e ameaça de dentro o *socius*. Vimos, nesse sentido, que a formação capitalista pressupõe uma posição libidinal paranoica, que investe diretamente os usos segregativos das sínteses do inconsciente pelos quais se alimenta todo ódio e inimizade “aos que não são daqui”, aos animais, negros, mulheres, loucos, estrangeiros etc. Finalmente, vimos que em decorrência do regime de violência do capitalismo associado a sua abstração monetária, a repressão e violência se dispersa por todo o corpo social, não sendo mais localizada. O próprio Estado, nesse contexto, tende a se tornar imanente, com sua polícia, seu exército e seus sistemas de vigilância cada vez mais presentes no cotidiano da vida social.

---

<sup>163</sup> “Do esquizo ao revolucionário há somente toda a diferença que existe entre aquele que foge e aquele que sabe fazer fugir aquilo de que foge, rompendo um tubo imundo, fazendo passar um dilúvio, liberando um fluxo, recortando a esquiza” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.452)

Acrescentar sempre um axioma para tapar a brecha precedente, os coronéis fascistas começam a ler Mao, nunca mais nos deixaremos apanhar, Castro deveio impossível, mesmo em relação a si próprio, isolam-se os vacúolos, formam-se guetos, pede-se ajuda aos sindicatos, inventam-se as formas mais sinistras da 'dissuasão', reforça-se a repressão de interesse – mas de onde virá a nova irrupção de desejo? (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.502)

É que a ultrapassagem do muro pelo desejo se faz por toda parte: há sempre linhas de fuga ativa atravessando o campo social, fazendo a sociedade fugir de diversas maneiras, levando mais longe a descodificação e desterritorialização. A esquizofrenia e a produção desejanste como limite absoluto do *socius* capitalista não é algo que está no início e que retorna como regressão da sociedade a seus estados mais primitivos, e nem algo que se atinge, num “após” progressivo, mas linhas de fugas moleculares que coexiste de maneira contemporânea com as linhas de integração da estrutura social: há uma atualidade da produção desejanste (fator atual). Em relação à psicanálise, tal concepção conduz Deleuze e Guattari a uma postura crítica em relação a concepção evolutiva do desejo e da história na psicanálise, que aborda o desejo em termos de progressões e regressões cujo parâmetro é Édipo: progressão em direção a uma sublimação, a uma dessexualização pós-edipiana; ou, ao contrário, uma regressão patológica à fatores infantis, remetendo a psicose, por exemplo, a uma fase pré-edipiana, narcísica (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.175). Mas também os autores, como vimos, assumem uma posição crítica ao progressismo presente no marxismo, sobretudo a partir da tese sobre a dialética entre relações de produção e forças produtivas. Acontece que todo progresso vem acompanhado de regresso: é o caso da tese segundo a qual o capitalismo é reconduzido a um estado de “barbárie momentânea” em momentos de crise, com destruição das forças produtivas e o retorno de violências extra-econômicas que pareciam ter sido superadas pela coação muda das relações econômicas.<sup>164</sup>

---

<sup>164</sup> Ver, por exemplo, Marx e Engels no *Manifesto Comunista*, a respeito das crises de superprodução: “A sociedade vê-se subitamente reconduzida a um estado de barbárie momentânea; como se a fome ou uma guerra de extermínio houvessem lhe cortado todos os meios de subsistência; o comércio e a indústria parecem aniquilados” (MARX; ENGELS, 2005, p.45). E ainda Marx em *O Capital*: “No envolver da produção capitalista desenvolve-se uma classe de trabalhadores que, por educação, tradição, hábito, reconhece as exigências desse modo de produção como leis naturais e evidentes por si mesmas. [...] A violência extraeconômica, direta, continua, é claro, a ser empregada, mas apenas excepcionalmente. Para o curso usual das coisas, é possível confiar o trabalhador às ‘leis naturais da produção’, isto é, à dependência em que ele mesmo se encontra em relação ao capital, dependência que tem origem nas próprias condições de produção e que por elas é garantida e perpetuada. Diferente era a situação durante a gênese histórica da produção capitalista. A burguesia emergente requer e usa a força do Estado para ‘regular’ o salário, isto é, para comprimi-lo dentro dos limites favoráveis à produção de mais-valor, a fim de prolongar a jornada de trabalho e manter o próprio trabalhador num

Corroborar com essa crítica a maneira como Deleuze e Guattari abordam a relação entre centro e periferia, desenvolvido e subdesenvolvido, mostrando que, por um lado, o centro do sistema tem ele próprio seus “enclaves organizados de subdesenvolvimento”, e que, por outro lado, os países “subdesenvolvidos” ou periféricos não têm nada de atrasados ou arcaicos, que as produções realizadas nesses países não provêm “de setores tradicionais ou de territorialidades arcaicas: na verdade, elas provêm de indústrias e de plantações modernas geradoras de forte mais valia” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.308). Há, assim, todo um esforço conceitual dos autores de neutralizarem o dualismo entre arcaísmo e futurismo, constituindo a partir de um eixo temporal marcado pelo progresso e pelo regresso. Tal esforço de neutralização se assenta na análise dos autores da contradição interna do capitalismo e sua relação com o desejo. O capital ao mesmo tempo desterritorializa e descodifica com uma mão, impõe uma violenta reterritorialização nas condições da axiomática e da sua relação diferencial entre capital-trabalho. Para realizar tal reterritorialização, o capitalismo reanima diversos códigos e territorialidades que pareciam superada ou que foram destruídas pelo capitalismo, mas é só em aparência que tais códigos e territorialidades são arcaicas, pois desempenham “uma função perfeitamente atual”. Assim, pode ser que o capitalismo reintroduza códigos, signos, elementos que nos parecem a remeter a outra época e pela qual o capitalismo constitui suas neoterritorialidades nacionalistas ou religiosas, seus enclaves étnicos, e seus processos de subjetivação etc., mas são “neoarcaísmo” que desempenham funções atuais na regulação e realização da produção de dinheiro, i.e., não significam nenhum “regresso”. Mas também pode ser que o capitalismo invente novos códigos, com aspectos futuristas e extremamente modernos, mas que, por sua vez, pela própria dinâmica contraditória do capital, são ultrapassados, se convertem em “ex-futurismos”, são arcaizados e substituídos por neoarcaísmos ainda mais futuristas, ainda que os códigos “ex-futuristas” possam ser retomados em outro momento com outras funções atuais.

Ora, do ponto de vista político, uma tal análise não é sem consequências, pois toca diretamente na relação entre desejo e a produção social capitalista, com sua contradição em processo e seus deslocamentos constantes de limites, oscilando entre os dois polos de investimento social (paranoia e esquizofrenia). É que se pode acreditar que certos

---

grau normal de dependência. Esse é um momento essencial da assim chamada acumulação primitiva” (MARX, 2013, p.634).

códigos e territorialidades com seus aspectos “arcaicos” são a causa de movimentos reacionários, que se oporiam ao progresso e ao futurismo do qual o capitalismo e a civilização seriam portadores em seu processo incessantes de destruição dos códigos, reduzindo-os às funções residuais e secundárias em função dos fluxos de quantidade abstrata. Contudo, Deleuze e Guattari observam que elementos ou códigos vistos como “arcaicos” (códigos religiosos, étnicos etc.) podem alimentar “um fascismo moderno quanto desprender uma carga revolucionária”. Por sua vez, os códigos futuristas, modernos e de aspecto progressista podem ser portadores de investimentos sociais reacionários ou paranoicos, assentando a mais dura repressão sobre o desejo e alimentando novos nacionalismos, criando neoterritorialidades repressivas baseadas na produção de enclaves étnicos e de minorias nacionais. E é extremamente difícil sabermos quando uma coisa vira outra, quando interesses pré-consciente progressistas alimentam a mais dura repressão e preparam novos fascismos ou, ao contrário, interesses pré-conscientes de caráter reacionário ou “arcaico” pode tomar subitamente um perigoso valor revolucionário.

Numa conjuntura em que vemos eclodir diversas revoltas e motins, com constituições imprevisíveis de novas subjetivações políticas nas quais os códigos sociais são embaralhados e arrastado por linhas de fuga e de desterritorialização, sendo alvos de duras repressões e acompanhadas pela oscilação entre ascensão da extrema direita e retorno de governos “progressistas”, sobretudo na América Latina, tais análises de Deleuze e Guattari nos legam lições valiosas. Pois elas nos permitem avaliar nossa situação atual para além do eixo progresso-regresso, que anima as análises mais diversas da esquerda progressista, de setores liberais, acadêmicos, jornalistas etc., com suas enunciações sobre a onda conservadora, o retorno do fascismo, o retorno à idade média, definindo a ascensão mundial da extrema direita em termos de regresso. Ao mesmo tempo, tais análises escondem a postura repressiva da esquerda progressista e o fato de suas organizações em diversas situações terem desempenhado o papel de antiprodução em relação à acontecimentos como as revoltas e motins sociais, que, de maneira coerente com o que aqui expomos, devem ser consideradas como fenômenos da ordem do desejo. Tais acontecimentos foram, diversas vezes, caracterizados como “reacionários” ou produtores do “fascismo” por vir. Por fim, as análises de Deleuze e Guattari também nos permitem avaliar a espinhosa relação da esquerda progressista com as comunidades indígenas, o etnocídio e o ecocídio contemporâneo, na medida em

que seu progressismo vem sempre acompanhado de processos de desterritorialização e descodificação à serviço da acumulação mortuária de fluxos monetários e da extração da mais-valia, reduzindo os códigos indígenas a um valor “folclórico” ou “residual” e objeto de etnologia. Nesse sentido, a esquerda progressista bem se revela também um agente da História-desenvolvimento e do seu sentido escatológico, cujo resultado é o girar no vazio.

De todo modo, ao invés de se orientar no eixo progresso-regresso, Deleuze e Guattari nos convidam a pensar a relação entre produção social e produção desejante considerando a produção desejante como um fator sempre atual, analisando as patologias sociais (como a neurose, a perversão e a psicose) não como regressões, mas como resultados do conflito atual entre repressão social e produção desejante.<sup>165</sup> Dito de outro modo, o desejo, com seus dois polos de investimento, é sempre o princípio imanente do campo social: seja em seu polo paranoico de investimento direto da potência das formações sociais e suas sínteses segregativas, subordinando as forças moleculares do desejo aos grandes conjuntos molares; seja em seu polo esquizofrênico, que subordina as formações sociais a produção imanente e autônoma do desejo, trançando linhas de fuga que arrastam o campo social, seu regime de sínteses e seus mecanismos de representação, repressão e recalçamento.

Do ponto de vista de uma análise de conjuntura esquizoanalítica, nesse sentido, a perguntar se a revolução é possível ou não de ser realizada, se as condições para um devir-revolucionário estão postas ou não, perde o sentido. Pois a produção desejante possui uma atualidade não só enquanto infraestrutura da formação social, garantindo seu investimento - por mais absurda que seja a máquina social e mesmo que tal investimento nos conduza à morte e à abolição - mas também como diferença, como aquilo que, por sua não identidade com a estrutura social, está sempre produzindo perturbações, uma multiplicidade de linhas de fugas no *aqui e agora*. Cabe mais uma vez lembramos o enunciado de Deleuze e Guattari segundo o qual “o desejo não ‘quer’ a revolução, ele é revolucionário por si mesmo, e como que involuntariamente, só por querer aquilo que quer” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.159). E é por essa razão que o desejo deve ser constantemente reprimido, separado daquilo que pode, para se

---

<sup>165</sup> “Dizemos que a causa da perturbação, seja da neurose ou da psicose, está sempre na produção desejante, na sua relação com a produção social, na sua diferença ou no conflito de regime em relação a esta, e nos modos de investimento que ela opera nesta” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p.174).



tornar desejo de repressão, desejo da imortalidade dos fluxos abstratos de dinheiro, de trabalho nu, de suas conjugações, desejo de polícia, de Estado etc.

A tarefa, assim, não é criar as condições de possibilidade pelas quais a revolução se torna possível, mas é como conectar a multiplicidade de linhas de fugas produzidas pelas máquinas desejantes e tramadas no inconsciente para dobrá-las, conectar e agenciar a multiplicidade dos processos esquizofrênicos, sem que percam sua multiplicidade, sem que sejam comaltados e sufocados, construindo uma máquina de guerra analítica. A análise de conjuntura, assim, se converte em uma análise cartográfica do mapa intensivo e inconsciente do campo social: análise da oscilação dos polos de investimentos social; análise da diferença entre investimento pré-consicente de interesse e investimentos inconsciente do desejo; análise cartográfica das formações sociais molares, com seus processos constantes de seleção e estruturação dos fluxos do desejo, incluída aí as organizações de esquerda e pretensamente revolucionárias; análise das linhas de fugas produzidas pelo desejo e seus indícios sobre as condições históricas determinadas: de onde vem, quando vem, sob quais signos intensivos, para, assim, dobrar ou duplicar a linha de fuga, aumentar sua valência, afirmando-a, assumindo-a a partir da constituição de novos agenciamentos coletivos capazes de lhe dar consistência; análise da difusão da antiprodução e do seu tornar-se cada vez mais imanente na forma de um complexo-industrial-militar, do desprendimento de uma potência de abolição constituindo uma máquina de guerra que coloca em risco a própria finalidade da máquina capitalista, arrastando-a para um girar no vazio e para produção de corpos coletivos cancerosos e catatônicos; análise da bifurcação entre História-desenvolvimento e as irrupções e perturbações, sempre atuais, produzidas pelas posições de desejo, que desinvestem as relações de produção, distribuição e consumo da máquina social em proveito de um “corpo sem órgãos” ou de uma nova Terra. Podemos, assim, por fim, dizer que *O Anti-Édipo* nos fornecem não só uma maneira de ler a História a partir da relação capitalismo e esquizofrenia, mas nos fornecem instrumentos analíticos que reconfiguram não só o que se significa se “orientar” no pensamento, mas também no *mapa* de um campo social.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente tese consistiu num empreendimento de experimentação acerca do problema da História e da sua relação com o devir no pensamento de Deleuze e Guattari. Busquei mostrar que o problema da História é um problema constante no pensamento dos autores, antes mesmo de seus trabalhos em conjunto a partir de 1969. Tal instância problemática, além disso, anima a própria criação conceitual e a maneira como outros problemas são construídos. Essa importância que o problema da História assume no pensamento dos autores pode ser vista não só de maneira explícita na formulação de conceitos como História Universal, devir-revolucionário, acontecimento, produção desejante e produção social etc., mas também na presença em seus trabalhos da conjuntura na qual os autores viviam.

Não se trata de apontar para uma mera influência de circunstâncias ou fatores externos na atividade filosófica ou na criação conceitual, mas da conjuntura como um fator ou circunstância interna, constitutiva da própria ação enunciativa. Nesse sentido, se logrei em mostrar que o pensamento dos autores nos permite entrever algo sobre a conjuntura em que viviam e buscaram intervir, é na medida em que, para além de um mero reflexo interior de um estado de coisas e de suas condições sócio-históricas externas, os autores procuraram intervir ativamente em sua conjuntura, extraindo as forças intempestivas de seu tempo, forças do “fora”, para criar algo novo e prolongar, no nível do pensamento, os devires que se desenhavam em seu momento histórico. Ou seja, afirmar no pensamento as linhas de fuga que se faziam em outros lugares, por outros meios: políticos, literários, clínicos etc.

Importante para tal leitura em conjuntura de Deleuze e Guattari foi a articulação (estabelecida pelos próprios autores) entre o surgimento de novas formas de luta, a redefinição do papel dos intelectuais e a emergência de novas formas de subjetivação política entre a década de 50-70, bem como a constituição de novos fascismos e a consolidação de uma máquina de guerra mundial e autonomizada do capital. No interior de tais transformações, a crítica da representação, tanto teórica quanto política, assume um papel central, que vai permanecer durante toda a obra *Capitalismo e Esquizofrenia*. Nesse sentido, a crítica da representação não se restringe apenas às formas clássicas de organização política do tipo Partido e sindicato, e nem a relação dos intelectuais com o poder, mas abarca também as experiências temporais e a própria História. A

representação, que é menos um problema teórico do que um problema prático, é responsável também por uma pragmática de *normalização* das cadeias de causalidade da História e das transformações em detrimento das potencialidades virtuais de rupturas ou diferenciações que bifurcam a História, abrindo-a para o Devir. Dito em outros termos, a representação busca normalizar e controlar as transformações da História a partir das reinscrições forçadas e *a posteriori* das rupturas no interior de uma cadeia de causalidade normativa. Daí a afinidade estabelecida por Deleuze e Guattari entre a escrita da História, da produção da Memória e o aparelho de Estado ocupado ou a ser conquistado. Em resumo, a normatividade da História e seu desenvolvimento demanda não só certos modos de organização política, de construção de corpos políticos, mas também de subjetividade, elegendo um Sujeito previamente assinável da História, bem como uma teoria capaz fornecer a consciência de seu desenvolvimento ou sentido.

É tal vínculo entre Representação, Poder, História e Subjetividade que estava sendo em larga medida questionado com a emergência de novos processos de subjetivação política para além da relação capital-trabalho e do Estado-nação, subjetividades políticas que diziam respeito às mulheres, à população negra, aos psicóticos, aos prisioneiros, aos homossexuais, às travestis etc., e que eram indissociáveis, em suas produções, de novas modalidades de luta, de novas “viagens” intempestivas.

Diante disso, o pensamento de Deleuze e Guattari expressa o problema da crise da forma clássica de ser fazer análise de conjuntura, tão presente no marxismo: o que significa fazer análise de conjuntura diante do fato de que não há sentido histórico, que não há sujeito revolucionário previamente assinalável e constituído, de que não há sujeito revolucionário (e da História) “puro”, homogêneo e unitário, e, enfim, diante da existência de uma multiplicidade de devires-revolucionários e minoritários que atravessam o campo social? Deleuze e Guattari tomam parte desse problema histórico, aprofundando a crise que a análise de conjuntura marxista entra, fornecendo outros instrumentos analíticos, não para representar a História e seu sentido, mas para intervirem no campo social favorecendo novos processos de subjetivação, a multiplicação de novos modos de existência e suas conexões, fazendo a filosofia devir prática ou clínica.

Com efeito, *O Anti-Édipo* se insere nesse contexto, nos convidando a uma esquizofrenização não só do pensamento, mas também do campo social, nos mostrando,

para além da sua aceção negativa resultante da repressão social, as forças criativas do processo esquizofrênico e aquilo que ele nos ensina a respeito da relação entre inconsciente, produção social e História Universal. No que diz respeito à análise de *O Anti-Édipo*, busquei mostrar em que medida os instrumentos esquizoanalíticos construídos por Deleuze e Guattari passam inevitavelmente pelo problema da História Universal, das suas condições de possibilidade e dos seus sentidos escatológicos. Propus abordar o problema da História Universal, seu caráter singular, irônico e crítico a partir dos dois sentidos da esquizofrenia, nos fornecendo, correlativamente, duas concepções escatológicas da História: uma remetendo a tendência interna e autocontraditória do capitalismo, difundindo um instinto de morte no campo social a partir do tornar-se imanente da antiprodução pela abstração monetária, produzindo o esquizofrênico como entidade clínica; e outra ligada à linha de fuga ativa do processo esquizofrênico enquanto expressão do desejo como processo de produção, constituindo o limite exterior e absoluto da História Universal.

De tal esquizofrenização da História e da análise de seus limites internos e externos, por fim, defendi ser possível extrair consequências do ponto de vista de uma esquizofrenização da “análise de conjuntura”, substituindo a concepção progressista e evolutiva da História, por uma análise cartográfica e intensiva do campo social com seus processos contemporâneos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização, de suas formas de investimentos inconsciente (paranoia e esquizofrenia) e das perturbações, *esquizas* ou desligamentos que o desejo ou o inconsciente produz no campo social na condição de *fator atual*.

O próximo passo, assim, seria prolongarmos tal proposta de abordagem na análise de *Mil Platôs* para vermos o que acontece. Apesar das continuidades, já assinalada por comentadores, entre um livro e outro, há também descontinuidades. Dentre elas, está o tratamento dos autores do problema da História, problema de relevância confessada pelo próprio Deleuze no conhecido prefácio à edição italiana, de 1987. No que toca à História, Deleuze nos diz que, em *Mil Platôs*, “a história universal da contingência atinge aí uma verdade maior”, e a sequência tradicional Selvagens-Bárbaros-Civilizados dá lugar a uma coexistência de formações sociais, complexificando a maneira de abordarmos o problema. Mas isso, espero, é o que os trabalhos futuros se encarregarão.

## BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

### Obras de Gilles Deleuze e Félix Guattari

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol.1. São Paulo: Editora 34, 2011

\_\_\_\_\_. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol.2. São Paulo: Editora 34, 2011a

\_\_\_\_\_. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol.3. São Paulo: Editora 34, 2012

\_\_\_\_\_. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol.4. São Paulo: Editora 34, 2012a

\_\_\_\_\_. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol.5. São Paulo: Editora 34, 2012b

\_\_\_\_\_. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. São Paulo: Editora 34, 2011b

\_\_\_\_\_. **Kafka: Por uma literatura menor**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014

\_\_\_\_\_. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

### Obras de Gilles Deleuze

DELEUZE, G. **A dobra: Leibniz e o barroco**. Campinas, SP: Papyrus, 2012.

\_\_\_\_\_. **A Ilha Deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2005.

\_\_\_\_\_. **A Filosofia Crítica de Kant**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

\_\_\_\_\_. **Bergsonismo**. São Paulo: Ed. 34, 1999.

\_\_\_\_\_. **Cartas e Outros Textos**. São Paulo: N-1, 2018a.

\_\_\_\_\_. **Crítica e clínica**. São Paulo: Ed. 34, 1997.

\_\_\_\_\_. **Conversações, 1972-1990**. São Paulo: Ed. 34, 1992.

- \_\_\_\_\_. **Cursos em Vincennes.** Disponíveis em: <http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/> e <https://www.webdeleuze.com/>. (acesso 24/07/2022).
- \_\_\_\_\_. **Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia.** Buenos Aires: Cactus, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Diferença e Repetição.** São Paulo: Graal, 2018a.
- \_\_\_\_\_. **Dois Regimes de Loucos: textos e entrevistas (1975-1995).** São Paulo: Editora 34, 2016.
- \_\_\_\_\_. **Empirismo e Subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume.** São Paulo: Editora 34, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Espinoza: filosofia prática.** 1ª ed. São Paulo: Escuta, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Espinoza e o problema da expressão.** São Paulo: Editora 34, 2017.
- \_\_\_\_\_. **Francis Bacon: Lógica da Sensação.** Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Foucault.** São Paulo: Brasiliense, 2013.
- \_\_\_\_\_. **Lógica do sentido.** São Paulo: Perspectiva, 2015.
- \_\_\_\_\_. **Nietzsche.** Lisboa: Edições 70, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Nietzsche e a Filosofia.** Rio de Janeiro: Editoria Rio, 1976.
- \_\_\_\_\_. PARNET, C. **Diálogos.** São Paulo: Escuta, 1998.

### Obras de Félix Guattari

- GUATTARI, F. **Psicanálise e Transversalidade: ensaios de análise institucional.** SP: Ideias e Letras, 2004
- \_\_\_\_\_. **Revolução Molecular: pulsões políticas do desejo.** São Paulo: Editora Brasiliense S.A, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Caosmose: um novo paradigma estético.** São Paulo: Ed. 34, 1992.

\_\_\_\_\_.; ROLNIK, S. **Micropolíticas: cartografias do desejo**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.

### **Literatura Secundária**

AGAMBEN, G. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

ALLIEZ, E.; LAZZARATO, M. *Guerres et Capital*. Paris: Editions Amsterdam, 2016.

ANUÁRIO DE SEGURANÇA PÚBLICA. Fórum de Segurança Pública, v. 16, 2022.

BASH BACK! **Ultraviolência queer**: antologia de ensaios. São Paulo: crocodilo; n-1 edições, 2020.

BUTLER, J. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

CAMPOS, A.J.M; MEDEIROS, J.; RIBEIRO, M. M. **Escolas de Luta**. São Paulo: Veneta, 2016.

CAVA, B. **O 18 Brumário Brasileiro**. In: A terra treme; leitura do Brasil de 2013 a 2016. São Paulo: AnnaBlume, 2016, pp.11-74.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado** – pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

COMITÊ INVISÍVEL. **Motim e Destituição Agora**. São Paulo: n-1, 2017.

DOSSE, F. **Gilles Deleuze e Félix Guattari**: biografia cruzada. Porto Alegre: Artmed, 2010.

DRIGO, L. **Guattari**: Política antes e depois de maio de 68. In: Deleuze, desconstrução e alteridade. Org. Georgia Amitrano, Jorge L. Viesenteiner, Mariana Toledo Barbosa. São Paulo: ANPOF, 2019.

\_\_\_\_\_. **Guattari**: Máquinas e Sujeitos Políticos. In: Trans/Form/Ação, Marília, v. 43, n.1, p. 103-126, Jan/Mar., 2020.

\_\_\_\_\_. **Transversalité et institution**. In: La Deleuziana – Online Journal of Philosophy. N. 8/ 2018. La pensee dix-huit.

FAUSTO, R. *Marx: Lógica e Política*, Tomo I. São Paulo: Editora brasiliense, 1987.

FELTRAN, G. S. **O valor dos pobres:** aposta no dinheiro como mediação para o conflito social contemporâneo. Caderno CRH, Salvador, v. 27, p. 495-512, dez/2014.

\_\_\_\_\_. **São Paulo, 2015:** sobre a Guerra. In: blog da boitempo, 2015. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2015/06/16/sao-paulo-2015-sobre-a-guerra/>. (Acesso 25/07/2022).

\_\_\_\_\_. **Formas elementares da vida política:** sobre o movimento totalitário no Brasil (2013 -). In: blog Novos Estudos CEBRAP, 2020. Disponível em: <https://novosestudios.com.br/formas-elementares-da-vida-politica-sobre-o-movimento-totalitario-no-brasil-2013/>. (Acesso 25/07/2022).

\_\_\_\_\_. **Polícia e Política:** o regime de poder hoje liderado por Bolsonaro. In: blog Novos Estudos CEBRAP, 2021. Disponível em: <https://novosestudios.com.br/policia-e-politica-o-regime-de-poder-hoje-liderado-por-bolsonaro/>. (Acesso 25/07/2022).

FREUD, S. **O Eu e o ID**, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GARO, I. **Foucault, Deleuze, Althusser et Marx:** la politique dans la philosophie. Paris: Demopolis, 2011.

GARO, I; SAUVAGNARGUES, A. **Deleuze, Guattari et Marx.** In: Actuel Marx 2012/2 (nº 52), p. 11-27

GROPPO, L. A. **Uma onda mundial de revoltas:** movimentos estudantis nos anos 1960. 2000. 2 v. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

LAPOUJADE, D. **Deleuze:** os movimentos aberrantes. São Paulo: Edições N-1, 2015.

LAZZARATO, M. **Signos, Máquinas, Subjetividades.** São Paulo: Edições Ses São Paulo; n-1 edições, 2014.

\_\_\_\_\_. **Fascismo ou Revolução?** O neoliberalismo em chave estratégica. São Paulo: n-1 edições, 2019.

LE MOS, F. P. **A Vertigem da imanência:** Deleuze e Guattari diante dos riscos da experimentação. Niterói, 2019. Dissertação de Mestrado.



- LIMA, V. M. **Deleuze-Guattari e a ressonância mútua entre filosofia e política**. Rio de Janeiro: Ponteio, 2015.
- MACHADO, R. **Deleuze, Arte e Filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- MARTINS FILHO, J.R. **A influência doutrinária francesa sobre os militares brasileiros nos anos de 1960**. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 23, nº 67, junho/2008.
- MARQUES, A. **Humanizar e expandir: uma genealogia da segurança pública em São Paulo**. São Carlos, 2017. Tese de doutorado.
- MARX, K. **A ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Formações econômicas pré-capitalistas**. São Paulo: Paz e Terra, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- \_\_\_\_\_. **O capital: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção**. São Paulo: Boitempo, 2013. E-book.
- \_\_\_\_\_. **O capital: crítica da economia política. Livro II: o processo de circulação do capital**. São Paulo: Boitempo, 2014.
- MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 2005.
- NEVES, EDUARDO GÓES. **Arqueologia da Amazônia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- SIBERTIN-BLANC, G. **Deleuze et l'aint-Edipe: La production du désir**. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.
- TARI, M. **Um piano nas barricadas: Autonomia operária (1973 – 1979)**. Lisboa: Edições Antipáticas, 2013.
- UNO, K. **Guattari: confrontações. Conversas com Kuniichi Uno e Laymert Garcia dos Santos**. São Paulo: n-1 edições, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais:** Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

## ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

### Termo de Anuência do (a) orientador (a)

**Nome do (a) aluno (a): Agnes de Oliveira Costa**

**Data da defesa: 13/09/2022**

**Nome do Prof. (a) orientador (a): Homero Silveira Santiago**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 23/10/2022.



---

(Assinatura do (a) orientador (a))