

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**DESEJO DE REPRESSÃO E PAIXÃO DE ABOLIÇÃO:
O problema do fascismo em Deleuze e Guattari**

FREDERICO PACHECO LEMOS

Niterói
2024

FREDERICO PACHECO LEMOS

DESEJO DE REPRESSÃO E PAIXÃO DE ABOLIÇÃO:
O problema do fascismo em Deleuze e Guattari

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Dra. Mariana de Toledo Barbosa

Niterói

2024

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

L555d Lemos, Frederico Pacheco
Desejo de repressão e paixão de abolição : O problema do fascismo em Deleuze e Guattari / Frederico Pacheco Lemos. - 2024.
351 f.

Orientador: Mariana de Toledo Barbosa.
Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói, 2024.

1. Filosofia política. 2. Fascismo. 3. Esquizoanálise. 4. Deleuze e Guattari. 5. Produção intelectual. I. Barbosa, Mariana de Toledo, orientadora. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD - XXX

FREDERICO PACHECO LEMOS

DESEJO DE REPRESSÃO E PAIXÃO DE ABOLIÇÃO:
O problema do fascismo em Deleuze e Guattari

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de
Ciências Humanas e Filosofia da Universidade
Federal Fluminense como requisito parcial para a
obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovada em 07 de Fevereiro de 2024.

BANCA AVALIADORA:

Mariana de Toledo Barbosa
(PFI/UFF) – orientadora

André Constantino Yazbek
(PFI/UFF) – arguidor

Cesar Louis Cunha Kiraly
(PPGCP/UFF) – arguidor

Rodrigo Guéron
(PPGArtes e PPGFIL/UERJ) – arguidor

Sandro Kobol Fornazari
(PPGF/UNIFESP) – arguidor

Niterói
2024

AGRADECIMENTOS

Durante os quatro anos e meio em que desenvolvi a pesquisa que resulta neste trabalho, contei com a ajuda imprescindível de muitas pessoas e instituições. Marcados sobretudo pela conjugação mortífera entre neofascismo e pandemia, 2019-2024 não foram anos fáceis de se viver, não foram anos triviais de nossa história. Mas cá estou eu: vivo e com esta tese pronta. Isso só foi possível graças a alianças com muitos companheiros e companheiras ao longo dessa jornada. Certo de que não conseguiria listar todas as pessoas a quem devo profunda gratidão, agradeço abaixo, especialmente, a algumas delas:

a Mariana de Toledo, pela parceria de pesquisa, pela orientação tão atenciosa e pelas revisões textuais cirúrgicas;

aos amigos e amigas do grupo de pesquisa “Deleuze: filosofia prática”, que contribuíram enormemente para tornar leve e bem-humorado o peso do trabalho acadêmico, especialmente Henrique Bittencourt, Daniela Magioli, Letícia Decarli, Caio Hoffmann, Ádil Bernstein e Thiago Vidal;

a Rodrigo Guéron, Cesar Kiraly, Sandro Kobol e André Yazbek, por terem aceitado tão gentilmente participar da banca de avaliação desta tese, e aos dois primeiros também pelas generosas contribuições no exame de qualificação;

a Vladimir Moreira, pelas valiosas sugestões de pesquisa que tanto me marcaram ao longo dos últimos anos;

ao GT Deleuze-Guattari da ANPOF, pelos encontros, trocas de ideias ao longo dos últimos anos e pelo acolhimento de algumas hipóteses que tomaram corpo neste trabalho;

a Carolina Sarzeda, pelo companheirismo amoroso, por tanto me ajudar a apostar nos bons encontros e pela parceria apaixonada de vida e trabalho;

a minha família, pelo apoio incondicional ao longo de minha trajetória acadêmica;

a Theo, pela vitalidade que me força a pensar e criar novos modos de viver;

aos colegas do grupo de estudos em Deleuze e Guattari de terças à noite, por me acompanharem com tanta alegria, há mais de dois anos, no esforço coletivo de pensarmos a partir da esquizoanálise;

a Eduardo Passos, Danichi Mizoguchi, Fabrício Martins e Paloma Meirelles, por tanto terem me ensinado a apostar na conexão entre trabalho sério e alegria festiva;

a Mauricio Rocha e Viviana Ribeiro, pela contribuição inestimável para que eu tenha me tornado o professor e pesquisador que sou hoje;

a todos os trabalhadores e trabalhadoras da UFF, indispensáveis para preservar e garantir todas as atividades que pude desenvolver no espaço da universidade durante o doutorado;

ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, pelos aprendizados que tive durante as disciplinas que cursei e por terem contribuído para que o ambiente institucional do PFI seja saudável, alegre e acolhedor com seus alunos e alunas;

à FAPERJ, pela concessão da bolsa de pesquisa que tornou possível minha dedicação às atividades do doutorado entre 2019 e 2023.

“O fascismo é um tema-chave para abordar a questão do desejo no campo social. Além do mais, não conviria aproveitar para falar disso, enquanto ainda se pode fazê-lo livremente?”

Félix Guattari

“O velho fascismo, por mais atual e poderoso que seja em muitos países, não é o novo problema atual. Estão preparando outros fascismos para nós. Todo um neofascismo se instala, relativamente ao qual o antigo fascismo parece folclore...”

Gilles Deleuze

RESUMO

Como Deleuze e Guattari pensam o fascismo ao longo de sua obra? Nesta tese, desenvolvemos essa questão a partir de um esforço para apresentar de modo sistemático as concepções de fascismo forjadas entre *O anti-Édipo* (1972) e *Mil platôs* (1980), em meio às análises desenvolvidas pela dupla francesa acerca do funcionamento do desejo nas formações sociais capitalistas. Destacamos, por um lado, a diferença que há entre a análise do fascismo como um modo particular de “desejo de repressão” (ligado a uma reterritorialização do desejo em estruturas repressivas capitalistas), elaborada no primeiro tomo de *Capitalismo e esquizofrenia*, e a tese de que o fascismo é sobretudo uma “paixão de abolição” (determinada como uma linha de fuga que se converte em linha de morte), desenvolvida no segundo tomo. Por outro lado, sustentamos a hipótese de que não se deve tomar as duas concepções de fascismo como mutuamente excludentes, pois a segunda é como uma modulação da primeira, e não tanto uma superação dela. A paixão de abolição é, segundo nossa hipótese, uma modulação do desejo de repressão, e não um abandono dessa via argumentativa. É uma modulação que defendemos ser, em larga medida, influenciada teoricamente pelas análises de Paul Virilio acerca do Estado fascista como “Estado suicidário” e da situação atual da relação entre a máquina de guerra mundial, a axiomática capitalista e os aparelhos de Estado modernos. Se o fascismo é efetivamente um problema importante para o pensamento de Deleuze e Guattari, as soluções conceituais que eles forjam para encaminhar esse problema só podem ser provisórias, situadas e abertas a reelaborações. Percorrendo essas duas variações sobre o tema do fascismo, tentamos, em suma, realizar duas tarefas: 1) apresentar o fio de sistematicidade que as interliga numa composição ao mesmo tempo múltipla e consistente; e 2) buscar as implicações práticas que podemos extrair da filosofia política deleuzo-guattariana para os modos de combate ao fascismo de nossos tempos.

Palavras-chave: Fascismo; Capitalismo; Desejo de repressão; Paixão de abolição; Deleuze e Guattari

RÉSUMÉ

Comment Deleuze et Guattari envisagent-ils le fascisme tout au long de leur œuvre ? Dans cette thèse, nous développons cette question à partir d'un effort pour présenter de manière systématique les conceptions du fascisme forgées entre *L'anti-Œdipe* (1972) et *Mille plateaux* (1980), au milieu des analyses développées par le duo français sur le fonctionnement du désir dans les formations sociales capitalistes. Nous soulignons, d'une part, la différence entre l'analyse du fascisme en tant que mode particulier de « désir de répression » (lié à une reterritorialisation du désir dans des structures répressives capitalistes), élaborée dans le premier tome de *Capitalisme et schizophrénie*, et la thèse selon laquelle le fascisme est surtout une « passion d'abolition » (déterminée comme une ligne de fuite se convertissant en ligne de mort), développée dans le second tome. D'autre part, nous soutenons l'hypothèse selon laquelle on ne doit pas considérer les deux conceptions du fascisme comme mutuellement exclusives, car la seconde est une modulation de la première, plutôt qu'une suppression de celle-ci. La passion d'abolition est, selon notre hypothèse, une modulation du désir de répression, et non un abandon de cette voie argumentative. C'est une modulation que nous soutenons être largement influencée théoriquement par les analyses de Paul Virilio sur l'État fasciste en tant qu'« État suicidaire » et sur la situation actuelle de la relation entre la machine de guerre mondiale, l'axiomatique capitaliste et les appareils d'État modernes. Si le fascisme est effectivement un problème important pour la pensée de Deleuze et Guattari, les solutions conceptuelles qu'ils forgent pour aborder ce problème ne peuvent être que provisoires, situées et ouvertes à des révisions. En parcourant ces deux variations sur le thème du fascisme, nous tentons, en résumé, de réaliser deux tâches : 1) présenter le fil de systématicité qui les relie dans une composition à la fois multiple et consistante ; et 2) explorer les implications pratiques que nous pouvons tirer de la philosophie politique deleuzo-guattarienne pour les modes de lutte contre le fascisme dans notre époque.

Mots-clés : Fascisme ; Capitalisme ; Désir de répression ; Passion d'abolition ; Deleuze et Guattari

SUMÁRIO

Lista de abreviaturas dos livros utilizados de Deleuze e Guattari	12
Introdução	14
O grito de Reich	14
O grito de Deleuze e Guattari	17
O <i>problema</i> do fascismo	20
 PARTE I: DESEJO DE REPRESSÃO	
Capítulo 1. Uma estranha aventura para o desejo: desejar a sua própria repressão	22
1.1. O “problema fundamental da filosofia política”	22
1.1.1. La Boétie e o paradoxo da “servidão voluntária”	25
1.1.2. Espinosa, a superstição e o “grande segredo do regime monárquico”	34
1.1.3. Reich e a <i>Psicologia de massas do fascismo</i> (1933)	46
1.1.4. Pressupostos freudo-marxistas de Reich	47
1.2. Deleuze e Guattari diante do freudo-marxismo	61
1.3. A revolução abortada de Maio de 68	66
1.4. Em busca do <i>phylum</i> fascista	70
 Capítulo 2. Oscilações do desejo inconsciente: o perigo das derivas fascistas	74
2.1. A realidade como processo de produção	74
2.1.1. A produção desejante e suas três peças	76
2.1.2. As máquinas desejantes e o corpo sem órgãos: produção e anti-produção	79
2.1.3. Corpo sem órgãos e instinto de morte	81
2.1.4. O corpo pleno do <i>socius</i> como agente de antiprodução social	85
2.1.5. O sujeito como peça adjacente	90
2.1.6. Os nomes da história	95
2.2. Como o desejo investe o <i>socius</i> ?	97
2.2.1. As “condições determinadas”: formas de gregarismo e seleção	100
2.2.2. Investimento pré-consciente de interesse e investimento libidinal de desejo	104
2.2.3. Os dois polos do investimento libidinal: paranoico-fascista e esquizo-revolucionário	106
2.2.4. Os dois tipos de grupo: grupo-sujeito e grupo-assujeitado	111
2.2.5. Crítica e clínica dos movimentos revolucionários e as tarefas da esquizoanálise	117
 Capítulo 3. História da repressão do desejo e do desejo pela repressão	121
3.1. Uma “história universal” do desejo: precauções metodológicas	121

3.1.1. Teoria generalizada dos fluxos e recusa da falta	128
3.1.2. Repressão e recalçamento do desejo	130
3.1.3. Como ligar o desejo? As sínteses do inconsciente e seus dois usos	139
3.2. A máquina territorial primitiva: codificação e crueldade	141
3.2.1. A representação territorial em profundidade e em superfície	145
3.3. A máquina despótica bárbara: sobrecodificação e terror	148
3.3.1. O descolamento da máquina despótica: instinto de morte, latência, vingança e ressentimento	151
3.3.2. A representação despótica em profundidade e em superfície	158
3.4. Ainda não é Édipo, nem fascismo	162
3.5. A máquina capitalista civilizada: descodificação, axiomática e cinismo	163
3.5.1. O paradoxo do capitalismo	164
3.5.2. A formação diacrônica do capitalismo e o devir imanente do <i>Urstaat</i> despótico	169
3.5.3. A singularidade da conjunção capitalista: capital filiativo e capital de aliança	176
3.5.4. Os aspectos da imanência capitalista	178
3.5.5. A difusão do instinto de morte, o culto à morte e sua relação com o fascismo	185
3.5.6. A representação capitalista em profundidade e em superfície: edipianização e fascistização do desejo	194
3.6. Um caso exemplar: o primado dos investimentos sociais sobre os familiares nos delírios do presidente Schreber	202
3.7. Tendências e contratendências da acumulação de capital segundo Marx	210
3.8. Os dois polos ambíguos da axiomática capitalista e os “neoarcaísmos”	217

PARTE II: PAIXÃO DE ABOLIÇÃO

Capítulo 4. Para uma micropolítica do fascismo	223
4.1. Recapitulação dos capítulos anteriores	223
4.2. Dos dois polos do desejo aos três tipos de linhas	225
4.3. 1973 – Uma micropolítica do fascismo	227
4.4. 1975 – Kafka e a desmontagem ativa dos novos agenciamentos de poder	236
4.5. A tetravalência do agenciamento	246
4.5.1. O eixo horizontal: conteúdo e expressão	246
4.5.2. As palavras de ordem	249
4.5.3. O eixo vertical: territórios e desterritorializações	251
4.6. A escrita como “relógio que adianta” em Kafka	253
4.7. Molecularização dos objetos de análise	255
Capítulo 5. “Viva a morte!”: o fascismo como risco imanente às linhas de fuga	257
5.1. 1977/1980 – Os três tipos de linhas	257
5.1.1. O primeiro tipo de linha: segmentaridade dura, molar. Segmentos bem determinados. “Grandes cortes”	258
5.1.2. O segundo tipo de linha: Segmentação flexível, molecular. Fluxos. “Pequenas fissuras”	259

5.1.3. O terceiro tipo de linha: linha de fuga, sem segmento, abstrata. “Verdadeiras rupturas”	260
5.2. Teoria da segmentaridade e esquizoanálise do fascismo	262
5.2.1. Fascismo e totalitarismo	267
5.2.2. O fascismo como corpo canceroso	270
5.2.3. O retorno do problema fundamental da filosofia política: diferença e continuidade entre <i>O anti-Édipo</i> e <i>Mil platôs</i>	273
5.2.4. Esclarecimento sobre o microfascismo	276
5.2.5. Problemas e erros relativos à tipologia das linhas	279
5.2.6. Os três aspectos dos centros de poder e os dois estados da máquina abstrata	283
5.2.7. Os perigos da experimentação do desejo, os buracos negros e o fascismo	288
5.2.8. O fascismo como Estado suicidário	295
5.2.9. “ <i>Viva a morte!</i> ”	298
5.2.10. O fascismo como niilismo realizado	301
Capítulo 6 – Macropolítica do (neo)fascismo e fontes de esperança revolucionária	309
6.1. O Estado fascista diante dos dois polos do Estado: social-democracia e totalitarismo	309
6.2. Fascismo e pós-fascismo ou neofascismo	313
6.3. A situação atual: neofascismo, axiomática mundial capitalista e lutas minoritárias	317
6.4. Servidão maquínica, sujeição social e nova servidão maquínica	318
6.5. Falência da forma subjetiva do Estado-nação e gênese da subjetividade fascista	324
6.6. Os dois grandes problemas da axiomática	325
6.6.1. A potência da máquina de guerra mundial neofascista	326
6.6.2. Conexões minoritárias revolucionárias contra as conjugações da axiomática	330
Considerações finais	338
Referências bibliográficas	343

Lista das abreviaturas das obras de Gilles Deleuze e Félix Guattari citadas

Optamos por fazer referência às obras de Deleuze e Guattari (individuais ou em dupla) através das abreviaturas indicadas abaixo com o fim de evitar a repetição incessante e desnecessária dessas informações ao longo deste trabalho.

I) Obras de Deleuze e Guattari

AE: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1972). *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* 1. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

Kplm: _____. (1975). *Kafka: por uma literatura menor*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

MP: _____. (1980). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vols. 1, 2, 3, 4 e 5. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

Oqf?: _____. (1991). *O que é a filosofia?*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.

II) Obras de Gilles Deleuze

ES: DELEUZE, Gilles. (1953). *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

NF: _____. (1962) *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: n-1, 2018.

S-M: _____. (1967). *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

DR: _____. (1968a). *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

EPE: _____. (1968b). *Espinosa e o problema da expressão*. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 2017.

LS: _____. (1969). *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

CSE: _____. (1978/1981). *Cursos sobre Espinosa* (Vincennes 1978-1981). Fortaleza Ed. UECE, 2009.

EFP: _____. (1981). *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

FB-LS: _____. (1981). *Francis Bacon: lógica da sensação*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

C: _____. (1990). *Conversações* (1972-1990). São Paulo: Editora 34, 2013.

DRL: _____. (2003). *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas* (1975-1995). São Paulo: Editora 34, 2016.

ID: _____. (2002). *A ilha deserta: e outros textos (1953-1974)*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

D: DELEUZE, G.; PARNET, C. (1977). *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

Derrames I: _____. *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*. 2ª ed. Buenos Aires: Cactus, 2021.

Derrames II: _____. *Derrames II: aparatos de estado y axiomática capitalista*. 1ª ed. Buenos Aires: Cactus, 2017.

III) Obras de Félix Guattari

PT: GUATTARI, Félix. (1972). *Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional*. Aparecida, SP: Editora Ideias & Letras, 2004.

RM-PPD: _____. (1981). *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1981 (1ª edição).

DsR: GUATTARI, F.; BERARDI, F.B.; BERTETTO, P. *Desejo e revolução*. São Paulo: Sob Influência edições, 2022.

LF: GUATTARI, F. *Líneas de fuga: por otro mundo de posibles*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2013.

MCD: _____. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

As referências bibliográficas de todas as obras citadas de outros autores são feitas em nota de rodapé, indicando a referência completa na primeira citação, seguida de sua versão encurtada (acompanhada de “op. cit.”) nas citações seguintes.

Todas as obras mencionadas ao longo do trabalho (livros, artigos, filmes, cursos, etc.) reaparecem com suas informações completas na lista final de referências bibliográficas.

Introdução

O grito de Reich

Existem dois aspectos fundamentais do manifesto do partido de Mussolini (*A doutrina do fascismo*, de 1932) que devem ser levados em conta para a compreensão contemporânea do fascismo. Desde a primeira página, o fascismo é definido como uma certa “concepção de vida” (mais que uma concepção de Estado ou programa de partido político), como uma doutrina que é “imane[n]te” à sua modalidade própria de ação.¹ Na segunda parte do manifesto, apresenta-se a gênese histórica do movimento fascista como uma “evolução” que se passa no seio dos movimentos socialistas.²

Se analisamos o *Mein Kampf* (publicado originalmente em 1925) de Hitler, esses dois aspectos também aparecem: 1) a caracterização do movimento nacional-socialista como ligado a uma “doutrina universal” racista, que defende mais uma certa concepção de vida do que uma posição político-partidária dentre outras e 2) a compreensão de que o nacional-socialismo se inspirou em muitas das táticas comunistas de mobilização das massas, tendo se desenvolvido em disputa direta com os comunistas em torno de suas bases de apoio no conjunto da classe trabalhadora.³

Pela insistência dessa constatação feita por dois dos principais líderes do fascismo nos anos 1920-30, parece razoável observar que o fascismo não pode ser bem compreendido sem se levar em conta a conexão entre modos de fazer política e modos de vida. Certamente, não é preciso que *os próprios* fascistas nos entreguem a chave de compreensão do fascismo. Poderíamos evocar a célebre passagem de Marx ao atacar a historiografia que, para caracterizar uma época histórica, se limitava a acreditar nas palavras de seus representantes ideológicos oficiais:

Enquanto na vida comum qualquer *shopkeeper* [lojista] sabe muito bem a diferença entre o que alguém faz de conta que é e aquilo que ele realmente é, nossa historiografia ainda não atingiu esse conhecimento trivial. Toma cada época por sua palavra, acreditando naquilo que ela diz e imagina sobre si mesma.⁴

¹ MUSSOLINI, B.; GENTILE, G. *A doutrina do fascismo*. 1.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019. p. 13.

² Ibid, p. 21-ss.

³ Quanto à ideia de uma “doutrina universal” do nacional-socialismo, cf. HITLER, A. *Mein Kampf / Minha luta* (1925). Segunda Parte, Cap. V: “Concepção de mundo e organização”. Já quanto ao componente marxista que marca a trajetória de Hitler e do nacional-socialismo, cf. Ibid., *passim*. Enfim, o reconhecimento da força do marxismo por parte de Hitler é comentado também por Reich em *Psicologia de massas do fascismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 35.

⁴ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 50.

Assim, por um lado, concordamos que os enunciados dos próprios fascistas tomados isoladamente não bastam para tirarmos conclusões seguras sobre o fascismo. Mas, por outro lado, ficamos perturbados diante do reconhecimento de que as análises que buscaram relacionar o fascismo a um certo modo de viver e de desejar em sociedade – ou seja, análises que de certa forma exploraram as pistas que foram deixadas explicitamente pelos próprios porta-vozes do fascismo, desdobrando seu sentido – tenham sido (e ainda são, em certa medida) mal recebidas ou negligenciadas por parte relevante das pesquisas sobre o tema, especialmente pelos pesquisadores que, hoje em dia, reservam o termo “fascismo” para um contexto muito restrito historicamente e geograficamente. Se o que os fascistas dizem ser o fascismo não é suficiente para compreender o fascismo, isso não significa que o que eles dizem não deve ser em absoluto considerado. Estes enunciados podem nos servir como um ponto de partida da análise, como índices ou peças de uma maquinaria mais ampla através da qual o agenciamento fascista se produz e se reproduz. Como disse Jean-Pierre Faye, citando Mallarmé no contexto de uma leitura que nos parece ser radicalmente materialista do mesmo texto de Marx aludido acima (*A ideologia alemã*), os enunciados não são separáveis de uma produção real: “enunciar significa produzir”.⁵ E, diante do caso específico do nazismo, Faye defende que não é possível compreender a história real dos acontecimentos ligados ao Terceiro Reich se não levarmos a sério as formas narrativas nazis.⁶ Se os enunciados tomados isoladamente não são suficientes, no mínimo eles nos ajudam a perceber, de partida, o que o fascismo *não é* segundo seus porta-vozes: o fascismo não é, nunca foi, uma mera ideologia política, um tipo de “partido político ao lado dos outros”⁷ cujo hábitat seria aquele da representação política. O fascismo, indicam Mussolini e Hitler, é mais profundo do que isso. Ele parece habitar uma zona ainda não representativa. E se, em certas circunstâncias, ele parece se deixar capturar pelo jogo representativo, não é nesses termos que o fascismo se define. Ele não é uma mera corrente dentre outras no espectro político representativo. O fascismo é em primeiro lugar uma “concepção de vida”; e é daí que se deriva a consequência de que mesmo no seio de organizações de esquerda pode haver uma estranha “evolução” ou mutação que as torna fascistas.

⁵ FAYE, J-P. *Introdução às linguagens totalitárias: teoria e transformação do relato*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 15.

⁶ Ibid, parte I.

⁷ Cf. HITLER, A. *Mein Kampf*. Segunda parte, cap.V “Concepção de mundo e organização”: “Uma doutrina universal é sempre intolerante e não se contenta em representar o papel de um ‘partido ao lado dos outros’, mas insiste em ser por todos reconhecida e em impor uma nova maneira de encarar a vida pública, de acordo com os seus pontos de vista.”

É preciso interpretar o fascismo “em intensidade”⁸, nos termos de uma economia libidinal e política adequada, aquém de qualquer identidade possível com uma forma representativa determinada. É nestes termos que Deleuze e Guattari fazem eco ao grito de Wilhelm Reich diante da escalada do nazismo em 1933: as massas definitivamente não foram enganadas, elas *desejaram* o fascismo, e é isso que precisa ser explicado.⁹ Que estranha “evolução” é essa que levou as massas, mesmo frações historicamente revolucionárias da classe trabalhadora alemã, a desejarem o nazismo?

Além da constatação explícita de Mussolini e Hitler, existem inúmeros dados que nos levam à mesma percepção acerca do vínculo íntimo que parece haver entre a expressão estatal do fascismo e um certo modo de desejar fascista que se prolifera no corpo social. As reações catárticas que eram provocadas em torno dos discursos de seus líderes, a extrema velocidade com que o movimento cresceu em número de adeptos e força política¹⁰, o caráter de massa das grandes marchas e manifestações em que os movimentos fascistas tinham oportunidade de exhibir seu poder, a relação privilegiada com a propaganda e a valorização de um projeto estético propriamente fascista – desde a importância atribuída ao estilo dos uniformes, aos símbolos (os *fasci* na Itália, a suástica e a águia na Alemanha, etc.), à arquitetura e ao urbanismo (vide, por exemplo, o papel fundamental de Albert Speer nessa efetiva “arquitetura da destruição”¹¹). Todos esses aspectos parecem indicar que o fascismo tal como o mundo o conheceu no período do entreguerras não pode ser definido como um regime que se impôs somente ou sobretudo através de mecanismos repressivos, coercitivos. Ao contrário, esses aspectos aludem a uma dimensão subterrânea do fascismo que não só contribuiu como garantiu sua rápida ascensão: a adesão das massas, a aceitação fervorosa das premissas de sua doutrina universal, o desejo coletivo que clamava pela implementação de suas propostas políticas.¹² É exatamente esta a originalidade da percepção de Reich, ainda no calor dos

⁸ Cf. *AE*, p. 210: “É em intensidade que é preciso interpretar tudo”. Aproveitamos esta primeira citação de Deleuze e Guattari para esclarecermos o seguinte: ao longo desta tese, fizemos referência sempre às traduções disponíveis no Brasil das obras da dupla francesa, mas, quando avaliamos ser necessário, fizemos modificações na tradução a partir de cotejamento com o original francês.

⁹ Cf. *AE*, p. 46: “Como diz Reich, o que surpreende não é que uns roubem e outros façam greve, mas que os famintos não roubem sempre e que os explorados não façam greve sempre: por que os homens suportam a exploração há séculos, a humilhação, a escravidão, chegando ao ponto de querer isso não só para os outros, mas para si próprios? Nunca Reich mostra-se maior pensador do que quando recusa invocar o desconhecimento ou a ilusão das massas para explicar o fascismo, e exige uma explicação pelo desejo, em termos de desejo: não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo num certo momento, em determinadas circunstâncias, e é isso que é necessário explicar, essa perversão do desejo gregário.”

¹⁰ Na Itália, por exemplo, o movimento fascista tomou o Estado apenas dois anos depois de ter nascido, tendo Mussolini vivido no interior do movimento socialista nos quinze anos que antecedem a criação do Partido Nacional Fascista.

¹¹ Cf. o filme de Peter Cohen “Arquitetura da destruição” (1989).

¹² Cf. GELLATELY, R. *Apoiando Hitler: consentimento e coerção na Alemanha nazista*. Rio de Janeiro: Record, 2011.

acontecimentos da escalada do nazismo: claramente as massas não foram simplesmente “enganadas”, elas tiveram participação ativa nesse processo, elas desejaram o nazismo.

Entretanto, sabemos o destino que Reich enfrentou após a publicação da primeira edição de sua *Psicologia de massas do fascismo*, já em 1933, ano em que Hitler sobe ao poder como chanceler. Reich foi combatido tanto pelos marxistas quanto pelos psicanalistas.

O grito de Deleuze e Guattari

Sabemos igualmente que, a despeito do sucesso editorial¹³, *O anti-Édipo* (1972) de Deleuze e Guattari, publicado ainda na ressaca dos acontecimentos pós-maio de 68, foi também alvo de uma severa crítica, que chegou a qualificar o projeto do livro como “totalitário”, “de direita”, “moralista”, dentre outras honrosas alcunhas.¹⁴ Na contramão dessa crítica negativa, alguns autores importantes se posicionaram a favor do livro: filósofos como Châtelet, Lyotard e Foucault, sociólogos como Jacques Donzelot e antropólogos como Pierre Clastres fazem elogios à obra. Destacamos a seguir dois comentários dentre estes, que tocam diretamente no problema político que aqui nos interessa.

François Châtelet publica um artigo no *Le Monde Diplomatique* em abril de 1972 intitulado “O combate de um novo Lucrécio”¹⁵, em que compara o esforço de Deleuze e Guattari ao esforço de Lucrécio que, à sua maneira, também teria tentado compreender a questão colocada (ou retomada) em *O anti-Édipo*: “por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse da sua salvação?”. Desde a derrota do nazismo essa questão nos assombra, diz Châtelet. A ela, o filósofo marxista acrescenta outras questões correlatas:

Por que os oprimidos não são todos “criminosos”? Por que os mal alojados não são todos ocupantes ilegais? Por que os “jovens” sem trabalho não são todos revolucionários ativos? Por que os “velhos”, esmagados por sua profissão, não se juntam a eles, se há tanto horror na triste repetição?¹⁶

As respostas a tais questões são diversas. Suas explicações, suas soluções e seus programas são abundantes. Há respostas por parte das sociologias, das economias políticas, das filosofias da história, das ciências políticas... Mas, nesse tema, afirma Châtelet, as únicas duas posições que contam são a de Marx e a de Freud. E são precisamente essas duas “que

¹³ A primeira tiragem esgotou em três dias. Cf. DOSSE, F. *Gilles Deleuze & Félix Guattari*: biografia cruzada. Porto Alegre: Artmed, 2010., p. 176.

¹⁴ Ibid., cap. 11 “*O anti-Édipo*”.

¹⁵ CHÂTELET, F. “Le combat d’un nouveau Lucrèce”, *Le Monde*, 28 de abril de 1972. Disponível parcialmente em:

https://www.lemonde.fr/archives/article/1972/04/28/le-combat-d-un-nouveau-lucrece_2401571_1819218.html (Acesso 28/08/2022).

¹⁶ Ibid.

Deleuze e Guattari enfrentam, não para fazer frente a elas, mas para restituir a força que lhes foi retirada quando se dobraram ao idealismo”.¹⁷ Analisaremos precisamente, em outro momento, em que consiste essa virada idealista que abafa a força revolucionária da psicanálise e do marxismo segundo Deleuze e Guattari. Por ora, basta seguirmos o diagnóstico de partida oferecido por Châtelet em sua leitura de *O anti-Édipo*: Marx não é a “trivialidade do econômico”, Freud não é o “sempiterno triângulo de Édipo”.¹⁸ Será necessário reler Marx e Freud, não à procura de uma verdade última contida em seus textos tidos como sagrados, mas sim em busca de ferramentas potentes, violentas o suficiente para servirem de armas no presente contra a proliferação de todo modo servil de viver e desejar.

Numa direção próxima a essa, Foucault publica em 1977 seu prefácio à edição estadunidense de *O anti-Édipo*, intitulado “*O anti-Édipo: uma introdução à vida não-fascista*”. Nesse texto, ele afirma que:

Apoiando-se nas noções aparentemente abstratas de multiplicidade, de fluxos, de dispositivos e de ramificações, a análise da relação do desejo com a realidade e com a “máquina” capitalista traz respostas a questões concretas. Questões que se ocupam menos com o *porquê* das coisas do que com seu *como*. Como se introduz o desejo no pensamento, no discurso, na ação? Como o desejo pode e deve desdobrar suas forças na esfera do político e se intensificar no processo de reversão da ordem estabelecida?¹⁹

Questões práticas e concretas de ponta a ponta, portanto, desenvolvidas por um uso livre, criador e desterritorializado de suas referências teóricas. Foucault destaca ainda contra quem esse livro foi escrito. Ele aponta três adversários do livro, “adversários que não têm a mesma força, que representam graus diversos de ameaças e que o livro combate por meios diferentes”²⁰. Em primeiro lugar, os “ascetas políticos, os militantes morosos, os terroristas da teoria, aqueles que gostariam de preservar a ordem pura da política e do discurso político. Os burocratas da revolução e os funcionários da Verdade”.²¹ Em segundo lugar, os “deploráveis técnicos do desejo – os psicanalistas e os semiólogos que registram cada signo e cada sintoma e que gostariam de reduzir a organização múltipla do desejo à lei binária da estrutura e da falta”. Enfim, em terceiro lugar, Foucault aponta o que seria o “inimigo maior”, o verdadeiro “adversário estratégico” do livro (uma vez que a oposição de *O anti-Édipo* a seus outros dois inimigos “constitui antes um engajamento tático”): o fascismo. “E não somente o *fascismo histórico* de Hitler e Mussolini”, acrescenta Foucault em um comentário decisivo, “que soube

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ FOUCAULT, M. “O anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista”. Cadernos de Subjetividade / v. 1, n. 1. São Paulo: PUC-SP, 1993, p. 197.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

tão bem mobilizar e utilizar o desejo das massas –, *mas também o fascismo que está em todos nós, que ronda nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz gostar do poder, desejar essa coisa mesma que nos domina e explora.*”²²

Livro contra o fascismo, livro a favor de um modo de vida antifascista, que compreende o fascismo como um modo de funcionamento do desejo que pode se instaurar do modo mais inconsciente e involuntário em qualquer indivíduo ou grupo, mesmo entre membros das organizações de esquerda. É por isso que Foucault qualifica *O anti-Édipo* como “um livro de ética”, “o primeiro livro de ética que se escreveu na França desde muito tempo (é talvez a razão pela qual seu sucesso não se limitou a um ‘leitorado’ particular: ser anti-Édipo tornou-se um estilo de vida, um modo de pensamento e de vida)”²³. Nesta ética, as questões principais levantadas seriam as seguintes:

Como fazer para não se tornar fascista mesmo (e sobretudo) quando se acredita ser um militante revolucionário? Como livrar do fascismo nosso discurso e nossos atos, nossos corações e nossos prazeres? Como desentranhar o fascismo que se incrustou em nosso comportamento?²⁴

Por fim, Foucault comenta que é com muito humor que Deleuze e Guattari tratam de algo que é, no fundo, essencial e da maior seriedade, a saber: “[d]o banimento de todas as formas de fascismo, desde aquelas, colossais, que nos envolvem e nos esmagam, até as formas miúdas que fazem a amarga tirania de nossas vidas cotidianas.”²⁵

Assim, Foucault destaca que, para Deleuze e Guattari, o fascismo não se reduz a uma experiência localizada historicamente e geograficamente, a uma forma de Estado ou a uma maneira específica de governar. Ele diz respeito, em primeiro lugar, a uma modalidade de investimento desejante que assombra o campo social como um risco sempre presente nas modernas sociedades capitalistas. No entanto, o marxismo dominante não deu importância a esse fator desejante no fenômeno do fascismo diante de sua escalada nos anos 1920-30. Reich foi o primeiro a colocar isso em questão, praticamente ao mesmo tempo em que os nazistas tomavam o poder na Alemanha.²⁶ Daí a importância fundamental de Reich para Deleuze e Guattari (que analisaremos mais adiante).

²² Ibid., p. 198 – grifos nossos.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid., p. 199.

²⁶ Junto a Georges Bataille que, também em 1933, mas em outra perspectiva, publica um texto intitulado “A estrutura psicológica do fascismo” (In: BATAILLE, G. *A estrutura psicológica do fascismo*. São Paulo: n-1, 2022).

O problema do fascismo

Do primeiro ao último livro escrito pela dupla Deleuze e Guattari, observa-se que o problema do fascismo ocupa um lugar de destaque nessa filosofia política. O risco de uma mutação fascista do desejo no tecido social é recorrentemente tematizado como algo provável de ocorrer em função das condições político-libidinais determinadas do capitalismo. Em *O anti-Édipo*, o fascismo consiste no polo paranoico reacionário por onde oscila a produção desejante na máquina capitalista. É “fascismo” o nome do risco das linhas de fuga positivas e criadoras do desejo se converterem em linhas de abolição, de destruição pura e simples em *Mil platôs*²⁷. É ainda o fascismo que, junto ao stalinismo e ao capitalismo, constituem as “potências diabólicas”²⁸ que marcam a encruzilhada da obra de Kafka. Enfim, em *O que é a filosofia?*, o fascismo aparece uma última vez, vinculado ao afeto da “vergonha de ser um homem” (que provém da reflexão de Primo Levi sobre sua experiência de ter sobrevivido aos campos de concentração), afeto este entendido como um dos mais poderosos motivos para a criação filosófica, que, por sua vez, constitui um dentre outros modos de resistir: “resistir à morte, à servidão, ao intolerável, à vergonha, ao presente”.²⁹

De partida, a recorrência de formulações a respeito do fascismo nos indica que o tema não foi negligenciado pelos autores e sim, ao contrário, recebeu tratamento extensivo e intensivo. Mas certamente ela não nos é ainda suficiente para avaliar em nenhum aspecto o sentido do pensamento que se costura através destas formulações. O que é o fascismo? Como ele funciona? Em que consiste, segundo Deleuze e Guattari, uma experiência fascista? Quais são os sintomas que nos permitem diagnosticar uma dada situação como fascista? Como discernir uma mutação fascista em curso? E como combater a propagação do fascismo?

Em busca de pistas para responder a essas perguntas, propomos abordar de maneira sistemática as modificações e retomadas do problema do fascismo que se desenvolvem ao longo do período da obra de Deleuze e Guattari que vai de 1972 a 1980, ou seja, da publicação do primeiro ao segundo tomo de *Capitalismo e esquizofrenia*. Dividimos a tese em duas partes: uma primeira, que vai do primeiro ao terceiro capítulos, voltada para a apresentação do fascismo na chave de um *desejo de repressão*, explorando seus principais eixos teóricos elaborados sobretudo em *O anti-Édipo*. E a segunda, que envolve desde o

²⁷ Cf. *AE*, cap. IV e *MPv.3*, platô 9.

²⁸ *Kplm*, p. 77. Cf. também o “pressentimento de uma máquina burocrática e tecnocrática já perversa, de uma máquina já fascista” na obra de Kafka: *AE*, p. 518.

²⁹ *Oqf?*, p. 130-132. Cf. também, nesse mesmo trecho, o comentário sobre o caso Heidegger: o grande pensador que, com “olhos cansados”, confundiu o tipo livre com o tipo fascista e reterritorializou sua criação conceitual (desterritorializante por definição) sobre o nazismo, tomando o fascista como caricatura do “criador de existência e de liberdade”.

quarto ao sexto capítulos, orientada para o exame da mudança de leitura que se passa no percurso que culmina em *Mil platôs*, em que o fascismo é pensado como uma *paixão de abolição*.

Tomando o conjunto dos seis capítulos em linhas gerais, podemos apresentá-los esquematicamente da seguinte maneira.

No primeiro capítulo, tratamos do pano de fundo problemático e conceitual que antecede a perspectiva deleuzo-guattariana e que é reivindicado pela dupla como sua herança. Veremos de que maneira Deleuze e Guattari se aproveitam das ideias de autores que os antecedem para tomá-las como matéria-prima da construção de um problema do fascismo bastante original a partir de *O anti-Édipo* (1972), que ganhará novas nuances em *Mil platôs* (1980).

No segundo e terceiro capítulos, nos concentramos na análise do problema do fascismo tal como ele aparece em *O anti-Édipo*, focando, primeiro, na determinação do solo conceitual de onde ele emerge, a saber, a teoria da identidade de natureza e diferença de regime entre produção social e produção desejante; e, em seguida, na análise diacrônica da emergência do fascismo como um produto da história universal da repressão do desejo e do desejo pela repressão.

No quarto capítulo, acompanhamos os textos situados entre 1972 e 1980 que parecem indicar as trilhas da mutação conceitual do fascismo, que culmina na publicação de *Mil platôs*. No quinto e sexto capítulos, investigamos a fundo a reelaboração do problema do fascismo no livro de 1980 à luz, primeiro, da teoria da segmentaridade e dos três tipos de linhas, destacando em que consiste a dimensão micropolítica do fascismo (no quinto capítulo) e, por fim, no sexto capítulo, sob o ângulo da análise macropolítica do fascismo e dos desenvolvimentos da teoria do Estado, da axiomática capitalista, da máquina de guerra mundial e das novas possibilidades de luta revolucionária que despontam nesse cenário. Tomando em conjunto as duas leituras sucessivas do fascismo, orientamos nosso percurso investigativo por algumas interrogações: o que motiva a mudança de uma leitura a outra? Que relação as duas leituras mantêm entre si no interior da obra de Deleuze e Guattari? E quais são as contribuições práticas que podemos extrair desse conjunto de problematizações do fascismo feitas por Deleuze e Guattari entre *O anti-Édipo* e *Mil platôs*?

Capítulo 1

Uma estranha aventura para o desejo: desejar a sua própria repressão

1.1. O “problema fundamental da filosofia política”

Em sua primeira ocorrência no primeiro livro escrito a quatro mãos, Deleuze e Guattari anunciam o problema do fascismo como sendo o “problema fundamental da filosofia política” tal como “posto” por Espinosa e “redescoberto” três séculos depois por Reich, a saber: “por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse da sua salvação?”³⁰ Note-se a importância que o problema do fascismo recebe aqui, ao ser tratado como nada menos que o “problema fundamental da filosofia política”. Em seus próprios termos:

Há tão-somente o desejo e o social, e nada mais. Mesmo as mais repressivas e mortíferas formas da reprodução social são produzidas pelo desejo, na organização que dele deriva sob tal ou qual condição que deveremos analisar. Eis por que o problema fundamental da filosofia política é ainda aquele que Espinosa soube levantar (e que Reich redescobriu): “Por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse da sua salvação? Como é possível que se chegue a gritar: mais impostos! Menos pão! Como diz Reich, o que surpreende não é que uns roubem e outros façam greve, mas que os famintos não roubem sempre e que os explorados não façam greve sempre: por que os homens suportam a exploração há séculos, a humilhação, a escravidão, chegando ao ponto de querer isso não só para os outros, mas para si próprios? Nunca Reich mostra-se maior pensador do que quando recusa invocar o desconhecimento ou a ilusão das massas para explicar o fascismo, e exige uma explicação pelo desejo, em termos de desejo: não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo num certo momento, em determinadas circunstâncias, e é isso que é necessário explicar, essa perversão do desejo gregário”.³¹

Outro indicador da importância conferida aqui ao problema do fascismo é o fato de que, nesta passagem, ainda no primeiro capítulo do livro, Deleuze e Guattari estão formulando explicitamente pela primeira vez uma das teses centrais da esquizoanálise, a saber, a tese da univocidade da produção, ou, em outras palavras, da *identidade de natureza e diferença de regime* entre a produção desejante e a produção social, que lhes permitiu qualificar, mais tarde, a concepção esquizoanalítica do inconsciente como sendo a de um verdadeiro “espinosismo do inconsciente”³².

Curiosa e imprevista linhagem de que Deleuze e Guattari se reivindicam herdeiros: de Espinosa a Reich, e de Reich a Deleuze e Guattari. Do *Tratado Teológico-político* (1670) ao

³⁰ AE, p. 46.

³¹ AE, p. 46-47.

³² C, p.185.

Psicologia de massas do fascismo (1933), e daí a *O anti-Édipo* (1972). Das disputas entre calvinistas ortodoxos e liberais na Holanda seiscentista à ascensão do nazismo na Alemanha do entreguerras, e daí ao pós-68 francês. O que haveria em comum entre esses autores, livros e contextos históricos, ou melhor, o que se passa no circuito por eles formado que será selecionado e captado como matéria-prima para a elaboração conceitual da filosofia política de Deleuze e Guattari?

Não temos ainda os meios para responder a esta questão, ela nos guiará ao longo deste capítulo. Antes de tratarmos dela diretamente, parece-nos útil passar brevemente por uma definição prévia acerca da natureza geral de um *problema* filosófico e de uma *teoria* filosófica nesta perspectiva. É preciso analisar em que consiste um problema nessa filosofia para darmos conta do modo como Deleuze e Guattari se relacionam com os antecessores que lhes servem de intercessores para criarem seu próprio problema.

Desde seu primeiro livro, *Empirismo e subjetividade*, Deleuze se ocupa dessa questão. O que é uma teoria filosófica? “De fato”, dizia Deleuze em seu livro de 1953, “*uma teoria filosófica é uma questão desenvolvida*, e nada mais do que isso”. Ela “*não consiste em resolver um problema, mas em desenvolver ao extremo as implicações necessárias de uma questão formulada*”, a tal ponto que se pode dizer que “[e]m filosofia, a questão e a crítica da questão se unificam; ou, se se prefere, não há crítica de soluções, mas somente uma crítica dos problemas”.³³

É ainda nesse sentido que, em *Bergsonismo* (1966) e em *Diferença e repetição* (1968), Deleuze desenvolve sua teoria dos problemas, retomada com Guattari em *O que é a filosofia?* (1991). Um problema é sempre virtual e intensivo. Um problema é algo que nos força a pensar – mas não sabemos ainda que tipo de solução iremos encontrar para tal ou qual problema. Um problema marca o início de um movimento forçado do pensamento: os “princípios” em filosofia são “gritos”, em torno dos quais “os conceitos desenvolvem verdadeiros cantos”³⁴. Se um problema filosófico é sempre virtual e intensivo, suas soluções são sempre atuais e desenvolvem suas intensidades em um plano de imanência povoado por conceitos interconectados. Um problema nunca se esgota em suas atualizações, ele persiste e insiste através de seus casos de solução. As atualizações de um problema constituem sempre conceitos que são soluções parciais e provisórias de determinado problema. Nesse sentido, um problema vale mais do que suas soluções, porque as soluções não valem nada, não têm

³³ *ES*, p. 128 – grifo nosso.

³⁴ *MPv. I*, p. 11 (“Prefácio à ed. italiana de Mil platôs”, disponível também em *DRL*, texto nº 44). Cf. também DELEUZE, G. “O de Ópera”, In: *O Abecedário de Gilles Deleuze*.

sentido, enquanto não forem reportadas aos problemas que elas tentam solucionar, sempre de modo precário e parcial. É por isso que investigamos aqui o *problema* do fascismo em Deleuze e Guattari: buscando, ao mesmo tempo, as determinações problemáticas que os forcem a pensar o fascismo e as soluções provisórias que eles criam neste percurso (isto é, os conceitos que eles forjam, sobretudo entre *O anti-Édipo* e *Mil platôs*). Para tanto, precisaremos passar necessariamente pelos autores de que eles se reivindicam herdeiros ao formularem seu próprio problema, afinal, um conceito “não exige somente um problema sob o qual remaneja ou substitui conceitos precedentes, mas uma encruzilhada de problemas em que se alia a outros conceitos coexistentes”.³⁵

Deleuze e Guattari pretendem relançar e atualizar um problema clássico da filosofia política, como vimos na passagem citada de *O anti-Édipo*. Mas o que está compreendido na expressão “problema fundamental da filosofia política”? O leitor se engana se pensa que Deleuze e Guattari têm em vista um retorno aos fundamentos do pensamento político ocidental. Curiosa torção operada na história da filosofia política: o que se entende aqui por “problema fundamental da filosofia política” passa longe das reflexões clássicas sobre as formas legítimas e ilegítimas do exercício do poder estatal, sobre os melhores tipos de constituição e de regimes políticos, e assim por diante. O problema “fundamental” da filosofia política diz respeito, aqui, aos modos de produção da sujeição social, aos modos de assujeitamento de um corpo coletivo que se submete, aparentemente por sua própria conta e risco, ao domínio estatal. Por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse da sua salvação, da sua liberdade? O que está em questão aqui é o tema clássico da aquiescência ao poder, da “servidão voluntária” dos súditos ao tirano, da submissão não-coercitiva das massas ao poder, que a ele aparentemente se liga por um estranho engajamento afetivo, libidinal.³⁶

Percebe-se que este só pode ser o problema “fundamental” de uma certa linhagem da filosofia política, que talvez possa ser qualificada como *menor*, porque põe em relevo os mecanismos coletivos *imanes* através dos quais os próprios súditos desejam sua submissão, por oposição a toda uma linhagem *majoritária* da filosofia política.³⁷ *Grosso modo*, esta

³⁵ *Oqf?*, p. 26.

³⁶ Vladimir Safatle insiste nessa filiação da análise de Deleuze e Guattari sobre a economia libidinal do fascismo ao tema clássico da aquiescência ao poder (desenvolvido, por exemplo, por La Boétie). Cf. *Minicurso* “A economia libidinal do fascismo: problemas cruzados entre Bataille, Deleuze/Guattari e a Escola de Frankfurt”, 2019, Universidade de Brasília (UnB), disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vR2ubjLjwPg&t=3145s> (Acesso 28/08/2022).

³⁷ Para Deleuze e Guattari, “maior” e “menor” qualificam dois modos ou estilos de pensamento e de existência que podem ser aplicados a teorias científicas, sistemas filosóficos, composições artísticas, práticas políticas,

linhagem que vai de Aristóteles a Hobbes, de Hobbes aos demais autores do liberalismo político moderno e destes aos marxistas (apesar das grandes diferenças entre esses autores), sempre priorizou o ponto de vista *transcendente* do Estado, do soberano, do ordenamento jurídico, pensando-o sob inúmeras facetas (mesmo do ponto de vista de uma conquista revolucionária do Estado), mas jamais *colocando-o em questão*.³⁸ Notável subversão da filosofia política operada em *O anti-Édipo*: o que será positivado como fundamental à filosofia política é uma maneira de pensar que ao longo da história foi reprimida e combatida pelos sistemas dominantes de pensamento, justamente porque tentou sempre subtrair o modelo do Estado do pensamento político.

Deleuze e Guattari nomeiam explicitamente apenas Espinosa e Reich como membros dessa linhagem à qual se filiam. Apesar disso, parece-nos que poderíamos inserir La Boétie e seu *Discurso da servidão voluntária* como o ponto de partida dessa tradição, ainda no século XVI.³⁹

1.1.1. La Boétie e o paradoxo da “servidão voluntária”

Qual é a originalidade de La Boétie? Se toda a tradição ocidental hegemônica, desde Aristóteles, havia colocado o problema dos fundamentos da legitimidade do poder e da distinção entre formas legítimas e ilegítimas do exercício do poder, entre as melhores formas de governar, girando sempre em torno da unidade política soberana como um dado de partida pressuposto, La Boétie inaugura um novo problema, que coloca em questão exatamente esse pressuposto. Ele se pergunta, em primeiro lugar: como o poder é possível? por que obedecemos?, e com isso inverte os termos da questão. Ora, o poder só é possível em função do assujeitamento dos súditos. A condição de possibilidade da existência do soberano, em seus termos, do “Um”, repousa inteiramente na constituição de um corpo coletivo de

lógicas sociais, etc. É maior ou majoritário tudo o que reforça a imagem dogmática do pensamento ocidental (sedentária, enraizada no Estado), ao passo que pode ser dito “menor” ou “minoritário” toda corrente que tome para si a tarefa de, ao mesmo tempo, criticar os pressupostos da tradição dominante e criar novas imagens do pensamento, novos modos de existência individual e coletiva (que operam segundo uma lógica em alguma medida nômade, contra o Estado). (Cf. um exemplo da oposição entre ciências maiores e menores em: *MPv.5*, platô 12, proposição III).

³⁸ Como constatou Pierre Clastres, a divisão entre dominantes e dominados foi sempre pressuposta pelo pensamento ocidental, desde sua antiguidade grega. A origem da dominação política nunca foi efetivamente colocada em questão – exceção feita, por Clastres, a La Boétie e Montaigne. Cf. CLASTRES, P. *Arqueologia da violência* – pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 188-189.

³⁹ Não somos os primeiros a incluir La Boétie nessa tradição contra-hegemônica da filosofia política que marca o pensamento de Deleuze e Guattari. Cf. entre outros, QUEIROZ, L. *Para uma cartografia da servidão inconsciente em O anti-Édipo de Deleuze e Guattari*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Guarulhos: UNIFESP, 2019, cap. 1; SAFATLE, V. op. cit.; GUÉRON, R. *Capitalismo, desejo e política*: Deleuze e Guattari leem Marx. 1. ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2020, p. 366 e NEWMAN, S. “A servidão voluntária revisitada: a política radical e o problema da auto-dominação”. *Verve*, n. 20, 2011. Veremos, em seguida, as possíveis razões para Deleuze e Guattari terem evitado uma filiação explícita com o pensamento de La Boétie.

súditos que aceite se submeter ao soberano. Não se trata mais da questão *como governar?*, mas *como os homens se deixam governar?* É assim que La Boétie a formula já no início do *Discurso*:

Por ora gostaria apenas de entender como pode ser que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportam às vezes um tirano só, que tem apenas o poderio que eles lhe dão (...). Coisa extraordinária, por certo; e porém tão comum que se deve mais lastimar-se do que espantar-se ao ver um milhão de homens servir miseravelmente, com o pescoço sob o jugo, não obrigados por uma força maior, mas de algum modo (ao que parece) encantados e enfeitiçados apenas pelo nome de um (...) Mas, ó Deus, o que pode ser isso? Como diremos que isso se chama? Que infortúnio é esse? Que vício, ou antes, que vício infeliz ver um número infinito de pessoas não obedecer mas servir, não serem governadas mas tiranizadas, não tendo nem bens, nem parentes, mulheres nem crianças, nem sua própria vida que lhes pertença; aturando os roubos, os deboches, as crueldades, não de um exército, de um campo bárbaro contra o qual seria preciso despender seu sangue e sua vida futura, mas de um só; não de um Hércules nem de um Sansão, mas de um só homenzinho...⁴⁰

Só há poder se há assujeitamento de milhões a Um único homem. Logo, só há poder onde há *servidão*. Mas o que funda a servidão? Ou melhor, quais são as causas da adesão à tirania, as causas do enraizamento da vontade obstinada de servir? Seria por covardia que os homens servem? La Boétie recusa esta hipótese, pois ela só se aplicaria a casos isolados de “dois, três, quatro” homens e não dá conta de explicar o fato generalizado da servidão de “mil, um milhão, mil cidades” que “não se defendem de um [só homenzinho]”. Como nomear então esse fenômeno, essa brutal inversão de forças que faz com que milhões tenham aparentemente menos força do que apenas Um?⁴¹ O que, afinal, “em todos os países, em todos os homens, todos os dias, faz com que um homem trate cem mil como cachorros e os prive de sua liberdade?”⁴² É a esta altura que La Boétie começa a formular sua hipótese da servidão voluntária, ao afirmar que:

são os próprios povos que se deixam, ou melhor, se fazem dominar, pois cessando de servir estariam quites; é o povo que se sujeita, que se degola, que, tendo a escolha entre ser servo ou ser livre, abandona sua franquia e aceita o jugo; que consente seu mal – melhor dizendo, persegue-o.⁴³

Hipótese paradoxal, sem dúvida, construída na forma de um oxímoro: “servidão voluntária”. Lembremos que, desde Aristóteles, servidão e vontade eram pensados sob uma disjunção exclusiva: se um ato é servil, coagido, é porque o princípio deste ato é um elemento exterior ao próprio ato, que o constrange de fora. Inversamente, se um ato é voluntário, é

⁴⁰ LA BOÉTIE, E. *Discurso da Servidão Voluntária*. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 12-13.

⁴¹ Simone Weil destaca esta inversão de forças em seu artigo sobre La Boétie. Cf. WEIL, S. “Meditação sobre a obediência e a liberdade”, *Caderno de leituras/ Série intempestiva*, Edições Chão da Feira, n. 56, 2016.

⁴² LA BOÉTIE, E. op. cit., p. 14.

⁴³ Ibid.

porque seu princípio se encontra em si mesmo e daí se desdobra livre de coerções exteriores, por livre deliberação da vontade.⁴⁴ Contra essa tradição, La Boétie formula a hipótese paradoxal de que a servidão é voluntária, isto é, que a submissão é “objeto de desejo, e não vivida como um destino sofrido do exterior”.⁴⁵

Se a submissão é efetivamente desejada⁴⁶, segundo sua hipótese, isso coloca um problema a La Boétie. Pois ele não vê naturalidade nesse fenômeno. Ao contrário, segundo sua concepção, os homens são livres *por natureza*, e só se tornam servís através de um artifício, um “mau encontro” com algo que os desnatura e os faz desejar a servidão e esquecer de sua liberdade natural.⁴⁷ La Boétie se pergunta, então, como se deu este mau encontro, “como enraizou-se tão antes essa obstinada vontade de servir que agora parece que o próprio amor da liberdade não é tão natural”.⁴⁸

A primeira tentativa de explicar a causa da servidão voluntária em La Boétie é o costume, o fato de que os homens “nascem servos e são criados como tais”⁴⁹:

Eles dizem que sempre foram súditos, que seus pais viveram assim; pensam que são obrigados a suportar o mal, convencem-se com exemplos e ao longo do tempo *eles mesmos fundam a posse dos que os tiranizam (...)*.⁵⁰

Para La Boétie, é esta a principal função do costume: “ensinar-nos a servir (...) para que aprendamos a engolir e não achar amarga a peçonha da servidão.”⁵¹ Da primeira razão da servidão voluntária (o costume) decorre uma segunda, que a reforça: é que, sob os tiranos, “as pessoas facilmente se tornam covardes e afeminadas”.⁵² Portanto, os homens servem, em primeiro lugar, porque são criados e educados enquanto servos, e inculcam no espírito o costume desnaturado da servidão e, como consequência disso, forma-se toda uma massa de servos que, acostumados à servidão, tornam-se “covardes, afeminados e temerosos”, perdem a vivacidade e tornam-se incapazes de todas as “grandes coisas”.⁵³

⁴⁴ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Coleção Os Pensadores), livro III. Essa contraposição entre a linhagem aristotélica e a inaugurada por La Boétie é comentada no instrutivo artigo de André Yazbek, “O poder como maquinaria de adestramento de nossa vontade: Étienne de La Boétie e a atualidade de nossas servidões políticas”, *Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofia*, n. 3, 2018, p. 36-37 [33-57].

⁴⁵ PRADO JR., B. “Prefácio”. In: CLASTRES, P. *Arqueologia da Violência*, op. cit., p. 11.

⁴⁶ Para nomear esta ideia de uma servidão que é desejada, André Yazbek propõe (op. cit.) que há um “servilismo ativo” em La Boétie.

⁴⁷ Note-se aqui mais uma inversão de Aristóteles, que concebia, em sua *Política* (São Paulo: Martins Fontes, 2006), a existência de regimes *naturais* de servidão (fundamentados por uma hierarquia cosmológica e metafísica) e regimes propriamente *políticos*, artificiais, de liberdade e igualdade.

⁴⁸ LA BOÉTIE, E. op. cit., p. 16.

⁴⁹ Ibid., p. 25.

⁵⁰ Ibid., p. 24 – grifo nosso.

⁵¹ Ibid., p. 20.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid., p. 26.

Mas como concretamente o costume tem a força de tornar mais palatável o veneno da servidão? La Boétie nos apresenta uma série de instituições antigas que serviam justamente para isso, para “adoçar a servidão”.

[É] maravilhoso como cedem rápido, contanto que lhes façam cócegas. Os teatros, os jogos, as farsas, os espetáculos, os gladiadores, os bichos estranhos, as medalhas, os quadros e outras drogas que tais eram para os povos antigos as iscas da servidão, o preço de sua liberdade, as ferramentas da tirania. Os tiranos antigos tinham esse meio, essa prática, esses atrativos para adormecer seus súditos sob o jugo. Assim, achando bonitos esses passatempos, entretidos por um prazer vão que passava diante de seus olhos, os povos abobados acostumavam-se a servir tão tolamente e até pior do que as criancinhas que aprendem a ler vendo as brilhantes imagens dos livros iluminados.⁵⁴

Parece que, enquanto e onde houver dominação, haverá sempre um conjunto de procedimentos governamentais específicos que “façam cócegas” nos súditos, para que eles aceitem e até mesmo desejem a privação de sua liberdade política e sua condição de subserviência, “servindo tão francamente e de tão bom grado que ao considerá-lo dir-se-ia que não perdeu sua liberdade e sim ganhou sua servidão.”⁵⁵ O tirano precisa proporcionar *prazer* a seus servos, e é através do prazer que se estabelece um vínculo de identificação da massa servil com o Um soberano. Claude Lefort, em seu comentário ao *Discurso da servidão voluntária*, se aprofunda nessa questão do prazer como modo de reforçar o vínculo dos súditos com o Um. Através dos “prazeres vãos” proporcionados pelo tirano, no mistério e estupor com que o tirano se apresenta publicamente (mascarado, fazedor de milagres, sobre-humano etc.), os súditos alimentam seu desejo e sua crença no poder político como unidade transcendente, celebram o Um e a ele se identificam e se integram.

Haveria melhor maneira de fazer ouvir que tanto a taverna quanto o circo, o teatro, o bordel, o palácio e o templo consistem num mesmo ofício religioso que o desejo preenche? Portanto, já não há como espantar-se de que o sofrimento faça parte, de que o homem suporte sem reclamar as crueldades do tirano, pois ele não conhece, não avalia, não pesa na balança dos bens e dos males o prazer que o faz funcionar (...).⁵⁶

A servidão voluntária só se perpetua porque está ancorada na representação de “*alguma coisa* que satisfaria o desejo”, diz-nos Lefort.⁵⁷ Mas de que desejo se trata aqui? É neste ponto que o *Discurso* de La Boétie assume toda sua força e parece-nos fornecer uma explicação da servidão que pode ser aproximada da abordagem de Deleuze e Guattari (e da

⁵⁴ Ibid., p. 27.

⁵⁵ Ibid., p. 20.

⁵⁶ LEFORT, C. “O nome do Um”. In: LA BOÉTIE, E. op. cit., p. 164.

⁵⁷ Ibid., p. 163.

linhagem do “problema fundamental da filosofia política”), porque a assenta nos termos de uma positividade do desejo que circula no campo social.

La Boétie elabora, ao final do *Discurso*, uma outra via explicativa para a questão: por que obedecemos? Se a primeira via, o costume que torna os homens covardes, parece uma resposta ainda insuficiente⁵⁸ por reportar a uma instância extrínseca do arbítrio cultural, parece-nos que a segunda via é mais adequada, porque ela busca uma razão ou gênese interna do desejo servil através do que ele chama de “os sustentáculos da tirania”⁵⁹, em que o desejo de servir se revelará idêntico ao desejo de mandar, de dominar.

[A]gora chego a um ponto que em meu entender é a força e o segredo da dominação, o apoio e o fundamento da tirania. (...) Não são os bandos de gente a cavalo, não são as companhias de gente a pé, não são as armas que defendem o tirano; de imediato, não se acreditará nisso, mas com certeza é verdade. São sempre quatro ou cinco que mantêm o tirano; quatro ou cinco que lhe conservam o país inteiro em servidão. Sempre foi assim: cinco ou seis obtiveram o ouvido do tirano e por si mesmos dele se aproximaram; ou então por ele foram chamados para serem os cúmplices de suas crueldades, os companheiros de seus prazeres, os proxenetas de suas volúpias, e sócios dos bens de suas pilhagens. (...) Esses seis têm seiscentos que crescem debaixo deles e fazem de seus seiscentos o que os seis fazem ao tirano. Esses seiscentos conservam debaixo deles seis mil, cuja posição elevaram; aos quais fazem dar o governo das províncias ou o manejo dos dinheiros para que tenham na mão sua avareza e crueldade e que as exerçam no momento oportuno; e, aliás, façam tantos males que só possam durar à sua sombra e isentar-se das leis e da pena por seu intermédio. Grande é o séquito que vem depois e quem quiser divertir-se esvaziando essa rede não verá os seis mil mas os cem mil, os milhões que por essa corda agarram-se ao tirano (...). [L]ogo que um rei declarou-se tirano, tudo que é ruim, toda a escória do reino (...) reúnem-se à sua volta e o apoiam para participarem da presa e serem eles mesmos tiranetes sob o grande tirano.⁶⁰

La Boétie propõe aqui que a tirania de Um se produz e se reproduz sempre a partir de um tecido que poderíamos chamar de “molecular” por onde circulam desejos e afetos no conjunto do corpo social, atravessando seus diversos segmentos e articulando-os através de relações hierárquicas em múltiplos níveis. O desejo de poder, idêntico à servidão voluntária, se produz e se reproduz porque se efetiva sempre a partir de um grupo restrito de cinco ou seis que sustentam sua tirania e a prolongam em grupos cada vez mais amplos até abarcar a sociedade inteira, como numa corda em que milhões de súditos, “tiranetes”, “agarram-se ao tirano”. La Boétie chama de “tiranete” todo aquele que se encanta pelo poder do tirano, todo aquele que deseja o poder, que quer “servir para ter bens”⁶¹, que de alguma maneira se

⁵⁸ Cf. NEWMAN, S. op.cit., p. 25.

⁵⁹ LA BOÉTIE, E. op. cit., p. 32.

⁶⁰ Ibid., p. 31-32.

⁶¹ Ibid., p. 33.

compraz em servir, na medida em que vê na servidão um meio para dominar, para se sentir também senhor de outrem. Assim, dominantes subjugam dominados, que por sua vez subjugam os ainda mais dominados, e assim sucessivamente, porque todos se identificam com o tirano sob um vínculo desejante, através do qual o desejo deseja sua própria repressão.⁶² “Assim o tirano subjugua os súditos uns através dos outros e é guardado por aqueles de quem deveria se guardar (...).”⁶³ Marilena Chaui destaca este ponto em sua leitura do *Discurso* de La Boétie: o que é mais importante na construção do problema de La Boétie não é tanto a oposição entre o Um e os muitos (“milhares, milhões...”) que o servem – ponto de partida do *Discurso* –; mas a dissolução dessa oposição em uma “teia de relações de força”⁶⁴ que atravessa uma sociedade tirânica por inteiro, não tendo no poder de um tirano seu lugar privilegiado.

Ao vício “monstruoso”, “inominável”, da servidão voluntária, o que La Boétie opõe como algo capaz de nos tirar dessa condição lamentável? A *amizade*.⁶⁵ Para La Boétie, a amizade é uma forma de recusa do servir.⁶⁶ O vínculo entre amigos é um tipo de vínculo que se passa entre indivíduos livres, fora dos marcos da relação de comando-obediência. Diz La Boétie: a amizade é um “nome sagrado, uma coisa santa”; ela só se entrega “entre pessoas de bem e só se deixa apanhar por mútua estima”; é baseada não na busca interesseira por benefícios, mas pela partilha de uma “vida boa”. O que assegura uma relação entre amigos é a confiança na integridade e lealdade do outro, ali onde não há temor de uns com os outros, mas um amor mútuo. É por isso que os tiranos nunca são amados pois, “estando acima de todos”, estão “além dos limites da amizade, cuja verdadeira presa é a igualdade”. Note-se que a igualdade pressuposta pela relação de amizade em La Boétie não se confunde com uma igualdade perante o centro de poder, perante o tirano, perante a Lei. Trata-se ao contrário de uma relação entre pares que, conservando suas diferenças e singularidades, estabelecem um

⁶² Lefort destaca como o desejo de identificar-se com o tirano se reproduz nos diversos níveis hierárquicos do campo social: “Não há como hesitar: o segredo, a força da dominação consiste no desejo – em cada um, seja qual for o escalão que ocupe na hierarquia – de identificar-se com o tirano tornando-se o senhor de um outro. A corrente da identificação é tal que o último dos escravos ainda se pretende um deus. (...) Se é verdade que só há um senhor sob o qual todos os homens são escravos, essa verdade encobre uma outra: a servidão de todos está ligada ao desejo de cada um de portar o nome de Um perante o outro. O fantasma do Um não é só o do povo reunido, nomeado, é simultaneamente o de cada homem, tiranete, na sociedade.” (LEFORT, C., op. cit., p. 166-167).

⁶³ LA BOÉTIE, E. op. cit., p. 32.

⁶⁴ CHAUI, M. *Contra a servidão voluntária*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021, p.197 (“A filosofia como modo de vida e de pensar”).

⁶⁵ Salvo indicação contrária, os trechos citados neste parágrafo estão em La Boétie (op. cit., p. 35-36).

⁶⁶ Seguimos aqui o destaque dado ao tema da amizade como recusa da servidão em La Boétie pelos valiosos comentários de Marilena Chaui. Cf. “Amizade, Recusa do servir” e os demais textos do livro *Contra a servidão voluntária* (op. cit.) – (o artigo “Amizade...” foi publicado originalmente junto ao *Discurso* de La Boétie pela ed. Brasiliense em 1987 e republicado com ligeiras modificações no livro *Contra a servidão voluntária* supracitado).

tipo de comunhão que se dá em pé de igualdade, sem superiores e inferiores. Como sublinha Chauí: a destruição da amizade e a instituição da dominação se dão a cada vez que há substituição da “forma da diferença e da companhia (‘todos uns’) pela identificação e unidade disformes (‘todos um’)” promovidas pelo Estado.⁶⁷

Recapitulemos os elementos que destacamos do *Discurso* de La Boétie: o costume e sua função de ensinar o povo a servir e a esquecer da liberdade que lhe é natural; o acovardamento que se engendra no povo submetido a um regime tirânico; o prazer promovido pelo Estado como meio de “adoçar” a servidão ; a rede formada pelos sustentáculos da tirania, a saber, os meios de reprodução generalizada do desejo de servir (idêntico ao desejo de mandar) por todo o campo social através de uma teia de relações de forças, que estratifica vários níveis hierárquicos entre os grupos ou classes sociais, todos tendo como referência o desejo de identificação com o Um e; por fim, a amizade como um possível tipo de “relação ética contra-tirânica”⁶⁸.

Ao escapar da questão clássica sobre qual a melhor forma de regime político, “questão tão tormentosa”⁶⁹, La Boétie dava um passo atrás e se perguntava antes sobre a condição de possibilidade do poder, chegando à equação poder = servidão, independentemente das diversas formas em que o poder é exercido. Foucault constatou que os pressupostos comuns às diversas teorias jurídico-filosóficas da soberania dominantes na tradição ocidental são três: o sujeito que deve ser sujeitado, a unidade do poder que deve ser fundamentada e a legitimidade que deve ser respeitada.⁷⁰ Parece lícito afirmarmos, pois, comparativamente, que a abordagem de La Boétie abre uma via totalmente diversa, pois rompe com esses pressupostos ao inaugurar “uma teoria política *contra-soberana*, uma linha de investigação libertária”⁷¹ que se debruça sobre o vínculo entre poder, desejo e subjetividade, retomada implícita ou explicitamente por diversos pensadores contemporâneos.

No entanto, se La Boétie não aparece de fato na linhagem do problema fundamental da filosofia política em *O anti-Édipo*, devemos explicitar por que decidimos incluí-lo aqui e podemos conjecturar algumas hipóteses para essa omissão. Listemos resumidamente alguns traços do pensamento de La Boétie que podem ser aproximados às preocupações de Deleuze e Guattari: 1) a abordagem positiva e imanente do poder, voltada para a análise do

⁶⁷ CHAUI, M. *Contra a servidão voluntária*, op. cit., p. 73. Cf. também YAZBEK, op. cit., p. 44.

⁶⁸ A expressão é de Yazbek, op. cit., p. 22.

⁶⁹ LA BOÉTIE, E. op. cit., p. 11.

⁷⁰ FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 38.

⁷¹ NEWMAN, S. op. cit., p. 25-26.

funcionamento dos mecanismos de produção e exercício da obediência dos súditos, na contramão das abordagens do poder centradas na transcendência da Lei e no seu aspecto limitativo, negativo. (Como diz Clastres: La Boétie investiga como um “mecânico” o funcionamento das máquinas sociais⁷²). 2) O tratamento do paradoxo da submissão como objeto de desejo, e não como destino sofrido do exterior, ou seja, o diagnóstico de que os dominados têm um papel fundamental na produção e reprodução da dominação. 3) A ideia de que, apesar de habitual, não há nenhuma necessidade no fato da “servidão voluntária”, a divisão entre dominantes e dominados não é uma estrutura ontológica da sociedade enquanto tal, ela é apenas uma contingência, um dos modos possíveis de funcionamento do desejo num campo social, dentre outros.⁷³

Quanto às razões para a omissão de uma filiação explícita de Deleuze e Guattari à linhagem inaugurada pelo *Discurso* de La Boétie, temos duas hipóteses. Em primeiro lugar, o termo “servidão voluntária” não parece satisfatório a Deleuze e Guattari. Como eles explicitam em *Mil platôs*, a expressão “servidão voluntária” “tem somente o mérito de sublinhar o aparente mistério” que envolve o Estado, mas é insuficiente para abranger o fato de que a servidão é “não é mais ‘voluntária’ do que ‘forçada’”.⁷⁴ A vontade, tal como pressuposta tradicionalmente pelo termo “voluntário”, remete a uma ação fruto de uma livre decisão de um sujeito consciente de si; o que vai na contramão da abordagem de Deleuze e Guattari, que partem da crítica espinosana e nietzscheana à liberdade da vontade (“livre-arbítrio”) e que pensam a política a partir de um rigoroso e radical “involuntarismo”, associado à ideia de um “construtivismo” do desejo.⁷⁵ Não basta afirmar que a servidão, por

⁷² CLASTRES, P. *Arqueologia da violência*, op. cit., p. 149.

⁷³ La Boétie faz uma “dedução lógica” da possibilidade de existência de uma sociedade que não se organize a partir da servidão voluntária, aludindo, num breve trecho, provavelmente aos povos ameríndios recém-descobertos à sua época pelos invasores europeus (cf. LA BOÉTIE, op. cit., p. 19 e CLASTRES, P. “Liberdade, Mau Encontro e Inominável”. In: *Arqueologia da violência*, op. cit., p. 160). Pierre Clastres desdobra essa intuição laboetiana que marca toda sua antropologia política, desde seu artigo seminal “A filosofia política da chefia indígena” (In: *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2012).

⁷⁴ MPv.5, p. 173. Nessa direção, tentando destacar o aspecto tão voluntário quanto forçado da servidão, eles elaboram o conceito de “servidão maquinica”, que abordaremos em outro momento. Cf. também *ibid.*, p. 19-25, em que Deleuze e Guattari indicam os pontos de concordância e divergência com Clastres, e aludem ao modo como Clastres se vale da hipótese laboetiana da “servidão voluntária”. Muito resumidamente, podemos chamar atenção para o fato de que eles discordam de Clastres exatamente no ponto em que Clastres, seguindo à sua maneira La Boétie, aprofunda o corte entre sociedades-contra-o-Estado (primitivas) e sociedades-com-Estado (ditas “monstruosas”) e, com isso, segundo Deleuze e Guattari, se priva dos meios adequados para responder à questão: como e por que o Estado triunfou?

⁷⁵ Lourenço Queiroz (op. cit., p. 40-41) indica precisamente que, após a criação do conceito de inconsciente pela psicanálise, a ideia da servidão voluntária teve de sofrer uma inflexão radical. Em função disso, ele propõe a ideia de “servidão inconsciente”. Frédéric Lordon, diante da mesma questão relativa ao aspecto problemático do termo “servidão voluntária”, opta por falar antes de “servidão passional”, entendendo a paixão aqui segundo a acepção de Espinosa (cf. LORDON, F. *Willing Slaves of Capital*. Londres: Verso, 2014). Já sobre o “involuntarismo” na política, ver ZOURABICHVILI, F. “Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)”. In: ALLIEZ, E. (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora. 34, 2000.

ser voluntária, poderia ser desativada por um ato igualmente voluntário de desinvestir o sistema social opressivo (como diz La Boétie: “não é preciso combater esse único tirano, não é preciso anulá-lo; ele se anula por si mesmo, contanto que o país não consinta a sua servidão; não se deve tirar-lhe coisa alguma, e sim nada lhe dar”; “são os próprios povos que se deixam, ou melhor, se fazem dominar, pois cessando de servir estariam quites”⁷⁶). É preciso ir além do voluntarismo, em busca da análise dos modos de construção e desconstrução dos agenciamentos de desejo. É somente nesses termos (que serão precisados conceitualmente em outro momento) que Deleuze e Guattari buscam explicar o funcionamento do fascismo e a possibilidade de um combate ao fascismo no seio de uma teoria geral do desejo e do campo social. Entretanto, parece-nos que a dimensão política da relação de amizade tal como destacada por La Boétie parece já ir em uma outra direção, sem compromissos com um voluntarismo e mais próximo de um efetivo construtivismo do desejo, pesquisando por formas de relações ético-políticas contra-tirânicas que afirmem e façam circular outros afetos no campo social, num esforço para neutralizar ao máximo a propagação dos “sustentáculos da tirania”. (Por isso acreditamos que, senão pela sua concepção de servidão “voluntária”, ao menos por essa via da afirmação da força política das relações de amizade La Boétie merece ser levado em conta como expoente da linhagem filosófica que alimenta o pensamento de Deleuze e Guattari).

Em segundo lugar, parece-nos que La Boétie é preterido por Deleuze e Guattari por conta do destaque que eles dão a Espinosa. É Espinosa quem propõe textualmente a fórmula que, segundo Deleuze e Guattari, inaugura o “problema fundamental da filosofia política”, e não La Boétie. La Boétie percebe algo muito importante: o fato do assujeitamento dos súditos, e não o toma como um pressuposto trivial (como toda a tradição dominante fazia até então), mas como o verdadeiro problema da política – como é possível que milhões não somente se assujeitem, mas *desejem* se assujeitar? Isso produz uma notável inflexão na história da filosofia política. Mas, colocado dessa forma, o problema de La Boétie não parece ainda suficientemente determinado aos olhos de Deleuze e Guattari. Pois não basta chamar atenção, com espanto (“que monstro de vício é esse...”⁷⁷), para o *fato* da servidão voluntária. Seria preciso interrogar-se, como Espinosa, sobre as condições, *de direito*, que tornam possível o aparecimento de um tal desejo de submissão entre os homens, e, sobretudo, desenvolver a gênese dos afetos servis e o seu encadeamento. Ou seja, para Deleuze e Guattari, o que é fundamental em Espinosa é seu esforço para responder à questão: como operam efetivamente

⁷⁶ LA BOÉTIE, E. op. cit., p. 14.

⁷⁷ Ibid., p. 13.

as determinações do desejo que nos levam a desejar a servidão como se desejássemos nossa própria liberdade?⁷⁸

Vejamos então, a seguir, como se dá a análise espinosana da política e da superstição e como esta marca o pensamento de Deleuze e Guattari.

1.1.2. Espinosa, a superstição e o “grande segredo do regime monárquico”

Vimos que *O anti-Édipo* pretende relançar, em novas coordenadas, o que consideram como “o problema fundamental da filosofia política”, que teria sido colocado pela primeira vez por Espinosa no prefácio a seu *Tratado teológico-político* (1670). Como a questão aparece nesse texto?

Espinosa parte da constatação de que todos os homens estão lançados em uma variação contínua, na medida em que encontram-se, por natureza, subordinados aos afetos (tema que retorna com força em sua *Ética*⁷⁹). Se não fossem subordinados aos afetos, “jamais seriam vítimas de alguma superstição”.⁸⁰ Por conta dessa subordinação aparentemente incontornável aos afetos, os homens vivem uma inconstância fundamental: oscilando sempre entre o medo de um castigo e a esperança de uma recompensa, estamos dispostos de uma maneira tal que podemos realmente acreditar em qualquer coisa. Se os homens “têm dúvidas, deixam-se levar com a maior das facilidades para aqui ou para ali; se hesitam, sobressaltados pela esperança e pelo medo em simultâneo, ainda é pior; porém, se estão confiantes, ficam inchados de orgulho e presunção”.⁸¹ O fato de que a esperança seja uma paixão alegre, em contraposição ao medo, paixão triste, não melhora significativamente nossa situação, pois de qualquer forma esses dois afetos permanecem encadeados pela flutuação ou instabilidade que os envolve: “não há esperança sem medo, nem medo sem esperança”.⁸² Como sair desse terrível pêndulo (medo de um castigo – esperança de uma recompensa) que nos mantém servis e propensos a todo tipo de superstição?

⁷⁸ Não é nosso intuito resumir nesse parágrafo as diferenças e aproximações possíveis entre La Boétie e Espinosa. O leitor interessado nessa comparação pode consultar a entrevista “A filosofia como modo de vida e de pensar”. In: CHAUI, M. *Contra a servidão voluntária*, op. cit., p. 197-205.

⁷⁹ Ver, por exemplo, ESPINOSA, B. *Ética*. São Paulo: EdUSP, 2018, parte V, prop. 39, esc.: “...nós vivemos numa variação contínua...”.

⁸⁰ ESPINOSA, B. *Tratado teológico-político*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 125.

⁸¹ Ibid.

⁸² ESPINOSA, B. *Ética*, op. cit., III, prop. 50, esc. Espinosa define a esperança como nada mais que “uma alegria instável, surgida da imagem de uma coisa futura ou passada de cuja realização temos dúvida” e o medo como uma “tristeza instável, surgida igualmente da imagem de uma coisa duvidosa” (Ibid., III, prop. 18, esc. 2).

“A que ponto o medo ensandece os homens!”, diz Espinosa. O caso por ele citado de Alexandre o Grande, segundo Quinto Cúrcio, é ilustrativo a esse respeito, e é a partir deste caso que Espinosa tira conclusões gerais acerca da relação entre o medo e a superstição.⁸³ Alexandre, segundo Cúrcio, só começou a convocar supersticiosamente os adivinhos quando, às portas de Susa, temeu pela primeira vez a fortuna. Assim que venceu Dario, desistiu logo de consultar os adivinhos, até o momento em que, mais uma vez, sentindo-se “abandonado pelos Bactrianos, atacado pelos Citas e imobilizado devido a uma ferida”, com medo diante do que estava por acontecer, recaiu na superstição mais uma vez e mandou Aristandro “explorar por meio de sacrifícios a evolução dos acontecimentos”.⁸⁴ Note-se que, se por um lado estamos todos propensos à superstição em função de uma disposição que nos é natural, ligada ao fato de vivermos sob uma variação contínua de nossos afetos, por outro lado, essa propensão natural não é suficiente para explicar como e por que, em tais ou tais casos, abraçamos efetivamente a superstição. Ou seja, Espinosa não vê a adesão à superstição como um fato incontornável, a que estamos vinculados necessariamente, apesar de nossa natureza ser disposta de tal maneira que muito frequentemente caímos na superstição. A propensão, natural entre os seres humanos, à superstição é apenas a condição de sua possibilidade, mas a adesão efetiva à superstição só pode ser explicada por uma “configuração particular de circunstâncias que produz determinadamente temor e terror, sentimento de abandono e inquietação com o futuro”⁸⁵ em um caso singular. O comentário de Homero Santiago é instrutivo a esse respeito: ele afirma que, nascida da flutuação de ânimo, a superstição é uma “tentativa de estabilização e, portanto, abrandamento da insegurança que atormenta o indivíduo, por meio da pretensa descoberta daquilo que a fortuna lhe reserva”.⁸⁶

Extraindo do exemplo de Alexandre uma regra geral, Espinosa conclui que o medo é o afeto que “origina, conserva e alimenta a superstição”, e que “os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto têm medo”⁸⁷, compreendendo a superstição aqui como fenômeno inextricavelmente religioso, moral e político. Se o medo é a causa da superstição, Espinosa conclui três coisas daí: 1) que todos os homens lhe estão naturalmente sujeitos; 2) que o conteúdo da superstição é extremamente variável e inconstante; e 3) que só a esperança, o ódio, a cólera e a fraude podem fazer com que a superstição subsista, pois ela provém da

⁸³ Cf. o comentário de Homero Santiago a este caso em “Da superstição ao autoritarismo segundo a lógica das paixões (o exemplo de Alexandre no prefácio do *Tratado teológico-político*)”. *Cadernos Espinosanos*, n.44, 2021, p. 15-38.

⁸⁴ ESPINOSA, B. *Tratado teológico-político*, op. cit., p. 126.

⁸⁵ SANTIAGO, H. “Da superstição ao autoritarismo...”, op.cit., p. 27.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ ESPINOSA, B. *Tratado teológico-político*, op. cit., p. 126.

paixão e não da razão.⁸⁸ É por isso que não só é difícil resistir à superstição como é difícil permanecer muito tempo com a mesma superstição, visto que ela é extremamente variável e determinada pelas flutuações e inconstâncias das paixões. Como os homens aderem facilmente à superstição, em função de sua constituição naturalmente subordinada aos afetos, e como a superstição pode ser alimentada segundo variadas maneiras, encontrando sempre adeptos fervorosos, causando “inumeráveis tumultos e guerras atrozes”, Espinosa conclui enfaticamente que “não há nada mais eficaz que a superstição para governar a multidão”.⁸⁹ É por isso que a multidão é “facilmente levada, a pretexto da religião, ora a adorar os reis como se fossem deuses, ora a execrá-los e a detestá-los como se fossem uma peste para todo o gênero humano”.⁹⁰ É aqui que a dimensão política da superstição ganha toda a sua força: propagando os afetos complementares do medo e da esperança, cultivando a superstição como instrumento de dominação, o Estado produz uma massa de obedientes impotentes.

A essa altura, Espinosa chega em um ponto crucial de seu prefácio e enuncia a passagem a que Deleuze e Guattari aludem sob a rubrica do “problema fundamental da filosofia política”. Nos termos de Espinosa, trata-se do “grande segredo do regime monárquico”:

efetivamente, o grande segredo do regime monárquico e aquilo que acima de tudo lhe interessa é manter os homens enganados e disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos para que *combatam pela servidão como se fosse pela salvação* e acreditem que não é vergonhoso, mas sumamente honroso, derramar o sangue e a vida pela vaidade de um só homem (...).⁹¹

Reaparece aqui a ideia paradoxal de uma servidão que é desejada e buscada. Como as pessoas são capazes de lutar (não contra, mas) *por* sua escravidão, parecendo estar, acima de tudo, contentes por serem escravos?⁹² É o que fascina Espinosa, segundo Deleuze⁹³, e que será tratado como o problema político mais importante em *O anti-Édipo* e *Mil platôs*: o da relação entre o desejo e o campo social e político, especialmente sob o modo do investimento desejante em estruturas sociais que reprimem o próprio desejo.

Eis como opera o poder, segundo o prefácio do *Tratado teológico-político*: cultivando as paixões tristes nas multidões, ansiosas e angustiadas em meio ao encadeamento do medo à esperança, o déspota (“um só homem”) nos quer escravos de seu desejo, obedientes. Toda

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ ESPINOSA, *Tratado teológico-político*, op. cit., p. 127.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Ibid. – grifo nosso.

⁹² CSE, p. 124.

⁹³ Ibid.

tiranía, toda opressão se alimenta, se conserva e se reproduz a partir de paixões tristes que circulam no corpo social e mantêm os indivíduos, grupos e classes num estado tal em que se encontram separados de sua potência, com sua potência rebaixada a seus graus mais baixos. Eis o “grande segredo do regime monárquico”. Para conservar uma massa de obedientes, mantidos de alguma maneira na escravidão ou na impotência, é preciso separá-los de sua própria potência, é preciso rebaixá-los a essa condição servil, e é precisamente essa a função da superstição. Como diz Deleuze, a “*superstição* é tudo o que nos mantém separados de nossa potência de agir e a está sempre diminuindo”.⁹⁴

No apêndice da parte I (“De Deus”) da *Ética*, Espinosa retoma e enriquece sua investigação acerca do problema da superstição, buscando sua gênese, ou seja, o encadeamento de causas que a produz. Quais são as determinações naturais que nos levam a construir superstições ou assentir a superstições estabelecidas? Vale a pena comentarmos aqui resumidamente como Espinosa elabora uma gênese da superstição nesse texto, e tentarmos analisar seus efeitos mais diretos no campo político.

Espinosa inicia o apêndice chamando atenção dos leitores para os preconceitos que poderiam impedir aos homens a compreensão da concatenação das coisas que até ali foram expostas por ele. A rigor, todos esses preconceitos dependem de um único: o preconceito do finalismo, que supõe que “as causas naturais agem, como eles próprios, em vista de um fim; mais ainda, dão por assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas para algum fim certo: dizem, com efeito, que Deus fez tudo em vista do homem, e o homem, por sua vez, para que o cultuasse.”⁹⁵

É importante salientar aqui, seguindo Homero Santiago⁹⁶, que há uma distinção entre o uso do termo “superstição” no plural ou no singular. Por um lado, Espinosa reconhece que há superstições (no plural) com conteúdos diversos conforme os povos, os grupos, os indivíduos, os momentos históricos etc. Por outro lado, quando Espinosa fala de superstição no singular, ou quando diz haver um “preconceito único” que estaria na base de todos os demais preconceitos, ele tem em vista um *sistema* organizado da superstição, que se produziria por causas que decorrem da condição humana, diretamente ligado ao medo e aos afetos tristes. É esse segundo sentido de superstição, que a trata como um sistema organizado, uma doutrina, que produz explicações sobre a origem, o funcionamento e o fim do mundo, ligadas a um

⁹⁴ *EPE*, p. 300.

⁹⁵ ESPINOSA, B. *Ética*, op.cit., I, apêndice.

⁹⁶ SANTIAGO, H. “Superstição e ordem moral do mundo”. In: _____. *Entre liberdade e servidão*. Tese de livre docência (Departamento de Filosofia, FFLCH). São Paulo: USP, 2011, p. 104. Seguimos ao longo desse trecho sobre o apêndice da parte I da *Ética* de Espinosa a cuidadosa exposição acerca da gênese da superstição feita por Santiago neste texto.

regramento da vida moral (com um código de valores, deveres, punições e retribuições), e que não se refere exclusivamente a um povo ou religião específicos, o que nos importa aqui, por ser o sentido conceitualmente mais relevante para Espinosa. Deste modo, é sobre a gênese do sistema supersticioso que incide a investigação de Espinosa, ou seja, o que o interessa é investigar como, partindo da situação originária humana, os homens chegam ao preconceito e à superstição, erigindo-a como um sistema explicativo e moralizante da vida.

Espinosa parte de uma afirmação fundamental que, em suas palavras, “deve ser admitid[a] por todos”, a saber, “que todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo cômicos disso.”⁹⁷ Em outras palavras, Espinosa toma aqui por pressuposto duas ideias combinadas: a ideia de que há uma ignorância nativa ao ser humano, já que todos nascemos ignorantes das causas das coisas; e a ideia de que somos todos seres desejantes, na medida em que estamos sempre em busca daquilo que nos é útil, segundo nosso esforço de perseveração na existência (*conatus*), tendo algum grau de consciência disso.

A consequência dessa dupla determinação da situação humana é a de que somos seres desejantes e frequentemente sabemos que desejamos e temos uma ideia do objeto de nosso desejo, mas, na maioria das vezes, desconhecemos *por que* desejamos aquilo que desejamos, quer dizer, ignoramos as causas que determinam nosso desejo. É a combinação de ignorância e desejo que forma, nos homens, “um solo fértil para o preconceito e a superstição”.⁹⁸ Retomando essa combinação entre a dimensão desejante e ignorante do ser humano, Espinosa dirá mais à frente em sua *Ética* que “comumente os homens ignoram as causas de seus apetites” e, nesta situação, “somos agitados por causas externas de muitas maneiras e (...) flutuamos tal qual ondas do mar agitadas por ventos contrários, ignorantes de nosso desenlace e destino.”⁹⁹

Voltando-nos ao apêndice da parte I, vemos que Espinosa extrai duas conclusões que se seguem à dupla determinação da condição humana enquanto desejante e ignorante. Em primeiro lugar, diz Espinosa, segue-se “que os homens opinam serem livres porquanto são cômicos de suas volições e de seu apetite, e nem por sonho cogitam das causas que os dispõem a apetecer e querer, pois delas são ignorantes”.¹⁰⁰ Em segundo lugar, segue-se “que em tudo os homens agem em vista de um fim, qual seja, em vista do útil que apetecem, donde sempre ansiarem por saber somente as causas finais das coisas realizadas e sossegarem tão

⁹⁷ ESPINOSA, B. *Ética*, I, apêndice.

⁹⁸ SANTIAGO, H. “Superstição e ordem moral do mundo”, op. cit., p. 106.

⁹⁹ ESPINOSA, B. *Ética*, IV, Prefácio; Ibid. III, prop. LIX, escólio.

¹⁰⁰ Ibid., I, apêndice.

logo as tenham ouvido”.¹⁰¹

A primeira conclusão trata do engendramento da ficção do livre-arbítrio: uma vez que os homens são arrastados para lá e para cá pelos seus apetites buscando aquilo que lhes parece útil, os homens *tendem* em direção a essas coisas e formam uma ideia dessas coisas que desejam. Simplesmente por formarem uma ideia das coisas que desejam, os homens passam a crer que as desejam *livremente*, por uma livre decisão da mente, e permanecem totalmente ignorantes às causas que os determinam a desejar tais e tais coisas em tais e tais circunstâncias. A segunda conclusão, por sua vez, se relaciona diretamente à primeira, na medida em que a crença na liberdade se liga à crença nos fins. Nas palavras de Homero Santiago: “o *tender para* algo dá lugar à ideia de *liberdade*; o *algo* a que se tende, por sua vez, é entronado como *fim*, causa final da própria tendência”.¹⁰² Está montado o solo onde se desenrola a tensão que é o motor da superstição: como os homens frequentemente agem em vista de um fim, formando uma ideia daquilo que desejam, e se creem livres enquanto seguem essa tendência em direção a tais objetos que satisfariam seu desejo, segue-se que “os homens ficam na expectativa, passam a ansiar (*expetere*) conhecer as causas finais das coisas e das ações, e só conseguem aquietar-se, sossegar (*quiescere*) ao tomar conhecimento de tais causas finais”¹⁰³. Ansiosos por conhecer as causas finais de todas as coisas, buscando explicações que possam tirá-los do estado insuportável de inquietação, aflição e desassossego: eis a situação dos homens segundo Espinosa.¹⁰⁴

“Porém” – segue o texto do apêndice – como os homens “não conseguem ouvi-las [as causas finais de todas as coisas] de outrem, nada lhes resta senão voltar-se para si e refletir sobre os fins pelos quais costumam ser determinados em casos semelhantes, e assim, necessariamente, *julgam pelo seu o engenho alheio*.”¹⁰⁵ Isto é, diante da dificuldade de encontrar causas finais para todas as coisas segundo os dados fornecidos pelas próprias coisas, os homens passam a *projetar* seus próprios hábitos de pensamento e modos de condução de condutas para toda a realidade. Pois,

como encontram em si e fora de si não poucos meios que em muito levam a conseguir o que lhes é útil, como, por exemplo, olhos para ver, dentes para mastigar, ervas e animais para alimento, sol para alumiar, mar para nutrir peixes, daí sucede que considerem todas as coisas naturais como meios para o que lhes é útil. E como sabem que esses meios foram achados e não

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² SANTIAGO, H. “Superstição e ordem moral do mundo”, op. cit., p. 107.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Sobre a relação entre esse estado ansioso e a propensão a abraçar a servidão, convém lembrar que a lei nazista de 1933 que concede formalmente ao Führer plenos poderes foi nomeada precisamente: “*Lei para sanar a aflição do povo e da nação*”.

¹⁰⁵ ESPINOSA, B. *Ética*, op. cit., I, apêndice – grifo nosso.

providos por eles, *tiveram causa para crer em algum outro ser que proveu aqueles meios para uso deles*.¹⁰⁶

Daí que os homens cheguem à conclusão de que existe um ou alguns deuses transcendentais, dirigentes da natureza, dotados de liberdade humana, que cuidaram de tudo para os homens e fizeram tudo para seu uso. E mais, como os homens jamais puderam conhecer claramente tal ou tais deuses, precisaram julgar o “engenho” (*ingenium*) de Deus pelo seu próprio engenho, e concluíram assim que os Deuses só fizeram todas as coisas para os homens com a seguinte finalidade: a “de que estes lhes fiquem rendidos e lhes tributem suma honra”. Segue-se disso, diz Espinosa, que cada um passou a inventar diversas maneiras de cultuar Deus para que “este lhe tivesse afeição acima dos demais e dirigisse a natureza inteira para uso de seu cego desejo e de sua insaciável avareza”.

É nesse ponto que aquilo que poderia parecer apenas um preconceito como outro torna-se efetivamente uma superstição erigida em sistema, “deitando profundas raízes nas mentes”, causando uma pressão para que cada um se dedique “com máximo esforço” a compreender as causas finais de todas as coisas. Santiago resume assim o percurso de Espinosa:

ao longo de um movimento quase espontâneo[,] alguns modos de pensar e ver as coisas, típicos do homem por sua condição de ignorante e desejante, salientam-se, produzem efeitos determinados e, enfim, dão as bases de um sistema que abarca a totalidade do real, isto é, os próprios homens, a natureza, os deuses. A superstição não é só a crença em fins, em livre-arbítrio, em prêmios e castigos; a sua grande originalidade é a sistematização desses elementos todos, e de tudo o mais que daí derivar, numa estrutura (*fabrica*) do real.¹⁰⁷

Tendo exposto o encadeamento de causas que faz com que os homens, partindo de certos elementos fundamentais de sua condição própria que os tornam propensos à superstição, cheguem a efetivamente abraçá-la, adotando um sistema supersticioso que contém explicações sobre a vida e a morte, a origem, o funcionamento e os fins do mundo, com todo um sistema moral correlato, resta-nos abordar diretamente os efeitos de ordem política que decorrem de todo esse sistema.

Não salientamos ainda suficientemente que, por ser inteiramente baseado na ideia de “um outro ser” que proveu todas as coisas do mundo para uso dos homens, visando com isso ser honrado e cultuado pelos homens, o sistema da superstição é essencialmente um sistema da transcendência. Se o observamos mais de perto, percebemos que este sistema da

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ SANTIAGO, “Superstição e ordem moral do mundo”, op. cit., p. 111-112.

transcendência é, ao mesmo tempo, um sistema da tristeza e da servidão.¹⁰⁸ A compreensão desse vínculo entre superstição, transcendência, tristeza e servidão nos leva ao âmago dos efeitos políticos do sistema da superstição.

Espinosa partiu da natureza ignorante e desejante dos homens e mostrou como, através de uma verdadeira busca daquilo que lhes parecia útil, ou seja, no fundo, de um desejo de liberdade, os homens acabam constantemente caindo numa “ânsia obsessiva de entender as causas finais”¹⁰⁹ que os levam a crer em superstições como forma de apaziguar tal estado desassossegado insuportável. Agarrados à superstição, o que se passa entre os homens? Ocorre que eles começam a sacrificar seus próprios desejos à medida que passam a viver de acordo com um desejo alheio, a saber, conforme a suposta vontade de Deus. Uma vez que “o dever é cultuar e agradar ao mestre e dirigente do mundo, a vida presente torna-se (...) menos importante que os ganhos futuros possíveis”.¹¹⁰ É aí que tudo se inverte. O desejo de liberdade inicial, através do qual os homens buscavam aquilo que lhes parecia útil e se interrogavam sobre as causas finais de tudo o que existe, acabou engendrando a figura de um Deus transcendente e a ficção do “livre-arbítrio”, cujo corolário mais direto é a servidão, isto é, a abdicação de seu próprio desejo para viver conforme o suposto desejo de Deus. Torna-se obrigatória, com isso, a anulação do próprio desejo, operação pela qual o indivíduo se esforça integralmente em viver conforme o desejo de Deus.

A questão se torna ainda mais intrincada diante da nítida falta de correspondência entre essa concepção supersticiosa da vida e os dados mais básicos da experiência. Espinosa destaca isso com a devida ênfase:

Vê, peço, a que ponto chegaram as coisas! Em meio a tantas coisas cômodas da natureza, tiveram de deparar com não poucas incômodas: tempestades, terremotos, doenças, etc., e sustentaram então que estas sobrevieram porque os Deuses ficaram irados com as injúrias a eles feitas pelos homens, ou seja, com os pecados cometidos em seu culto. E embora a experiência todo dia protestasse e mostrasse com infinitos exemplos que o cômodo e o incômodo sobrevêm igual e indistintamente aos pios e aos ímpios, nem por isso largaram o arraigado preconceito: com efeito, foi-lhes mais fácil pôr esses acontecimentos entre as outras coisas incógnitas, cujo uso ignoravam, e assim manter seu estado presente e inato de ignorância, em vez de destruir toda essa estrutura e excogitar uma nova. Donde terem dado por assentado que os juízos dos Deuses de longe ultrapassam a compreensão humana (...).¹¹¹

¹⁰⁸ Ibid., *passim*.

¹⁰⁹ Ibid., p. 112.

¹¹⁰ Ibid., p. 113.

¹¹¹ ESPINOSA, *Ética*, op. cit., I, apêndice.

Pouco importa que a experiência cotidiana pareça desmentir os pressupostos da doutrina da superstição através de incontáveis exemplos. Tendo fixado que tudo ocorre segundo um fim divino, e que, no limite, as causas finais são insondáveis exatamente porque provêm de Deus, forma-se um curto-circuito que Espinosa caracteriza, com o humor que lhe é próprio, como “um novo modo de argumentar, a saber, não a redução ao impossível, mas à ignorância”. Por exemplo:

se uma pedra cair de um telhado sobre a cabeça de alguém e o matar, demonstrarão do seguinte modo que a pedra caiu para matar esse homem: de fato, se não caiu com este fim e pelo querer de Deus, como é que tantas circunstâncias (...) puderam concorrer por acaso? Responderás talvez que isso ocorreu porque soprou um vento e o homem fazia seu caminho por ali. Insistirão, porém: por que o vento soprou naquele momento? por que o homem fazia o caminho por ali naquele mesmo momento? Se, ainda uma vez, responderes que o vento se levantou na ocasião porque, na véspera, quando o tempo ainda estava calmo, o mar começara a agitar-se, e porque o homem fora convidado por um amigo, insistirão novamente, porquanto o perguntar nunca finda: por que o mar se agitara? por que o homem fora convidado naquela ocasião? E assim, mais e mais, não cessarão de interrogar pelas causas das causas, até que te refugies na vontade de Deus, isto é, no asilo da ignorância.¹¹²

Vê-se que o movimento, que parte de um desejo de liberdade e conhecimento das causas finais das coisas, chega num ponto de inversão de seu sentido: passa a abraçar a tese de que a ignorância acerca do funcionamento da realidade é, entre os homens, uma estrutura ontológica fundamental, necessária (e não uma condição contingente, circunscrita a tais ou tais aspectos do real cujo funcionamento por ora ignoramos).¹¹³ Porque é “mais fácil” fazer assim, ou seja, requer menos esforço, pois basta atribuir todas as contingências da vida à vontade misteriosa de Deus que rapidamente as aflições dos homens são em parte apaziguadas; ao passo que estas seriam exacerbadas na direção contrária (caso os homens afirmassem que a concatenação de causas que agem no mundo não supõe qualquer “vontade” antropomórfica de Deus em sua base). Estamos num ponto crucial do raciocínio de Espinosa. Vemos logo que a ignorância tornada fundamental engendra a necessidade de uma figura muito particular: o sacerdote, ligado a um poder qualificado por Espinosa como “teológico-político”. Dado que os “juízos dos Deuses de longe ultrapassam a compreensão humana”, sendo insondáveis por natureza, as multidões logo anseiam por um legítimo intérprete da vontade de Deus, capaz de, por conta de seu poder especial, sondar o insondável – os desígnios dos supostos dirigentes da natureza. Tendo estabelecido que a) a mente de

¹¹² Ibid.

¹¹³ Cf. SANTIAGO, “Superstição e ordem moral do mundo”, op. cit., p. 143, nota 25 (sobre a transformação supersticiosa da ignorância *de fato* em ignorância *de direito*, implicando nisso uma abordagem “fatalista” e misteriosa da realidade).

Deus (entendido como criador transcendente do universo) procede como a mente humana, de modo que sua atividade está voltada a certos fins, e b) que, no entanto, os fins que Deus leva em conta ao governar o curso dos acontecimentos e de todas as coisas nos são insondáveis, chegamos na situação c) em que estamos carentes de um legítimo intérprete dos juízos de Deus cuja orientação nos guie para o apaziguamento de nossa angústia terrena e, ao fim e ao cabo, para a “salvação” eterna.

Percebe-se que o sistema da superstição exige que os indivíduos a ele submetidos se engajem em um modo de vida baseado na anulação dos seus próprios desejos para viverem de acordo com um desejo outro (o desejo de Deus), que, por ser por natureza insondável, só pode ser comunicado através de seus alegados representantes terrenos autorizados (os sacerdotes) pelos poderes terrenos estabelecidos. Sob a superstição, as multidões deixam de desejar de acordo com a busca daquilo que lhes é útil e renunciam a seu próprio desejo, isto é, passam a desejar de acordo com o desejo de um outro, a partir dos critérios morais ditados pela organização dominante atual do poder teológico-político.¹¹⁴ Será chamado “*Bem* a tudo que conduz à boa saúde e ao culto de Deus, e *Mal*, por outro lado, ao que é contrário a isso”.¹¹⁵ Mas isso se desdobra a tal ponto que a superstição “parece sustentar que é bom o que traz tristeza e é mau o que traz alegria”.¹¹⁶ Assim, a subordinação do próprio desejo a critérios externos que servem para nos julgar, nos castigando (quando os contrariamos) e prometendo nos premiar (quando os seguimos), acaba por produzir um efeito contrário do que o esperado: leva-nos a um estado de *medo permanente*, e não a uma segurança apaziguadora, pois determina nossa ignorância como insuperável; e a um estado de *tristeza contínua*, dificilmente driblável, pois nos tornamos aqui apartados de nossa própria capacidade imanente de distinguir o que nos faz bem e o que nos faz mal, já que esta é delegada a uma figura transcendente a que já não nos resta nada fazer senão servir e obedecer.

Frequentemente, vemos que os valores das estruturas de poder mantêm uma íntima relação com os valores da superstição, uma “pressuposição recíproca” como diriam Deleuze e Guattari. Talvez seja o caso de dizer que muitas vezes são *os mesmos* valores, de modo que o sistema da superstição se revela inseparavelmente teológico, moral, econômico e político. Não é esta integração entre a superstição e a dominação política que Espinosa tem em vista ao dizer, como vimos, no prefácio do *Tratado teológico-político*, que “não há nada mais eficaz

¹¹⁴ Sobre o desejo funcionando sob a máquina imperial despótica, escrevem Deleuze e Guattari: “O desejo já não ousa desejar, tornou-se desejo do desejo, desejo do desejo do despota.” (AE, p. 273).

¹¹⁵ ESPINOSA, B. *Ética*, op. cit., I, apêndice.

¹¹⁶ Ibid., IV, apêndice, cap. XXXI.

que a superstição para governar a multidão”?¹¹⁷

A superstição colabora com a produção e reprodução da obediência na medida em que incide diretamente no desejo da multidão. Não é preciso prender as pessoas, não é preciso privá-las de sua liberdade física, corporal – ainda que isso permaneça um instrumento importante sob certas condições e contra porções populacionais específicas. O instrumento principal da dominação é essa espécie de colonização do desejo das multidões que se opera à medida que elas são levadas a viver sob um modo de vida supersticioso, triste, servil, alienadas de seu desejo, oscilando entre o medo de castigos e a esperança de recompensas propagados pelo tirano. É só assim que as multidões são muito eficazmente mantidas dóceis, obedientes e inofensivas (corporalmente *e* mentalmente) mesmo diante das maiores privações e humilhações. Como diz Espinosa, quando um indivíduo é preso, apenas seu corpo é detido por um outro, não sua mente. Porém, quando um indivíduo está dominado por um outro pelo “medo” ou vinculado a este que o domina pela esperança “de um benefício” de tal maneira “que ele prefere fazer-lhe a vontade a fazer a sua”, seu corpo é detido tanto quanto sua mente (ao menos enquanto dura o medo ou a esperança, completa Espinosa).¹¹⁸ É só no segundo caso que a dominação é mais eficaz, indo até o nível dos investimentos desejantes dos indivíduos e das multidões. É neste ponto que a superstição se torna uma política, baseada na incitação e na gestão social do medo.¹¹⁹ É só aí, enfim, que, medrosos, os homens se deixam dominar pela superstição, a tal ponto que lutam pela própria servidão como se fosse sua salvação.

Vimos que Espinosa construiu uma explicação da superstição partindo de suas causas imanentes, de seu nexu próprio, e chegando até seus efeitos decisivos no campo social e político. Resta-nos observar apenas um aspecto que não pode passar sem destaque. Uma leitura talvez imprudente do texto de Espinosa poderia ficar com a impressão de que, de acordo com sua concepção, ou seja, em função da naturalidade com que ele caracteriza a propensão humana a produzir superstições, concluir-se-ia que estamos fadados a viver de modo supersticioso. Isso seria um grave equívoco.

Recordemos das afirmações de Espinosa já citadas sobre a naturalidade da tendência à superstição: “todos os homens são por natureza propensos a abraçar o preconceito”¹²⁰; “todos os homens são por natureza sujeitos à superstição”.¹²¹ Elas indicam apenas que, de direito,

¹¹⁷ ESPINOSA, B. *Tratado teológico-político*, p. 127.

¹¹⁸ ESPINOSA, B. *Tratado político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, cap. 2, §10.

¹¹⁹ Veremos em outro momento como Deleuze e Guattari abordam, em *Mil platôs*, inspirados por Paul Virilio, a função do medo e da insegurança de um ponto de vista micropolítico, como modo de gerir uma “macropolítica da segurança”.

¹²⁰ ESPINOSA, B. *Ética*, I, apêndice.

¹²¹ ESPINOSA, B. *Tratado teológico-político*, prefácio.

todo indivíduo humano pode chegar à superstição. Ou seja, a superstição é um dos produtos possíveis que podem decorrer da natureza humana. Mas isso não implica que, de fato, todas as pessoas abracem efetivamente a superstição, como um destino incontornável. É fundamental a Espinosa manter aberta a possibilidade de se “destruir a estrutura” da superstição e inventar uma nova¹²², mais livre e alegre, pondo em funcionamento outros encadeamentos de afetos no corpo social.

A ênfase de Espinosa parece-nos estar no seguinte ponto: por mais delirante que seja uma superstição, ela é sempre um produto da natureza humana, e, enquanto tal, é dotada de um certo grau de “perfeição”, que, em termos espinosanos, significa um certo grau de realidade, de positividade própria. É nesse sentido que o modo de vida supersticioso é natural e deve ser tratado enquanto tal, e não como uma aberração ou monstruosidade¹²³. Mas é também natural – embora *muito mais difícil!* – que os homens construam outros tantos modos de vida mais livres, que não sejam assentados sobre a alienação do desejo das multidões.

Em suma, Espinosa não quer rir, nem lastimar, nem detestar a superstição em sua filosofia: quer, acima de tudo, *compreendê-la*¹²⁴. Porque só uma compreensão do nexo entre a superstição e a servidão, através do qual somos levados a desejar nossa servidão como se fosse nossa salvação, pode nos fornecer uma indicação concreta sobre como encontrar um “remédio” a este mal. E este remédio não é simplesmente uma compreensão racional, como se bastasse opor a “Razão” à superstição. Ao contrário, como Espinosa deixa explícito, só se pode combater um afeto por meio de um afeto mais forte¹²⁵, na imanência das lutas político-afetivas que atravessam o campo social.

Veremos em Reich uma postura semelhante a essa quando ele analisa a servidão propriamente fascista de sua época: de nada adianta ridicularizar os misticismos próprios ao fascismo, o que importa é tentarmos compreender o nexo do qual o fascismo é um produto imanente. É só daí que podem emergir ferramentas aptas a combatê-lo.

¹²² Cf. o trecho apêndice da *Ética* citado anteriormente: “[F]oi-lhes mais fácil pôr esses acontecimentos entre as outras coisas incógnitas, cujo uso ignoravam, e assim manter seu estado presente e inato de ignorância, em vez de destruir toda essa estrutura e excogitar uma nova.”

¹²³ Neste ponto, Espinosa guarda uma diferença considerável com a abordagem de La Boétie.

¹²⁴ ESPINOSA, B. *Tratado político*, op. cit., I, §4.

¹²⁵ Cf. ESPINOSA, B. *Ética*, op. cit., IV, prop. 7: “Um afeto não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um afeto contrário e mais forte que o afeto a ser coibido.”

1.1.3. Reich e a *Psicologia de massas do fascismo* (1933)

Deleuze e Guattari disseram que Espinosa pôs o problema maior da filosofia política – e que Reich o “redescobriu”.¹²⁶ Diante da ascensão dos movimentos fascistas entre os anos 1920 e 1930, o problema do desejo pela servidão se recolocava de forma especialmente intensa, em alto e bom som, à luz do dia. E parte da genialidade de Reich deve-se a ele ter dado ouvidos aos signos da emergência do fascismo a tempo, a ponto de publicar sua *Psicologia de massas do fascismo* já em 1933, ano em que os nazistas sobem ao poder na Alemanha.

Reich comenta no prefácio de 1942 que, na época em que seu livro foi escrito, o fascismo era geralmente considerado como um “partido político” que, como outros “grupos sociais”, defendia uma “ideia política” organizada. Ainda de acordo com esta visão, “o partido fascista impunha o fascismo por meio da força ou das ‘manobras políticas’” e não seria mais do que a “ditadura de uma pequena clique reacionária”.¹²⁷ Contra essa visão corrente, Reich afirma que suas práticas clínicas e suas pesquisas o levaram a construir a hipótese de que o fascismo “não é mais do que a expressão politicamente organizada da estrutura do caráter do homem médio”, uma estrutura que não é particular a determinadas raças, nações ou partidos, mas que é “geral e internacional”, permeando todos os corpos da sociedade humana de todas as nações.¹²⁸ Resumindo a conclusão a que chega através de suas experiências em “análise do caráter”, Reich afirma que se convenceu de que “não existe um único indivíduo que não seja portador, na sua estrutura, de elementos do pensamento e do sentimento fascistas”¹²⁹ e de que não é possível neutralizar o fascismo se ele “não for capturado *dentro da própria pessoa*; se não conhecermos as instituições sociais que o geram diariamente.”¹³⁰ Parece-lhe claro que o fascismo “não é obra de um Hitler ou de um Mussolini, mas sim a *expressão da estrutura irracional do homem de massa*” e que, por isso, movimentos como o “hitlerismo” não são exclusivos do partido nazi ou da Alemanha; eles também penetram nas “organizações de trabalhadores” e nos “círculos liberais e democráticos”.¹³¹ Em suma, para Reich, “*o fascismo não é um partido político, mas uma*

¹²⁶ AE, p. 46.

¹²⁷ REICH, W. *Psicologia de massas do fascismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. XVII-XVIII.

¹²⁸ Ibid., p. XVII-XVIII.

¹²⁹ Ibid., p. XVIII.

¹³⁰ Ibid., p. XX – grifo do autor.

¹³¹ Ibid., p. XXV – grifo do autor. Nesse sentido, Guattari disse mais tarde: “A micropolítica que fabricou Hitler nos concerne aqui e agora, no seio dos movimentos políticos sindicais, no seio dos grupelhos, na vida familiar, escolar, etc., na medida em que novas microcristalizações fascistas substituem-se às antigas, no mesmo *phylum* do maquinismo totalitário”. RM-PPD, p. 183 (“Micropolítica do fascismo”).

certa concepção de vida e uma atitude perante o homem, o amor e o trabalho”.¹³²

Cruzando ferramentas do marxismo com ferramentas da psicanálise freudiana, Reich inaugura uma certa “psiquiatria materialista”¹³³ que coloca o problema do fascismo de forma bastante original, articulando o fator objetivo da economia política ao fator subjetivo da economia libidinal para analisá-lo. O que efetivamente Reich colhe do marxismo e do freudismo e como ele traça essa articulação entre os dois campos? Já no primeiro capítulo de sua *Psicologia de massas do fascismo* (1933) ele explicita os pressupostos freudo-marxistas de onde parte.¹³⁴

1.1.4. Pressupostos freudo-marxistas de Reich

De Marx, Reich incorpora sobretudo as teses fundamentais do materialismo histórico: a tese da determinação do processo de produção social como um todo pelas condições econômicas, a tese das lutas de classes, a tese da produção social da consciência.¹³⁵ Podemos resumir muito brevemente, *grosso modo*, o essencial dessas teses marxistas e o eixo que as liga, para nos aproximarmos do pensamento de Reich.

Marx dizia que os seres humanos diferenciam-se dos animais por produzirem seus próprios meios materiais de existência.¹³⁶ Mas não os produzem simplesmente como querem: produzem-nos conforme condições econômicas gerais que são determinantes numa época histórica, num lugar, que caracterizam um determinado *modo de produção* da vida material. O modo como os indivíduos em sociedade produzem e reproduzem seus próprios meios de existência varia historicamente. Essa produção e reprodução da vida material não se dá sem conflitos. Pelo contrário, a história das sociedades (de que se tem registro escrito até hoje, completa Engels) é a história do desenvolvimento desses conflitos, ou seja, é a história das *lutas de classes*: homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, burguês e proletário, “em resumo, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada”.¹³⁷ Para cada modo de produção, deve-se perguntar: qual classe social produz e qual classe social se apropria do excedente? Assim, um modo de produção envolve sempre a dominação política e a exploração econômica de uma classe proprietária dominante sobre as classes trabalhadoras, dominadas. Marx insistia que,

¹³² REICH, *Psicologia de massas do fascismo*, op. cit., p. XXVII – grifo nosso.

¹³³ Veremos adiante que a “psiquiatria materialista” de Reich não é a mesma de Deleuze e Guattari.

¹³⁴ REICH, *Psicologia de massas do fascismo*, op. cit., p. 14-16, 23-25.

¹³⁵ Enunciadas em textos como *A ideologia alemã* (1845-6), *O Manifesto comunista* (1848) e *Contribuição à crítica da economia política* (1859).

¹³⁶ MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 87.

¹³⁷ cf. MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 40.

em um modo de produção, devemos sempre considerar dois níveis que, apesar de concretamente inseparáveis, devem ser distinguidos teoricamente: o nível da infraestrutura econômica e o nível da superestrutura jurídica e política, à qual “correspondem formas sociais determinadas de consciência”.¹³⁸ Se na infraestrutura encontramos a junção das forças produtivas e das relações de produção em que se desenvolvem primordialmente os conflitos de classes, na superestrutura estamos diante das “formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim”.¹³⁹ Com isso, Marx lançava as bases para uma teoria materialista da subjetividade, na medida em que enraizava os fenômenos subjetivos nas condições materiais das quais eles derivam, vendo aí uma espécie de condicionamento imanente da vida espiritual pela vida material. Reich reconhece o grande avanço realizado por Marx e sublinha que o problema da relação entre formas ideológicas e estrutura econômico-social é fundamental para uma compreensão adequada das raízes de toda dominação e opressão, uma vez que, de fato, a dominação das classes oprimidas pelos detentores dos meios sociais de produção raramente se dá apenas pela força bruta, valendo-se via de regra da dominação “ideológica” sobre os oprimidos, sendo a ideologia o principal suporte do aparelho de Estado.¹⁴⁰

No entanto, apesar de abrir o caminho para uma investigação materialista do chamado “fator subjetivo da história”, Marx não chega a segui-lo propriamente, segundo Reich, porque Marx “era sociólogo e não psicólogo”, e porque, “na sua época, não havia uma psicologia científica”.¹⁴¹ “Deste modo”, continua Reich, “*não se estudaram os motivos por que há milênios os homens aceitam a exploração e a humilhação moral, por que, numa palavra, se submetem à escravidão*; só se averiguou o processo econômico da sociedade e o mecanismo da exploração econômica.”¹⁴² Assim, apesar dos esforços revolucionários de Marx e Engels ao abrirem o campo para uma teoria materialista da ideologia, buscando compreender tanto o condicionamento material da ideologia quanto, inversamente, as repercussões retroativas da ideologia na estrutura econômica¹⁴³, as correntes marxistas dominantes desenvolveram, segundo Reich, uma concepção extremamente reducionista e mecanicista da ideologia.

¹³⁸ MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão popular, 2008, p. 49.

¹³⁹ Ibid., p. 50.

¹⁴⁰ REICH, *Psicologia de massas do fascismo*, op. cit., p. 24.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Ibid. – grifo nosso.

¹⁴³ O próprio Engels protestou fortemente contra a redução economicista do materialismo histórico cunhado por ele e Marx. Cf. “Carta a Conrad Schmidt”, 5 de Agosto de 1890 e sobretudo “Carta a Joseph Bloch”, 21-22 de Setembro de 1890. Disponíveis em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1890/08/05.htm> e <https://www.marxists.org/portugues/marx/1890/09/22.htm>.

Tomaram-na como um mero “produto de uma situação econômica”, não analisando as “contradições da economia na ideologia” e nem concebendo a ideologia como uma efetiva “força histórica”, dotada de importância decisiva, capaz de alterar o curso de processos sociais de grande escala.¹⁴⁴ O desprezo conferido pelos marxistas à análise da estrutura e da dinâmica da ideologia teria um custo altíssimo: a incompreensão dos acontecimentos que levaram à escalada do nazismo na sociedade alemã. Negligenciando toda análise séria da ideologia, tida como psicologia idealista, o “marxismo comum”¹⁴⁵ se viu, no entanto, forçado a recorrer a noções vagas de uma psicologia prática ao tentar explicar o fascismo como uma “psicose hitleriana” e ao tentar mobilizar as massas fazendo apelo a um suposto “impulso para a greve”, às “necessidades das massas”, à “consciência revolucionária”, à fé no marxismo e na suposta inevitabilidade (teleológica) da vitória do processo revolucionário.¹⁴⁶

Contra a negação da psicologia praticada por esse “marxismo comum”, Reich propõe uma psicologia política revolucionária centrada na análise da ideologia como força material, que pretende explicar os motivos do fracasso do movimento dos trabalhadores até então e a ascensão do movimento de massas sem precedentes que é o fascismo.¹⁴⁷ O problema principal que se impôs a Reich foi o problema concreto da clivagem entre a estrutura econômica e a estrutura ideológica da sociedade alemã entre 1928 e 1933, que ele apresentou da seguinte maneira:

[O] marxismo comum afirmava que uma crise econômica como a de 1929-30 tinha uma tal proporção que conduziria *necessariamente* a uma orientação ideológica esquerdista das massas por ela atingidas. Enquanto, mesmo depois da derrota de janeiro de 1933, se continuava a falar de um “ímpeto revolucionário” na Alemanha, a realidade mostrava que a crise econômica, em vez de provocar a esperada virada para a esquerda na ideologia das massas, conduzia a uma extrema virada para a direita na ideologia das camadas proletárias da população. Disso resultou uma clivagem entre a base econômica, que pendeu para a esquerda, e a ideologia de largas camadas da sociedade, que pendeu para a direita. Esta clivagem foi ignorada, o que impediu que se perguntasse como era possível que as largas massas se tornassem nacionalistas num período de miséria. Palavras como “chauvinismo”, “psicose”, “consequências de Versalhes”, não explicam a tendência da classe média para a direita radical em períodos de crise, porque não apreendem efetivamente os processos envolvidos nessa tendência. De fato, não era só a classe média que se voltava para a direita, mas também inúmeros, e nem sempre os piores, elementos do proletariado.¹⁴⁸

¹⁴⁴ REICH, *Psicologia de massas do fascismo*, op. cit., p. 14.

¹⁴⁵ Reich denomina “marxismo comum” a degeneração economicista do marxismo científico, que converteu métodos flexíveis em “fórmulas”, investigação científica em “ortodoxia rígida”. Cf. Ibid., p. 7.

¹⁴⁶ Ibid., p. 14-15.

¹⁴⁷ Ibid., p. 4.

¹⁴⁸ Ibid., p. 7.

Em outras palavras, o problema de Reich era explicar por que, mesmo diante de uma grave crise econômica, mesmo diante da fome e da miséria, com todas as supostas condições econômicas para uma revolução socialista preenchidas (concentração de capital, alto índice de desemprego etc.), as massas não se juntaram aos movimentos de esquerda, mas à extrema-direita nazista. Racionalmente, ou melhor, segundo a racionalidade marxista da “consciência de classe”, dizia Reich, “seria de esperar que as massas trabalhadoras economicamente empobrecidas desenvolvessem uma clara consciência da sua situação social, que se transformaria numa determinação em se livrarem da própria miséria social”.¹⁴⁹ No entanto, é exatamente o contrário que ocorre: “a clivagem entre a situação social das massas trabalhadoras e a sua consciência dessa situação implica que *as massas trabalhadoras, em vez de melhorarem a sua posição social, ainda a agravam*”.¹⁵⁰ “Foram exatamente as massas reduzidas à miséria que contribuíram para a ascensão do fascismo”.¹⁵¹

Esse descompasso entre a expectativa do marxismo vulgar e a realidade explicitava que a relação entre a estrutura econômica e a estrutura ideológica de uma sociedade era muito mais complexa do que supunha a perspectiva que vê nessa relação apenas uma simples causalidade linear, um “reflexo”, como se fosse inevitável o desenrolar de um amplo processo revolucionário caso estivessem dadas certas condições econômicas potencialmente revolucionárias. Se não basta a compreensão das contradições internas aos mecanismos econômicos para se compreender onde estão impasses e bloqueios que impedem um processo revolucionário de tomar corpo e que, ao contrário, dão força aos setores mais reacionários da sociedade em momentos decisivos da história, Reich advoga então pelo estudo rigoroso das contradições *internas à estrutura psíquica*. É necessário buscar no próprio funcionamento da libido a explicação lógica para esse movimento “irracional” das massas. É nesse ponto que Reich, conservando ainda seus pressupostos materialistas, precisa dar mais um passo e recorre à teoria psicanalítica de Freud como um complemento necessário.

Reich destaca quatro grandes descobertas¹⁵² de Freud sobre os processos que governam a vida psíquica que serão fundamentais para sua psicologia de massas¹⁵³ do

¹⁴⁹ Ibid., p. 9

¹⁵⁰ Ibid., p. 9 – grifo nosso.

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Ibid., p. 24-25. Como essas descobertas são já muito conhecidas e não são objeto de nosso trabalho, limitamo-nos aqui a repertoriá-las no que elas têm de essencial.

¹⁵³ Ao falar de uma “psicologia de massas do fascismo”, Reich retoma a trilha de outros autores que fundaram esse tipo de abordagem psicológica voltada para as “massas” ou “multidões”, como Gustave Le Bon e o próprio Freud. Uma análise pormenorizada das relações de Reich com esta tradição que o antecede excederia o escopo de nosso trabalho. No entanto, parece-nos útil indicar aqui, em linhas gerais, a diferença entre essas perspectivas. Diante da turbulência na política francesa ao final do século XIX, Le Bon identificou a existência de uma “era das multidões” (*Psicologia das multidões* [1895], São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2018, Introdução). Seu

fascismo. (Essas quatro descobertas giram em torno de três conceitos, inventados originalmente por Freud, que serão extremamente importantes para todo nosso percurso ao longo deste trabalho: “inconsciente”, “sexualidade” e “repressão”).

A *primeira* grande descoberta de Freud foi a descoberta de que a consciência não abarca todo o psiquismo, ou melhor, que a consciência é apenas uma pequena parte da vida psíquica, pois a vida psíquica é governada sobretudo por processos psíquicos inconscientes e involuntários. Ligada à descoberta do “continente” do Inconsciente está a tese de que todas as formações do inconsciente aparentemente sem sentido (sonhos, sintomas, lapsos, atos falhos, chistes, delírios etc.) possuem uma função precisa e um sentido determinável etiológicamente. A *segunda* grande descoberta de Freud destacada por Reich é a da sexualidade infantil e, ligada a ela, a dissociação entre sexualidade, genitalidade e reprodução. É com a descoberta de que já na primeira infância a criança desenvolve uma sexualidade ativa (“perversa polimórfica”) que Freud chega à ideia de que a “libido”, como energia própria à sexualidade, circula no corpo e é o motor da vida psíquica. Reich comenta que, através dessa tese, Freud conseguiu cruzar “as condições biológicas e as condições sociais da vida” na mente.¹⁵⁴ A *terceira* grande descoberta foi a de que a sexualidade infantil é normalmente reprimida pelo medo do castigo por atos e pensamentos de natureza sexual (“medo da castração”), de modo que a atividade sexual da criança é bloqueada e apagada da memória. No entanto, essa repressão da vida sexual infantil não faz com que ela perca sua força, ela é apenas afastada da consciência. Ao contrário, a repressão intensifica a sexualidade e a torna capaz de se manifestar em diversas perturbações patológicas. A *quarta* descoberta freudiana fundamental foi a de que é exatamente através da repressão da sexualidade infantil que as crianças são inscritas no código moral vigente, através da família e de seus representantes. “Educar” moralmente torna-se sinônimo de repressão da sexualidade infantil em Freud. Assim, o

diagnóstico é reconhecidamente conservador: Le Bon tem horror às multidões e define suas características gerais de modo eminentemente depreciativo, como aglomerados impulsivos, instáveis, sugestionáveis, exagerados, intolerantes, imorais, bárbaros e intelectualmente inferiores em comparação aos indivíduos isolados (Ibid., caps. 1 e 2). Contrapostos às multidões desorganizadas, estão, para Le Bon, os “grupos” organizados e os indivíduos, em suma, a boa ordem racional civilizada. Freud parte de Le Bon em seu próprio estudo sobre o funcionamento do inconsciente nas massas (*Psicologia de massas e análise do Eu* [1921]. São Paulo: Companhia das Letras, 2011) e faz um balanço das contribuições de outros autores, como Sighele e McDougall. Porém, como notado por Vladimir Safatle (*Minicurso “Economia libidinal do fascismo”, op. cit.*), Freud opera dois deslocamentos importantes: 1) deixa de tomar o funcionamento das massas como uma espécie de retorno a comportamentos arcaicos para tomar esse elemento “arcaico” como a base do funcionamento *normal* da civilização, inclusive da instância psíquica do Eu; e 2) abandona a oposição entre “massas” desorganizadas e “grupos” organizados, ao tomar como exemplos de “massas” precisamente duas instituições dentre as mais organizadas do mundo civilizado: o exército e a Igreja. Nesse sentido, percebe-se que Reich está muito mais próximo da psicologia de massas de Freud do que das demais, pois ele não tomou o fascismo como manifestação da barbárie, mas, ao contrário, como um efeito direto da repressão sexual que conforma a “estrutura de caráter do homem médio” civilizado.

¹⁵⁴ REICH, *Psicologia de massas do fascismo*, op. cit., p. 24.

conflito que “originalmente se trava entre os desejos da criança e as proibições dos pais torna-se, mais tarde, um conflito entre o instinto e a moralidade dentro da pessoa”, à medida que a repressão (externa) dá ensejo ao recalçamento (interno).¹⁵⁵

Reich chama atenção para o fato de que cada uma destas descobertas freudianas foi de extrema importância na luta contra a filosofia moral reacionária e contra a metafísica religiosa, que defendem “valores eternos, acreditam que o mundo seja governado por um ‘poder’ objetivo e negam a sexualidade infantil, além de limitarem a sexualidade à função reprodutora”.¹⁵⁶ Entretanto, para Reich, essas descobertas não exerceram toda a força que poderiam ter exercido no campo social, porque a teoria da civilização de Freud (ou a “sociologia psicanalítica”, como diz por vezes Reich), que se desenvolveu a partir dessas descobertas, estranhamente pareceu retardar grande parte do que essas descobertas haviam proporcionado no sentido de um “ímpeto revolucionário”. Em suma, e nesse ponto Deleuze e Guattari estão de pleno acordo com Reich, tudo se passa como se a psicanálise tivesse recuado diante das consequências de suas próprias descobertas revolucionárias. O deslocamento operado por Freud entre seu texto *Moral sexual civilizada e doença nervosa* (1908) e o tardio *Mal-estar na civilização* (1930) ilustra bem esse ponto. No primeiro texto, há uma clara crítica da dimensão repressiva da moral civilizatória moderna em nome das exigências da vida pulsional. No segundo, por uma notável reviravolta reacionária, estamos diante da constatação quase inversa de Freud: o recalçamento da sexualidade recebe um valor autônomo e é tratado como condição fundamental da vida em sociedade, que deve ser protegida contra as ameaças disruptivas das pulsões incestuosas.¹⁵⁷

Assim, a teoria da civilização psicanalítica acabou por criar uma “antítese absoluta entre processo de civilização e satisfação sexual” e caiu num “ceticismo paralisador”¹⁵⁸, ao reforçar a tese de que a base da civilização é a repressão e o recalçamento da sexualidade, aparentemente condenando de antemão ao fracasso toda tentativa de construir uma sociedade não-repressiva (ou, no mínimo, *menos* repressiva...).¹⁵⁹

Vimos até aqui que, em linhas gerais, para Reich o fascismo não devia ser tratado como algo de específico ou circunstancial (a um país, por exemplo, a um partido, etc.), mas

¹⁵⁵ Ibid., p. 25.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Retomaremos essa questão acerca da repressão e do recalçamento em Freud, Reich e Deleuze e Guattari no próximo capítulo. Cf. *AE*, p. 159-ss.

¹⁵⁸ REICH, *Psicologia de massas do fascismo*, op. cit., p. 25.

¹⁵⁹ Herbert Marcuse tentou, notadamente, desenvolver uma interpretação da teoria da civilização de Freud que defende que o próprio texto freudiano parece confirmar a possibilidade de uma civilização não-repressiva, a despeito das próprias opiniões de Freud acerca da necessidade da repressão para a cultura. Cf. MARCUSE, H. *Eros e civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

como um fenômeno generalizado, que pode se manifestar sob circunstâncias diversas, ligado diretamente a uma concepção de vida, enraizado na própria estrutura de caráter do homem médio civilizado. Vimos também que, para construir sua psicologia de massas do fascismo, Reich buscou construir uma aliança entre o materialismo histórico de Marx e a psicanálise de Freud: conservando o primeiro como referência principal para pensar a estrutura e a dinâmica da economia social e da história (apesar de sua fraqueza para analisar o “fator subjetivo” da história), valendo-se do segundo para pensar a estrutura e a dinâmica da ideologia através de uma lógica do inconsciente e da sexualidade (apesar do tom cético e reacionário de certos aspectos de sua teoria da civilização). Mas como efetivamente essas duas vias, a de Marx e a de Freud, se articulam na abordagem de Reich?

Ao propor que a ideologia seja levada a sério pelos marxistas, Reich enfatiza que ela não cumpre apenas a função de “refletir”, em cada grupo social, o processo econômico de uma determinada sociedade, mas principalmente de “inserir esse processo econômico *nas estruturas psíquicas dos seres humanos dessa sociedade*”.¹⁶⁰ Portanto, os indivíduos e grupos de uma sociedade estão sempre sob uma dupla sujeição às suas condições de existência: “de um modo direto, pelos efeitos imediatos da sua situação socioeconômica, e, indiretamente pela estrutura ideológica da sociedade”.¹⁶¹ Essa dupla sujeição faz com que os membros de uma sociedade desenvolvam sempre, na sua estrutura psíquica, uma contradição que corresponde à “contradição entre a influência exercida pela sua situação material e a influência exercida pela estrutura ideológica da sociedade”.¹⁶² Por exemplo, um trabalhador sofre tanto a influência de sua própria situação de trabalho como a da ideologia geral da sociedade. E é por isso que ele pode reproduzir em sua atividade, seu modo de agir e de pensar um padrão ideológico que seja contraditório com a posição social que ele ocupa, tão contraditório quanto a própria organização econômica da sociedade em que ele está inserido. Assim, o que deve ser sublinhado para Reich é o fato de que a ideologia social tem o poder de alterar a estrutura psíquica do homem, não apenas “refletindo” nela as contradições sociais, mas tornando-se efetivamente uma “força ativa”, um “poder material”, que pode orientar as ações das massas. É só nesse sentido que se pode verificar concretamente como uma ideologia pode “repercutir” sobre a base econômica de uma sociedade da qual ela provém; entendendo a repercussão aqui fora de qualquer rubrica “metafísica” ou “psicologista”, tomando-a como o

¹⁶⁰ REICH, *Psicologia de massas do fascismo*, op. cit., p. 17 – grifo do autor.

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² Ibid.

“*funcionamento* da estrutura do caráter do homem socialmente ativo”.¹⁶³ Ora, seguindo essa hipótese, Reich verifica que a ideologia segue uma evolução histórica “mais lenta” do que a evolução da base econômica, isto é, do conjunto das forças produtivas e relações de produção predominantes em uma determinada sociedade. Por exemplo, os traços básicos das estruturas de caráter de um indivíduo podem se constituir já na primeira infância e apresentam características muito mais conservadoras do que as forças de produção técnica. Assim, sendo a ideologia mais lenta e conservadora do que a economia social, Reich afirma que as estruturas psíquicas ficam tendencialmente “aquém” das “rápidas mudanças das condições sociais das quais se originaram, vindo mais tarde a entrar em conflito com novas formas de vida”.¹⁶⁴ Essa contradição entre a velocidade das transformações sociais e a lentidão das transformações ideológicas faz com que a ideologia se torne uma trava, um bloqueio, impedindo uma nova tomada de consciência diante de uma nova situação social. É o que se chama de “tradição”, diz Reich.¹⁶⁵ Considerada como um vetor de “inibição”, a ideologia funciona de modo reacionário, nostálgico e arcaizante, reagindo a uma situação atual segundo os meios subjetivos de uma situação passada que se pretende eterna (a boa e velha tradição...).¹⁶⁶

Tendo constatado a clivagem que existe entre a situação econômica e a situação ideológica, ou seja, o fato de que a situação social e a consciência que se tem dessa situação não coincidem necessariamente, Reich defende que o estudo da sociedade se faça através de “duas linhas” diferentes, recobrindo dois tipos de situações diferentes, segundo “dois métodos” diferentes: “ali, métodos de economia social, aqui métodos de biopsicologia” (ou economia sexual).¹⁶⁷ Veremos que esse dualismo econômico conservado por Reich será criticado por Deleuze e Guattari. Mas antes de tratarmos disso, convém avançarmos mais um pouco na apresentação da abordagem reichiana do problema do fascismo – tido por Deleuze e Guattari, repetimos, como o problema fundamental da filosofia política – para situarmos com precisão como Reich pensa que o recurso ao desejo inconsciente deve servir para uma análise

¹⁶³ Ibid. – grifo nosso.

¹⁶⁴ Ibid., p.18.

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Veremos no próximo capítulo como Deleuze e Guattari propõem um outro tratamento desse tema, apesar de próximo a ele, quando falam do fascismo como um modo de reativar “arcaísmos com função atual” no capitalismo.

¹⁶⁷ Ibid., p. 18. Cf. a passagem completa: “A situação econômica não se traduz automaticamente em consciência política. Se assim acontecesse, há muito se teria verificado a revolução social. Devido a essa dicotomia entre situação social e consciência social, o estudo da sociedade deve-se fazer ao longo de duas linhas. Independentemente do fato de a estrutura psíquica derivar da existência econômica, a situação econômica tem de ser estudada com métodos diferentes daqueles a que se recorre para estudar a estrutura do caráter: ali, métodos de economia social, aqui métodos de biopsicologia.”

social da opressão e da servidão como modos de investimento libidinal.

Reich fornece um exemplo simples de como deve se dar a interação entre essas duas linhas distintas na análise social de casos concretos.

Um exemplo simples: quando os trabalhadores, passando fome devido aos baixos salários, decidem fazer greve, a sua ação resulta diretamente na situação econômica. O mesmo se pode dizer de um esfomeado que rouba para comer. Não há necessidade de mais explicações psicológicas para o roubo, consequência da fome, ou para a greve, consequência da exploração. Ideologias e ação correspondem, nos dois casos, à pressão econômica. A situação econômica coincide com a ideologia. Nestes casos, a psicologia reacionária costuma explicar o roubo e a greve em termos de motivos supostamente irracionais, explicações essas que, em última análise, são racionalizações reacionárias. Para a psicologia social, a questão é colocada em termos opostos: o que se pretende explicar não é por que motivo o esfomeado rouba ou o explorado faz greve, mas por que motivo a maioria dos esfomeados *não* rouba e a maioria dos explorados *não* faz greve. Assim, a economia social é capaz de explicar completamente um fato social que serve a um fim racional, isto é, quando ele satisfaz uma necessidade imediata e reflete e amplifica a situação econômica. A explicação socioeconômica não se sustenta, por outro lado, quando o pensamento e a ação do homem são *incoerentes com a situação econômica*, ou seja, são *irracionais*. O marxista comum e o economista tacanho, que não reconhecem a psicologia, não têm resposta para esta contradição. (...) A psicologia de massas inicia seu questionamento exatamente no ponto em que fracassam as explicações socioeconômicas *imediatas*.¹⁶⁸

Vemos com clareza nessa passagem qual é o lugar e a função da psicologia de massas diante da economia social ao analisarem, juntas, a sociedade. Reich diz com todas as letras que, nos casos em que a situação ideológica ou a ação de um indivíduo ou grupo corresponde diretamente à situação ou pressão econômica, a economia social marxista é suficiente e não precisa recorrer a “explicações psicológicas”. É somente quando o pensamento e a ação do homem são “incoerentes com a situação econômica”, ou seja, são “irracionais”, que deve intervir uma explicação psicológica capaz de descobrir o que é que “inibe” o desenvolvimento de uma consciência adequada à sua situação real. O recurso à psicanálise aparece como um verdadeiro complemento à economia marxista, voltado para dar conta apenas dos casos em que o marxismo não consegue cobrir sozinho. Se a economia social marxista é suficiente para explicar os processos sociais racionais, em que a ideologia (subjetiva) corresponde à economia (objetiva), é somente a economia sexual de base freudiana que dará conta dos

¹⁶⁸ Ibid., p. 18-19 – grifos do autor. Vimos que Deleuze e Guattari aludem de forma elogiosa a essa passagem no trecho que citamos no início deste capítulo, quando eles enunciam pela primeira vez o problema fundamental da filosofia política. Cf. supra, p. 2 e *AE*, p. 47: “Como diz Reich, o que surpreende não é que uns roubem e outros façam greve, mas que os famintos não roubem sempre e que os explorados não façam greve sempre: por que os homens suportam a exploração há séculos, a humilhação, a escravidão, chegando ao ponto de querer isso não só para os outros, mas para si próprios?”

processos sociais subjetivos *irracionais*, em que a situação econômica real é negada por uma mediação ideológica, pois a ideologia encontra-se aqui apegada a um momento anterior de seu desenvolvimento (à “tradição”), que “inibe” a formação de uma nova consciência adequada à situação atual.¹⁶⁹

Para Reich, o desconhecimento da estrutura psíquica das massas humanas nos leva invariavelmente a formular interrogações estéreis.

Os comunistas, por exemplo, explicaram a subida do fascismo ao poder com base nos erros políticos da social-democracia. Mas esta explicação levava a um beco sem saída, pois uma das características fundamentais da social-democracia é exatamente propagar ilusões. Assim, não resultou desta explicação qualquer novo tipo de prática. Igualmente estéril é argumentar que a reação política, sob a forma do fascismo, teria "confundido", "corrompido" ou "hipnotizado" as massas populares. Esta é e sempre será a função do fascismo, enquanto ele existir. Tais explicações são inúteis porque não apontam para qualquer solução. (...) [P]ortanto, um questionamento apenas socioeconômico é insuficiente.¹⁷⁰

Reich dá um passo extremamente importante aqui ao recusar as explicações simplistas mecanicistas do fascismo que insistiam em abordá-lo de uma maneira que podemos qualificar como *negativa*, ou seja, como o mero resultado de um erro político das forças progressistas, ou como o produto de uma “confusão”, “corrupção” ou “hipnose” das massas populares. O que essas abordagens negativas do fascismo perdem de vista é exatamente o estatuto de sua *positividade*, isto é, perdem de vista *o que acontece efetivamente em uma onda fascista*, como se produz realmente um investimento desejante de tipo fascista no campo social.¹⁷¹ Em vez de se perder em interrogações estéreis sobre qual tipo de “erro” dá espaço ao fascismo, Reich pergunta: “Não seria mais pertinente perguntar *o que está acontecendo com as massas* que as impede de reconhecer a função do fascismo?”; “*Por que razão se deixaram trair milhões de trabalhadores, amantes da liberdade e anti-imperialistas?*”.¹⁷² Para Deleuze e Guattari, este é o ponto da genialidade de Reich:

Nunca Reich mostra-se maior pensador do que quando recusa invocar o desconhecimento ou a ilusão das massas para explicar o fascismo, e exige uma explicação pelo desejo, em termos de desejo: não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo num certo momento, em determinadas

¹⁶⁹ É exatamente essa limitação da explicação da economia social em termos libidinais apenas aos casos “irracionais” que será criticada em Reich por Deleuze e Guattari, como veremos mais à frente.

¹⁷⁰ REICH, *Psicologia de massas do fascismo*, op. cit., p. 19.

¹⁷¹ Cf. SIBERTIN-BLANC, G. *Deleuze et l'anti-Œdipe*. Paris: P.U.F., 2010, p. 29: “Ao invés de considerar isso em termos negativos de falta de tomada de consciência, de *déficit* de trabalho ideológico, de engano e de mistificação das massas, trata-se de dimensionar sua consistência em função de fatores positivos, e principalmente dos efeitos da organização social capitalista sobre os complexos e as ‘estases’ da libido.”

¹⁷² REICH, *Psicologia de massas do fascismo*, op. cit., p. 20-21.

circunstâncias, e é isso que é necessário explicar, essa perversão do desejo gregário.¹⁷³

Limpendo o terreno das abordagens negativas e abrindo o caminho para uma explicação positiva do fascismo, em termos de desejo, Reich diz que é preciso partir sempre da constatação de que a estrutura psíquica de qualquer indivíduo é marcada por uma contradição, de tal modo que ninguém é completamente revolucionário nem completamente conservador. Cada indivíduo tem sua estrutura psíquica dividida, pois ela resulta de um lado da sua situação social e por outro da “atmosfera geral da sociedade autoritária”, e esses fatores não se irmanam. Assim, todo indivíduo é atravessado por “tendências reacionárias” e “tendências revolucionárias” que antagonizam.¹⁷⁴ E se o fascismo triunfa em certas circunstâncias, para Reich isso se deve ao fato de que o fascismo demonstrou saber mobilizar esses mistos contraditórios entre “sentimentos de revolta” de um lado, e “objetivos e conteúdos reacionários” de outro.¹⁷⁵

Pouco adianta ridicularizar, lamentar ou rir do misticismo e das superstições que estão na base de todo fascismo, porque isso em nada nos ajuda a compreender o fascismo e nem a combatê-lo em termos práticos. Pouco adianta também gritar fórmulas simplistas do tipo “o fascismo não passará”, como disse Guattari, pois “[e]le não só já passou, como passa sem parar”.¹⁷⁶ Diríamos então que Reich faz apelo a uma compreensão e a uma crítica *imanes* ao fascismo, que parte do próprio funcionamento do desejo sob o fascismo para encontrar a possibilidade de um funcionamento diferente, de um “antídoto” ao fascismo.¹⁷⁷

Como, então, compreender adequadamente o fascismo? Se o marxismo nos ajuda a compreender a exploração, a repressão social em sua relação com as formações socioeconômicas, e a psicanálise nos revela “os efeitos e mecanismos da opressão e da repressão sexual e suas consequências patológicas para o indivíduo”, Reich propõe que sua “sociologia da economia sexual” vá mais longe, perguntando: “*por que motivos sociológicos a sexualidade é reprimida pela sociedade e recalcada pelo indivíduo?*”.¹⁷⁸ Não é, certamente, porque a masturbação de crianças e adolescentes colocaria em risco “a construção de aviões e postos de gasolina”, diz Reich com humor; mas porque a repressão e o recalco da sexualidade são o que sustentam a ordem social dominante e a protegem contra desordens e

¹⁷³ AE, p. 47.

¹⁷⁴ REICH, *Psicologia de massas do fascismo*, op. cit., p. 22.

¹⁷⁵ Ibid., p. 20.

¹⁷⁶ RM-PPD, p. 188. Retomaremos este importante texto de Guattari, intitulado “Micropolítica do fascismo”, no capítulo 4 desta tese.

¹⁷⁷ Ibid., p.22.

¹⁷⁸ REICH, *Psicologia de massas do fascismo*, op. cit., p. 26 – grifo do autor.

revoluções.¹⁷⁹ Não é uma questão de cultura, portanto, mas de *ordem social*.¹⁸⁰ Nessa mesma direção, Deleuze e Guattari dizem: “o desejo não ameaça a sociedade por ser desejo de fazer sexo com a mãe, mas por ser revolucionário”.¹⁸¹

Ora, constatado o fato da convergência entre as duas repressões (econômico-social e econômico-sexual), resta saber *como* se opera essa convergência. Segundo Reich, a compreensão da relação entre repressão sexual e exploração de classe deve passar pela análise da instituição social básica na qual “se entrelaçam a situação econômica e a situação econômico-sexual da sociedade patriarcal autoritária”.¹⁸² Essa instituição é a *família autoritária*. É por isso que o Estado autoritário tem o maior interesse na família autoritária, pois esta é uma verdadeira “*fábrica onde as estruturas e ideologias do Estado são moldadas*”.¹⁸³ Mas *como* realmente se opera essa ligação entre estrutura econômica e sexual através da família? Reich responde que, desde os primeiros anos de vida, temos nossas necessidades sexuais reprimidas, e tal repressão se torna um suporte fundamental a regimes autoritários como o fascismo.

A inibição moral da sexualidade natural na infância, cuja última etapa é o grave dano da sexualidade genital da criança, torna a criança medrosa, tímida, submissa, obediente, “boa” e “dócil”, no sentido autoritário das palavras. Ela tem um efeito de paralisação sobre as forças de rebelião do homem, porque qualquer impulso vital é associado ao medo; e como sexo é um assunto proibido, há uma paralisação geral do pensamento e do espírito crítico. Em resumo, o objetivo da moralidade é a criação do indivíduo submisso que se adapta à ordem autoritária, apesar do sofrimento e da humilhação. Assim, a família é o Estado autoritário em miniatura, ao qual a criança deve aprender a se adaptar, como uma preparação para o ajustamento geral que será exigido dela mais tarde. *A estrutura autoritária do homem é basicamente produzida — é necessário ter isto presente — através da fixação das inibições e medos sexuais na substância viva dos impulsos sexuais.*¹⁸⁴

Em suma, para Reich, é na família que a repressão e o recalco da sexualidade preparam o terreno para aquilo que mais tarde será exigido do adulto diante da opressão social a que será submetido. Pois, caso o indivíduo e os grupos fossem apenas submetidos à repressão da satisfação de suas necessidades materiais, eles tenderiam a se revoltar contra essa

¹⁷⁹ Ibid., p. 27. Cf. também, nessa mesma página: “O que acontece é que cada ordem social cria nas massas que a compõem as estruturas de que ela necessita para atingir seus objetivos fundamentais”. Reich tem em vista aqui, como se vê em sua nota de rodapé a esse trecho, a célebre passagem da *Ideologia alemã* em que Marx afirma que “a classe que constitui a força material dominante da sociedade constitui também a sua força ideológica dominante”.

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ AE, p. 158 [138].

¹⁸² REICH, *Psicologia de massas do fascismo*, op. cit., p. 27.

¹⁸³ Ibid., p. 28 – grifo do autor.

¹⁸⁴ Ibid. – grifo do autor.

situação. Mas a repressão sexual cria uma situação tal que impede que os indivíduos se rebelem contra as duas espécies de repressão, na medida em que eles têm seus impulsos sexuais reprimidos, inibidos e recalçados, modulados segundo uma moral autoritária da submissão, da obediência, a despeito de todo sofrimento e humilhação que experimentem.¹⁸⁵ O desejo de liberdade e revolução é reprimido e recalçado, marcado pelo signo da proibição moral. Assim, a repressão sexual condiciona a eficácia da repressão material e a ela se conjuga; sem repressão da sexualidade, a repressão material provavelmente não ocorreria com a mesma tranquilidade, gerando sujeitos dóceis e servis com aquela facilidade que tanto espantava La Boétie e Espinosa. Em suma, e aqui Reich conclui sua tese sobre como a ideologia pode gerar efeitos reais sobre a base econômica: é a inibição sexual que faz com que o homem economicamente oprimido passe a “agir, sentir e pensar contra os seus próprios interesses materiais”¹⁸⁶, ou, em outras palavras, passe a lutar pela sua própria servidão como se fosse a sua salvação...

Antes de concluirmos este já longo trecho sobre Reich e voltarmos nossa atenção para a leitura que Deleuze e Guattari fazem da perspectiva freudo-marxista reichiana, gostaríamos de citar um breve exemplo. Ele é relatado por Lenin em seu texto *Sobre a religião* e analisado por Reich do ponto de vista de sua sociologia da economia sexual. Este caso pode ser ilustrativo sobre o modo pelo qual, mesmo em processos revolucionários, a flutuação de ânimo que afeta o desejo pode ser decisiva no desenrolar dos acontecimentos a ponto de provocar a paralisia e o esgotamento de uma experiência revolucionária – a exemplo do que veremos a respeito do caso Maio de ‘68.

Em 1905, Lenin teria notado um comportamento “peculiar e irracional nas massas”, antes e durante o processo das revoltas de soldados contra seus oficiais na Rússia. Diz Lenin:

O soldado era extremamente receptivo à causa do camponês; os seus olhos brilhavam quando se falava na terra. Muitas vezes, o poder militar esteve nas mãos dos soldados, mas quase nunca se verificou um aproveitamento resoluto desse poder. Os soldados hesitavam. Horas depois de terem liquidado um superior odiado, punham outros em liberdade, entravam em negociações com as autoridades e deixavam-se fuzilar, chicotear e se submeter novamente ao jugo.¹⁸⁷

Tamanha é a força da tendência reacionária que atravessa até os coletivos mais revolucionários que, mesmo no processo agudo de uma revolta contra uma opressão aviltante

¹⁸⁵ Ibid., p. 28-29.

¹⁸⁶ Ibid., p. 30.

¹⁸⁷ LENIN *apud* REICH, *Psicologia de massas do fascismo*, op. cit., p. 23.

como a que se verificava na situação russa, não há garantias de que essa revolta não oscilará, chegando ao ponto de poder converter-se no seu contrário: um processo contra-revolucionário, quase um rito sacrificial de louvor aos poderes estabelecidos, reforçando a própria situação opressiva da qual se almejava sair inicialmente.

Reich comenta que os místicos poderiam justificar tal comportamento relatado por Lenin com base na moralidade intrínseca da natureza humana, que impede a rebelião contra as instituições divinas, a autoridade do Estado e seus representantes. O marxista mecanicista, por sua vez, simplesmente não leva em conta tais fenômenos, uma vez que não podem ser explicados de um ponto de vista puramente econômico. Já as concepções freudianas, apesar de “aproximarem-se muito mais da realidade” ao reconhecerem esse comportamento como sendo a consequência de um sentimento de culpa infantil em relação à figura do pai, não chegam a nos explicar a origem e a função social desse comportamento e por isso não nos conduzem a soluções práticas.¹⁸⁸ De acordo com Reich, é apenas a psicologia de massas que nos permite fundamentar e interpretar as observações de Lenin:

Os soldados de 1905, inconscientemente, viam nos oficiais a figura do pai, da época da infância – condensada na ideia de Deus –, que proibia a sexualidade e a quem não se podia eliminar ou desejar matar, embora ele tirasse toda a alegria de viver. Seu arrependimento e sua hesitação, subsequentes à tomada do poder, eram expressão do seu oposto; ódio transformado em compaixão, que, como tal, não podia ser traduzido em ação.¹⁸⁹

Fica evidente para Reich que, no momento em que os soldados conseguem encontrar uma via liberatória de sua opressão através da revolta contra a hierarquia militar, é a sua situação econômico-sexual, marcada pela “fixação das inibições e medos sexuais na substância viva dos impulsos sexuais”, que retorna violentamente, numa espécie de reterritorialização reacionária (diriam Deleuze e Guattari), na forma de sentimentos de culpa, arrependimento, desejo de ser castigado, humilhado, e mesmo assassinado, como forma sacrificial de expiação da culpa diante do pai ofendido. O vírus fascista já havia sido inoculado na substância viva do desejo, faltava apenas a ocasião para sua manifestação.

Diante disso, a tarefa prática da psicologia de massas reichiana seria definida portanto como um trabalho de “eliminação das inibições que impedem o desenvolvimento do desejo de liberdade” e de “ativação da maioria passiva da população”.¹⁹⁰ Veremos depois de forma mais pormenorizada como as concepções e tarefas práticas da esquizoanálise de Deleuze e Guattari

¹⁸⁸ REICH, *Psicologia de massas do fascismo*, op. cit., p. 23.

¹⁸⁹ Ibid., p. 30.

¹⁹⁰ Ibid.

se diferenciam de maneira significativa das concepções e tarefas da psicologia de massas reichiana. Mas, ao menos de um ponto de vista muito geral, percebemos que elas possuem um horizonte problemático comum e acordos diante de alguns pontos importantes. Provavelmente Reich e os autores de *O anti-Édipo* concordariam que uma possível lição a ser extraída do caso narrado por Lenin é a seguinte, inspirada no comentário de Marx diante da derrota da Comuna de Paris em 1871: não basta *tomar o aparelho de Estado* para se fazer uma revolução, nem exatamente “transformá-lo”. O que é preciso é criar agenciamentos sociais-libidinais outros, que não partam do modelo do Estado e que contribuam para a sua destruição.¹⁹¹

1.2. Deleuze e Guattari diante do freudo-marxismo

Como vimos, Deleuze e Guattari afirmam os princípios, em filosofia, são “gritos”, em torno dos quais os conceitos são desenvolvidos como verdadeiros “cantos”. Enquanto cantos (ou palavras cantadas¹⁹²), os conceitos não vêm domesticar a intensidade dos gritos; eles vêm dar uma consistência, uma escala, um modo de distribuição das intensidades que as torna pensáveis. Se fôssemos marcar um princípio, um ponto de partida da esquizoanálise, diríamos que este é precisamente o grito de Reich: “não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo, e é isso que é preciso explicar”.¹⁹³ De fato, quando Félix Guattari faz suas considerações de abertura em uma mesa redonda em torno da publicação de *O anti-Édipo*, ele comenta seu encontro com Gilles Deleuze e situa politicamente o início do trabalho conjunto da dupla da seguinte maneira:

Partimos da ideia de que não se devia considerar o desejo como uma superestrutura subjetiva mais ou menos eclipsada. O desejo não pára de trabalhar a história, mesmo nos seus piores períodos. As massas alemãs acabaram por desejar o nazismo. Depois de Wilhelm Reich não é possível deixar de enfrentar essa verdade. Em certas condições, o desejo das massas pode voltar-se contra os seus próprios interesses. Quais são essas condições? A questão é toda essa.¹⁹⁴

¹⁹¹ Ver MARX, K. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 54: “(...) a classe operária não pode simplesmente se apossar da máquina do Estado tal como ela se apresenta e dela servir-se para seus próprios fins.” Cf. os comentários de Lenin em *O Estado e a Revolução*. São Paulo: Boitempo, 2017, cap. 3 “A Experiência da Comuna de Paris - Análise de Marx”. Sobre a diferença importante, salientada por Deleuze e Guattari, entre a concepção de revolução como “transformação” ou “destruição” do Estado, cf. *MPv.5*, p. 62, nota 54.

¹⁹² Deleuze e Guattari utilizam o termo alemão *Sprechgesang*.

¹⁹³ *AE*, p. 341.

¹⁹⁴ *ID*, p. 278-279.

O grito da esquizoanálise faz eco ao grito de Reich. No entanto, não são os mesmos gritos, pois as intensidades que serão selecionadas pelos conceitos de Deleuze e Guattari não serão exatamente as mesmas que as de Reich. A importância de Reich para Deleuze e Guattari é destacada por eles diversas vezes.¹⁹⁵ Reich deu um grande passo ao combater simultaneamente as pseudoexplicações do marxismo mecanicista, que atribuía o fascismo a um “engano” das massas ou a falhas táticas da esquerda, e o aspecto reacionário da teoria da civilização freudiana, que via na repressão e recalçamento da sexualidade a condição *sine qua non* da própria vida em sociedade. Como vimos, aos olhos de Deleuze e Guattari, Reich é o primeiro a “redescobrir” no debate teórico-político o problema que fascinava Espinosa: por que os homens combatem por sua servidão como se fosse por sua salvação?; desta vez reformulado em função das condições atuais do nazifascismo europeu, valendo-se das contribuições inovadoras do marxismo e da psicanálise, analisando o fascismo em termos de desejo inconsciente, sexualidade, e exigindo que o fenômeno do fascismo promovesse uma renovação teórico-prática dos marxistas.

Entretanto, apesar de elogiarem Reich por ter criticado tanto o marxismo vulgar quanto a teoria da civilização freudiana e por ter posto a questão do fascismo em termos de desejo, Deleuze e Guattari indicam logo em seguida por que o modo como Reich formula e desenvolve seu problema parece-lhes frágil e insuficiente em termos teóricos e práticos. Pois Reich, apesar de ter aberto o caminho para uma psiquiatria materialista, parece afastar-se desse mesmo caminho ao conservar o que podemos chamar de uma *condição limitativa*: o recurso à análise do funcionamento da economia política em termos libidinais permanece limitada aos casos “irracionais”, em que o desejo investe em algo que é contrário a seus supostos interesses “racionais” (conforme sua posição na estrutura econômico-social). Se Reich não chega a dar formulação adequada do problema e de sua solução, segundo Deleuze e Guattari, é porque ele “restaura o que pretendia demolir, ao distinguir a racionalidade tal com ela é ou deveria ser no processo da produção social, do irracional no desejo, situando apenas este como passível de psicanálise”¹⁹⁶. Reservando assim à psicanálise apenas a “explicação do ‘negativo’, do ‘subjetivo’ e do ‘inibido’ no campo social”, conservando um dualismo fundamental entre a economia do desejo e a economia social, política. Portanto, para Deleuze e Guattari, Reich renuncia a descobrir “a *medida comum ou a coextensão do campo social e do desejo*”¹⁹⁷ e não chega a fundar verdadeiramente uma psiquiatria materialista, por

¹⁹⁵ Cf. *AE*, p. 46-47, 122, 154, 159, 161-162, 222, 340-341, 384-385, 412, 415, 439-440, 457, 464, 504; *PT* “Prefácio: Três problemas de grupo”; *RM-PPD*, p. 44, 185; *ID*, p. 140, 144.

¹⁹⁶ *AE*, p. 47.

¹⁹⁷ *Ibid.*

conservar uma cisão ontológica entre a realidade psíquica do desejo e a realidade material social. Faltava-lhe “a categoria de produção desejante, à qual o real fosse submetido tanto sob suas formas ditas racionais quanto irracionais”.¹⁹⁸ Ao fim do livro, Deleuze e Guattari retomam o comentário a esse aspecto ambivalente que veem em Reich:

Se Reich, no próprio momento em que levantava a questão mais profunda, “por que as massas desejaram o fascismo?”, se contentou com uma resposta que invocava o ideológico, o subjetivo, o irracional, o negativo e o inibido, foi porque permanecia preso a conceitos derivados que o fizeram executar mal a psiquiatria materialista com que sonhava, que o impediram de ver como o desejo faz parte da infraestrutura, e o encerraram na dualidade do objetivo e do subjetivo (e, assim, a psicanálise foi remetida à análise do subjetivo definido pela ideologia). Mas tudo é objetivo ou subjetivo — tanto faz. A distinção não está aí; a distinção a ser feita passa pela própria infraestrutura econômica *e seus investimentos*. 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 investimentos da mesma realidade social.¹⁹⁹

Lembremos que Deleuze dizia que a grandeza de uma filosofia é medida em primeiro lugar pelas novas distribuições que ela impõe aos seres e aos conceitos.²⁰⁰ É precisamente um novo tipo de distribuição dos seres e dos conceitos que Deleuze e Guattari estão propondo através da esquizoanálise. Eles colhem de Reich a ideia de que o fascismo é um problema fundamental, cuja análise deve ser realmente levada a sério para renovar nossas estratégias teóricas e políticas de luta contra o fascismo. Mas recusam as distinções de tipo freudo-marxista que estão na base do pensamento de Reich: o dualismo econômico, e o problema — a eles insolúvel — acerca da “relação” entre as duas economias. Já no primeiro capítulo de *O anti-Édipo*, essa recusa é bastante explícita:

Não há, de um lado, uma produção social de realidade, e, de outro, uma produção desejante de fantasma. Entre essas duas produções apenas se estabeleceriam liames secundários de introjeção e de projeção, como se as práticas sociais se duplicassem em práticas mentais interiorizadas, ou então como se as práticas mentais se projetassem nos sistemas sociais, sem que nunca chegassem a penetrar umas nas outras. (...) Na verdade, a *produção*

¹⁹⁸ Ibid.

¹⁹⁹ *AE*, p. 457-458 — grifo dos autores. Ver também *AE*, p. 161: “Reich foi o primeiro a estabelecer o problema da relação do desejo com o campo social (indo mais longe que Marcuse, que o trata com levandade). Ele é o verdadeiro fundador de uma psiquiatria materialista. Formulando o problema em termos de desejo, ele foi o primeiro a recusar as explicações de um marxismo sumário muito apressado em dizer que as massas foram enganadas, mistificadas... Mas, por não ter formado suficientemente o conceito de uma produção desejante, não chegou a determinar a inserção do desejo na própria infraestrutura econômica, a inserção das pulsões na produção social. Então, o investimento revolucionário lhe parecia tal que o desejo aí coincidia simplesmente com uma racionalidade econômica; quanto aos investimentos reacionários de massa, eles lhe pareciam remeter ainda à ideologia, de modo que o único papel da psicanálise seria explicar o subjetivo, o negativo, o inibido, sem participar diretamente como tal na positividade do movimento revolucionário ou na criatividade desejante (isto, de certa maneira, não seria reintroduzir o erro ou a ilusão?).”

²⁰⁰ *LS*, 2ª série (p. 7). Ver também *D*, cap. 2, II (parágrafos sobre Hume, Espinosa, estoicos...).

*social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas.*²⁰¹

Essa diferença entre a abordagem esquizoanalítica e a abordagem freudo-marxista será reforçada diversas vezes ao longo do tempo, como observamos nessa passagem de uma entrevista concedida por Deleuze em 1988 em que ele comenta a importância de *O anti-Édipo* diante dos acontecimentos de 1968:

Se esse livro teve importância depois de 68, é com efeito porque *rompia com as tentativas freudo-marxistas*: nós não procurávamos distribuir nem conciliar os níveis, mas, ao contrário, colocar num mesmo plano uma produção que era a um só tempo social e desejante, a partir de uma lógica dos fluxos. (...) *O anti-Édipo* era a univocidade do real, uma espécie de espinosismo do inconsciente.²⁰²

A relação entre produção social e produção desejante não pode ser, portanto, uma relação de exterioridade. Levar às últimas consequências uma abordagem materialista, para Deleuze e Guattari, implica afirmar que a produção desejante e a produção social não são coisas separadas, são apenas aspectos distintos de uma mesma produção, de uma mesma Natureza concebida como processo de produção da realidade. Desejante no nível de seus elementos, social no nível de seus aglomerados, desprendendo fluxos moleculares segundo o regime do desejo, agrupando e ordenando estruturas molares segundo o regime do *socius*. Vê-se que o espinosismo de Deleuze e Guattari marca fortemente a maneira como eles vão dialogar com as temáticas freudo-marxistas. Já de partida, no primeiro capítulo de *O anti-Édipo*, o plano de imanência da realidade sociodesejante é construído a partir da tese da identidade de natureza entre produção desejante e produção social, entre economia sexual e economia política. Só há uma produção, numa ponta desejante e na outra social; só há uma única economia, tanto sexual quanto política e social. A produção social é “*unicamente a própria produção desejante em condições determinadas*”²⁰³. Mas em que consistem essas condições determinadas?²⁰⁴ Precisaremos analisá-las em outro momento. De qualquer maneira, se não há diferença de natureza entre desejo e sociedade, é preciso fazer sua distinção passar em outro lugar, e mudar seu estatuto. É preciso partir da identidade de natureza entre produção desejante e produção social, fazendo com que a diferença entre as duas não seja mais do que uma diferença *de regime* de funcionamento.

²⁰¹ *AE*, p. 45-46 – grifo dos autores. Ver também *RM-PPD*, p. 77 e 173-174; *PT* “Prefácio: Três problemas de grupo”, p. 9-10.

²⁰² *C*, p. 185 – grifo nosso.

²⁰³ *AE*, p. 46.

²⁰⁴ Cf. *AE*, p. 455.

Nesse sentido, a ambição de Deleuze e Guattari não é reunir o marxismo e o freudismo como “duas vias” complementares, tal como Reich propôs. O problema não é o de “construir pontes entre campos já constituídos e separados uns dos outros”, mas, como disse Guattari, de “criar novas máquinas teóricas e práticas, capazes de varrer as estratificações anteriores e estabelecer as condições para um novo exercício do desejo”.²⁰⁵ Para tanto, Guattari e Deleuze não podiam se “contentar em prender um vagão freudiano ao comboio do marxismo-leninismo”.²⁰⁶ Na verdade, em *O anti-Édipo*, trata-se de traçar uma efetiva *conexão transversal* entre marxismo e psicanálise, capaz de redefinir o próprio objeto e a tarefa dessas disciplinas em função da nova concepção de desejo maquínico proposta, renovando a análise das formações inconscientes, das formações socioeconômicas e das organizações revolucionárias em um mesmo gesto. Abre-se, com isso, uma nova concepção da relação do desejo com um campo social, que parte da tese de que “só há uma economia” e que tem por objetivo “mostrar como o desejo inconsciente investe sexualmente as formas dessa economia por inteiro”.²⁰⁷ “A própria economia é que é economia política e economia desejante.”²⁰⁸ Em outras palavras:

a sexualidade não designa uma outra ‘economia’, uma outra ‘política’, mas, sim, o inconsciente libidinal da economia política como tal. A libido, energia da máquina desejante, investe como sexual toda diferença social, de classe, de raça etc., seja para garantir no inconsciente o muro da diferença sexual, seja, ao contrário, para explodir esse muro, aboli-lo, no sexo não-humano. Na sua própria violência, a máquina desejante põe à prova todo o campo social por meio do desejo, prova que tanto pode levar ao triunfo do desejo como à opressão do desejo.²⁰⁹

Diferentemente de Reich, o problema não está situado aqui no ponto de não-correspondência (ou “clivagem”) entre estrutura econômica e estrutura ideológica, mas na imanência entre desejo e produção social, no seio de um único sistema econômico, em que toda forma social deriva, “em condições determinadas”²¹⁰, das forças da produção desejante. As forças produtivas elementares do desejo e as formas sociais determinadas em que elas investem são idênticas por natureza, distinguem-se apenas de um ponto de vista intrínseco, na medida em que as primeiras são a verdadeira causa imanente da produção social, enquanto as segundas são seus efeitos, enquanto modos históricos contingentes de agenciamentos maquínicos do desejo.

²⁰⁵ *RM-PPD*, p. 174.

²⁰⁶ *ID*, p. 279.

²⁰⁷ *DRL*, p. 90 e *ID*, p. 348.

²⁰⁸ *ID*, p. 348.

²⁰⁹ *AE*, Apêndice, p. 533.

²¹⁰ *AE*, p. 46.

Dizemos que o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é o seu produto historicamente determinado, e que a libido não tem necessidade de mediação ou sublimação alguma, de operação psíquica alguma, e de transformação alguma, para investir as forças produtivas e as relações de produção. Há tão somente o desejo e o social, e nada mais. Mesmo as mais repressivas e mortíferas formas da reprodução social são produzidas pelo desejo, na organização que dele deriva sob tal ou qual condição que deveremos analisar.²¹¹

Traçado o plano de uma positividade produtiva que abarca tanto a dimensão libidinal quanto política da economia generalizada dos fluxos num campo social, Deleuze e Guattari recorrem em seguida a um conceito “positivo” de repressão. Pois as formas de repressão e reprodução sociais precisam ser também investidas pelo desejo, não são apenas limitações exteriores ao desejo que viriam inibir sua “espontaneidade” supostamente libertária e avessa a todo tipo de coerção. Elas mesmas têm algo de produtivo na medida em que tomam parte na produção de sujeitos numa determinada formação social segundo as exigências de seu tipo de *socius*. É por isso que a “existência maciça de uma repressão social que incide sobre a produção desejante”²¹² não afeta em nada o princípio da univocidade da produção sociodesejante. Pois deseja-se também a morte²¹³, inclusive a sua própria morte. “O desejo vai até aí: às vezes desejar seu próprio aniquilamento, às vezes desejar aquilo que tem o poder de aniquilar. Desejo de dinheiro, desejo de exército, de política e de Estado, desejo-fascista, inclusive o fascismo é desejo.”²¹⁴ O desejo é sempre um sistema de fluxos e cortes de fluxos num campo social, e pode produzir agenciamentos criadores tanto quanto ordens as mais repressivas – “embora seja uma estranha aventura para o desejo” desejar a sua própria repressão.²¹⁵ Estranha aventura que é, entretanto, tão corriqueira...

1.3. A revolução abortada de Maio de 68

“Maio de 68 foi um abalo, para Gilles e para mim (...).”²¹⁶

Quando Deleuze e Guattari se encontram e iniciam o projeto de pesquisa de *O anti-Édipo* em 1969, o que os movia não era apenas uma afinidade teórica ou programática entre os dois, mas sobretudo, diz Guattari, a acumulação de suas “incertezas” e “mesmo de uma certa confusão ante o aspecto que os acontecimentos tinham assumido após Maio de

²¹¹ Ibid. A afirmação de que só há desejo e o social, nada mais, é uma paródia de Espinosa, que dizia que só existem a substância e os modos, nada mais (cf. *Ética*, I, prop. 15).

²¹² *AE*, p. 48.

²¹³ *AE*, p. 20.

²¹⁴ *MPv.3*, p. 32.

²¹⁵ *AE*, p. 50.

²¹⁶ *C*, p. 25.

1968”.²¹⁷ Félix Guattari prossegue narrando retrospectivamente o início de seu trabalho com Gilles Deleuze:

Fazemos parte de uma geração cuja consciência política nasceu no entusiasmo e ingenuidade da Liberação, com a sua mitologia conjuratória 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 amanhãs que nos preparam e que bem poderiam cantar os hinos de um novo fascismo que nos fará lamentar o dos bons velhos tempos. O nosso ponto de partida foi considerar que na altura desses períodos cruciais alguma coisa da ordem do desejo se manifestou à escala do conjunto da sociedade, e depois foi reprimido, liquidado, tanto pelas forças do poder como pelos partidos e sindicatos ditos operários e, até um certo ponto, pelas próprias organizações esquerdistas.²¹⁸

Uma “revolução abortada”: é assim que será nomeada a experiência do Maio de 68 francês, comparada ao processo da Liberação da França em 1945, que expulsou os nazistas que ocupavam a França desde 1940. Para Deleuze e Guattari, o processo do Maio 68 abriu uma brecha, furou o muro. Foi uma “revelação surpreendente”²¹⁹, um “fenômeno de vidência”²²⁰, como se a sociedade francesa “visse de súbito o que ela continha de intolerável e visse também a possibilidade de outra coisa”.²²¹ No entanto, essa abertura durou pouco tempo, poucas semanas, e logo foi fechada, recuperada, capturada e integrada. Os resultados mais perceptíveis do Maio 68 foram registrados segundo o mesmo universo de valores que já vigorava no momento, macropoliticamente. Ou seja, a revolta não atingiu aquilo que almejava: a destruição crítica desse universo de valores e a criação (micropolítica) de outros valores e outros afetos a circularem no tecido social.²²²

Como pensar este acontecimento? Num texto de 1984, eles afirmam que o que conta no Maio de 68 francês é a sua parte irreduzível aos determinismos sociais, às séries causais históricas; é a parte que pertence à ordem de um “acontecimento puro”²²³. A parte pura de um acontecimento é o devir que está nele implicado, em germe, que escapa à história dos estados

²¹⁷ *ID*, p. 277.

²¹⁸ *Ibid.* – grifo nosso.

²¹⁹ *ID*, p. 335.

²²⁰ *DRL*, “Maio de 68 não ocorreu”, p. 245-246.

²²¹ *Ibid.*

²²² “Maio de 68 na França era molecular, e suas condições ainda mais imperceptíveis do ponto de vista da macropolítica. (...) [T]odos aqueles que julgavam em termos de macropolítica nada compreenderam do acontecimento, porque algo de inassinalável escapava. Os homens políticos, os partidos, os sindicatos, muitos homens de esquerda, ficaram com raiva; eles ficavam lembrando sem parar que as ‘condições’ não estavam dadas. É como se tivessem sido destituídos provisoriamente de toda a máquina dual que fazia deles interlocutores válidos. Estranhamente, De Gaulle e até Pompidou compreenderam melhor do que os outros. Um fluxo molecular escapava, minúsculo no começo, depois aumentando sem deixar de ser inassinalável...” (*MPv.3*, p. 103-104).

²²³ *DRL*, “Maio de 68 não ocorreu”, p. 245.

de coisas, mas nela incide (ou pode vir a incidir) sob a forma de uma transformação incorpórea²²⁴, abrindo um “novo campo de possíveis”.²²⁵ O acontecimento, nesse sentido, marca uma ruptura no tempo, como a intrusão do devir na história, e cria, à força, uma “nova existência”, “produz uma nova subjetividade (novas relações com o corpo, o tempo, a sexualidade, o meio, a cultura, o trabalho)”.²²⁶

Ou melhor, o acontecimento abre um campo de possíveis em que essas criações podem se dar, mas elas não decorrem do acontecimento por conta própria, espontaneamente. Quando uma mutação social como essa aparece, é preciso que a “sociedade seja capaz de formar agenciamentos coletivos que correspondam à nova subjetividade, de tal maneira que ela queira a mutação”.²²⁷ Isto é, é preciso que haja uma experiência de morte diante do acontecimento, que nos permita renascer a partir do acontecimento, como um “filho” do acontecimento, que *quer* a mutação, o devir envolvido no acontecimento. (O argumento aqui encontra nítida ressonância com o argumento ético de *Lógica do sentido*: “querer o acontecimento” não é querer a sua efetuação nos corpos simplesmente, mas sobretudo querer a parte pura do acontecimento, o devir nele implicado, que se desenrola em nós na forma de uma dessubjetivação seguida de uma ressubjetivação: é isso “renascer” a partir do acontecimento, estar à altura do acontecimento, tornar-se um “filho” daquilo que nos acontece).²²⁸ Mas, de acordo com Deleuze e Guattari, a sociedade francesa foi incapaz de ficar à altura do acontecimento Maio 68, de operar coletivamente a reconversão subjetiva que ele exigia.

Em um texto de 05 de Junho de 1968, intitulado “A Contrarrevolução é uma ciência que se aprende”²²⁹, escrito ainda no calor dos acontecimentos de Maio, Guattari comenta que a ação específica do Movimento 22 de Março²³⁰ foi ter desfeito politicamente (temporariamente) os “métodos de canalização” tradicionais da esquerda, tidos como legítimos para representar o conjunto dos movimentos de esquerda em suas negociações com as instituições do Estado: políticos eleitos, representantes do movimento estudantil, dos

²²⁴ Cf. a explicação desse conceito no capítulo 4 desta tese.

²²⁵ *DRL*, “Maio de 68 não ocorreu”, p. 245.

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ Cf. *LS*, séries 21 e 22.

²²⁹ *PT*, p. 273-274.

²³⁰ Sobre o Movimento 22 de Março, cf. nota 10 de Suely Rolnik em *RM-PPD*, p. 86, da qual citamos aqui apenas o início: “O ‘22 de Março’ foi um ‘movimento’ nascido de um grupo de estudantes de Ciências Humanas em Nanterre. No contexto das lutas contra a Reforma Fouchet, no dia 22 de março de 68, os estudantes ocuparam durante 24 horas o prédio da administração daquela Universidade em protesto contra a prisão de um estudante, membro do ‘Comitê Vietnã’. A ocupação das instalações pela polícia foi o ponto de partida dos acontecimentos de Maio de 68.”

sindicatos, etc. Por poucas semanas, esses órgãos representativos foram desinvestidos libidinalmente, o que produziu uma abertura para a experimentação de novos modos de constituição de grupos, envolvidos em outros tipos de investimento libidinal, afetivo. Mas rapidamente esses mesmos órgãos tentaram – e conseguiram – recanalizar o movimento que lhes escapava nos quadros de sua organização burocrática e piramidal que “já deram prova de seu fracasso”.²³¹ Decretaram o “fechamento geral e começaram a contar suas notas de dinheiro, disso decorrendo os apelos à disciplina recuperada, à organização, às perspectivas de longo prazo...”.²³² Operaram uma integração pretensamente “centralista democrática” dos comitês de base recém-formados em meio às ocupações de maio, unificando-os sob uma confederação dirigida pelas organizações majoritárias da esquerda (PCF, CGT, UNEF...²³³), encarregada de negociar com o governo e restabelecer a ordem, a paz social. Tudo se passou como se, em poucas semanas, as palavras de ordem “*Vive la révolution!*” e “*La beauté est dans la rue!*” fossem reconvertidas em “*Vive la France! Vive la République!*”.²³⁴ Em poucas semanas, chegou o momento em que as lideranças, à medida que tentam se apropriar do movimento fazendo-se de seus legítimos porta-vozes, tomam para si o papel de desmobilizar o próprio movimento, tendo em vista as conquistas palpáveis (através dos Acordos de Grenelle²³⁵): “De agora em diante, manter a greve geral é pura irresponsabilidade”; “Nada de muito barulho”; “É preciso recuar para atacar”.²³⁶ É o famoso discurso da captura de um movimento por suas autoproclamadas lideranças: “Nosso movimento já é vitorioso! Agora é a hora de voltarmos à normalidade! No longo prazo, teremos mais conquistas, à medida que progredirmos em nossa organização. Nas próximas eleições...”. O campo de possíveis aberto pela revolta de 68 na França foi meticulosamente fechado e ao desejo de revolução se seguiu um desejo de integração.²³⁷

²³¹ PT, p. 274. “Organização piramidal”: trata-se da concepção de que as organizações de vanguarda do Partido, no topo, devem se comunicar com as massas através de “correias de transmissão” que são os sindicatos e demais organizações de massa.

²³² PT, p. 273.

²³³ Parti Communiste Français (PCF), Confédération Générale du Travail (CGT), Union Nationale des Étudiants de France (UNEF).

²³⁴ Palavras de ordem que De Gaulle sempre repetia ao final de suas transmissões de rádio durante a agitação de Maio.

²³⁵ “Os acordos de Grenelle, negociados no fim de Maio de 68 entre sindicatos, organizações patronais e representantes do governo Pompidou, visaram pôr fim ao turbilhão contestatório, por meio de aumentos salariais: 10% em média dos salários reais e 35% do salário mínimo francês, o denominado SMIG (Salário Mínimo Interprofissional Garantido).” (nota 39 do editor de CASTORIADIS, C. (et. al). *Maio de 68: a brecha*. São Paulo: Autonomia Literária, 2018).

²³⁶ PT, p. 291.

²³⁷ Contra a unificação precoce dos comitês de base recém-surgidos, que só poderia esterilizá-los, produzindo “desorganização” e “recuo” da luta no médio e longo prazo, Guattari propôs que o que deveria ter sido alimentado era algo totalmente distinto: a montagem de uma “estrutura de coordenação que deixa aberta a possibilidade de uma plena extensão de comitês e sobretudo de uma liberdade de expressão, de uma criatividade

(Não estamos aqui mais uma vez diante da alternância entre esperança e medo analisada por Espinosa? Parece que quando a esperança alimentada pelo surgimento de um novo movimento revolucionário não dá conta de se transformar em outros afetos mais potentes, capazes de modificar a textura das relações sociais estabelecidas em proveito de um aumento do coeficiente de liberdade e de uma diminuição dos graus de opressão, servidão e exploração, a única coisa que resta à *esperança* é reconverter-se no *medo*, num fechamento do campo de possíveis que acabara de ser aberto, tornando esta experimentação provisória, retrospectivamente, nada além de uma querela de jovens mimados, uma fantasia – no pior sentido do termo – descolada da realidade).

Essa flutuação ou oscilação do desejo, de um polo revolucionário a um polo reacionário, a análise de suas causas formais e de sua dinâmica real, não tomadas como particularidade histórica, mas como mecanismo imanente às estruturas da reprodução social capitalista, é um dos objetos principais da esquizoanálise.²³⁸ É nesse sentido que *O anti-Édipo* foi pensado como um prolongamento de 68²³⁹, e que a esquizoanálise foi concebida como uma “psicanálise política e social, uma análise militante”²⁴⁰ voltada para “analisar a natureza específica dos investimentos libidinais do econômico e do político, e assim mostrar como o desejo pode ser determinado a desejar sua própria repressão no sujeito que deseja”.²⁴¹

1.4. Em busca do *phylum* fascista

Retomemos a questão que poderia agrupar o conjunto deste capítulo. O que se passa entre os problemas e as criações conceituais de La Boétie, Espinosa, Reich e Deleuze e Guattari acerca da relação entre desejo e servidão? Como podemos nos apropriar dessa linhagem para pensarmos contemporaneamente o fascismo do ponto de vista da esquizoanálise?

Não buscamos semelhanças históricas entre as épocas vividas por esses autores nem tentamos circunscrever historicamente suas criações teóricas. Como bem disse Pierre Clastres: a força da questão colocada por La Boétie reside no fato de ela ser uma questão *trans-histórica*, que atravessa todos os tempos por ser transversal à história (e não

na base, que permanece como a arma essencial do movimento revolucionário”, baseada em um princípio de transversalidade. (*PT*, p. 274).

²³⁸ “Estas oscilações do inconsciente, estas passagens subterrâneas de um tipo a outro no investimento libidinal, frequentemente a coexistência dos dois, formam um dos objetos principais da esquizoanálise.” (*AE*, p. 367).

²³⁹ *C*, p. 25.

²⁴⁰ *AE*, p. 135.

²⁴¹ *AE*, p. 143.

“transcendente” à história).²⁴² É só por isso que somos ainda capazes de entendê-la. “A natureza e o alcance de tal questão excluem de saída que se possa reduzi-la a essa ou àquela situação histórica concreta.”²⁴³ A questão do desejo pela servidão só assume toda sua força quando é tomada na perspectiva de um certo modo de funcionamento do desejo num campo social (envolvendo toda uma produção, distribuição e consumo de certos afetos tristes no corpo social, como medo, ódio, ressentimento, inveja, esperança de uma compensação futura...), que pode se apoiar em configurações particulares de circunstâncias históricas muito diversas. É a análise de um certo modo servil de funcionamento do desejo no campo social que reúne esses autores, a despeito de suas diferenças históricas e mesmo teóricas.

Como o desejo chega a desejar sua própria repressão? É só ao colocar a questão do fascismo nesses termos que Deleuze e Guattari tornam possível o traçado de uma linhagem que vai de Espinosa a Reich. O que lhes parece fundamental aqui é a semelhança no modo de colocar o problema político em termos de desejo, e não tanto as diferenças entre os fatos históricos vividos por Espinosa ou Reich. Guattari e Deleuze retomam esse tema em *Mil platôs*, ao dizerem que é somente o “microfascismo” que pode dar – nas condições do capitalismo contemporâneo – uma resposta à “questão global” (e, talvez, “trans-histórica”): “por que o desejo deseja sua própria repressão, como pode ele desejar sua repressão?”²⁴⁴

Guattari disse numa importante palestra, intitulada “Micropolítica do fascismo” (1973), que, se, por um lado, é verdade que diferentes “‘fórmulas’ de captura do desejo das massas foram assim produzidas pelos diferentes sistemas totalitários”, por outro lado, não é menos verdade que é possível e necessário apreender a “genealogia” e a “permanência” de um mesmo maquinismo totalitário que atravessa continuamente, num mesmo *phylum*, diversas estruturas sociohistóricas diferentes (fascistas, stalinistas, democratas burguesas, etc.).²⁴⁵ Nesse sentido, seria preciso buscar a “*composição maquinaica*” dos sistemas totalitários, “um pouco como uma espécie de composição química, mas de uma química social do desejo que atravessa, não apenas a História, mas também o conjunto do espaço social.”²⁴⁶ Guattari dá

²⁴² CLASTRES, P. “Liberdade, Mau Encontro, Inominável”. In: *Arqueologia da violência*, op. cit., p. 147.

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ MPv.3, p. 101.

²⁴⁵ RM-PPD, p. 180-181. É preciso observar que o modo como Guattari pensa aqui a relação entre totalitarismo (como *phylum* maquinaico mais abrangente) e fascismo (como um dos casos de encarnação do *phylum* totalitário) não é igual à maneira como essa distinção totalitarismo-fascismo será pensada em 1980 em *Mil platôs* (cf. caps. 5 e 6 desta tese). Apesar dessa discrepância conceitual, avaliamos ser importante, a esta altura de nosso argumento, nos apoiarmos na formulação de 1973, pois ela destaca que o fascismo não será considerado por Guattari e Deleuze de modo reducionista, como um fenômeno estritamente histórico ou sociológico, mas, num sentido mais amplo, como um modo de produzir servidão através da produção de desejo (dentre outros), pensado, portanto, como uma questão central da filosofia política contemporânea.

²⁴⁶ RM-PPD, p. 181.

exemplos dessa tentativa de traçar o *phylum* que atravessa as máquinas fascistas: “A Inquisição já havia instalado uma certa máquina fascista que só se efetivaria muito mais tarde com o partido jacobino, os partidos bolcheviques, os partidos fascistas, etc.”; “Sem voltar até o Baixo Império de Diocleciano e Constantino, pode-se apontar sua filiação, nas condições do capitalismo, desde a repressão contra os *communards* de 1871, até suas formas atuais.”²⁴⁷

Guattari conclui disso a seguinte tese:

A transversalidade histórica das máquinas de desejo, sobre as quais se apoiam os sistemas totalitários, é inseparável de sua transversalidade social. A análise do fascismo não poderia, portanto, ser uma simples especialidade de historiador, pois aquilo que ele colocou para funcionar ontem, repito, continua a proliferar sob outras formas, no conjunto do espaço social contemporâneo. Toda uma química totalitária trabalha as estruturas do Estado, as estruturas políticas e sindicais, as estruturas institucionais e familiares, e até as estruturas individuais, na mesma medida em que se pode falar (...) numa espécie de fascismo do superego na culpabilidade e na neurose.²⁴⁸

Portanto, do ponto de vista da esquizoanálise, é sobre uma transversalidade histórica e social que o funcionamento maquínico do fascismo se desenrola, indo desde as máquinas que prepararam o fascismo (como a Inquisição ou a repressão às revoluções do XIX), passando pelas máquinas fascistas clássicas (de tipo mussoliniano, hitleriano, etc.), que inventaram aparelhos de Estado explicitamente fascistas, e chegando até os resultados mais contemporâneos da molecularização do fascismo que, após seu apogeu clássico, passa a permear de modo mais velado e inconsciente diversas estruturas (estatais, sindicais, institucionais, familiares, individuais...), à espera de novas cristalizações. Dessa maneira, o fascismo, “assim como o desejo, está espalhado por toda parte, em peças descartáveis, no conjunto do campo social; ele toma forma, num lugar ou noutro, em função das relações de força.”²⁴⁹ E é por conta dessa capacidade do fascismo de se rearranjar a partir de forças distintas, tomando formas novas e variadas, mesmo décadas depois do apogeu do fascismo clássico, que Guattari critica a limitação de um tratamento especificamente histórico do fascismo, que o veria como uma espécie circunscrita ao início do século XX, incapaz de perceber sua permanência no presente. Trata-se, nesse gesto, da afirmação de um primado dos devires, das mutações do tecido social, que estabelecem comunicações subterrâneas e ressonâncias entre períodos e lugares distintos no nível de seu modo de funcionamento, em detrimento dos desenvolvimentos históricos lineares.

²⁴⁷ RM-PPD, p. 180.

²⁴⁸ RM-PPD, p. 181.

²⁴⁹ RM-PPD, p. 189.

O que não significa que a consideração histórica seja irrelevante a Deleuze e Guattari para a problematização do fascismo como modo de desejar formas sociais repressivas. Ela apenas não é suficiente para dar conta da economia libidinal do fascismo, que pode ser e é efetivamente retomada, modulada, atualizada em circunstâncias espaço-temporais muito distintas daquelas da origem do fascismo no início do século XX. Como se sabe, Deleuze e Guattari não desprezam a história. Muito pelo contrário: *O anti-Édipo* é construído sobre uma genealogia histórica fundamental, de inspiração fortemente marxista e nietzscheana, a genealogia do desejo edipiano tipicamente capitalista.²⁵⁰ Se toda máquina social até hoje conhecida sempre exigiu um certo grau de repressão do desejo, para canalizá-lo e para garantir as condições de reprodução da máquina social, isso não significa que essa relação entre desejo e repressão tenha se dado sempre do mesmo modo, com o mesmo grau de intensidade e com os mesmos mecanismos.²⁵¹ Não há uma estrutura universal de repressão e recalçamento do desejo, à maneira de um invariante histórico. Como veremos, é na máquina capitalista que se exerce a maior repressão das forças do desejo, e é só no capitalismo que há propriamente fascismo, em função da particularidade de seu modo de funcionamento econômico (que ainda teremos de analisar).

Resumamos o essencial do que vimos até aqui. É a retomada de uma tendência menor da filosofia política conectada a uma releitura espinosista da temática freudo-marxista de Reich que fornecem os principais instrumentos para Deleuze e Guattari criarem uma nova abordagem das formações libidinais e sociais, insistindo no seu aspecto imanente e no seu caráter imediato. Ao retomarem e relançarem as flechas lançadas por outros pensadores, dando a elas uma outra direção, Deleuze e Guattari inventam uma nova maneira de pensar o desejo, o campo social e o fascismo como um problema inseparavelmente “analítico-político”²⁵² e, em certo sentido, transversal à história e aos diversos espaços sociais. O desejo será, desde então, o “princípio imanente” do processo de produção da realidade social, tanto em sua vertente revolucionária quanto em sua vertente reacionária e fascista.²⁵³

²⁵⁰ Cf. o comentário de Sibertin-Blanc (*Deleuze et l'anti-OEdipe*, op. cit., cap. 2) sobre o cruzamento da genealogia nietzschiana com o materialismo histórico marxista efetuado na “dupla genealogia” desenvolvida em *O anti-Édipo*: da moral (edipiana) e do capitalismo; e o nosso próprio desenvolvimento desta hipótese no capítulo 3 desta tese.

²⁵¹ Cf., por exemplo, *RM-PPD*, p. 173-174: “O desejo e a repressão funcionam numa sociedade real e são marcados por cada uma de suas etapas históricas; não se trata, pois, de categorias gerais transponíveis de uma situação para outra.” Cf. também *AE*, p. 243-244. Veremos isso mais pormenorizadamente nos próximos capítulos, quando tratarmos da teoria das afinidades diferenciais entre o regime desejante e o regime social em cada tipo de máquina social segundo *O anti-Édipo*.

²⁵² *RM-PPD*, p. 174-ss.

²⁵³ *AE*, p. 15.

Capítulo 2

Oscilações do desejo inconsciente: o perigo das derivas fascistas

Como o desejo investe o campo social e suas estruturas repressivas? É em função dessa questão que o fascismo é pensado por Deleuze e Guattari como um vetor de investimentos libidinais imanente ao funcionamento da máquina social capitalista. Assim, para pensarmos como o problema do fascismo é trabalhado em *O anti-Édipo*, precisamos mergulhar no coração deste livro, na complexa relação ali delineada entre a produção desejante e a produção social, entre o fundo esquizofrênico intensivo das máquinas desejantes e a repressão que lhe é imposta pelas máquinas sociais.

2.1. A realidade como processo de produção

A tese de partida da esquizoanálise é relativamente simples: onde quer que haja produção e reprodução da vida material, há uma produção e uma mobilização do desejo inconsciente para tanto.²⁵⁴ Como já vimos, o que move a abordagem de Deleuze e Guattari e a caracteriza como uma “psiquiatria materialista” é o esforço para introduzir “a produção no desejo e, inversamente, o desejo na produção”, destacando, assim, a “imanência das máquinas desejantes no interior das grandes máquinas sociais”.²⁵⁵ É com essa dupla introdução recíproca que Deleuze e Guattari desmontam o dualismo freudo-marxista em proveito da afirmação de uma concepção unívoca da realidade como processo de produção sociodesejante.

O que está em jogo aqui é uma crítica dupla e complexa. Primeiramente, ao que os autores consideram uma concepção ainda “idealista” do desejo por parte da psicanálise, baseada na ideia de que a “falta” é o motor da produtividade do desejo e de que as “produções” do inconsciente são circunscritas a uma realidade mental personificada, de modo que estas permanecem, em certa medida, apartadas da produção socioeconômica propriamente dita.²⁵⁶ É verdade que Deleuze e Guattari reconhecem a psicanálise como revolucionária por ter descoberto as produções do inconsciente e sua energia abstrata, nomeada Libido, rompendo assim com uma longa tradição que via nos sonhos e sintomas

²⁵⁴ *AE*, p. 185, 390: “[H]á produção desejante desde que haja produção e reprodução sociais.”; “A tese da esquizoanálise é simples: o desejo é máquina, síntese de máquinas, agenciamento maquínico – máquinas desejantes. O desejo é da ordem da *produção*; toda produção é ao mesmo tempo desejante e social.”

²⁵⁵ *C*, p. 28.

²⁵⁶ *AE*, p. 41-45. Ver o comentário de Sibertin-Blanc acerca da linhagem filosófica que pensa o desejo como “falta” que Deleuze e Guattari atribuem à psicanálise, passando por Platão e Kant, em: SIBERTIN-BLANC, G. *Deleuze et l’anti-Édipe: la production du désir*. Paris: P.U.F., 2010, p. 21-25.

apenas signos de algo que lhes é exterior, e contribuindo para uma abordagem imanente da produtividade do desejo inconsciente, ao perguntar-se – em termos econômicos, dinâmicos e topológicos – como o desejo funciona? Como ele “trabalha”? Como se dão os investimentos pulsionais e sua inscrição no aparelho do inconsciente? Nesse sentido, a psicanálise deu, de fato, um passo em direção a uma concepção materialista do desejo. Todavia, essa descoberta revolucionária é logo limitada, pois as produções do inconsciente já são reduzidas por Freud à ordem de uma realidade psíquica “particular” que não deve ser confundida com a “realidade material”.²⁵⁷ Assim, a descoberta revolucionária da libido como essência abstrata do desejo permanece freada por suas relações com uma atividade primordialmente representativa, proveniente de um sujeito, cuja chave interpretativa se encontraria na análise dos conflitos inconscientes vividos por um sujeito que se constitui supostamente no microcosmo familiar (resumidos no “complexo de Édipo”). Apesar de romper com o esquema clássico da representação (em que um signo é representante de algo objetivo que lhe é exterior), para Deleuze e Guattari, a psicanálise inventa um novo tipo de representação, propriamente *subjetivo*, e subordina as produções do desejo a esse “sistema de representações subjetivas”, recaindo no idealismo.²⁵⁸

Por outro lado, a crítica da esquizoanálise se dirige ao marxismo, que, apesar de reivindicar o conceito de produção²⁵⁹ como central em suas análises, tende a fazê-lo de duas maneiras preponderantes: ora negligenciando totalmente o papel do desejo inconsciente na produção social e histórica; ora reconhecendo a importância do “fator subjetivo” ou “ideológico” na história, mas remetendo-o a uma forma de representação mistificada dos verdadeiros conflitos e relações de forças que se passam na produção. O desejo seria uma ideologia, uma superestrutura, um epifenômeno das verdadeiras lutas, do verdadeiro motor da história. Não seria uma força produtiva, mas apenas um produto. Mesmo se levarmos em conta o que alguns marxistas chamam de “efeito retroativo da superestrutura sobre a base material”²⁶⁰, o desejo continua sendo pensado mais como um produto já formado do que como uma *força produtora* em meio às relações de produção e modos de subjetivação. Como bem disse Sibertin-Blanc, “não se trata”, para a esquizoanálise, “de ampliar as coordenadas

²⁵⁷ Cf. FREUD, S. (1900). *A interpretação dos sonhos*. In: Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. 2.ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. 4, 5: p. 560.

²⁵⁸ *AE*, p. 402 (ver todo o trecho p. 393-411 para um exame mais detido e complexo acerca da ambivalência da psicanálise diante da representação).

²⁵⁹ E os conceitos a ele associados, como “modo de produção”, “relações de produção”, “forças produtivas”, etc.

²⁶⁰ Cf., por exemplo, a carta de Engels a Joseph Bloch, de 21-22 de setembro de 1890, em que este tema é explorado. Mesmo a tentativa de Reich, apreciada por Deleuze e Guattari sob outros aspectos, é lida dessa forma, como vimos no capítulo anterior. Poderíamos listar mais alguns autores que tentaram sofisticar a teoria da ideologia nessa mesma direção, preservando contudo sua diferença de natureza com relação à infraestrutura, como Adorno, Althusser, Poulantzas, entre outros.

ideológicas da superestrutura integrando aí as aventuras da libido, mas de complexificar a noção de infraestrutura”²⁶¹.

Assim, Deleuze e Guattari sentem a necessidade de romper com esses dois esquemas, o da psicanálise e o do marxismo, em nome de uma retomada materialista da força revolucionária desses dois corpos teóricos e práticos. Para isso, precisam forjar uma nova concepção do desejo inconsciente tanto quanto dos modos de produção sociohistórica, estabelecendo a identidade desejo = produção; mesmo que isso se dê através de – não um “retorno” a Freud ou a Marx, mas – uma releitura criativa das contribuições da psicanálise e do marxismo. O desejo será, desde então, concebido como primordialmente “maquínico”, por pertencer imediatamente aos sistemas de produção, tanto em seus potenciais revolucionários quanto reacionários; em detrimento da concepção “teatral” do inconsciente que o pensa predominantemente como inscrito em um aparelho psíquico que só produz representações mentais da realidade exterior.

2.1.1. A produção desejante e suas três peças

Segundo o argumento de *O anti-Édipo*, parte da fraqueza da psicanálise tem a ver com o fato de ela ter permanecido demasiado presa ao modelo da neurose, tendo apresentado dificuldades desde seu início tanto no que diz respeito ao estudo teórico das psicoses quanto à prática clínica com psicóticos. Assim, o primeiro gesto da subversão esquizoanalítica da psicanálise é o de construir um novo conceito de inconsciente, baseado no “passeio do esquizofrênico”: um “modelo melhor do que o neurótico deitado no divã”.²⁶²

Como o esquizofrênico vive o inconsciente? Ele se vivencia “sendo atravessado por máquinas, dentro de máquinas”, ou então “adjacente a máquinas”.²⁶³ Não é que o esquizofrênico experimente seus órgãos como sendo “máquinas qualificadas”, mas “os seus órgãos funcionam apenas a título de elementos quaisquer de máquinas, de peças em conexão com outras peças exteriores (uma árvore, uma estrela, uma ampola, um motor)”, “conectados a fontes, ramificados sobre fluxos”.²⁶⁴ R.A. relata em seu diário a sensação de ser como uma “máquina a vapor viva e ao mesmo tempo morta”²⁶⁵. O pequeno Joey, de Bettelheim, só desempenhava suas funções orgânicas mais básicas conectando-se a máquinas, motores,

²⁶¹ SIBERTIN-BLANC, G. *Deleuze et l'anti-Édipo*, op. cit., p. 32.

²⁶² *AE*, p. 12

²⁶³ *DRL*, p. 22.

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ *PT*, p. 41. R.A. foi um paciente esquizofrênico que fez tratamento com Guattari na clínica de La Borde entre 1955 e 1956. Cf. *PT*, p. 35-54.

circuitos, mesmo que imaginários.²⁶⁶ Antonin Artaud, por sua vez, disse que “o corpo sob a pele é uma fábrica superaquecida”²⁶⁷ e reclamava pelos direitos à experimentação intensa de seu “corpo sem órgãos”²⁶⁸, que subsiste a todas as amarras que bloqueiam as potências de seu corpo em um organismo todo estratificado. Levando a sério a palavra dos esquizofrênicos, bem como o acúmulo da longa experiência de Guattari na clínica de La Borde, *O anti-Édipo* começa já em sua primeira página a apresentar o funcionamento do inconsciente maquínico esquizofrênico da seguinte forma:

Há tão-somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões. Uma máquina-órgão é conectada a uma máquina-fonte: esta emite um fluxo que a outra corta. O seio é uma máquina que produz leite, e a boca, uma máquina acoplada a ela. A boca do anoréxico hesita entre uma máquina de comer, uma máquina anal, uma máquina de falar, uma máquina de respirar (crise de asma). É assim que todos somos *bricoleurs*: cada um com as suas pequenas máquinas. Uma máquina-órgão para uma máquina-energia, sempre fluxos e cortes.²⁶⁹

A descrição do passeio de Lenz feita por Georg Büchner também confirma esses elementos que Deleuze e Guattari estão destacando: as conexões dos órgãos e seus fluxos com forças do cosmos, as relações de acoplamento entre máquinas-órgãos que fazem passar fluxos entre si, montando circuitos materiais por onde circulam afetos. Lenz pensava que devia ser um sentimento de infinita beatitude “ser tocado pela vida própria de todas as formas, ter uma alma para as pedras, os metais, a água, as plantas, acolher em si, como num sonho, todos os objetos da Natureza, do mesmo modo que as flores absorvem o ar com o crescer e o minguar da lua”.²⁷⁰ O breve comentário a Lenz ajuda Deleuze e Guattari a darem um passo importante no que diz respeito à problematização da relação dos esquizofrênicos com a natureza ou, de maneira mais ampla, com o processo de produção da realidade.

Contrariamente às abordagens “negativas” da esquizofrenia, que pensam a esquizofrenia através de conceitos como “dissociação”, “autismo”, “perda da realidade”²⁷¹, Deleuze e Guattari tentam definir *positivamente* aquilo que se passa no processo esquizofrênico. E o que é que se passa? O corpo esquizo vive uma certa experiência das “quantidades intensivas em estado puro, a um ponto quase insuportável”, em que “o espírito toca a matéria”, em que “natureza e história, organismo e espírito se devoram”.²⁷² Não se trata

²⁶⁶ DRL, p. 22; AE, p. 56-57.

²⁶⁷ ARTAUD, A. *Van Gogh, le suicidé de la société*. Paris: Éditions, 1947 apud AE p. 13.

²⁶⁸ Cf. a parte final de ARTAUD, A. *Pour en finir avec le jugement de dieu*. Paris: Gallimard, 2003.

²⁶⁹ AE, p. 11.

²⁷⁰ BÜCHNER, G. *Lenz*. Lisboa: Hiena, 1994, p. 38-39. (Citado em AE, p. 12).

²⁷¹ DRL, p. 31.

²⁷² AE, p. 33, 35; DRL, p.32.

de uma perda da realidade, mas do acesso à realidade sob o modo de uma travessia extrema, intensa e perigosa. Realidade excessiva, extrema, em vez de faltosa. Em sua travessia, o esquizo desfaz os limites entre os dualismos metafísicos clássicos (natureza-cultura, sujeito-objeto) e atinge o plano de imanência unívoco do processo de produção da realidade, descobrindo a identidade fundamental entre natureza e indústria no seio da “vida genérica” do homem²⁷³, descobrindo que “homem e natureza não são como dois termos postos um em face do outro, (...) mas são uma só e mesma realidade essencial do produtor e do produto.”²⁷⁴

Lenz se colocou antes da distinção homem-natureza, antes de todas as marcações que tal distinção condiciona. Ele não vive a natureza como natureza, mas como processo de produção. Já não há nem homem nem natureza, mas unicamente um processo que os produz um no outro e acopla as máquinas. Há em toda parte máquinas produtoras ou desejantes, as máquinas esquizofrênicas, toda a vida genérica: eu e não-eu, exterior e interior, nada mais querem dizer.²⁷⁵

Deste único plano de produção da realidade, no entanto, as máquinas desejantes constituem apenas o primeiro aspecto. Deleuze e Guattari se valem aqui, de modo bastante original, da *Introdução geral à crítica da economia política* (1857) de Marx, buscando nesse texto as condições necessárias para se pensar os diferentes aspectos ou momentos do processo de produção de um modo tal que eles não cheguem a dividir o processo de produção em esferas relativamente independentes. Nesse texto, Marx critica o hábito dos economistas burgueses de separarem a “produção”, da “distribuição” e do “consumo” como instâncias autônomas. Marx percebe que essas separações são artificiais e nos fazem perder de vista a articulação real que envolve esses diferentes aspectos de um mesmo processo.

Deleuze e Guattari incorporam do texto de Marx uma espécie de lógica que distingue aspectos imanentes a uma mesma realidade processual, mas que não a divide em duas (ou mais) realidades extrínsecas umas às outras. Essa lógica é desdobrada na direção de uma economia geral que comporta tanto os aspectos da economia política quanto as sínteses produtivas da economia do desejo. Eles resumem assim a regra de método que tiram de Marx:

não há esferas nem circuitos relativamente independentes: a produção é imediatamente consumo e registro, o registro e o consumo determinam diretamente a produção, mas a determinam no seio da própria produção. De modo que tudo é produção: *produção de produções*, de ações e de paixões; *produções de registros*, de distribuições e de marcações; *produções de consumos*, de volúpias, de angústias e de dores. Tudo é de tal modo

²⁷³ Sobre a incorporação da noção de “vida genérica”, dos Manuscritos de 1844 de Marx, em *O anti-Édipo*, cf. MEJAT, G. “Gilles Deleuze et Félix Guattari lecteurs de Marx: l'inspiration marxiste de la conception du désir développée dans l'Anti-OEdipe”. In: *Philosophique*, 15, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/philosophique/693> (Acesso 06/01/2024).

²⁷⁴ *AE*, p. 15.

²⁷⁵ *AE*, p. 12.

produção que os registros são imediatamente consumidos, consumados, e os consumos são diretamente reproduzidos. Tal é o primeiro sentido de processo: inserir o registro e o consumo na própria produção, torná-los produções de um mesmo processo.²⁷⁶

2.1.2. As máquinas desejantes e o corpo sem órgãos: produção e anti-produção

As máquinas desejantes são a primeira dimensão deste plano processual de produção da realidade. As máquinas desejantes constituem a primeira peça da produção desejante e efetuam a primeira síntese do inconsciente: síntese conectiva, que estabelece associações, ligações, acoplamentos entre máquinas quaisquer, produzindo sempre uma relação binária em que uma máquina emite um fluxo que a outra máquina, a ela acoplada, corta, e assim sucessivamente, segundo séries lineares de máquinas acopladas em diversas direções. A energia conectiva mobilizada pelas máquinas desejantes é a Libido. A fórmula própria às conexões libidinais entre máquinas desejantes é: “e...e...e...”.

Todavia, ocorre que o conjunto das máquinas em sua contínua “produção de produção” acaba por formar agregados organizados; isto é, acaba por fazer, dos corpos, *organismos*. As máquinas desejantes são as peças trabalhadoras da multiplicidade do desejo, mas, em sua atividade de acoplar órgãos e organizá-los para a produção de produção, o corpo sente a matéria intensa de seus órgãos ser organizada e distribuída de um modo que não lhe convém ou que lhe é insuportável. “As máquinas desejantes fazem de nós um organismo; mas, no seio dessa produção, em sua própria produção, o corpo sofre por estar assim organizado, por não ter outra organização ou organização nenhuma”.²⁷⁷ Produz-se, então, como desdobramento da produção de produção, um *corpo sem órgãos* como instância improdutiva, que trata de rejeitar em algum grau as organizações entre suas máquinas-órgãos para as distribuir de outro modo. Note-se que não há separação possível entre as máquinas desejantes e o corpo sem órgãos, pois as “máquinas órgãos são (...) como que as potências diretas do corpo sem órgãos” e o “corpo sem órgãos é a pura matéria intensiva, ou o motor imóvel, cujas máquinas-órgãos vão constituir as peças trabalhadoras e as potências próprias”.²⁷⁸ O que se passa é antes uma interação perpétua entre a atividade conectiva das máquinas desejantes e um exercício disjuntivo do corpo sem órgãos, que é tanto produzido pela atividade conectiva quanto a condiciona. Interação contínua que se dá sob a forma de uma relação dupla de atração e repulsão: o corpo sem órgãos *repele* o funcionamento orgânico de suas máquinas-órgãos desejantes, por um lado, e, ao mesmo tempo, *atrai* suas máquinas

²⁷⁶ AE, p. 14.

²⁷⁷ AE, p. 20.

²⁷⁸ DRL, p. 26.

sobre si para que sejam submetidas a novos arranjos, segundo novas distribuições ou repartições de suas escalas de intensidade – com sorte, sob modos mais convenientes às experimentações do corpo sem órgãos. Ao repelir as conexões produtivas das máquinas-órgãos ou máquinas desejanter em meio a seu próprio dinamismo imanente, o corpo sem órgãos funciona como uma “máquina paranoica”, que age como um correlato do chamado “recalcamento originário” da psicanálise, por efetuar de alguma maneira uma fundação do inconsciente, que condiciona o “recalcamento propriamente dito”, que só aparecerá em meio à repressão da produção desejanter pela produção social.

O corpo sem órgãos é a segunda peça do inconsciente maquínico. Ele é o motor imóvel que funciona como elemento de improdução ou antiprodução, que condiciona internamente o processo de produção do desejo. Ele dá conta da produção de *distribuição*, de *registro*, de *marcação*, efetuando a síntese disjuntiva do desejo. Se, do ponto de vista das máquinas desejanter, experimentamos as diversas séries associativas por onde o desejo se organiza como um sistema de fluxos e cortes de fluxos; no nível do corpo sem órgãos, estamos diante do *continuum* da pura matéria intensiva desorganizada que é trabalhada pelas máquinas. Estamos diante de “um puro fluido, em estado livre e sem cortes”²⁷⁹, que emerge efetuando *desligamentos*²⁸⁰ de séries associativas, alternâncias, seleções, deslocamentos. Todo um *ritmo* próprio ao desejo. É nesse sentido que o corpo sem órgãos exerce um papel distributivo, e é por isso que sua fórmula é enunciada como um “ora... ora...”.²⁸¹ É no nível do corpo sem órgãos que se estabelece aquilo que passa ou não passa, quais cadeias conectivas, quais acoplamentos e alianças serão construídos, liberados ou, ao contrário, limitados e interditados. Aqui, a Libido como energia conectiva passa por uma transformação e se torna uma energia propriamente disjuntiva, chamada de *Numen* pelo caráter divino ou miraculoso que a reveste.

²⁷⁹ *AE*, p. 20.

²⁸⁰ O termo *détachement*, utilizado muitas vezes por Deleuze e Guattari, pode ser traduzido tanto por “desligamento” como por “separação” ou “destacamento”. Escolhemos, no caso específico deste termo, oscilar na opção adotada a cada vez conforme o contexto em que ela apareça, para dar maior fluidez e eufonia às frases de Deleuze e Guattari. Assim, toda vez que utilizarmos “desligamento”, “separação” ou “destacamento” em citações de Deleuze e Guattari, o leitor deve ter em mente que o termo traduzido é sempre *détachement*.

²⁸¹ *AE*, p. 25. No original francês, lemos “*Soit... soit...*”, que a tradução brasileira opta por verter por “*Ou...ou...*”. Parece-nos mais interessante, contudo, a tradução por “*ora...ora...*”, pois, nesse caso, a disjunção remete mais diretamente a uma disjunção que é primeiramente *inclusiva* (ora isso, ora aquilo, ora tal série conectiva, ora outra, etc.), ao passo que a fórmula “*ou...ou...*” parece privilegiar um tipo de disjunção *exclusiva*.

2.1.3. Corpo sem órgãos e instinto de morte

Enquanto as máquinas desejantes, como peças trabalhadoras, constituem a *vida* do desejo, os corpos sem órgãos são sua dimensão *mortífera*. O que significa dizer que o corpo sem órgãos envolve um aspecto mortífero no cerne do desejo? Sem dúvida, ao fazerem esta afirmação, Deleuze e Guattari estão em diálogo com a psicanálise e o tema da pulsão de morte.

Em certo sentido, poderíamos aproximar as máquinas desejantes à pulsão de vida (Eros) e o corpo sem órgãos à pulsão de morte (Tânatos). Pois, de fato, as máquinas desejantes efetuam as ligações eróticas entre elementos dispersos que não têm nenhum liame entre si, conectando-os através de investimentos libidinais e formando, nesse dinamismo, agregados maiores, organismos vivos e sociais. Ao passo que Freud, por sua vez, afirmava que as pulsões de vida desempenham justamente este papel de “construção do organismo”, formando “unidades cada vez maiores com a substância viva”²⁸².

Por outro lado, o corpo sem órgãos, na acepção deleuzo-guattariana, tem por função a realização dos desligamentos entre cadeias associativas das máquinas desejantes, num movimento de recusa do organismo que desprende intensidades sobre o corpo, para que estas sejam rearranjadas de outro modo, conforme as exigências do corpo sem órgãos, em detrimento do organismo. Igualmente, Freud dizia que a pulsão de morte concerne ao processo de “desintegração do organismo”, num movimento de desligamento das ligações eróticas.²⁸³

De fato, a aproximação que estamos aqui sugerindo de modo muito sumário é explicitada pelo próprio texto de Deleuze e Guattari, quando afirmam, sobre o corpo sem órgãos, que o “[i]nstinto de morte é o seu nome, e a morte não fica sem modelo”²⁸⁴; e, sobre as máquinas desejantes, que estas são a própria “vida que deseja”²⁸⁵. No entanto, o que importa é menos a aproximação entre a perspectiva freudiana e a esquizoanalítica do que as diferenças significativas entre elas, que fazem da proposta de *O anti-Édipo* algo singular. Assim, devemos nos perguntar, em que pontos Deleuze e Guattari se distanciam da abordagem psicanalítica freudiana?

Por ora, basta indicarmos dois pontos de divergência (que só desenvolveremos em outro momento). Em primeiro lugar, a teoria freudiana das pulsões é marcadamente dualista, e

²⁸² FREUD, S. “Teoria da libido”. In: *Obras completas*, vol. 15. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 307.

²⁸³ Ibid.

²⁸⁴ *AE*, p. 20.

²⁸⁵ *AE*, p. 436.

pensa o conflito pulsional entre as pulsões de vida e a pulsão de morte como uma luta entre duas espécies de pulsões distintas, extrínsecas, que “estariam atuando e pelejando entre si desde o surgimento da vida”²⁸⁶. Em segundo lugar, Freud descreve a pulsão de morte, desde sua primeira elaboração em *Além do princípio do prazer* (1920), como algo que age “no fundo”, de modo “mudo” e “silencioso”, e que por isso funciona, segundo Deleuze e Guattari, como um “princípio transcendente”, que não é dado nem doável na experiência, mas que condiciona extrinsecamente a experiência conectiva libidinal própria à pulsão de vida.²⁸⁷

Inversamente, Deleuze e Guattari sustentam, em primeiro lugar, que não há oposição qualitativa entre as pulsões, nem dualismo pulsional. A rigor, eles pensam que nem mesmo existem “pulsões” consideradas em si mesmas, pois elas se confundem com as próprias máquinas desejantes sobre o corpo sem órgãos, e só existem em meio a seus modos de circulação por entre os circuitos maquínicos agenciados pelo desejo.²⁸⁸ Para eles, o que se passa não é um conflito entre duas pulsões relativamente autônomas e independentes, mas uma coexistência entre dois aspectos – a vida e a morte – imanentes a uma única e mesma maquinaria em que se produz o desejo. O processo real em que se produz o desejo envolve, de um lado, em sua face produtiva, vital, suas peças trabalhadoras, a saber, as máquinas desejantes, e, de outro lado, em sua face improdutiva, mortífera, seu motor imóvel, a saber, o corpo sem órgãos, no qual suas peças trabalhadoras se engancham e se distribuem. Estas duas faces são no entanto estritamente correlativas, implicam-se mutuamente e constituem uma única multiplicidade do desejo.²⁸⁹ Essas duas faces não existem de modo separado, elas funcionam como dois polos sempre implicados em interações variáveis na produção desejante: a “catatonia do corpo sem órgãos” e o “exercício anorgânico das máquinas-órgãos”, engendrando formas “onde ora a repulsão prevalece, ora a atração”.²⁹⁰

No corpo sem órgãos catatônico, Deleuze e Guattari veem o caso-limite que marca o “grau zero” da produção desejante: estado de estase em que as intensidades da libido se veem extremamente baixas, como que congeladas, bloqueadas por uma repulsão extrema que o corpo sem órgãos exerce sobre o funcionamento de suas máquinas. Este grau zero, em que a intensidade se encontra reduzida a zero, é tomada como o “modelo da morte”. No corpo catatônico, a antiprodução deixa de funcionar como um meio a serviço da produção desejante

²⁸⁶ FREUD, S. “Teoria da libido”, op. cit., p. 308.

²⁸⁷ Cf. *AE*, p. 440: “O instinto de morte é puro silêncio, pura transcendência, não doável e não dado na experiência”.

²⁸⁸ Cf.: *AE*, p. 53: “[A]s pulsões são tão-somente as próprias máquinas desejantes.” E *MPv.3*, p. 122: “Não invocamos qualquer pulsão de morte. Não há pulsão interna no desejo, só há agenciamentos. O desejo é sempre agenciado, ele é o que o agenciamento determina que ele seja.”

²⁸⁹ *AE*, p. 432.

²⁹⁰ *AE*, p. 26.

(capaz de induzi-la a variações), e se torna um fim em si mesmo, barrando não somente esta ou aquela série conectiva do desejo, mas toda e qualquer atividade produtiva do desejo. Deleuze e Guattari acrescentam a automutilação e o suicídio como experiências que também podem atingir este grau zero do modelo da morte.²⁹¹

No outro caso, o exercício anorgânico das máquinas-órgãos, o que se passa é o próprio funcionamento atrativo das máquinas sobre o corpo sem órgãos, pondo em marcha um processo de produção, distribuição e consumo de intensidades em meio às montagens e desmontagens de agenciamentos do desejo. Aqui, a repulsão é apenas a condição de funcionamento para novas atrações, para novos funcionamentos do desejo – sendo a atração o próprio funcionamento.²⁹² Aqui, a antiprodução faz parte da produção como uma de suas peças, ela é apenas um meio – de grande importância – a serviço da produção desejante em seu conjunto, de modo que o elemento mortífero do corpo sem órgãos se encontra subordinado aos agenciamentos vitais desejantes. Neste caso, há uma conversão do modelo da morte (grau zero do corpo sem órgãos esvaziado) em uma efetiva “experiência inconsciente da morte”, que Deleuze e Guattari caracterizam como sendo a passagem de sensações, emoções intensivas sobre o corpo sem órgãos, variações de potência, afetos, devires. O termo não deve nos confundir: a experiência da morte não envolve nenhum desejo de morte ou pulsão de morte, ela é na verdade “a coisa mais ordinária do inconsciente, precisamente porque ela se faz na vida e pela vida, ela se faz em toda passagem ou todo devir, em toda intensidade como passagem e devir”.²⁹³ Nesse sentido, aparece como uma direção prática da esquizoanálise a tarefa de “esquizofrenizar a morte” no ciclo de atividade das máquinas desejantes; isto é, de

transformar a oposição aparente da repulsão (corpo sem órgãos-máquinas objetos parciais) em condições de funcionamento real, assegurar esse funcionamento nas formas da atração e da produção de intensidades e, com isso, integrar as falhas no funcionamento atrativo, bem como envolver o grau zero nas intensidades produzidas, e fazer assim com que as máquinas desejantes voltem a funcionar.²⁹⁴

Portanto, retomando o fio da comparação entre corpo sem órgãos-máquinas desejantes com pulsão de vida e pulsão de morte, digamos resumidamente que, em primeiro lugar, o dualismo qualitativo entre as pulsões em Freud é criticado por Deleuze e Guattari em proveito de uma concepção unívoca do desejo e suas pulsões, em que vida e morte não são realidades

²⁹¹ *AE*, p. 435.

²⁹² “[S]im, o retorno à repulsão condicionará outras atrações, outros funcionamentos, a movimentação de outras peças trabalhadoras sobre o corpo sem órgãos, a ativação de outras peças adjacentes no entorno.” (*AE*, p. 438).

²⁹³ *AE*, p. 437.

²⁹⁴ *AE*, p. 450.

extrínsecas em conflito, mas peças inseparáveis de um mesmo processo de produção do desejo, que atravessa escalas intensivas, oscilando entre um grau zero (como limiar mínimo) e um grau máximo de potência suportável pelo corpo (como limiar máximo). É por isso que é absurdo “falar de um desejo de morte, que se oporia qualitativamente aos desejos de vida.”²⁹⁵ Pois, afinal, na maquinaria do desejo,

a morte não é desejada, há somente a morte que deseja, enquanto corpo sem órgãos ou motor imóvel, e há também a vida que deseja, enquanto órgãos de trabalho. Não se trata de dois desejos, mas de duas peças, de duas espécies de peças da máquina desejante, na dispersão da própria máquina.²⁹⁶

Em segundo lugar, Deleuze e Guattari criticam a concepção freudiana que trata o instinto de morte como um princípio transcendente relativamente à vida, não dado nem doável na experiência, que age “no fundo”, “silenciosamente”.²⁹⁷ E operam um deslocamento conceitual que se vale, de modo singular, de termos kantianos: a morte não será princípio transcendente extrínseco, mas um plano *transcendental*, que condiciona de modo imanente e intrínseco o plano *empírico* em que se desenrola toda experimentação do desejo. O que está em jogo aqui?

Em *Sacher-Masoch* (1967), o instinto de morte freudiano era entendido por Deleuze como a grande descoberta de um plano transcendental, que condicionaria o domínio empírico regido pelo princípio do prazer.²⁹⁸ No entanto, em Freud, este plano transcendental permanece inacessível aos dados da experiência: para Freud, não há modelo e nem experiência da morte no inconsciente, há apenas a morte como princípio transcendente, condição extrínseca, não experimentável. Deleuze e Guattari argumentam que é preciso ir além dessa concepção e demonstrar como o instinto de morte é condição da experiência real do desejo, de tal modo que é possível fazer uma experiência positiva da morte. Dito de outra forma, para a esquizoanálise, é fundamental que se afirme a possibilidade de se fazer uma experiência real das condições intensivas (transcendentais) do desejo inconsciente, determinadas pelo instinto de morte como grau zero, pois é esse grau zero que é sempre investido (enquanto modelo da

²⁹⁵ *AE*, p. 436.

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ Tanto crítica ao dualismo das pulsões quanto à transcendência do instinto de morte aparecem no trecho: *AE*, p. 439-446.

²⁹⁸ *S-M*, cap. “O que é instinto de morte?”. Note-se que, nesse texto de 1967, Deleuze elogia o instinto de morte freudiano como um plano “transcendental”, que condicionaria de maneira imanente, intrínseca, o plano do princípio do prazer, ao passo que, em *O anti-Édipo*, com Guattari, ele muda sua leitura e passa a criticar Freud por ele ter mantido o instinto de morte como uma instância meramente transcendente (e não transcendental), ou seja, como instância separada daquilo que ela condiciona. Para uma análise mais detalhada dessa questão, abarcando também a leitura deleuziana do instinto de morte em *Diferença e repetição*, cf. SIBERTIN-BLANC, G. *Politique et clinique: recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*. Tese (Doutorado em Filosofia). Université Charles de Gaulle Lille 3, Lille, 2006.. op. cit., p. 939, nota 1230.

morte) como aquilo que condiciona as passagens de intensidade (enquanto experiência da morte ou devir) sobre o corpo sem órgãos.

Essa tentativa, iniciada em *Sacher-Masoch* por Deleuze, só é levada às últimas consequências em *O anti-Édipo*, com Guattari, quando a morte se torna positivada no inconsciente através dos conceitos de modelo da morte e experiência da morte.²⁹⁹ É possível, dizem Deleuze e Guattari, fazer a experiência da morte em vida – isso é até “a coisa mais ordinária do inconsciente” – através dos devires sobre o corpo sem órgãos. Ainda que, por vezes, tais experiências sejam vividas sob modos bastante arriscados, através de aproximações ambíguas da realidade intensiva do corpo sem órgãos, como nos agenciamentos com o álcool, a droga, a esquizofrenia, o sadomasoquismo, entre outros, que vivem o perigo constante de perder a capacidade de consumir as intensidades produzidas no interior de seu circuito desejante e retornar a seu grau zero (“modelo da morte”), intensidade-zero, buraco negro de um corpo sem órgãos esvaziado, petrificado, para quem a morte já não é passagem ou devir, mas verdadeira interrupção da atividade do desejo, podendo se confundir mesmo com a morte do próprio organismo.³⁰⁰

Para concluirmos provisoriamente este tópico, digamos que, contrários à posição de Freud, que via no instinto de morte um princípio ‘transcendente’, não doável e não dado na experiência, “silencioso”, Deleuze e Guattari defendem que o instinto de morte não é ‘transcendente’ mas sim *transcendental*, de modo que este plano transcendental do corpo sem órgãos opera um condicionamento imanente das máquinas desejantes. É nesse sentido que eles afirmam que a antiprodução faz parte da produção desejante, justamente re-injetando o “produzir” no produto, criando uma espécie de exigência de trabalho que faz com que as máquinas se redistribuam, sigam produzindo e variando em seu processo.

2.1.4. O corpo pleno do *socius* como agente de antiprodução social

Em meio à exposição das três peças da produção desejante, ou melhor, mais especificamente, durante a apresentação do dinamismo próprio ao corpo sem órgãos e à síntese disjuntiva, Deleuze e Guattari fazem um “paralelo” com a antiprodução considerada do ponto de vista do regime da produção social. Não esqueçamos: produção desejante e produção social constituem as duas pontas de *um único* processo de produção da realidade. No entanto, este processo funciona sob *dois regimes* – e o modo de interação entre estes dois

²⁹⁹ Cf. PINTO, F. M. *Considerações sobre o conceito de pulsão de morte: pistas de uma morte animada*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, UFF, Niterói, 2019.

³⁰⁰ Cf. *FB-LS*, p. 53 e o desfile de corpos lúgubres em *MPv.3*, p. 12-14.

regimes varia, como veremos, conforme a máquina social considerada. Tendo visto brevemente como funciona a antiprodução no regime desejante, cabe agora analisarmos como funciona a antiprodução no regime social.

Ocorre que “as formas de produção social implicam também uma parada improdutiva inengendrada, um elemento de antiprodução acoplado ao processo, um corpo pleno determinado como *socius*, que pode ser o corpo da terra, ou o corpo despótico ou, então, o capital.”³⁰¹ O corpo pleno da produção social – ou, em uma palavra, o *socius* – realiza duas funções essenciais a toda máquina social: ele inscreve todas as coisas produzidas sobre sua “superfície encantada de inscrição” e, ao mesmo tempo, faz com que toda produção pareça ter sido produzida por ele próprio.³⁰² Valendo-se da expressão do manuscrito de Marx acerca das formas que precederam à produção capitalista, Deleuze e Guattari dizem que o corpo pleno do *socius* aparece como o “pressuposto natural ou divino”³⁰³ de toda produção, sob as condições determinadas de cada máquina social. Isso se dá da seguinte maneira: esse agente improdutivo

se assenta sobre toda a produção, constitui uma superfície na qual se distribuem as forças e os agentes de produção, de modo que se apropria do sobreproduto e atribui a si próprio o conjunto e as partes do processo, que, então, parecem emanar dele como de uma quase-causa. Forças e agentes se tornam sua potência sob uma forma miraculosa, parecem *miraculados* por ele. Em suma, o *socius* como corpo pleno forma uma superfície na qual toda a produção se registra e parece emanar da superfície de registro.³⁰⁴

É por conta desse aspecto divino ou miraculoso que Deleuze e Guattari chamam de *Numen* esta energia propriamente disjuntiva mobilizada pela instância de antiprodução tanto no nível do desejo quanto no da produção social. Note-se, entretanto, que a superfície do *socius* não se confunde com o “corpo sem órgãos” puro, “nu”, implicado na atividade desejante. Ele é um corpo pleno “vestido”, que organiza e distribui sobre si o conjunto das relações de produção, marcando os grupos e indivíduos, inscrevendo cada um em posições e funções sociais determinadas.³⁰⁵ Cada forma de *socius* envolve um sistema de prescrições e proibições que tenta se impor à produção desejante para regulá-la. O *socius* serve de princípio para a organização das intensidades produtivas esquizofrênicas em um sistema extenso que define como, quando e quanto de intensidade pode passar ou não em cada relação social-desejante. Mas quais são, afinal, suas semelhanças e diferenças com o corpo sem órgãos?

³⁰¹ *AE*, p. 22.

³⁰² *AE*, p. 206.

³⁰³ MARX, K. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 389.

³⁰⁴ *AE*, p. 22.

³⁰⁵ “O *socius*, isto é, a terra, o corpo do déspota, o capital-dinheiro são corpos plenos vestidos, como o corpo sem órgãos é um corpo pleno nu (...).” (*AE*, p. 371).

Os dois são, de fato, elementos de antiprodução, mas operam de modo muito distinto. Suas diferenças de funcionamento dizem respeito às diferenças entre o regime da produção desejante e o da produção social.

Já no primeiro capítulo de *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari indicam duas diferenças de regime importantes que nos ajudam a pensar essa questão. Em primeiro lugar, eles afirmam que “as máquinas técnicas só funcionam, evidentemente, com a condição de não estarem desarranjadas; seu limite próprio é o desgaste, não o desarranjo”.³⁰⁶ Eles mencionam aqui a ideia de Marx segundo a qual, no regime das máquinas técnicas (industriais, por exemplo), há uma sólida distinção entre meio de produção e produto, “distinção graças à qual se pode dizer que a máquina transmite valor ao produto, mas somente o valor que ela perde ao desgastar-se”.³⁰⁷ Ao contrário disso, “as máquinas desejantes não param de se desarranjar enquanto funcionam, e só funcionam desarranjadas: o produzir se enxerta sempre no produto, e as peças da máquina são também o combustível.”³⁰⁸

Decorre daí uma segunda diferença de regime, que concerne ao lugar da antiprodução em cada regime. Por um lado, “é por si mesmas que as máquinas desejantes produzem antiprodução”, ao passo que “a antiprodução própria das máquinas técnicas só é produzida nas condições extrínsecas da reprodução do processo (embora essas condições não venham ‘depois’).”³⁰⁹ Mas como isso se dá exatamente?

É que as máquinas desejantes são a categoria fundamental da economia do desejo, produzem por si mesmas um corpo sem órgãos, e não distinguem os agentes das suas próprias peças, nem as relações de produção das suas próprias relações, nem a socialidade da tecnicidade. As máquinas desejantes são simultaneamente técnicas e sociais. E é neste sentido que a produção desejante é o lugar de um recalçamento originário, enquanto que a produção social é o lugar da repressão, e que, desta àquela, se exerce algo que se assemelha ao recalçamento secundário “propriamente dito”: tudo depende aqui da situação do corpo sem órgãos, ou do seu equivalente, conforme ele seja resultado interno ou condição extrínseca (o que muda, em especial, o papel do instinto de morte).³¹⁰

Podemos resumir esta comparação. No regime da produção desejante, a antiprodução é produzida pelo próprio movimento do desejo e atua como condição *intrínseca e imediata* de funcionamento; ela é engendrada no próprio movimento do “recalçamento originário” que se passa no nível da repulsa das máquinas desejantes pelo corpo sem órgãos. Ela é a condição paradoxal de funcionamento das máquinas desejantes, e garante que as máquinas só

³⁰⁶ *AE*, p. 49.

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ *AE*, p. 50.

³¹⁰ *Ibid.*

funcionem “se desarranjando” continuamente, entre as ligações eróticas e os desligamentos tanáticos, se abrindo assim para novos arranjos do desejo.

Inversamente, no regime da produção social, a antiprodução atua como condição *extrínseca e mediata* de funcionamento.³¹¹ Pois o corpo pleno do *socius* é produzido como um agente mágico ou fetiche, que aparece como “quase-causa” da produção e objeto global do desejo. A forma ou qualidade de cada *socius* não é produzida por si mesma em meio à produção social, ela depende de um estado ou grau de “desenvolvimento intensivo das forças produtivas”³¹², segundo condições históricas determinadas, contingentes e extrínsecas. Assim, o *socius* não é uma condição que deriva diretamente da atividade desejante molecular, mas uma instância produzida indiretamente através das resultantes molares que constituem “formas de potência” ou “formações de soberania”, que exercem pressão sobre a ordem intensiva do desejo, capturando-a para seus “objetivos” e “finalidades”, ligados à sua reprodução e perpetuação.³¹³ Além disso, um tipo concreto de *socius* não pode ser condição da produção social enquanto tal, mas apenas condição de reprodução de uma determinada máquina social.

A importância da diferença de regime não deve contudo nos fazer perder de vista a identidade de natureza entre a produção desejante e a produção social. A questão é que essa identidade pode ser lida de duas maneiras, que “constituem a autoprodução do inconsciente como ciclo”³¹⁴. De fato, a produção desejante é causa imanente da produção social, donde se pode afirmar que “toda produção social decorre da produção desejante em condições determinadas: primeiro, o *Homo natura*.”³¹⁵ Mas deve-se dizer também, “e mais exatamente” – frisam Deleuze e Guattari – “que a produção desejante é primeiramente social, e só no final tende a libertar-se (primeiro, o *Homo historia*).”³¹⁶ Vê-se que as duas maneiras de ler a identidade de natureza são, em certa medida, válidas, pois cada uma oferece um ponto de vista sobre o ciclo de autoprodução do desejo, seja da produção desejante à produção social, seja no sentido contrário. E, como Deleuze e Guattari não se valem dos recursos mistificadores da suposta “origem” ou da “finalidade” para pensar a relação do desejo com o campo social, pode-se dizer que a questão acerca do que vem primeiro (o ovo ou a galinha, o desejo ou o social³¹⁷) é, em certo sentido, um falso problema para eles.

³¹¹ Na verdade, como veremos detalhadamente no próximo capítulo, cada máquina social possui uma forma de antiprodução que é mais ou menos separada da produção social-desejante que ela condiciona.

³¹² *AE*, p. 455.

³¹³ Os conceitos mencionados entre aspas aqui serão abordados mais adiante, ainda neste capítulo.

³¹⁴ *AE*, p. 50-51.

³¹⁵ *AE*, p. 51.

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ *AE*, p. 361.

No entanto, há uma razão importante para eles sublinharem que o modo mais exato, de um ponto de vista materialista, de enunciar esta ordem de fatores seria afirmar que a produção desejante é primeiramente social, e só no final tende a libertar-se. Pois, a rigor, não existe produção desejante separadamente de uma forma específica de produção social. Deleuze e Guattari estão divergindo aqui de abordagens que tentam explicar a gênese das organizações sociais através de um dinamismo psicológico, como a teoria freudiana de *Totem e tabu* (1913), por exemplo. Por isso eles afirmam que “o corpo sem órgãos não é dado por si mesmo numa origem, para ser depois projetado nos diferentes tipos de *socius*, como se um grande paranoico, chefe da horda primitiva, estivesse na base da organização social.”³¹⁸ Ao contrário, é o corpo sem órgãos que é “o último resíduo de um *socius* desterritorializado”.³¹⁹ No início do quarto capítulo de *O anti-Édipo*, eles retomam esta ideia explicitando a distinção que apresentamos entre o “corpo pleno vestido” (do *socius*) e o corpo sem órgãos puro ou “corpo pleno nu” (do desejo):

O *socius* não é uma projeção do corpo sem órgãos; este é que é, sobretudo, o limite do *socius*, sua tangente de desterritorialização, o último resíduo de um *socius* desterritorializado. O *socius*: a terra, o corpo do déspota, o capital-dinheiro são corpos plenos vestidos, como o corpo sem órgãos é um corpo pleno nu; mas este está no limite, no fim, não na origem. E, sem dúvida, o corpo sem órgãos assombra todas as formas de *socius*.³²⁰

Assim, podemos ver com maior clareza como Deleuze e Guattari pensam a relação do desejo com o campo social. Ao afirmarem a unidade essencial entre Natureza e História, eles descartam todo modo de pensar que trate estes dois aspectos como “termos postos um em face do outro”³²¹, por exemplo estendidos sobre uma linha reta numa relação de causalidade externa, como se um termo fosse a origem, e o outro, o seu fim. A imanência desejo-social, natureza-história exige que os dois termos estejam sempre mutuamente implicados, de tal modo que a linha reta entre termos face-a-face seja substituída por um movimento circular, cíclico, da autoprodução do inconsciente, em que o produzir é sempre inserido no produto, de modo que a causa permanece em seus efeitos, e os efeitos não se separam de sua causa imanente.³²² Por serem unidos essencialmente, não faz sentido interrogar-se abstratamente se é o desejo que vem primeiro ou o social, pois eles vêm necessariamente juntos desde o princípio; se bem que, em certo sentido, mais concreto e exato, como vimos, Deleuze e

³¹⁸ *AE*, p. 51.

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *AE*, p. 371.

³²¹ *AE*, p. 15.

³²² Cf. *AE*, p. 147: “Sobre isto, Nietzsche faz uma observação semelhante às de Marx ou de Engels: ‘Gargalhemos ao ver homem e mundo colocados um ao lado do outro, separados tão só pela sublime presunção da palavrinha *e*’. Totalmente distinta é a coextensividade, a coextensão do homem e da natureza; movimento circular pelo qual o inconsciente, permanecendo sempre sujeito, se produz a si próprio e se reproduz.”

Guattari têm necessidade de afirmar um “primado do campo social”³²³. A questão que importa a Deleuze e Guattari, na verdade, é a distinção de regime que aí podemos entrever: de um lado, há o desejo em sua coextensão ao campo social, integrado às exigências do *socius* (corpo pleno vestido), de outro, há o desejo tal como aparece enquanto “limite” da produção social (corpo pleno nu), assombrando-a, portando cargas intensivas de descodificação que ameaçam continuamente desfazer a organização do *socius*.

2.1.5. O sujeito como peça adjacente

Vimos até aqui quais são e como funcionam as máquinas desejantes, enquanto primeira peça do inconsciente maquínico (peças trabalhadoras), e o corpo sem órgãos, como segunda peça (motor imóvel). Vimos também que, na passagem da síntese conectiva (efetuada pelas máquinas desejantes) à síntese disjuntiva (efetuada pelo corpo sem órgãos), Deleuze e Guattari nos conduzem a uma série de elaborações importantes a respeito do papel do corpo sem órgãos como instância mortífera de antiprodução do desejo e a respeito do seu “equivalente” no nível da produção social, a saber, o corpo pleno do *socius*. Resta abordarmos ainda a terceira peça do inconsciente maquínico tal como apresentada em *O anti-Édipo*.

A terceira e última peça do inconsciente maquínico é o sujeito residual como peça adjacente. Mas qual é o sujeito aqui em questão? Em primeiro lugar, é importante não tomarmos estas três peças como se fossem domínios extrínsecos, da mesma maneira que Marx criticava nos economistas burgueses a separação entre produção, distribuição e consumo. Essas três peças são aspectos internos a um mesmo processo de produção e, enquanto tais, envolvem produções específicas: produção de produção, produção de registro (ou distribuição) e produção de consumo. Mas isso ocorre de tal modo que a produção própria a cada peça implica reciprocamente as outras produções em meio ao ciclo de autoprodução do inconsciente.

Assim, vimos que a produção de produção, na síntese conectiva, implica e produz diretamente a produção de registro, que aparece, enquanto corpo sem órgãos, como superfície de inscrição, distribuição, disjunção das séries associativas, de tal modo que o registro se “assenta” sobre a produção e a atribui a si como causa miraculante. “Do mesmo modo”, dizem Deleuze e Guattari, “o consumo sucede ao registro, mas a produção de consumo é produzida pela e na produção de registro”.³²⁴ Como isso se dá?

³²³ *AE*, p. 361-364.

³²⁴ *AE*, p. 30.

É que, na superfície de inscrição, algo da ordem de um *sujeito* se deixa assinalar. É um estranho sujeito, sem identidade fixa, errando sobre o corpo sem órgãos, sempre ao lado das máquinas desejantes, definido pela parte que toma do produto, recolhendo em toda parte o prêmio de um devir ou de um avatar, nascendo dos estados que ele consome e renascendo em cada estado. “Então sou eu, então é meu...” Como diz Marx, até sofrer é fruir de si. Sem dúvida, toda produção desejante já é imediatamente consumo e consumação, logo “volúpia”. Contudo, ela não o é ainda para um sujeito, que só pode se situar através das disjunções de uma superfície de registro, nos restos de cada divisão.³²⁵

Eis o sujeito para Deleuze e Guattari: um “estranho sujeito, sem identidade fixa”, produzido como um resto. Não é correto dizer que a esquizoanálise desconsidera a existência de “sujeitos” ao pensarem o desejo de um modo maquínico, como se este maquinismo acabasse por dissolver absolutamente os sujeitos. Na verdade, o que se passa é um deslocamento do lugar e do papel do sujeito, que deixa de ser o centro da questão e se torna adjacente a ela. “Não é o desejo que está no sujeito, mas a máquina é que está no desejo — e o sujeito residual está do outro lado, ao lado da máquina, sobre todo o contorno, parasita das máquinas (...)”.³²⁶ Mas como efetivamente eles apresentam a formação da síntese conjuntiva? Ou — o que é o mesmo — como o sujeito é produzido?

Vimos que, na tensão entre as máquinas desejantes e o corpo sem órgãos, desenrolava-se uma dupla relação: de repulsão e de atração. A repulsão (das máquinas pelo corpo sem órgãos) aparecia como “máquina paranoica” do recalçamento originário, que é condição de funcionamento da produção intensiva do desejo, e dava lugar a uma atração (das máquinas sobre o corpo sem órgãos) efetuada por uma “máquina miraculante”. Porém, até aqui, a oposição entre repulsão e atração persiste, e exige que se engendre uma terceira máquina capaz de operar uma “reconciliação efetiva” e “residual” entre essas duas tendências, consumindo e consumando as intensidades que aparecem neste processo, e experimentando um gozo ou volúpia (*Voluptas*) como prêmio desse consumo. Essa nova máquina é chamada de “máquina celibatária” e funciona como “retorno do recalçado” por formar uma nova aliança entre as máquinas desejantes e o corpo sem órgãos. Tal nova aliança implica a produção de um novo sujeito, uma “humanidade nova” ou “organismo glorioso”, que nasce como aquele que consumiu certas intensidades em meio às conexões e disjunções dos fluxos do desejo. *Então era isso! Então sou eu!* — eis a fórmula da síntese conjuntiva. É por isso que o sujeito não tem identidade fixa, pois ele só nasce e renasce a partir dos estados intensivos que percorre. Ele é produzido em sua própria travessia, como um resto ao lado das máquinas

³²⁵ *AE*, p. 30.

³²⁶ *AE*, p. 377.

desejantes. A síntese conjuntiva opera exatamente essa conjunção dos estados intensivos produzidos entre o corpo sem órgãos e suas máquinas-órgãos, e se confunde com o sujeito que é aí produzido. O sujeito é derivado do consumo de certos estados de intensidade, vividos como devires sobre o corpo sem órgãos, e do gozo que obtém nesse consumo, “onde se celebram as núpcias de uma nova aliança, um novo nascimento, num êxtase deslumbrante, como se o erotismo maquinal libertasse outras potências ilimitadas.”³²⁷ Em outras palavras, não há sujeito no princípio do funcionamento do desejo, há sujeito apenas como resultado provisório de processos de subjetivação concretos, em meio às passagens de intensidade que vibram sobre seu corpo. É nesse sentido que o “sujeito é produzido como um resto, ao lado das máquinas desejantes” e se confunde com a reconciliação residual que se opera na síntese conjuntiva de consumo. Esta reconciliação residual funciona à maneira de um “retorno do recalado”.³²⁸

O caso do presidente Schreber é especialmente importante para a caracterização desta produção do sujeito em *O anti-Édipo*.

O presidente Schreber, sempre ele, tem disso a mais viva consciência: há uma taxa constante de gozo cósmico, de modo que Deus exige encontrar volúpia em Schreber, mesmo que ao preço de uma transformação de Schreber em mulher. Mas o presidente desfruta apenas de uma parte residual dessa volúpia, algo como um salário pelas suas dores ou o prêmio pelo seu devir-mulher. “É meu dever oferecer a Deus este gozo; e se, ao fazê-lo, me cabe um pouco de prazer sensual, sinto-me justificado em aceitá-lo como leve compensação pelo excesso de sofrimentos e de privações que me couberam durante tantos anos.” Do mesmo modo que uma parte da libido, como energia de produção, se transformou em energia de registro (*Numen*), uma parte desta se transforma em energia de consumo (*Voluptas*). É esta energia residual que anima a terceira síntese do inconsciente, a síntese conjuntiva do “então é...”, ou produção de consumo.³²⁹

O recurso ao caso Schreber nos ajuda a compreender o dinamismo da síntese conjuntiva. *Grosso modo*, podemos dizer que Schreber vive dois momentos principais de sua doença. O primeiro é aquele em que Schreber é tomado por um estado extremamente grave, em que sente seus órgãos parando de funcionar, em que se sente um corpo morto ou em putrefação. Seus sintomas são vividos sob graus muito intensos e insuportáveis. As “vozes dos pássaros” ficam zumbindo em seus ouvidos frequências incompreensíveis. Os “raios de Deus” ou “estados de nervos” parecem zombar dele frequentemente, submetendo-o a dores, disfunções, privações inexplicáveis. Ele vive, com grande repulsa, a sensação de estar se

³²⁷ *AE*, p. 33.

³²⁸ *AE*, p. 31-32.

³²⁹ *AE*, p. 30-31. A citação de Schreber no meio desse trecho pode ser encontrada em: SCHREBER, D. *Memórias de um doente dos nervos*. São Paulo: Todavia, 2021, p. 241.

tornando uma mulher no processo de sua internação, como se seu médico, o dr. Flechsig, estivesse executando algum plano inconfessável de transformar-lhe em mulher para terem relações sexuais com ele. Tudo isso é vivido por Schreber de modo paranoico, como um conjunto de ações invasivas sobre seu corpo. Ele sente todos esses agentes como “aparelhos de perseguição”, e trata de repeli-los com toda sua força, chegando a estados de angústia extrema, sem conseguir falar, dormir, se alimentar ou defecar por dias, sentindo a morte subindo de dentro, aproximando-se do grau zero do corpo sem órgãos. A repulsão a suas máquinas-órgãos chega ao ponto de praticamente impedir todo funcionamento atrativo, de tanto que ela é sentida sob a forma paranoica persecutória. É como se a máquina paranoica (repulsiva) não efetivasse a passagem à máquina miraculante (atrativa) no processo de produção do desejo sem a presença de uma máquina celibatária adequada, capaz de conciliar os estados intensivos produzidos por essas duas forças opostas de um modo suportável e consumível por um sujeito, sujeito este que nasce e renasce da própria travessia intensiva que percorre.

No ponto de virada da doença de Schreber, ele “se reconcilia com seu devir-mulher e se empenha num processo de autocura”³³⁰, elaborando um delírio extremamente complexo que permite a ele gozar com tudo isso que ele vinha, até então, sentindo como intenso e insuportável. Ora, toda essa travessia de Schreber começa a ser pensada por ele como o produto de um plano divino: Schreber sente que foi escolhido por Deus para dar luz a uma humanidade nova, superior, muito diferente dos humanos ordinários “feitos às pressas”³³¹. *Então era isso, então era isso o tempo todo!* Não são potências diabólicas zombeteiras aliadas ao Dr. Flechsig, mas é o próprio Deus quem comanda todo este nobre empreendimento de, através das suas dores, refundar a humanidade. Os raios de Deus que Schreber sente no cu e as vozes que escuta dos “pássaros falantes” já não são mais intensidades insuportáveis invasivas; eles são experimentados, enfim, como sagradas, miraculadas por uma energia divina (*Numen*), que lhe reserva um gozo (seja como prazer, seja como dor e sofrimento)³³² que é o “prêmio” voluptuoso por ter sido o escolhido, por ter feito sua travessia sobre o corpo sem órgãos. É nessa altura que Schreber tem uma significativa melhora de seu quadro, recupera suas faculdades mentais, e, ao mesmo tempo, se concilia com o devir-mulher que o

³³⁰ *AE*, p. 31.

³³¹ SCHREBER, D. *Memórias de um doente dos nervos*, op. cit., p. 39.

³³² Já que “até sofrer é fruir de si” (*AE*, p. 30). É importante não confundir aqui o conceito de “gozo” com o conceito de prazer. Mesmo que Deleuze e Guattari indiquem que este gozo pode se dar sob a forma de um “prazer autoerótico” (*AE*, p. 33), eles mantêm claro que ele também pode ser obtido através de dores e sofrimentos. O gozo remete ao dinamismo econômico de consumo das *quantidades intensivas* produzidas no ciclo do desejo, sendo independente e indiferente à *qualidade* que pode vir a revesti-lo (prazer, dor, etc.).

atravessa, experimentando, às vezes – sobretudo quando está “só” (máquina celibatária) – um devir-travesti, vestindo-se e enfeitando-se como uma mulher.

Seguindo Deleuze e Guattari, podemos dizer que Schreber vai de um estado em que experimenta de forma quase insuportável quantidades intensivas puras³³³, a um outro estado em que ele consegue gozar com o consumo dessas intensidades, porque toma parte na produção de um sujeito que aparece como o destinado a consumir tais intensidades (*Então era isso...*).

Nesse sentido, eles argumentam que há uma anterioridade da emoção intensiva (“*Eu sinto...*”) com relação aos dados alucinatórios (“eu vejo, eu escuto”) e os dados delirantes (“eu penso...”). Em suas palavras, toda alucinação e todo delírio pressupõem um *Eu sinto* mais profundo,

que dá às alucinações seu objeto e ao delírio do pensamento seu conteúdo. Um “sinto que devenho mulher”, “que devenho deus” etc., que não é delirante nem alucinatório, mas que vai projetar a alucinação ou interiorizar o delírio. Delírio e alucinação são segundos em relação à emoção verdadeiramente primária que, de início, só experimenta intensidades, devires, passagens. (...) Segundo a doutrina do presidente Schreber, a *atração* e a *repulsão* produzem intensos *estados de nervo* que preenchem o corpo sem órgãos em graus diversos, e pelos quais passa o sujeito-Schreber, devindo mulher e devindo muitas outras coisas ainda, num círculo de eterno retorno. Os seios no tronco nu do presidente não são nem delirantes nem alucinatórios, mas designam, em primeiro lugar, uma faixa de intensidade, uma zona de intensidade sobre seu corpo sem órgãos.³³⁴

Note-se o aspecto materialista desta passagem e da passagem que a segue. O que está em jogo aqui é a afirmação de que há um primado da materialidade da emoção vivida (entendida como a passagem de uma intensidade sobre o corpo) sobre qualquer atividade de “representação” dessa emoção.

Nada é aqui representativo, tudo é vida e vivido: a emoção vivida dos seios não se assemelha aos seios, não os representa, assim como uma zona predestinada do ovo não se assemelha ao órgão que será induzido nela; apenas faixas de intensidade, potenciais, limiares e gradientes.³³⁵

³³³ “Há uma experiência esquizofrênica das quantidades intensivas em estado puro, a um ponto quase insuportável — uma miséria e uma glória celibatárias experimentadas no seu mais alto grau, como um clamor suspenso entre a vida e a morte, um intenso sentimento de passagem, estados de intensidade pura e crua despojados de sua figura e de sua forma. (...) De onde vêm essas intensidades puras? Elas vêm das duas forças precedentes, repulsão e atração, e de sua oposição. (...) [T]odas elas são positivas a partir da intensidade = 0 que designa o corpo pleno sem órgãos. E formam quedas ou altas relativas, conforme sua relação complexa e a proporção de atração e de repulsão que entra na sua causa. Em suma, a oposição das forças de atração e de repulsão produz uma série aberta de elementos intensivos, todos positivos, que nunca exprimem o equilíbrio final de um sistema, mas um número ilimitado de estados estacionários metaestáveis pelos quais um sujeito passa” (AE, p. 33-34).

³³⁴ AE, p. 33-34.

³³⁵ AE, p. 34.

Diante dessas sensações primárias, dessas emoções vividas, que são afetos (passagens de intensidade), os delírios e alucinações só podem ser produtos derivados. O próprio sujeito é um produto derivado desses estados vividos e das passagens entre eles, já que ele é sempre “*concluído* dos estados pelos quais passa”. O estado vivido é “primeiro em relação ao sujeito que o vive”, e o sujeito, por sua vez, “nasce de cada estado da série, renascendo sempre do estado seguinte que o determina num momento, consumindo todos esses estados que o fazem nascer e renascer”.³³⁶

2.1.6. Os nomes da história

Esse primado das intensidades (experimentadas como emoções materiais) sobre as representações e sobre o próprio sujeito é uma peça fundamental para Deleuze e Guattari darem um passo muito importante para o seu argumento a respeito da relação do delírio com o campo social através dos “nomes da história”. Como esta ideia é importante para nossa investigação em curso acerca do problema do fascismo em *O anti-Édipo*, cabe incluirmos aqui alguns comentários a esse respeito.

O caso de Nietzsche se soma aqui ao caso de Schreber para animar a investigação a respeito da relação imediata entre campo social e subjetividade, que concerne ao modo como um sujeito é produzido através do consumo de zonas de intensidades partilhadas em um campo social. O que são os “nomes da história”? O termo é conhecido: foi usado por Nietzsche em uma carta do início de 1889 a seu amigo Jacob Burckhardt, escrita no momento em que ele se aproxima de seu colapso mental derradeiro, quando ele é atravessado por uma intensa sensação de identificação com uma longa sucessão de nomes da história. “No fundo”, ele escreve, “eu sou cada nome da história”.³³⁷ Deleuze e Guattari endossam e incorporam a leitura que Klossowski havia feito do eterno retorno nietzschiano³³⁸, ao dizerem que

Não há o eu-Nietzsche, professor de filologia, que perde subitamente a razão, e que se identificaria com estranhas personagens; há o sujeito nietzschiano que passa por uma série de estados e que identifica os nomes da história com esses estados: *todos os nomes da história sou eu...* O sujeito se estende sobre o contorno do círculo de cujo centro o eu desertou. No centro está a máquina do desejo, a máquina celibatária do eterno retorno. Como sujeito residual da máquina, o sujeito-nietzschiano obtém um prêmio que traz euforia (*Voluptas*) (...). Não se identificar com pessoas, mas identificar os nomes da história com zonas de intensidade sobre o corpo sem órgãos; e a cada vez o sujeito grita “Sou eu, então sou eu!”. Nunca se fez tanta história

³³⁶ *AE*, p. 35.

³³⁷ Carta de Nietzsche a Jacob Burckhardt do início de 1889. (Cf. SOROSINA, A. “Os nomes da história em perspectiva: Nietzsche, Emerson, Roux. *Cadernos Nietzsche*, 42 (3), 2021).

³³⁸ KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris, Mercure de France, 1969.

como o esquizo, nem da maneira como ele a faz. De uma só vez, ele consome a história universal.³³⁹

Assim, a partir deste comentário a Nietzsche, Deleuze e Guattari desenvolvem a questão: com que o esquizofrênico se identifica em seus delírios? Eles propõem que essas identificações não são com pessoas determinadas, mas com certos “nomes da história” que funcionam como faixas de intensidade sobre o campo social. O termo “nomes da história” é particularmente útil ainda para destacar a oposição, cara à esquizoanálise, entre um inconsciente maquínico, que investe imediatamente as intensidades reais de um campo social histórico, e um inconsciente edipiano, que só produz “imagens” através de mediações simbólicas (estruturais) que remetem ao “nome do Pai”, tal como formulado por Lacan.

Partindo do caso Schreber e, em seguida, do caso Nietzsche, Deleuze e Guattari colocam uma questão central a respeito do conteúdo dos delírios em geral. De que é feito um delírio? De onde ele capta sua matéria? Aquele que delira, delira *sobre* o quê? Por exemplo, são famosos os casos de delirantes que se identificam com grandes nomes da história: Joana D’Arc, Luís XVII, Napoleão etc. Deleuze e Guattari se propõem a pensar o estatuto dessas “identificações”. Pensá-las como uma identificação de ordem pessoal não parece servir muito, porque fornece uma interpretação *negativa* do delírio, do tipo “Ele se toma por uma pessoa que não é...”, incapaz de apreender a gênese material do delírio e seu conteúdo positivo. “[N]unca se trata de identificar-se a personagens, como erroneamente se diz de um louco que ele se ‘tomava por...’.”³⁴⁰ Ao contrário, trata-se de algo totalmente distinto:

trata-se de identificar as raças, as culturas e os deuses com campos de intensidade sobre o corpo sem órgãos, de identificar os personagens com estados que preenchem esses campos, com efeitos que fulguram e atravessam esses campos. Donde o papel desempenhado pelos nomes em sua magia própria: não existe um eu que se identifica com raças, povos, pessoas, numa cena da representação, mas nomes próprios que identificam raças, povos e pessoas com regiões, limiares ou efeitos numa produção de quantidades intensivas.³⁴¹

Em suma, os nomes da história investidos pelo delírio não são representativos de identificações pessoais. Eles são “nomes próprios”, entendidos como verdadeiras “singularidades”, que só se referem a raças, povos e pessoas na medida em que estes são identificados imediatamente a efeitos de uma produção de intensidades num campo social. É a produção de quantidades intensivas que indica, aqui, a relação imediata que há entre os

³³⁹ *AE*, p. 37.

³⁴⁰ *AE*, p. 120.

³⁴¹ *Ibid.*

investimentos inconscientes do desejo e do delírio e o campo social, que tem suas intensidades selecionadas, conectadas, recortadas, distribuídas e consumidas pelo desejo segundo “zonas” ou “regiões” singulares.

Qual é, então, a matéria do delírio? A resposta da esquizoanálise é categórica: não há matéria específica do delírio, como se as produções delirantes estivessem fundadas sobre uma realidade psíquica própria, exterior à realidade social. “Não há forma particular de existência que se poderia denominar realidade psíquica.”³⁴² A matéria do delírio é o próprio campo social e suas zonas de intensidade: “[t]odo delírio tem um conteúdo histórico-mundial, político, racial”³⁴³. O que é investido em todo delírio é, imediatamente, o próprio campo social. “É próprio da libido investir o campo social sob formas inconscientes e assim alucinar toda a história, delirar as civilizações, os continentes e as raças, e ‘sentir’ intensamente um dever mundial.”³⁴⁴ No entanto, se há uma política imanente ao delírio, isso se deve ao fato de que existem modos totalmente distintos de se investir o mesmo campo social, modos opostos de povoar as máquinas sociais técnicas com máquinas desejantes³⁴⁵: do polo revolucionário ao polo fascista, com incontáveis misturas entre os dois tipos... Levando-se em conta um sujeito qualquer que delire, a “verdadeira questão” que deveria ser colocada é, como diz Deleuze em uma aula: “por que e *como* ele opera suas seleções, suas seleções histórico-mundiais?”³⁴⁶.

2.2. Como o desejo investe o *socius*?

Como vimos, para Deleuze e Guattari, a produção desejante faz parte efetivamente da infraestrutura ou base material da produção social.³⁴⁷ Ao mesmo tempo, além de o desejo ser como que a “matéria-prima” intensiva e inorganizada do processo de produção da realidade,

³⁴² *AE*, p. 43-44. Ver também *AE*, p. 48: “Não se trata de reservar ao desejo uma forma de existência particular, uma realidade mental ou psíquica que se oporia à realidade material da produção social.”

³⁴³ *AE*, p. 123.

³⁴⁴ *AE*, p. 135. Deleuze chega a sublinhar, numa aula de 1980 em que ele retoma temas centrais de *O anti-Édipo*, que esta é uma das ideias “mais fortes” de *O anti-Édipo*, que deveria “permanecer” afirmada: “a ideia de que o delírio é imediatamente investimento de um campo social histórico”. (Aula de 27 de maio de 1980, disponível em: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=68 . Acesso 15/02/2023.)

³⁴⁵ *AE*, p. 534: “As máquinas desejantes não estão na nossa cabeça, na nossa imaginação, elas estão *nas próprias máquinas sociais e técnicas*. (...) É uma relação de povoamento: nós povoamos as máquinas sociais técnicas de máquinas desejantes, e não podemos fazer de outra maneira.”

³⁴⁶ DELEUZE, G. Aula de 27 de maio de 1980, op. cit.

³⁴⁷ Em um sentido próximo, Guattari afirma, em 1982, que “*A produção de subjetividade constitui matéria-prima de toda e qualquer produção*.” (*MCD*, p. 36). Vale comentar que o caso que Guattari vinha comentando torna sua afirmação ainda mais forte porque ligada a um exemplo concreto contemporâneo: ele analisava o caso da exportação do modelo toyotista de produção para o mundo, na forma de uma “japonização” das classes operárias de diversos países, e destacou que esse caso evidencia que as forças sociais que administram o capitalismo atualmente já compreenderam que a produção de subjetividade “talvez seja mais importante do que qualquer outro tipo de produção, mais essencial até do que o petróleo e as energias”, ao passo que certos marxistas e progressistas, entupidos de “dogmatismo teórico”, seguem sem compreender a importância da questão da subjetividade e do desejo no campo social. (*Ibid.* p. 34).

pode-se dizer que os desejos qualificados e organizados são também produtos elaborados que, como mercadorias, circulam nas máquinas sociais segundo formas de produção, distribuição e consumo específicas.³⁴⁸ Devemos, portanto, ter sempre em vista este amplo alcance do conceito de desejo elaborado em *O anti-Édipo* para apreendermos os efeitos práticos que daí decorrerão: o desejo é tanto a energia material puramente intensiva da produção social, potencialmente revolucionária, quanto a energia material já tornada extensa, qualificada e organizada, investida no conjunto da estrutura social e dos sistemas de produção, banhando todo tipo de produto que aí circula, já implicada em toda uma atribuição de posições e papéis sociais, identidades pessoais, etc. De ponta a ponta, todo campo social é percorrido pelo desejo inconsciente, seja na forma de um fluxo intenso ameaçador, que precisa ser limitado e canalizado pela máquina social para que possa aí circular sem abalar suas estruturas de reprodução social, seja, inversamente, na forma domesticada de um fluxo qualificado e já regulado pela máquina social, passível de ser consumido sob formas diversas, tomando parte na produção de sujeitos que sejam adequados às exigências de reprodução da máquina social. Em uma palavra, o desejo, em Deleuze e Guattari, aparece tanto como processo revolucionário potencial (virtual), quanto como produto de conservação da ordem social (atual). Assim, a questão se volta para a compreensão da passagem de um aspecto a outro, segundo modalidades específicas a cada máquina social. Como o desejo pode ser “por si mesmo” e “involuntariamente” revolucionário e *simultaneamente* ter uma relação essencial com “as mais repressivas e mortíferas formas da reprodução social”?³⁴⁹ Essa ambiguidade fundamental do desejo não é uma contradição. Ela caracteriza a complexidade e a força do conceito. Revolucionário, conservador, reacionário e fascista, o que importa é que, em todo caso, o desejo está diretamente implicado na autoprodução da realidade. Deleuze e Guattari são explícitos a esse respeito:

Se o desejo produz, ele produz real. Se o desejo é produtor, ele só pode sê-lo na realidade, e de realidade. O desejo é esse conjunto de *sínteses passivas* que maquinam os objetos parciais, os fluxos e os corpos, e que funcionam como unidades de produção. O real decorre disso, é o resultado das sínteses passivas do desejo como autoprodução do inconsciente. Nada falta ao desejo, não lhe falta o seu objeto (...). O ser objetivo do desejo é o Real em si mesmo.³⁵⁰

³⁴⁸ Rodrigo Guéron fala, por exemplo, da intensificação da produção e circulação de afetos como medo, ódio e ressentimento enquanto mercadorias sob conjunturas políticas contemporâneas que flertam com o fascismo, como a brasileira. Cf. GUÉRON, R. *A vingança dos capatazes: o bolsonarismo como fascismo*. Rio de Janeiro: Nau, 2022.

³⁴⁹ *AE*, p. 159 e p. 46.

³⁵⁰ *AE*, p. 43.

Este Real unívoco que constitui o ser objetivo do desejo não é, no entanto, como um monólito homogêneo e estático. Como também já vimos, Deleuze e Guattari defendem que o processo de produção da realidade possui dois aspectos que são relativamente distintos, mas ontologicamente inseparáveis: o aspecto desejante, que constitui suas forças produtivas elementares (moleculares), e o componente social, histórico-político, que exprime o conjunto das formas e estruturas sociais vigentes, que não são mais do que as resultantes, os grandes agregados (molares) das forças elementares do desejo em estado cristalizado.³⁵¹ Da produção desejante à produção social, “há tão-só um devir, que é o devir da realidade”.³⁵² “Na verdade, *a produção social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas*.”³⁵³ Em outras palavras, só há rigorosamente *uma* produção, à medida que só há *uma* realidade, mas esta funciona segundo correlações variadas entre seus *dois* regimes de funcionamento: o regime molecular das máquinas desejantes esquizofrênicas e o regime molar das máquinas sociais e técnicas. É nesse sentido que Deleuze e Guattari afirmam que entre a produção desejante e a produção social há “identidade de natureza e diferença de regime”.

No capítulo anterior havíamos chegado a este ponto através do debate de Deleuze e Guattari com o freudo-marxismo. No entanto, ainda não investigamos o que são essas “condições determinadas” que estabelecem a identidade desejo = social, nem destacamos todo o alcance que a tese da diferença de regime assume para o problema do fascismo.

Deleuze e Guattari indicam que a identidade de natureza entre máquinas desejantes e máquinas sociais pode ser lida “em dois sentidos”: “conforme as máquinas desejantes sejam apreendidas nas grandes massas gregárias que elas formam, ou conforme as máquinas sociais sejam relacionadas às forças elementares do desejo que as formam”.³⁵⁴ Cada um desses sentidos implica a posição de um tipo de grupo e de “fantasma de grupo” correlato.

No fantasma de grupo pode ocorrer, portanto, que a libido invista o campo social existente, inclusive nas suas formas mais repressivas; ou, ao contrário, que efetue um contrainvestimento que propague o desejo revolucionário no campo social existente (por exemplo, as grandes utopias socialistas do século XIX funcionam, não como modelos ideais, mas como fantasmas de grupo, isto é, como agentes da produtividade real do desejo que tornam possível um desinvestimento ou uma “desinstituição” do campo social atual, em proveito de uma instituição revolucionária do próprio desejo). Mas entre as duas, entre as máquinas desejantes e as máquinas sociais técnicas, nunca há diferença de natureza. Há certamente uma distinção, mas apenas uma distinção de regime, segundo relações de grandeza. São as mesmas

³⁵¹ *AE*, p. 524: “É ao mesmo tempo que devemos dizer o seguinte: as máquinas sociais técnicas são tão somente conglomerados de máquinas desejantes em condições molares historicamente determinadas; as máquinas desejantes são máquinas sociais e técnicas restituídas às suas condições moleculares determinantes.”

³⁵² *AE*, p. 54.

³⁵³ *AE*, p. 46.

³⁵⁴ *AE*, p. 48.

máquinas, mas com regimes diferentes; e é isso que os fantasmas de grupo mostram.³⁵⁵

Dito de outro modo, os dois tipos de fantasma ou os dois regimes da produção se distinguem conforme a produção social imponha sua regra ao desejo, subordinando-o a suas exigências, ou conforme a produção desejante dos afetos imponha sua regra ao conjunto da produção social, abrindo-a a uma criatividade institucional potencialmente revolucionária.³⁵⁶ De um regime a outro, há todo tipo de misturas concretas: passagens, alternâncias, conflitos, tensões. Essas interações constituem um dos objetos principais da esquizoanálise. Ao fim e ao cabo, a identidade de natureza entre produção desejante e produção social é uma espécie de pressuposto que condiciona as diferentes repartições entre o regime desejante e o regime social em cada máquina social. E o que a esquizoanálise se propõe a fazer é exatamente analisar, em cada *socius*, como se dá a relação entre produção desejante e produção social e na história, comparar as diversas máquinas sociais entre si do ponto de vista de uma análise comparada das afinidades variáveis entre produção desejante e produção social em cada uma, segundo seus variados sistemas de repressão-recalcamento do desejo.

2.2.1. As “condições determinadas”: formas de gregarismo e seleção

Vimos que a produção social é unicamente a própria produção desejante “*em condições determinadas*”. Mas o que são essas “condições determinadas” nas quais a produção social é idêntica à produção desejante? Essa pergunta é de grande importância para *O anti-Édipo* e para nossa pesquisa, pois o problema do fascismo aparece no primeiro livro de Deleuze e Guattari justamente em meio à problematização dos diferentes modos pelos quais o desejo, enquanto força produtiva molecular, constitui uma formação social molar organizada e investe no seu corpo pleno de antiprodução (*socius*), que, por sua vez, reprime e se apropria das forças intensivas do desejo, pondo-as a serviço de seus próprios objetivos e finalidades.

É só no quarto capítulo que Deleuze e Guattari desenvolvem diretamente essa questão das “condições determinadas”. Isso é feito pela primeira vez a partir de uma retomada do argumento acerca da identidade de natureza entre produção desejante e produção social.

Eis por que, desde o início, recusamos a ideia de que as máquinas desejantes sejam do domínio do sonho ou do imaginário, e só duplicassem as outras máquinas. Há tão-somente desejo e meios, campos, formas de agregação. Ou seja: as máquinas desejantes moleculares são, em si mesmas, investimentos das grandes máquinas molares ou das configurações que elas formam sob as

³⁵⁵ *AE*, p. 48.

³⁵⁶ *AE*, p. 89.

leis dos grandes números, num ou no outro sentido da subordinação, num e no outro sentido da subordinação. Máquinas desejanter de um lado e, de outro, máquinas orgânicas, técnicas ou sociais: são as mesmas máquinas em condições determinadas. *Por condições determinadas, entendemos essas formas estatísticas nas quais elas entram como outras tantas formas estáveis, unificando, estruturando e procedendo por grandes conjuntos pesados; as pressões seletivas que agrupam as peças retêm algumas delas e excluem outras, organizando as multidões.* São, portanto, as mesmas máquinas, mas de modo algum são o mesmo regime, as mesmas relações de grandeza, os mesmos usos de sínteses.³⁵⁷

Como se vê, nessa primeira passagem mais explícita sobre o tema, Deleuze e Guattari entendem essas “condições determinadas” a partir de duas vias interligadas: primeiro, como as “formas estatísticas nas quais elas entram como outras tantas formas estáveis, unificando, estruturando e procedendo por grandes conjuntos pesados”; segundo, como “as pressões seletivas que agrupam as peças”, retendo algumas delas e excluindo outras, organizando, assim, as “multidões”. Em suma, a produção desejanter se torna, em seu próprio processo ou devir, produção social, na medida em que suas máquinas e seus fluxos deixam de estar dispersos e desligados sobre o corpo sem órgãos e são selecionados, organizados e *ligados* ao corpo pleno do *socius*. Nesse movimento, a produção desejanter se torna estabilizada, unificada, estruturada, organizada pela máquina social, de modo que seus fluxos alimentem todo o sistema social de produção, em vez de ameaçá-lo.

A definição completa dessas “condições determinadas” só aparece, todavia, mais à frente, quando Deleuze e Guattari apresentam de forma mais detalhada quais são os grandes traços “de uma formação molar ou de uma forma de gregarismo” e como essas formações interagem com os elementos moleculares do desejo que as constituem.³⁵⁸ Eles começam lembrando que essas formações molares ou formas de gregarismo operam “uma unificação, uma totalização das forças moleculares por acumulação estatística regida pelas leis dos grandes números”.³⁵⁹ O produto de tal unificação pode ser tanto a “unidade biológica de uma *species*” quanto a “unidade estrutural de um *socius*”: “um organismo, social ou vivo, acha-se composto como um todo, como um objeto global ou completo”. Esta unidade totalizante produzida acaba por fundar uma nova ordem diante da qual “os objetos parciais de ordem molecular aparecem como uma falta, ao mesmo tempo que se diz que o próprio todo falta aos

³⁵⁷ *AE*, p. 379 – grifo nosso (o trecho originalmente grifado por Deleuze e Guattari é “...formam sob as leis dos grandes números...”).

³⁵⁸ *AE*, p. 453.

³⁵⁹ *Ibid.* *Grosso modo*, o teorema probabilístico da “lei dos grandes números” a que Deleuze e Guattari aludem aqui é um instrumento de cálculo que permite verificar padrões de resultados estáveis a longo prazo para médias de eventos aleatórios. A afirmação de base deste teorema é que quanto mais um mesmo evento se repete aleatoriamente, tanto mais será possível verificar nele um comportamento padronizado médio previsível.

objetos parciais.” E é assim, afinal, que “o desejo será soldado à falta”. “Os mil cortes-fluxos que definem a dispersão positiva numa multiplicidade molecular são assentados sobre vacúolos de falta que operam esta soldadura num conjunto estatístico de ordem molar.”

Soldar o desejo à falta é uma operação essencial a toda sociedade. É só assim que as sociedades podem se proteger contra uma irrupção de desejo que poderia inundar o corpo social com seus fluxos descodificados, espalhando desordem e revolução. No entanto, como veremos, cada formação social se vale dos meios variáveis que lhes são próprios para esta operação, produzindo em cada caso efeitos distintos, com modalidades e graus distintos de repressão do desejo. Mas o que está em jogo nesta operação que solda o desejo à falta, à medida que o desejo é confrontado com uma totalidade orgânica ou social que age como instância castradora, limitadora?

O desejo é soldado à falta na medida em que recebe do *socius* um conjunto de “fins, objetivos, intenções coletivas ou pessoais”. Em si mesmo, o desejo é “fenômeno molecular desprovido de objetivo e de intenção”, mas, sob a pressão que sofre da forma de gregarismo vigente, ele vê suas forças serem revestidas de fins, objetivos e intenções que sejam conformes à ordem dominante, num processo que domestica e dociliza as cargas intensivas (potencialmente explosivas) do desejo. No entanto, fica a pergunta: qual o estatuto dessa pressão seletiva que uma dada forma de gregarismo exerce sobre a ordem molecular da produção desejante?

É preciso não perder de vista que as formas de gregarismo são elas próprias um produto, uma cristalização de desejo sob certas condições. Deleuze e Guattari se apoiam numa observação de Nietzsche que se revela de grande importância para sua argumentação. Nietzsche dizia que os grandes números ou os grandes conjuntos da cultura não são entidades preexistentes à pressão seletiva que elas próprias exercem sobre suas linhas singulares, nem tampouco são produtos do acaso; ao contrário, os grandes conjuntos, as formas de gregarismo *nascem* dessa pressão seletiva, “pressão que esmaga, elimina ou regulariza as singularidades”³⁶⁰. Em suma:

Não é a seleção que supõe um gregarismo primeiro, mas o gregarismo é que supõe a seleção, e que nasce desta. Como processo seletivo de marcação ou de inscrição, a “cultura” inventa os grandes números, em proveito dos quais ela se exerce. (...) Em outros termos, os gregarismos nunca são quaisquer, mas remetem a formas qualificadas que os produzem por seleção criadora. A ordem não é: gregarismo → seleção, mas, ao contrário: multiplicidade molecular → formas de gregarismo que exercem a seleção → conjuntos molares ou gregários decorrentes.³⁶¹

³⁶⁰ Ibid.

³⁶¹ Ibid.

Decorre daí que a multiplicidade molecular do desejo não é talhada, selecionada, esquadrinhada do mesmo modo em cada formação social. Pois o critério seletivo mobilizado por cada forma qualificada de gregarismo diz respeito aos corpos plenos que determinam diferentes modos do *socius*, “verdadeiros conjuntos pesados da terra, do déspota, do capital”³⁶². É a terra, o déspota e o capital, como corpos plenos vestidos das três máquinas sociais analisadas em *O anti-Édipo*, que desempenham esse papel de “objetidades totalizantes, unificantes, significantes, que fixam as organizações, as faltas e os objetivos” em meio à multiplicidade molecular do desejo.

A gênese desses corpos plenos que agem como “formas de potência” ou “formações de soberania” não é explicável por “objetivo algum, por fim algum”, pois são essas formas de potência que fixam os objetivos e os fins, que distribuem o racional e o irracional em cada tipo de sociedade. Portanto, a gênese de cada forma ou qualidade de tal ou qual *socius* só pode ser buscada na relação direta que há entre elas próprias e um certo “grau de desenvolvimento intensivo das forças produtivas, enquanto definidoras de um homem-natureza independente de todas as formações sociais, ou melhor, comum a todas elas”. É nesse sentido que a forma ou qualidade de cada *socius* é necessariamente “produzida”, mas produzida

como o inengendrado, isto é, como o pressuposto natural ou divino da produção correspondente a este ou àquele grau, produção à qual a forma ou qualidade dá uma unidade estrutural e fins aparentes, sobre a qual ela se assenta e de cujas forças se apropria, determinando as seleções, as acumulações, as atrações, sem as quais estas não tomariam um caráter social.

Assim, Deleuze e Guattari concluem este trecho explicitando a pergunta que nos guiava até aqui. As “*condições determinadas*” em que a produção social é a própria produção desejante são, pois, “as formas de gregarismo como *socius* ou corpo pleno, formas [qualificadas] sob as quais as formações moleculares constituem conjuntos molares.”³⁶³

Desse ponto de vista, uma série de questões relativas à relação do desejo com as formas de *socius* começa a se tornar mais clara e precisa. Deleuze e Guattari propõem, a esse respeito, duas distinções. Em primeiro lugar, entre dois tipos de investimento: investimentos inconscientes de libido ou desejo e investimentos pré-conscientes de interesse. E, em meio aos investimentos inconscientes libidinais do campo social, distinguem ainda dois polos: um polo paranoico, reacionário e fascista, e um polo esquizofrênico potencialmente revolucionário.

³⁶² Ibid.

³⁶³ Ibid.

2.2.2. Investimento pré-consciente de interesse e investimento libidinal de desejo

Quando Deleuze e Guattari expõem o limite da abordagem reichiana, eles criticam o uso que Reich faz de certos dualismos tais como: economia política e economia libidinal, racional e irracional, objetivo e subjetivo; e propõem que a distinção a ser feita deveria ser situada no próprio nível da infraestrutura econômica *e seus investimentos*.³⁶⁴ “Há um investimento libidinal inconsciente de desejo que não coincide necessariamente com os investimentos pré-conscientes de interesse, e que explica como estes podem ser perturbados, pervertidos na ‘mais sombria organização’, sob qualquer ideologia”.³⁶⁵

De um lado, o investimento libidinal incide diretamente sobre o grau de desenvolvimento das forças que condicionam o regime das sínteses sociais, isto é, ele incide diretamente sobre o corpo pleno do *socius* por si mesmo como forma de potência ou formação de soberania, destituída de sentido e de objetivo, “pois os sentidos e objetivos decorrem dele, e não o inverso”. Ele não incide sobre o regime das sínteses sociais, sobre as extrações, desligamentos e restos operados por essas sínteses, tampouco sobre os objetivos e meios sociais, mas sim, e diretamente, sobre os fluxos e as forças do corpo pleno do *socius*. “Fluxos que escorrem sobre o corpo pleno do *socius* – eis o objeto do desejo, mais elevado que todos os objetivos.”³⁶⁶ Isso significa dizer que, do ponto de vista dos investimentos libidinais do campo social, somos arrastados por uma espécie de “amor desinteressado pela máquina social”³⁶⁷, um desejo de integração, que nos determina a buscar, em meio às peças da máquina social, nosso lugar, nosso papel, inclusive revestindo secundariamente essa busca apaixonada com os “interesses” e “objetivos” mais elevados e “racionais”.

Como a máquina é bela! (...) Vemos os mais desfavorecidos, os mais excluídos, investirem com paixão o sistema que os oprime, e onde *acham* sempre um interesse, pois é aí que o buscam e mensuram. O interesse vem sempre a seguir. (...) Colocar-se na posição em que se é assim atravessado, cortado, enrabado pelo *socius*, buscar o bom lugar onde, de acordo com os objetivos e os interesses que nos são consignados, sente-se passar algo que não tem interesse nem objetivo.³⁶⁸

Os investimentos pré-conscientes de interesse, por sua vez, passam pelos “grandes objetivos sociais” e dizem respeito “ao organismo e aos órgãos coletivos, inclusive a arrumação dos vacúolos de falta”.³⁶⁹ Eles dizem respeito ao modo pelo qual os sujeitos são inscritos na produção e na antiprodução sociais como pertencentes a uma classe, e é do ponto

³⁶⁴ *AE*, 458.

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ *AE*, p. 459.

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ *AE*, p. 460.

³⁶⁹ *AE*, p. 456.

de vista dessa classe que serão determinados os interesses do sujeito. “A pertença dos sujeitos a uma classe remete ao papel desempenhado na produção ou na antiprodução, ao lugar ocupado na inscrição, à parte que lhes cabe.” Assim, o próprio interesse pré-consciente de classe remete, portanto, às extrações de fluxos, aos desligamentos de código, aos restos ou lucros subjetivos próprios à classe a que se pertence.

Deleuze e Guattari extraem daí a tese da “bipolaridade de classe” como chave de leitura para as relações de classe no capitalismo. Eles afirmam que, a rigor, em termos práticos, só há efetivamente “uma única classe”, a saber, a burguesia, por ser a única que tem interesse no regime próprio ao conjunto capitalista. Por oposição, constitui-se uma outra classe, formada por todos aqueles que estão objetivamente “fora da classe” dominante, e, por isso, ela só pode se constituir por um “contrainvestimento, que cria seu próprio interesse em função de novos objetivos sociais, de novos órgãos e meios, de um novo estado possível das sínteses sociais.”³⁷⁰ Para dar consistência a esse contrainteresse, esta outra classe tem a necessidade de ser representada por um aparelho de partido que fixe os objetivos e meios sociais que lhes são próprios, operando um corte revolucionário no domínio do pré-consciente (como, por exemplo, o “corte leninista”). Assim, do ponto de vista dos investimentos pré-conscientes de interesse de classe, “é fácil distinguir o que é reacionário, ou reformista, do que é revolucionário.”³⁷¹ É somente do ponto de vista dos investimentos inconscientes libidinais de grupo que tudo se torna, ao contrário, muito mais complicado e difícil de distinguir, pois nada impede, por exemplo, que investimentos pré-conscientes revolucionários coexistam num mesmo grupo com investimentos libidinais reacionários, ou ainda, em raros casos, que ocorra o inverso.³⁷²

Assim, não há nada que garanta que haja correspondência entre os investimentos pré-conscientes de interesse e os investimentos inconscientes libidinais:

é concebível que um grupo possa ser revolucionário do ponto de vista do interesse de classe e dos seus investimentos pré-conscientes, mas não sê-lo do ponto de vista dos seus investimentos libidinais, e manter-se até mesmo fascista e policial. Interesses pré-conscientes realmente revolucionários não implicam necessariamente investimentos inconscientes de mesma natureza; nunca um aparelho de interesse vale por uma máquina de desejo.³⁷³

Isso acontece pois não são os mesmos cortes que se passam no nível dos desejos inconscientes e no nível dos interesses pré-conscientes. Por um lado, o corte revolucionário

³⁷⁰ *AE*, p. 456.

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² “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.” (*AE*, p. 483).

³⁷³ *AE*, p. 462.

pré-consciente “é suficientemente definido pela promoção de um *socius* como corpo pleno portador de novos objetivos, como forma de potência ou formação de soberania que, sob novas condições, subordina a si a produção desejante”.³⁷⁴ Diferentemente, o corte revolucionário inconsciente implica, por sua vez, “o corpo sem órgãos como limite do *socius*, limite que a produção desejante, por sua vez, subordina a si sob a condição de uma potência revertida, de uma subordinação revertida”. Assim, se a revolução pré-consciente remete a um “novo regime de produção social que cria, distribui e satisfaz novos objetivos e interesses”, a revolução inconsciente, por sua vez, “não remete apenas ao *socius* que, como forma de potência, condiciona essa mudança; ela remete também, nesse *socius*, ao regime da produção desejante como potência revertida sobre o corpo sem órgãos”. Em suma, no primeiro caso, o corte revolucionário (pré-consciente) incide sobre dois *socius*, de modo que o segundo *socius* é avaliado pela sua capacidade de fazer passar fluxos do desejo (que permaneciam bloqueados ou limitados no *socius* anterior) num novo código ou numa nova axiomática de interesse. Já no segundo caso, o corte revolucionário (inconsciente) incide sobre o próprio *socius* e o seu limite, a saber, o corpo sem órgãos nu, subordinando assim o grande conjunto molar social estruturado às forças criadoras do desejo com suas linhas de fuga positivas.

2.2.3. Os dois polos do investimento libidinal: paranoico-fascista e esquizo-revolucionário

Além de distinguirem o investimento de interesse do investimento libidinal, Deleuze e Guattari propõem uma distinção que é interna aos investimentos libidinais. É que os investimentos inconscientes libidinais do campo social podem se dar segundo dois tipos ou dois polos: um polo paranoico, molar, reacionário e fascista, outro polo esquizofrênico, molecular, revolucionário. Essa dualidade atravessa o conjunto do argumento de *O anti-Édipo* e fornece o quadro geral em que o problema do fascismo é pensado no livro, em meio à análise do funcionamento do capitalismo. Veremos mais adiante, de forma mais detida, como esses dois polos, paranoia e esquizofrenia, se distribuem e funcionam especificamente no conjunto da máquina social capitalista. Por ora, tratamos apenas de introduzir a teoria dos dois polos de um ponto de vista mais geral, tomando como já dadas as condições do capitalismo, que serão analisadas posteriormente ainda neste capítulo.

Eis como os autores formulam esta teoria dos dois polos em uma de suas primeiras formulações mais completas, no início do quarto capítulo:

³⁷⁴ *AE*, p. 461.

há dois grandes tipos de investimento social, um segregativo e outro nomádico, que são como dois polos do delírio: um tipo ou polo paranoico fascistizante, que investe a formação de soberania central e a sobreinveste, fazendo dela a causa final eterna de todas as outras formas sociais da história, que contrainveste os enclaves ou a periferia e desinveste toda livre figura do desejo – sim, sou um de vocês, da classe ou da raça superior. E um tipo ou polo esquizo-revolucionário, que segue as *linhas de fuga* do desejo, que passa o muro e faz com que passem os fluxos, que monta suas máquinas e seus grupos em fusão nos enclaves ou na periferia, procedendo ao inverso do precedente: não sou um de vocês, sou eternamente de raça inferior, sou uma besta, um negro.³⁷⁵

Num primeiro sentido, esses dois polos correspondem a uma determinação física, conforme as duas direções físicas que marcam a realidade sociodesejante: microfísica molecular, macrofísica molar. Lembremos que estamos diante de uma concepção plenamente materialista do inconsciente. Deleuze e Guattari fazem questão de indicar que não falam de física em um sentido metafórico: “o inconsciente diz respeito à física: não é absolutamente por metáfora que o corpo sem órgãos e suas intensidades são a própria matéria”.³⁷⁶

Entretanto, não se trata de opor dois tipos de matéria física, o que está em jogo aqui é o esforço para distinguir (sem separar) dois regimes de funcionamento da produção desejante em relação à produção social, dois regimes de funcionamento que concorrem no interior do mesmo processo de produção material da realidade. Esses dois regimes de funcionamento concorrem entre si na medida em que, como já o vimos, ora é a produção social que subordina a produção desejante a si (reprimindo suas singularidades e se apropriando de suas forças produtivas), ora é a produção desejante que subordina a produção social a si (desinvestindo a “ordem” atual em proveito, por exemplo, de uma instituição revolucionária do desejo). Os dois sentidos dessas relações de subordinação mantêm interações muito variadas e complexas conforme o caso. Do mesmo modo, esses dois regimes de funcionamento concorrentes determinam diretamente os dois polos por onde oscila todo investimento inconsciente libidinal do campo social.³⁷⁷

Assim, pode ser que o investimento de desejo siga o polo paranoico fascista, investindo a forma de potência do *socius* enquanto tal, de maneira que “o desejo se sujeite a um conjunto molar estruturado, que ele constitui sob tal forma de potência e de gregarismo”; ou, inversamente, a libido pode seguir a direção de suas linhas de fuga positivas, sujeitando “o grande conjunto às multiplicidades funcionais que ele próprio forma em escala molecular”,

³⁷⁵ *AE*, p. 366.

³⁷⁶ *AE*, p. 373.

³⁷⁷ Estando entendido que *todo investimento libidinal incide primeiramente sobre o campo social*, e não sobre determinações familiares edipianas.

pondo intensidades em disponibilidade para a elaboração criadora de novas conexões do desejo no campo social.³⁷⁸

Mas em que sentido fala-se de paranoia e de esquizofrenia aqui? Não se trata de reduzir determinações econômicas e políticas do campo social a categorias psiquiátricas, como numa “psicopatologização” das forças econômico-políticas.³⁷⁹ O que ocorre é, na verdade, o contrário. Na perspectiva da psiquiatria materialista que propõem, eles afirmam novas bases para se pensar uma “clínica universal”³⁸⁰, combatendo, por um lado, os reducionismos “familistas” que perpassam a psicanálise e a psiquiatria quando concebem as doenças mentais como produtos decorrentes de casos de família, independentemente de uma análise de toda a situação social em que elas são produzidas e se inscrevem. E criando, por outro lado, novos conceitos para as palavras “paranoia” e “esquizofrenia”, que passam a designar em primeiro lugar um modo de investimento libidinal do campo social em seu processo de produção, tendo por secundária e derivada a sua relação com uma entidade clínica específica (o *sujeito* tipificado como paranoico ou esquizofrênico). A paranoia e a esquizofrenia enquanto quadros clínicos são apenas os “produtos últimos” dos dois polos de investimento social da libido, e isto “nas condições determinadas do capitalismo”.³⁸¹

Mas o que caracteriza, então, de modo mais detalhado, o investimento paranoico? “Com efeito”, afirmam Deleuze e Guattari,

o investimento paranoico consiste em subordinar a produção desejante molecular ao conjunto molar que ela forma sobre uma face do corpo pleno sem órgãos, sujeitando-a assim a uma forma de *socius* que exerce a função de corpo pleno em condições determinadas. O paranoico maquina massas, e não para de formar grandes conjuntos, de inventar aparelhos pesados para o enquadramento e a repressão de máquinas desejantes. Certamente, não lhe é difícil passar por racional, invocando objetivos e interesses coletivos, reformas a serem feitas, às vezes até a necessidade de fazer revoluções.³⁸²

Seguindo a análise de Elias Canetti, Deleuze e Guattari sustentam que o paranoico organiza massas e matilhas. “Ninguém possui um olho mais atento às propriedades da massa

³⁷⁸ *AE*, p. 461-462.

³⁷⁹ “[J]á colocamos tanto a paranoia quanto a esquizofrenia como independentes de toda pseudoetiologia familiar, fazendo-as incidir diretamente no campo social: os nomes da história e não o nome do pai. A natureza dos investimentos familiares é que, ao contrário, depende dos cortes e dos fluxos do campo social, tal como são investidos num ou noutro tipo, num ou noutro polo. (...) O processo esquizofrênico (polo esquizoide) é revolucionário, precisamente no mesmo sentido em que o procedimento paranoico é reacionário e fascista; e, desembaraçadas de todo familismo, não são essas categorias psiquiátricas que devem nos levar a compreender as determinações econômico-políticas, mas exatamente o contrário.” (*AE*, p. 367, 503).

³⁸⁰ *AE*, p. 372.

³⁸¹ *Ibid.*

³⁸² *AE*, p. 482-483.

do que o paranoico ou – o que dá no mesmo (...) – o detentor de poder.”³⁸³ O paranoico é o “artista dos grandes conjuntos molares, das formações estatísticas ou gregarismos, dos fenômenos de multidões organizadas” e “investe tudo sob a espécie dos grandes números”.³⁸⁴ Todo fluxo será organizado, seja através de códigos, de sobrecodificações ou de axiomáticas: a paranoia não suporta os fluxos descodificados, livres, e desligados sobre o *socius*. Nesse sentido, o investimento paranoico incide sobre a direção macrofísica do campo social, trabalhando diretamente no elemento dos seus grandes conjuntos gregários e sobre movimentos de territorializações e reterritorializações, tentando frear ou limitar os processos esquizofrênicos de desterritorialização do *socius* e de descodificação dos fluxos. Enfim, através de todo esse complexo e por vezes abstrato esquema conceitual, Deleuze e Guattari estão destacando, precisamente, algo que se observa com frequência (sem necessidade de nenhuma competência psiquiátrica ou psicanalítica): que, nos delírios paranoicos, há, via de regra, a reivindicação de um pertencimento a uma raça superior, a uma classe dominante, a uma linhagem pura e verdadeira, donde decorre todo um projeto de “reforma social” voltado para estabelecer uma nova ordem superior, moralizar o mundo, ou reestabelecer uma ordem perdida imaginária, segregando, sob os modos mais repressivos e violentos, os que se opõem a tal projeto ou são dele excluídos. O caso Schreber é exemplar a esse respeito, motivo pelo qual ele é o paranoico mais comentado em *O anti-Édipo*. Onde a fórmula ou palavra de ordem que Deleuze e Guattari propõem para caracterizar o polo paranoico-fascista: “Nós, de raça superior...”. É por funcionar desta maneira no campo social, segundo um uso sobretudo *segregativo* das sínteses do desejo, que o investimento paranoico é tomado como imediatamente fascista, reacionário, arcaizante. Não se trata de identificar o indivíduo paranoico com uma posição ideológica fascista. Muito menos de comparar metaforicamente ou buscar semelhanças entre os que são clinicamente paranoicos e os que são politicamente fascistas. Trata-se simplesmente de dizer que há, no capitalismo, um polo de investimentos inconscientes de desejo que já são em si mesmos fascistas na medida em que funcionam desta maneira segregativa, rebatendo e aprisionando sempre fluxos de desejo nas totalidades orgânicas e sociais. O polo fascista inconsciente não deixará de assombrar mesmo os revolucionários mais conscientes de seus interesses emancipatórios...

³⁸³ CANETTI, E. *Massa e poder*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 565. Muito aproveitado por Deleuze e Guattari, Elias Canetti fez uma interessante leitura política da paranoia, comentando especificamente o caso Schreber no capítulo “Dominação e Paranoia”. Ele destaca, por exemplo, que há um forte “sentido de posição”, tanto no paranoico quanto no detentor de poder: “trata-se sempre de defender e garantir uma *posição elevada*” (ibid., p. 550). E conclui que há uma identidade de estrutura entre o detentor de poder e o paranoico nesse sentido. Note-se a semelhança entre essa leitura da paranoia e o enunciado que é tomado como tipicamente paranoico-fascista por Deleuze e Guattari: “Nós, de raça superior...”.

³⁸⁴ *AE*, p. 369.

No outro polo, o que se passa no investimento esquizofrênico do campo social segundo Deleuze e Guattari? O esquizo investe a direção microfísica do campo social, e se volta para “moléculas que já não obedecem às leis estatísticas, ondas e corpúsculos, fluxos e objetos parciais que já não são tributários dos grandes números, linhas de fuga infinitesimais em vez de perspectivas de grandes conjuntos” (microfísica).³⁸⁵ Note-se que não se trata de opor esses dois polos como se fossem, de um lado, o coletivo ou social, e do outro, o individual. Na verdade, em ambos os casos, o investimento é coletivo – trata-se apenas de dois tipos diferentes de “coleções” ou “populações”: os grandes conjuntos molares ou as micromultiplicidades moleculares singulares.³⁸⁶ Em meio aos grandes conjuntos gregários investidos pelo delírio paranoico, o investimento esquizo-revolucionário encontra ou inventa pequenas brechas, fendas e fissuras que servem de suporte para uma irrupção de desejo, que libera seus fluxos e objetos parciais para que se conectem de outros modos, pondo em variação aquilo que parecia, do ponto de vista molar, um grande muro intransponível castrador. O investimento esquizofrênico do campo social “transpõe o muro”, “ultrapassa o limite” da produção social em direção à ordem intensiva da produção desejante, subordinando os órgãos sociais à criação e à passagem de fluxos descodificados do desejo. Traçar uma linha de fuga não é fugir da sociedade, mas *fazer fugir* um conjunto de forças e formas sociais, como se estoura um cano. O investimento esquizo-revolucionário investe o campo social com uma potência revolucionária que desarranja molecularmente as organizações molares em seu conjunto, criando um possível, uma brecha, ali onde o poder nos sufoca. Exemplos de palavras de ordem desse tipo citados por Deleuze e Guattari: “sou um negro, sou uma besta, sou eternamente de raça inferior” (Rimbaud), “pode ser que eu fuja, mas ao longo da minha fuga buscarei uma arma!” (George Jackson), “somos todos judeus-alemães”.³⁸⁷

Tendo examinado os dois polos de investimento libidinal do campo social, podemos responder à seguinte pergunta: o que serve de “suporte” para a partilha entre a paranoia e a esquizofrenia? Ela só pode ser feita sobre o corpo sem órgãos *em estado puro*, entendido como a substância imanente ou matéria intensiva do desejo. É sobre o corpo sem órgãos *nu* que se distribuem *duas faces*, que se opera uma “dobradiça” entre o molar e o molecular, onde ocorre a distinção correspondente entre os dois polos de investimento social libidinal: o paranoico-reacionário e o esquizofrênico-revolucionário.

³⁸⁵ *AE*, p. 369.

³⁸⁶ *AE*, p. 370.

³⁸⁷ *AE*, p. 366, 451.

2.2.4. Os dois tipos de grupo: grupo-sujeito e grupo-assujeitado

Essa distinção entre duas faces do corpo sem órgãos correspondentes à teoria dos dois polos de todo investimento social implica também a distinção entre dois tipos de grupo ou dois fantasmas de grupo. Esta última distinção já era mobilizada por Guattari há alguns anos, desde o início dos anos 1960, no contexto de sua participação intensa no movimento da psicoterapia institucional e da análise institucional. É de suma importância que o leitor de Deleuze e Guattari não veja nessas formulações guattarianas anteriores a seu encontro com Deleuze apenas os “precursores incipientes” daquilo que vemos desenvolvido em *O anti-Édipo*. Na verdade, em certo sentido, a distinção entre grupo-sujeito e grupo-assujeitado é ainda mais desenvolvida em *Psicanálise e transversalidade* do que em *O anti-Édipo*, que apenas colhe seus efeitos e parte deles.

Primeiramente, devemos constatar que a distinção entre dois tipos de grupo decorre da concepção guattariana acerca dos “fantasmas de grupo”. Partindo da noção lacaniana de fantasma, Guattari propõe inicialmente uma distinção entre fantasma individual e fantasma de grupo. O fantasma individual remeteria ao “indivíduo em sua solidão desejante”³⁸⁸, ao passo que o fantasma de grupo remeteria à elaboração imaginária que qualifica o pertencimento de certos indivíduos a determinado grupo. No entanto, já nessas primeiras formulações do problema, Guattari coloca a seguinte questão: não seria todo fantasma individual apenas “uma moeda individuada de formações fantasmáticas coletivas”?³⁸⁹ Desse ponto de vista, portanto, a noção de fantasma individual tende a se dissolver em proveito da noção de fantasma de grupo, que, por sua vez, sofre uma distinção interna entre dois *tipos* de fantasma de grupo, ou, simplesmente, entre dois tipos de grupo: o grupo-sujeito e o grupo-assujeitado.³⁹⁰

A distinção dual entre os tipos de grupo (por vezes expressa na forma de dois polos do fantasma de grupo³⁹¹) não visa a separar e categorizar grupos concretos conforme um tipo ou

³⁸⁸ *PT*, p. 218.

³⁸⁹ *Ibid.* Esse argumento é reforçado e radicalizado em *O anti-Édipo*, onde lemos que: “o desenvolvimento das distinções entre fantasma de grupo e fantasma individual mostra suficientemente que não há fantasma individual”, de modo que “todo fantasma é de grupo” (*AE*, p. 90, 370). Cabe notar ainda que, já no texto “O grupo e a pessoa (balanço desconexo)”, em *Psicanálise e transversalidade*, Guattari se apoia numa formulação da Introdução de 1857 de Marx – que, como vimos, é um texto bastante mobilizado em *O anti-Édipo* – para elaborar seu conjunto de noções relativas à “subjetividade de grupo”: “A produção não é totalmente particularizada, sendo sempre, pelo contrário, um corpo social determinado, um *sujeito social*, que exerce sua atividade no conjunto mais ou menos rico da esfera social” (MARX apud *PT*, p. 202).

³⁹⁰ Essa distinção guattariana entre dois tipos de grupo é influenciada pela distinção elaborada por Sartre entre “grupos em série” e “grupos em fusão”. Cf. o debate de Guattari com Sartre a esse respeito em: RICARDO, T. V. *A análise do capitalismo em Deleuze e Guattari: Capitalismo e esquizofrenia e o marxismo*. Tese (Doutorado em Filosofia – em elaboração). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, UFF, Niterói, 2024.

³⁹¹ Às vezes também nomeados por Guattari como “grupo-sujeito” e “grupo-objeto”.

outro, como se cada grupo pertencesse essencialmente a um ou outro tipo.³⁹² Na verdade, assim como vimos com as teses a respeito dos “dois sentidos” em que podemos ler a identidade de natureza entre máquinas desejantes e máquinas sociais, e, decorrente daí, com o argumento relativo aos dois polos do investimento libidinal, a distinção guattariana entre os dois tipos de grupo visa a distinguir *dois modos de funcionamento que concorrem em todo e qualquer grupo*. Os dois tipos de grupo são, de fato, *duas vertentes* que atravessam os grupos, como duas direções vetoriais, “dois polos de referência”³⁹³, por onde oscila toda dinâmica afetiva envolvida na constituição de grupos.

Os grupos-assujeitados apresentam uma tendência à hierarquização de seus membros, numa organização vertical ou piramidal, com posições fixas bem definidas, através das quais os seus membros se alienam, na medida em que vivem o próprio grupo como uma lei exterior³⁹⁴, que os impede de tomar a palavra e propor reinvenções criativas do grupo. Há aqui uma tendência à totalização, à unificação dos subconjuntos do grupo, de modo a regularizar e reprimir toda singularidade que viesse pôr em questão o modo de funcionar do grupo. A característica principal dos grupos-assujeitados é a de que, com toda essa organização rígida que os caracteriza, eles se empenham num movimento de conjuração da sua própria “morte”, do seu “estilhaçamento” e do seu próprio “nonsense”, buscando via de regra sua autoconservação através da exclusão de membros internos, valendo-se frequentemente de “bodes expiatórios”, e da segregação de outros grupos.³⁹⁵ Ou seja, seguindo essa tendência, o grupo se crê cada vez mais “eterno”, “puro”, “imortal”, de modo que sua lei, sua “causa”, sua estrutura, suas finalidades, são erigidas como inquestionáveis e dão a seus membros uma razão de ser fundada na identificação com o grupo e submissão à sua lei, implicando aí uma série de investimentos de repressão, de “superegotização”, de castração e de resignação diante do grupo, compreendida aí até mesmo a resignação de morrer a serviço do grupo, “enquanto a pulsão [de morte] é projetada para fora e dirigida contra os outros (morte ao estrangeiro, morte aos que não são daqui!)”³⁹⁶. Em suma, um grupo é tanto mais assujeitado quanto mais se volte para a proteção de si mesmo, de suas formações idiossincráticas, seus interditos e ritos, empenhado em sua autoconservação e fechado para toda alteridade: *viva o nosso grupo, o nosso partido, a nossa causa! Morte aos outros, os de fora!*

³⁹² PT, p. 76: “O grupo-assujeitado e o grupo-sujeito não deveriam portanto ser considerados como mutuamente exclusivos.”

³⁹³ PT, p. 106.

³⁹⁴ PT, p. 63.

³⁹⁵ PT, p. 76.

³⁹⁶ AE, p. 88.

Por outro lado, na vertente do grupo-sujeito, diz Guattari, “não se dispõem dos mesmos recursos de tranquilização. Está-se ameaçado, em seu âmbito, pela submersão num oceano de problemas, de tensões, de lutas internas, de riscos de divisão, justo como decorrência da abertura do grupo a outros grupos.”³⁹⁷ Um grupo-sujeito precisa sempre assumir o risco “de ter de se confrontar com o *nonsense*, com a morte e com a alteridade”³⁹⁸. Em seu belo prefácio ao *Psicanálise e transversalidade*, Deleuze resume assim o funcionamento deste tipo de grupo:

os grupos-sujeitos se definem (...) por coeficientes de *transversalidade* que conjuram as totalidades e hierarquias, são agentes de enunciação, suportes de desejo, elementos de criação institucional; por meio de sua prática, não param de se confrontar no limite de seu próprio *nonsense*, de sua própria morte ou fragmentação.³⁹⁹

Assim, os grupos-sujeitos apresentam ao mesmo tempo uma “lucidez com relação à sua finitude”⁴⁰⁰ e uma abertura constante, uma certa “plasticidade” para “reavaliar sua lei interna, seu projeto, sua ação sobre os outros”⁴⁰¹, de modo que os indivíduos e subconjuntos do grupo podem tomar a palavra e questionar suas estruturas de organização e funcionamento, o que possibilita que o grupo ou instituição em questão passe por reinvenções coletivas criativas.

Em um grupo-assujeitado, as comunicações entre diferentes níveis do grupo (ou da instituição) se dão reduzidas a um limiar mínimo, pois os sujeitos não podem tomar a palavra e se vêem alienados nas posições de uma estrutura que se supõe fixa, de modo que as relações entre os diferentes níveis se dão segundo correias de transmissão dos comandos previamente definidas hierarquicamente. Nesse sentido, há uma tendência do grupo-assujeitado “de dar pleno efeito ao superego individual”⁴⁰², reforçando, em seus membros, investimentos superegoicos repressivos, que subordinam o desejo aos imperativos inquestionáveis do grupo.⁴⁰³ Inversamente, em um grupo-sujeito, há um esforço contínuo para transformar coletivamente os dados de acolhida do superego⁴⁰⁴, para modificar os “fatores edipianos habituais do complexo de castração”, como modo de restituir ao grupo um “poder coletivo em detrimento das inibições individuais, uma atenuação do medo de ser massacrado,

³⁹⁷ PT, p. 77.

³⁹⁸ PT, p. 117.

³⁹⁹ PT, p. 12-13.

⁴⁰⁰ PT, p. 77.

⁴⁰¹ PT, p. 205-206.

⁴⁰² PT, p. 199.

⁴⁰³ Num sentido próximo, Guattari chega a propor em “Micropolítica do fascismo”, como já vimos, que se fale de um “fascismo do superego”, posto em funcionamento na culpabilidade e na neurose (RM-PPD, p. 181).

⁴⁰⁴ PT, p. 104.

asfíxiado”.⁴⁰⁵

É nesse contexto que Guattari propõe a noção de “transversalidade” e de “coeficientes de transversalidade” ao nível dos grupos. Forjada como meio de superar a noção de “transferência institucional”, bem como a própria tradicional “transferência” dual da cena analítica, a transversalidade propõe que o grau de permeabilidade, de conectividade, de comunicabilidade que seus diferentes níveis têm entre si seja tomado como critério imanente de avaliação do funcionamento prático de um grupo concreto. Quanto mais seus níveis internos, bem como suas relações com outros grupos, são atravessados por *ligações transversais*, tanto mais o funcionamento do grupo se aproxima da vertente do grupo-sujeito. E é somente a “atualização de um grau maior ou menor de transversalidade” que permite o desencadeamento, durante algum tempo, de um verdadeiro “processo analítico” no grupo, que “ofereça aos indivíduos uma real possibilidade de se servirem do grupo à feição de um espelho”.⁴⁰⁶ A tarefa de se maximizar o coeficiente de transversalidade em um grupo visa a superar a “transferência congelada, mecânica, insolúvel, por exemplo: dos enfermeiros e doentes sobre o médico; a transferência obrigatória, predeterminada, ‘territorializada’ num papel, um estereótipo dado”⁴⁰⁷. Além desse caso, em que se verifica mais fortemente o impasse da *verticalidade* de uma organização hierárquica, marcado por essa espécie de transferência predeterminada, há também o outro impasse contra o qual a transversalidade é proposta. A saber, o impasse da *horizontalidade*, que decorre da situação em que diferentes indivíduos são homogeneizados por pertencerem a um mesmo nível do grupo, no qual cada um se ajeita como pode, sem abertura para tomarem a palavra e colocarem questões à instituição que partam das problemáticas singulares que lhes concernem, que os afetam existencialmente.⁴⁰⁸

Portanto, Guattari conclui que a transversalidade é

uma dimensão que pretende superar os dois impasses, o de uma pura verticalidade e o de uma simples horizontalidade: ela tende a se realizar quando uma comunicação máxima se efetua entre os diferentes níveis e sobretudo nos diferentes sentidos. É o próprio objeto da busca de um grupo-sujeito. Nossa hipótese é a seguinte: é possível modificar os diferentes coeficientes de transversalidade inconsciente nos diferentes níveis de uma instituição.⁴⁰⁹

⁴⁰⁵ PT, p. 282.

⁴⁰⁶ PT, p. 113.

⁴⁰⁷ PT, p. 109.

⁴⁰⁸ PT, p. 110.

⁴⁰⁹ PT, p. 111.

Seja um hospital, uma escola, um movimento social, um grupo militante ou corrente artística, etc., os grupos-sujeitos e grupos-assujeitados servem como dois polos de referência, que nos ajudam a avaliar, em cada caso, os diferentes coeficientes de transversalidade no grupo, bem como as vias pelas quais este coeficiente pode ser ampliado ou limitado. Os sintomas que aparecem coletivamente em um grupo serão tomados como “analisadores de grupo”, e são eles que vão servir como fio condutor dessa atividade analítica voltada para uma contínua reavaliação das práxis que estão em jogo no grupo.

Guattari destaca ainda que, em um grupo-sujeito, os fantasmas de grupo são de um tipo *transicional*, ou seja, estão a serviço de uma certa tarefa transitória determinada coletivamente e, ao mesmo tempo, possibilitam aos indivíduos um enfrentamento de problemáticas que lhes são existencialmente importantes, de modo que os indivíduos e o grupo “tentam assumir o sentido de sua práxis”⁴¹⁰ e partilham o sentimento de “avançar”, de “fazer alguma coisa”, de “sentir-se em casa” em meio às atividades do grupo (mesmo as mais tediosas).⁴¹¹ Nestes grupos, há um reconhecimento da finitude existencial e histórica de seu projeto, de sua “missão”, que é tanto condição para o funcionamento do grupo enquanto grupo-sujeito quanto para o desfazimento do grupo à medida que este projeto se vê em alguma medida concluído. Nesse sentido, os indivíduos e o grupo se tornam os “agentes de sua própria morte”.⁴¹²

Contrariamente, os grupos-assujeitados apresentam um fantasma de grupo em que o indivíduo se apreende preso a um papel fixo, tomando o grupo como eterno e não transitório, e buscando aí algum amparo para sua angústia existencial. O exemplo ficcional inventado por

⁴¹⁰ PT, p. 116.

⁴¹¹ PT, p. 223. O trecho aludido aborda um exemplo interessante e esclarecedor que vale a pena ser lido na íntegra: “Será que um grupo cujas funções imaginárias ‘funcionassem bem’ (*sic*) produziria esses fantasmas transicionais de um grupo-sujeito? Por exemplo, em La Borde, quando um grupo tem o sentimento de avançar, de ‘fazer alguma coisa’, as tarefas mais ingratas assumem um sentido totalmente distinto, mesmo que seja um trabalho tedioso como quebrar uma calçada ou ocupar funções numa linha de montagem. Nesse momento, a posição respectiva de uns com relação aos outros, suas características específicas, seu estilo particular, sua maneira de falar etc. assumem outro sentido, conhecemos mais as pessoas, interessamo-nos mais por elas etc. Num serviço psiquiátrico em que se consegue implantar – mesmo que isso nunca dure muito – um processo analítico que tem por alvo essas funções imaginárias, pode-se suprimir o que haveria de inibidor ou de ameaçador na diferenciação de papéis: cada qual se torna ‘um membro da família’, com o que isso, apesar de tudo, implica de pano de fundo particularista ou folclórico. Por mais absurdo que seja, esse folclorismo não impede que o ‘sentimento de pertença’ possa tornar-se operatório! O fato é que a criança, para aprender a ler ou para parar de fazer xixi nas calças, tem de ser reconhecida como estando ‘em sua casa’ ou ‘em nossa casa’. Se transpuser esse limiar, se se reterritorializar, suas dificuldades já não serão formuladas em termos imaginários; ela se reconstitui no grupo e consegue libertar-se do apelo lancinante: ‘Quando chegarei a estar *lá*, a ser *aí*, a ser ‘da família’...?’ Enquanto ela não o consegue, sua busca compulsiva a impede de fazer qualquer outra coisa.”

⁴¹² PT, p. 116. Entendendo a morte aqui em seu sentido positivo, como um processo ou um devir, uma passagem de intensidade, em que o grupo e os indivíduos dão fim a um projeto e renascem em direção a algo novo. Nesse sentido, essa formulação guattariana pode ser aproximada da ideia de “experiência (inconsciente) da morte” de *O anti-Édipo*.

Guattari para esse tipo de fantasma de grupo assujeitado traduz de forma tão direta – e cômica – o que está em jogo aqui, que ele merece ser citado integralmente:

Quando tiver 25 anos, serei oficial, depois coronel, general; serei condecorado, irei para a reserva e depois morrerei... (...) Estou no exército francês há muito tempo, o exército francês sempre existiu, é uma coisa eterna; logo, se permaneço nessa hierarquia, participo um pouco dessa eternidade, o que me simplifica muito as coisas quando sou tomado por um medo pânico de morrer ou quando minha mulher diz que sou imbecil. Afinal, pelo menos sou suboficial!⁴¹³

Devemos frisar que essas ferramentas teóricas, por mais abstratas que por vezes sejam, foram forjadas para serem mobilizadas em análises de situações concretas, “tendo por ponto de aplicação ideal os grupos, e grupos militantes”, como diz Guattari em uma entrevista acerca de *O anti-Édipo*.⁴¹⁴ Além disso, vale repetirmos que a formulação em torno dos dois tipos de grupo não busca distinguir os grupos em termos formais, absolutos e exclusivos, mas fornecer um critério de avaliação imanente aos grupos, buscando analisar as diferentes combinações e conflitos entre essas duas vertentes em cada caso concreto, num esforço para liberar os potenciais revolucionários de um grupo, que permanecem bloqueados conforme seus investimentos libidinais permaneçam presos à vertente do assujeitamento. Pois a vertente do assujeitamento é aquela que subordina o desejo aos investimentos de interesse, reforçando a pressão seletiva do *socius* e seus conjuntos molares sobre a produção desejante molecular. Ao passo que a vertente do grupo-sujeito é a que se propõe a desemaranhar continuamente o fio dos desejos e dos interesses, seguindo os analisadores de grupo e os índices maquínicos da produção desejante, de modo que as estruturas molares ordenadas sejam subordinadas a reelaborações criativas moleculares. Seguindo a trilha aberta em *Psicanálise e transversalidade*, lemos explicitamente em *O anti-Édipo* que “os dois tipos de grupo estão em deslizamento perpétuo, de modo que um grupo-sujeito está sempre ameaçado de sujeição e um grupo assujeitado pode ser forçado em certos casos a assumir um papel revolucionário.”⁴¹⁵ “E nos mesmos homens podem coexistir num dado momento os mais diversos tipos de investimentos; os dois tipos de grupos podem interpenetrar-se.”⁴¹⁶ Há, no grupo-sujeito, o risco de se desencadear uma “crispação paranoica”⁴¹⁷ em meio à vertigem, em meio às experimentações com as quais o grupo se abre a um coeficiente de transversalidade maior.

⁴¹³ PT, p. 222. Cf. a semelhança desse trecho com a passagem de AE, p. 88: “que me importa morrer, diz o general, se o Exército é imortal”.

⁴¹⁴ C, p. 30.

⁴¹⁵ AE, p. 90.

⁴¹⁶ AE, p. 501.

⁴¹⁷ PT, p. 77.

Como uma forma de reação paranoica (reterritorializante) em meio ao processo esquizofrênico (desterritorializante) que o arrasta. Inversamente, e mais raramente, pode ocorrer que um grupo-assujeitado, mesmo agarrado aos “piores arcaísmos”, desprenda “uma inesperada potência revolucionária” em uma conjuntura específica: os bascos, os católicos irlandeses, as minorias étnicas etc.⁴¹⁸ O “paradoxo do desejo” está precisamente aí: “é sempre preciso levar a cabo uma análise tão longa, toda uma análise do inconsciente, para desembaraçar os polos e abrir as provas revolucionárias de grupo para máquinas desejantes.”⁴¹⁹

2.2.5. Crítica e clínica dos movimentos revolucionários e as tarefas da esquizoanálise

Tendo visto as principais distinções tipológicas que atravessam *O anti-Édipo* (molar e molecular, interesse e desejo, paranoia e esquizofrenia, grupo-sujeito e grupo-assujeitado), podemos agora citar uma longa e importante passagem do final deste livro em que essas noções aparecem funcionando em conjunto:

Quanto ao pré-consciente, um grupo revolucionário permanece como *grupo assujeitado*, ainda que conquiste o poder, do mesmo modo que esse próprio poder remete a uma forma de potência que continua a sujeitar e a esmagar a produção desejante. No momento em que é revolucionário pré-conscientemente, um tal grupo já apresenta todas as características inconscientes de um grupo assujeitado: a subordinação a um *socius* como suporte fixo que atribui a si as forças produtivas e delas extrai e absorve a mais-valia; a difusão da antiprodução e dos elementos mortíferos no sistema que se sente e se quer cada vez mais imortal; os fenômenos de “superegotização”, de narcisismo e de hierarquia de grupo, os mecanismos de repressão de desejo. Ao contrário, um *grupo sujeito* é aquele cujos investimentos libidinais são revolucionários; tal grupo faz o desejo penetrar no campo social, subordina o *socius* ou a forma de potência à produção desejante; produtor de desejo e desejo que produz, ele inventa formações sempre mortais que nele conjuram a difusão de um instinto de morte; às determinações simbólicas de sujeição, ele opõe coeficientes reais de transversalidade, sem hierarquia nem superego de grupo. Sem dúvida, o que complica tudo é que um mesmo homem pode participar dos dois tipos de grupos segundo relações diferentes (Saint-Just, Lênin). Há também complicação porque um mesmo grupo, em situações diversas, mas coexistentes, pode apresentar as duas características ao mesmo tempo. Um grupo revolucionário pode já ter reencontrado a forma de um grupo assujeitado, e, todavia, ser determinado, sob certas condições, a desempenhar ainda o papel de um grupo sujeito. É comum a passagem de um tipo de grupo a outro. Por ruptura, grupos sujeitos derivam de grupos assujeitados: eles fazem passar o desejo e o recortam sempre mais adiante, transpõem o limite, reportando as máquinas sociais às forças elementares do desejo que as formam. Mas, inversamente, é também comum que eles voltem a se fechar, a

⁴¹⁸ *PT*, p. 13; *AE*, p. 366.

⁴¹⁹ *AE*, p. 534.

se remodelar à imagem dos grupos assujeitados: restabelecendo limites interiores, voltando a dar forma a um grande corte, de modo que os fluxos não passarão, não franquearão, subordinando, assim, as máquinas desejan-tes ao conjunto repressivo que elas constituem em grande escala. Há uma velocidade de sujeição que se opõe aos coeficientes de transversalidade; e que revolução não tentou voltar-se contra seus grupos sujeitos, qualificados de anarquistas ou de irresponsáveis, e liquidá-los? Como conjurar a inclinação funesta que faz com que um grupo passe dos seus investimentos libidinais revolucionários a investimentos revolucionários que são tão só pré-conscientes ou de interesse, e passe depois a investimentos pré-conscientes que são apenas reformistas? E ainda: onde situar tal ou qual grupo? Terá havido alguma vez investimentos inconscientes revolucionários?⁴²⁰

Vemos aqui que, ao distinguirem dois tipos ou polos, o que Deleuze e Guattari tentam enfatizar é acima de tudo que os investimentos libidinais não param de oscilar de um polo a outro, implicando misturas entre estes e os investimentos pré-conscientes de interesse, e variações entre o grupo-sujeito e o grupo-assujeitado segundo relações muito complexas. E a tarefa da esquizoanálise é precisamente analisar essas “passagens subterrâneas” ou mesmo a coexistência de investimentos de tipos diferentes em uma mesma situação, em um mesmo grupo, para intervir localmente em cada caso, em cada conjuntura, com o cuidado adequado.⁴²¹ Certamente, não há como prever “a maneira pela qual se desprende uma inesperada potência revolucionária, às vezes até mesmo no seio dos piores arcaísmos” e “inversamente, a maneira pela qual isso vira ou se mantém fascista, pela qual isso recai no arcaísmo”.⁴²² Mas há, no entanto, critérios formais propostos pela esquizoanálise para dar conta dessas oscilações do desejo inconsciente.

Nesse sentido, a esquizoanálise tem uma contribuição a oferecer para os movimentos revolucionários, já que, para Deleuze e Guattari, “até aqui, os partidos revolucionários se constituíram como sínteses de interesses em lugar de funcionar como analisadores de desejos das massas e dos indivíduos.”⁴²³ Resumidamente, as três tarefas práticas da esquizoanálise⁴²⁴ podem ser sistematizadas aqui do ponto de vista dessa contribuição à atividade crítica e clínica dos movimentos revolucionários. A primeira tarefa é uma tarefa “negativa”, “destrutiva”: ela consiste em destruir as pseudoformas edipianas do inconsciente (que não são efetivamente produções do desejo, mas sobretudo os efeitos de sua repressão e recalçamento pelo conjunto da máquina social). A segunda tarefa é a “primeira tarefa positiva” da esquizoanálise, ou “tarefa mecânica”: ela consiste em descobrir, em um sujeito (um indivíduo

⁴²⁰ *AE*, p. 462.

⁴²¹ *AE*, p. 367, 462-464.

⁴²² *AE*, p. 366.

⁴²³ *ID*, p. 352.

⁴²⁴ Desenvolvidas ao longo do quarto capítulo de *O anti-Édipo*.

ou um grupo), quais são suas máquinas desejantes, como elas se formam e como funcionam, seguindo os índices maquínicos de seus investimentos inconscientes e pré-conscientes. E a terceira tarefa é a “segunda tarefa positiva” da esquizoanálise: ela consiste em desemaranhar o fio em que investimentos pré-conscientes de interesse e investimentos inconscientes de desejo se misturam, ou seja, ela trata de “descobrir em cada caso a natureza dos investimentos libidinais do campo social, seus conflitos possíveis interiores, suas relações com os investimentos pré-conscientes do mesmo campo, seus possíveis conflitos com estes, em suma, o jogo todo das máquinas desejantes e da repressão de desejo.”⁴²⁵ Isso é tanto mais necessário à medida que, por um lado,

o investimento de interesse oculta fundamentalmente o investimento paranoico de desejo, e o reforça tanto quanto o oculta: ele recobre seu caráter irracional com uma ordem existente de interesses, de causas e de meios, de metas e de razões; ou então, ele próprio suscita e cria esses interesses que racionalizam o investimento paranoico; ou, ainda muito mais, um investimento pré-consciente efetivamente revolucionário mantém integralmente um investimento paranoico no nível da libido, enquanto o novo *socius* continua a submeter a si toda a produção de desejo em nome de interesses superiores da revolução e de encadeamentos inevitáveis de causalidade.

E, por outro lado,

é preciso que o interesse pré-consciente descubra a necessidade de um investimento de outra espécie, e que ele opere um tipo de ruptura de causalidade como um questionamento de metas e de interesses. É que o problema não é o mesmo: não basta construir um novo *socius* como corpo pleno, pois se trata de passar à outra face desse corpo pleno social, a face em que se exercem e se inscrevem as formações moleculares de desejo que devem sujeitar a si o novo conjunto molar. É somente aí que se atinge o corte e o investimento revolucionário inconsciente da libido. Ora, isto só pode ser feito às expensas com o auxílio de uma ruptura de causalidade.⁴²⁶

Empreendendo suas três tarefas simultaneamente, a esquizoanálise visa a atingir seu “único objetivo”, a saber, “que a máquina revolucionária, a máquina artística, a máquina analítica se tornem peças e engrenagens umas das outras”⁴²⁷. Isso só pode ser realizado na medida em que essas máquinas e grupos heterogêneos interajam através de um alto coeficiente de transversalidade, para que suas conexões não esmaguem suas diferenças, mas, ao contrário, façam de suas diferenças a razão mesma da ampliação de suas potências. É somente através da ampliação de potências dos grupos, através de ligações transversais entre eles e seus problemas políticos concretos, que eles podem se tornar capazes de efetuar uma subordinação do *socius* às exigências criadoras de um novo Desejo, propagando

⁴²⁵ *AE*, p. 506.

⁴²⁶ *AE*, p. 499-500.

⁴²⁷ *C*, p. 36.

investimentos libidinais revolucionários pelo campo social e fazendo frente aos investimentos fascistas, construindo, assim, um novo plano de consistência do desejo.⁴²⁸ Caso isso não ocorra, o risco assumido pelo conjunto das forças anticapitalistas é enorme, e, muito provavelmente, “a coisa vai terminar bem mal”, como nos alerta Guattari, “na medida em que haverá rachaduras mil vezes mais profundas que as que abalaram o edifício antes de 1939, [e] *teremos de suportar outros fascismos, mil vezes mais horrendos*”...⁴²⁹

⁴²⁸ A importância política dessas ligações transversais entre grupos heterogêneos será retomada com força no platô 13, quando eles tratam das estratégias revolucionárias “minoritárias” diante da axiomática do capitalismo mundial integrado; e, em um sentido próximo, embora distinto, ao final do platô 6, a propósito das conexões entre diferentes tipos de corpos sem órgãos como modo de fazer frente à sua marginalização e à propagação de corpos esvaziados, suicidas e fascistas no campo social. Cf. *infra*, o capítulo 4 desta tese.

⁴²⁹ PT, p. 225 – grifos nossos.

Capítulo 3

História da repressão do desejo e do desejo pela repressão

Até aqui abordamos a relação entre produção desejante e produção social de um modo que ora foi abstrato, ora considerou como dadas as condições da máquina social capitalista. À medida que avançamos nosso percurso de investigação e ganhamos intimidade com as teses de *O anti-Édipo*, precisamos introduzir distinções conceituais que, até aqui, foram deixadas de lado em proveito da comodidade da exposição e de um esforço didático. É preciso nos determos, a esta altura, no estudo comparado das três máquinas sociais analisadas no primeiro livro de Deleuze e Guattari para vermos como a produção desejante molecular e a produção social molar se repartem de maneira variável em cada máquina social.⁴³⁰ Certamente, o fascismo concerne diretamente à era da civilização capitalista, e, por isso, esta máquina social deve ser privilegiada em nossa apresentação. Mas a análise do capitalismo proposta pela esquizoanálise decorre muito diretamente do debate comparado em torno do funcionamento da máquina capitalista e das máquinas sociais pré-capitalistas, a saber, a máquina selvagem territorial e a máquina bárbara imperial. De modo que nossa intenção de examinar sistematicamente as condições capitalistas de funcionamento do fascismo e de avaliar a singularidade da abordagem esquizoanalítica nesse assunto exige que façamos, primeiro, uma apresentação geral da tipologia das máquinas sociais de *O anti-Édipo*, comparando seus diversos sistemas de repressão-recalcamento do desejo, para, em seguida, nos aprofundarmos no elo entre capitalismo, repressão do desejo e fascismo.

3.1. Uma “história universal” do desejo: precauções metodológicas

Inspirados simultaneamente pela análise de Marx acerca da história dos modos de produção, que destaca a especificidade do funcionamento do capitalismo como um sistema imanente, e na genealogia da moral de Nietzsche, que investiga a emergência sociohistórica do ressentimento e do niilismo modernos, Deleuze e Guattari desenvolvem, no terceiro capítulo de *O anti-Édipo*, uma “história universal” do desejo, em meio à qual elaboram uma tipologia das máquinas sociais.⁴³¹ Esse capítulo, como foi bem notado por Pierre Clastres, é o

⁴³⁰ *AE*, p. 371.

⁴³¹ De Marx, cf. sobretudo “Formas anteriores à produção capitalista” (In: *Grundrisse*) e “A assim chamada acumulação primitiva” (In: *O capital*, livro I). De Nietzsche, cf. sua *Genealogia da Moral*. Seguimos a indicação de Sibertin-Blanc, que vê em *O anti-Édipo* uma dupla genealogia: da moral edipiana e da formação social capitalista. Acrescentamos, por nossa conta, um terceiro aspecto, que não foi muito explorado por ele: a genealogia do fascismo. De fato, como tentaremos demonstrar ao longo deste capítulo, a genealogia do fascismo está diretamente ligada à genealogia de Édipo e do capitalismo.

mais longo do livro (o que não se dá sem razão...), no entanto, como observou Jacques Donzelot, foi pouco valorizado em meio à recepção do livro de 1972.⁴³² De fato, muito da argumentação de *O anti-Édipo* é perdida caso o fio histórico que a atravessa seja ignorado. Não que *O anti-Édipo* seja um livro *de* história – longe disso, ele é um livro *contra a história*, um livro intempestivo (“contra este tempo, a favor, espero, de um tempo por vir”⁴³³), que busca, na história do desejo, os elementos necessários à compreensão (crítica) do funcionamento do capitalismo, bem como o mapeamento (clínico) das linhas de força revolucionárias virtuais capazes de abrir brechas em meio à nossa situação dominante atual, efetuando devires contra a história, derivas e desvios criadores que escapam à capacidade de recuperação da axiomática capitalista, experimentações políticas que esgarçam e fragilizam as malhas do poder. Portanto, o recurso à história não é nem, por um lado, um mero exercício diletante dispensável à elaboração teórica de *O anti-Édipo*, nem, por outro lado, um meio erudito de fundamentar suas teses no escopo teleológico de uma “História” geral da humanidade com verniz evolucionista. Ao contrário, a história é mobilizada por Deleuze e Guattari como uma ferramenta de combate, que contribui para evidenciar, não uma suposta necessidade racional intrínseca ao desenvolvimento histórico, mas, justamente, o aspecto descontínuo da história, seus cortes e rupturas acontecimentais, seus conflitos, seus encontros contingentes e suas resultantes parciais e provisórias, sempre abertas a novas reelaborações práxicas. Pode-se dizer que, assim como Nietzsche, que colocou a questão das utilidades e desvantagens da história⁴³⁴ de modo a destacar que o conhecimento histórico só nos é útil enquanto nos possibilita uma potencialização da vida, aqui e agora, a contrapelo das determinações históricas que marcam nossas limitações no presente, o que importa à esquizoanálise é o esforço para que se tente uma “*bricolage* da história e dos agenciamentos sociais”⁴³⁵, tomando a história em sua dupla face, tanto como o conjunto das condições negativas que possibilitam a experimentação de algo que escapa à história, quanto como matéria aberta à criação, matéria plástica da qual se alimentam todos os *devires do desejo*.⁴³⁶

⁴³² Cf. a fala de Pierre Clastres na mesa redonda em torno da publicação de *O anti-Édipo* organizada pelo *Magazine Littéraire* (“Deleuze e Guattari explicam-se”, In: *ID*, p. 288-290) e o texto de Jacques Donzelot “Uma anti-sociologia” (In: CARRILHO, Manuel Maria (org). *Capitalismo e esquizofrenia: dossier Anti-Édipo*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976).

⁴³³ *DR*, p. 15; *Oqf?*, p. 134-136.

⁴³⁴ Cf. NIETZSCHE, F. “Da utilidade e desvantagem da história para a vida”. In: *Obras incompletas*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção “Os pensadores”).

⁴³⁵ *PT*, p. 80.

⁴³⁶ *C*, p. 214-215: “A história não é a experimentação, ela é apenas o conjunto das condições quase negativas que possibilitam a experimentação de algo que escapa à história. Sem a história, a experimentação permaneceria indeterminada, incondicionada, mas a experimentação não é histórica. (...) O devir não é a história; a história designa somente o conjunto das condições, por mais recentes que sejam, das quais desvia-se a fim de ‘devir’, isto é, para criar algo novo. É exatamente o que Nietzsche chama de o Intempestivo.”

Reivindicando a “inocência” necessária para se fazer uma história universal dissidente (anti-evolucionista), Deleuze e Guattari indicam que tal abordagem deve seguir escrupulosamente certas precauções metodológicas, a saber, as “regras formuladas por Marx” em sua *Introdução à crítica da economia política* (manuscrito de 1859), texto em que Marx teoriza sobre seu próprio método de pesquisa e justifica a pertinência de uma leitura retrospectiva de toda história universal à luz do modo de produção capitalista.⁴³⁷ A incorporação das regras de Marx, lidas por Deleuze e Guattari de modo um tanto original, é explicitada já no primeiro parágrafo do capítulo “Selvagens, bárbaros, civilizados”:

é procedente compreender retrospectivamente toda a história à luz do capitalismo, mas sob a condição de se seguir exatamente as regras formuladas por Marx: primeiramente, a história universal é a das contingências e não a da necessidade; é a dos cortes e dos limites e não a da continuidade. (...) Por outro lado, se é o capitalismo que determina as condições e a possibilidade de uma história universal, isto só é verdade na medida em que ele tem de se haver essencialmente com seu próprio limite, com sua própria destruição: como diz Marx, na medida em que ele é capaz de criticar a si próprio (pelo menos até certo ponto, o ponto em que o limite aparece, ainda que no movimento que contraria a tendência...). Em suma, a história não é apenas retrospectiva, mas também contingente, singular, irônica e crítica.⁴³⁸

Na outra extremidade do terceiro capítulo de *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari retomam este ponto ao afirmarem que: “A história universal não passa de uma teologia se ela não conquista as condições de sua contingência, de sua singularidade, de sua ironia e de sua própria crítica.”⁴³⁹ Cabe explicarmos, então, qual é o estatuto do “universal” aqui em jogo, bem como o uso feito das regras metodológicas de Marx.

Deleuze e Guattari mobilizam um sentido muito preciso de “universal”, aparentemente inspirados numa passagem quase aforismática de Marx: “A história universal não existiu sempre; a história como história universal é um resultado”.⁴⁴⁰ Como interpretar essa passagem? O capitalismo é universal, para os autores de *O anti-Édipo*, não por corresponder a uma tendência interior e necessária ao desdobramento da “História”, mas, ao contrário, por uma singular *contingência*, pelo efeito acidental de relações de forças na história. O capitalismo “aparentemente vencedor”⁴⁴¹ é universal porque se impôs enquanto universal. Deleuze e Guattari se valem aqui do comentário de Maurice Godelier, que afirma que a “linha

⁴³⁷ Cf. sobretudo a seção 3 “O método da economia política” desse texto: MARX, K. “Introdução”. In: *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858: Esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011, p. 54-61.

⁴³⁸ *AE*, p. 185-186.

⁴³⁹ *AE*, p. 360.

⁴⁴⁰ MARX, K. *Grundrisse*, op. cit., p. 62.

⁴⁴¹ *AE*, p. 185.

de desenvolvimento ocidental” não é universal por se encontrar em toda a parte, mas justamente “porque ela não se encontra em parte alguma”. Ela é típica porque, “em seu singular desenvolvimento”, obteve um “resultado universal”; de modo que a “verdadeira universalidade da linha de desenvolvimento ocidental está, pois, na sua singularidade e não fora dela, na sua diferença e não na sua semelhança em relação às outras linhas de evolução”.⁴⁴² Nesse sentido, pode-se dizer que não há propriamente história universal *antes* do capitalismo, pois é o próprio funcionamento singular e expansivo do capitalismo que, pela primeira vez na história, produz um efeito de universalização, destruindo e se apropriando das peças dos antigos modos de produção sob novas condições e fazendo com que toda a história antecedente pareça estar a serviço de sua própria formação, como se esta fosse sua finalidade natural: “libertar” (descodificar) os fluxos de desejo e de produção de todas as “amarras” (códigos) pré-modernos que limitam seu desenvolvimento. A diferença do capitalismo em relação às máquinas sociais pré-capitalistas é sobretudo a seguinte: estas “são inerentes ao desejo num sentido muito preciso”, elas “codificam os fluxos do desejo”; ao passo que o capitalismo “é a única máquina social que se construiu como tal sobre fluxos descodificados, substituindo os códigos intrínsecos por uma axiomática das quantidades abstratas em forma de moeda.”⁴⁴³ Ainda veremos em detalhe os aspectos e as consequências dessa diferença. Por ora, cabe dizermos que é essa diferença, essa singularidade, que reserva ao capitalismo o papel de “verdade universal” em um sentido *negativo*: “Se o capitalismo é a verdade universal, ele o é no sentido em que é o negativo de todas as formações sociais: ele é a coisa, o inominável, a descodificação generalizada dos fluxos que permite compreender *a contrario* o segredo de todas essas formações (...)”⁴⁴⁴. Como diz Marx, indicando esse sentido negativo da universalidade do capitalismo, as categorias que expressam as relações capitalistas e a compreensão de sua estrutura “permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade *desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se*, parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados”.⁴⁴⁵ Portanto, resumidamente, o aspecto retrospectivo e singular da história universal reside nisto: só há história universal *de um ponto de vista retrospectivo*, partindo das condições *singulares* dadas pelo modo de produção capitalista, para destacar sua *diferença* com relação às formações sociais anteriores, e não, sublinha Marx, para apagar esta diferença e projetar as

⁴⁴² GODELIER, M. *Sur le mode de production asiatique*. Paris: Sociales, 1969, p. 92-6; apud AE, p. 186.

⁴⁴³ AE, p. 185.

⁴⁴⁴ AE, p. 204.

⁴⁴⁵ MARX, K. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 58 – grifo nosso.

relações burguesas para toda forma de sociedade.⁴⁴⁶ Por sua vez, de acordo com a regra da contingência, Deleuze e Guattari sustentam que *só há história universal da contingência*, ou seja, esta não existe como um princípio espiritual interno, mas como a resultante de espantosos encontros contingentes e relações de forças exteriores umas às outras. Não se trata de “encontrar o sentido necessário da história”, mas de “resgatar a multiplicidade de acidentes a partir dos quais ela se desenrola”, como sublinha Caio Hoffmann⁴⁴⁷. Quanto ao traço irônico, ele exige que a história universal assuma, em relação à perspectiva atual do capitalismo aparentemente vencedor, uma distância cômica, que possibilite uma ultrapassagem do ponto de vista do capitalismo em direção a um outro ponto de vista, no qual esta forma social de produção “apareça como derivada”. Isto é, o uso irônico da história universal exige que Deleuze e Guattari avaliem comicamente o funcionamento do capitalismo desde o ponto de vista da produção desejante que a condiciona.⁴⁴⁸ Por fim, a dimensão crítica da história universal diz respeito, primeiro, ao fato de que o capitalismo mesmo possui uma capacidade relativa de autocrítica, pois, em certa medida, “ele é capaz de criticar a si próprio”, isto é, ele é capaz de reposicionar seus limites relativos (do capital) diante de seu limite absoluto (a produção desejante), através do ciclo expansivo do capital. Mas, além disso, a história universal deleuze-guattariana é crítica porque leva a capacidade relativa de autocrítica própria ao capitalismo a um grau extremo, ao nível absoluto da produção desejante esquizofrênica, expondo criticamente todo o sistema de repressão-recalcamento do desejo implicado pela máquina capitalista civilizada. Assim, a operação crítica em jogo nessa história universal ressalta que, apesar de partir necessariamente do capitalismo (de modo retrospectivo), não é certamente aí que a história encontra seu “fim”, pois a história permanece aberta às tensões entre o potencial revolucionário da produção desejante e a capacidade de integração desta no quadro dos objetivos limitados da reprodução capitalista. A história universal do desejo proposta pela esquizoanálise é, portanto, necessariamente crítica a toda formação social e sobretudo ao capitalismo (por ser a formação dominante contemporânea), porque se apoia no *phylum* que atravessa a história como processo

⁴⁴⁶ Ibid.

⁴⁴⁷ HOFFMANN, C. *Os conceitos de devir e devir-minoritário na filosofia política de Deleuze e Guattari*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2023, p. 24.

⁴⁴⁸ Seguimos também Caio Hoffmann neste ponto. Cf. *ibid.*, p. 24, sobretudo a nota de rodapé 79, em que Caio justifica sua interpretação do aspecto irônico da história universal com base nas análises de Deleuze em *Sacher-Masoch* (1967) acerca da ironia e do humor como duas formas cômicas de se pensar a lei.

maquínico, por debaixo de todas as formas molares que se engendram como “produtos” provisórios deste processo de produção.⁴⁴⁹

Lembremos da máxima enunciada por Marx em um manuscrito de sua juventude: “a formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui”.⁴⁵⁰ Em certo sentido, esta afirmação é o pano de fundo de todo o capítulo III de *O anti-Édipo*, em que Deleuze e Guattari desenvolvem a história retrospectiva, irônica, singular, contingente e crítica dos diversos modos de produção sociodesejante e de inscrição social dos órgãos e sentidos humanos. História do olho, da mão, da voz, do ânus, desde o investimento coletivo dos órgãos na máquina territorial até a privatização dos órgãos na máquina capitalista.

Não se trata, como dissemos, de abordar a máquina capitalista como o ponto culminante da história da civilização, “fim da História”, ápice da humanidade. Ao contrário, o que está em questão nessa leitura retrospectiva da formação capitalista é sobretudo um esforço para destacar os seus *limites*, ou o modo particular com que esta formação lida com seus limites, radicalmente distinto dos modos pré-capitalistas. Elucidar a natureza e o funcionamento dos limites da produção capitalista é, assim, também uma maneira de tematizar o problema da revolução, a saber, como sair do capitalismo? Como fazer fugir um tal sistema que, paradoxalmente, se alimenta de suas próprias linhas de fuga, expandindo seus

⁴⁴⁹ No livro III de *O capital*, Marx destaca que a contradição entre o meio (“o desenvolvimento incondicional das forças produtivas sociais”) e o objetivo limitado do capitalismo (“valorização do capital existente”) cria “inconscientemente as condições materiais para uma forma superior de produção” em que as forças produtivas sociais não estejam à serviço da reprodução ampliada do capital. Com isso, Marx sublinha que o modo de produção capitalista não é “absoluto”, mas “apenas um modo de produção histórico, correspondente a certa época de desenvolvimento limitado das condições materiais de produção” (*O capital* – livro III, op. cit., p. 290, 298-299). Apesar de Deleuze e Guattari recusarem o esquema dialético marxiano entre forças produtivas e relações de produção (cf. *AE*, Apêndice, p. 529) e de recusarem ainda que a esquizoanálise deva fornecer qualquer proposição de natureza programática que vise estabelecer as linhas gerais do novo tipo de *socius* que deve sair da revolução, parece-nos importante explicitar que isso não significa que Deleuze e Guattari pensem que a máquina social capitalista seja “insuperável” em virtude de sua capacidade relativa de autocrítica. Tal hipótese seria absurda. A posição da esquizoanálise defendida por Deleuze e Guattari encontra sua razão de ser justamente no fato de que, por partir do ponto de vista da produção desejante, suas tarefas analíticas não se voltam para a instauração de um novo *socius*, mas sobretudo à crítica interna a toda forma de *socius*, segundo as formas específicas com que cada um deles reprime e recalca o desejo. Sobre este ponto, cf. *AE*, p. 504: “A esquizoanálise enquanto tal não estabelece o problema da natureza do *socius* que deve sair da revolução; de modo algum ela pretende valer pela própria revolução. Dado um *socius*, ela somente pergunta pelo lugar que ele reserva à produção desejante, que papel motor o desejo tem nele, sob que formas nele se faz a conciliação do regime da produção desejante e do regime da produção social, uma vez que, de toda maneira, é a mesma produção, mas sob dois regimes diferentes; ela pergunta, portanto, se nesse *socius* como corpo pleno há possibilidade de passar de uma face a uma outra, ou seja, da face em que se organizam os conjuntos molares de produção social a esta outra face não menos coletiva em que se formam as multiplicidades moleculares de produção desejante; pergunta se um tal *socius* pode, e até que ponto, suportar a subversão de potência que faz com que a produção desejante sujeite a si a produção social sem contudo destruí-la, visto que é a mesma produção sob diferença de regime; pergunta se há, e como, formação de grupos sujeitos etc.”

⁴⁵⁰ MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 110.

limites e capturando as potências criadoras do desejo a serviço de uma “criatividade”⁴⁵¹ circunscrita aos objetivos e necessidades limitados do capital?

Tendo em vista que a produção desejante é sempre o limite de toda produção social, Deleuze e Guattari elaboram uma tipologia comparada dos modos como cada máquina social lida com seus limites, como cada uma delas reprime esse limite de formas distintas, segundo graus distintos, produzindo efeitos distintos. Como diz Lapoujade, em virtude da identidade de natureza entre o desejo e o social, a história universal das formações sociais é simultaneamente a história dos delírios do inconsciente, ou “a história dos diferentes corpos sociais produzidos no e pelo inconsciente”. Cada corpo social é um delírio do inconsciente, e, através das relações implicadas na produção de cada corpo social, o inconsciente tem suas forças apropriadas por causalidades miraculosas, fetiches, ídolos, simulacros, implicando a cada vez um sistema social de repressão e recalçamento do desejo específico.⁴⁵²

A tipologia histórica das máquinas sociais é orientada, assim, por uma *teoria das afinidades variáveis entre a produção desejante e a produção social segundo cada máquina social*. E a sua hipótese de base, objeto de demonstração de todo o capítulo “Selvagens, Bárbaros, Civilizados”, é a de que a formação capitalista “exerce sobre o desejo uma operação de repressão-recalçamento *mais forte do que qualquer outra*”⁴⁵³. Eis, portanto, a questão de fundo que atravessa a história universal do desejo e que tentaremos desdobrar ao longo deste capítulo:

[Q]ual é, em cada caso, a relação entre a produção social e a produção desejante, uma vez dito que há sempre entre as duas identidade de natureza, mas também diferença de regime? É possível que a identidade de natureza atinja seu mais elevado ponto no regime da representação capitalista moderna porque ela aí se realiza “universalmente” na imanência e na fluxão dos fluxos descodificados? E ainda: será que a diferença de regime é aí a maior, e que esta representação exerce sobre o desejo uma operação de repressão-recalçamento mais forte do que qualquer outra, porque, em virtude da imanência e da descodificação, a antiprodução espalhou-se através de toda a produção, em vez de permanecer localizada no sistema, desprendendo

⁴⁵¹ Utilizamos “criatividade” aqui no sentido reducionista dado a este termo pelo marketing. Este emprego do termo é, aliás, bastante revelador do esforço que caracteriza os mecanismos da formação capitalista segundo Deleuze e Guattari: trata-se, sempre, de tentar converter os fluxos sociais de invenção e criação em fluxos cujo poder inventivo esteja pré-determinado aos objetivos de reprodução do capital. Como veremos, o capitalismo se organiza a partir do fundo instável de uma descodificação generalizada dos fluxos e, por isso mesmo, seu modo de funcionamento só consegue se perpetuar à medida que é capaz de impor um critério seletivo aos fluxos descodificados, critério este definido pelas próprias exigências de reprodução ampliada do capital. Toda “criatividade” é boa, *desde que* preserve intactas as condições da acumulação capitalista. Toda invenção vale a pena, *desde que* a mais-valia não seja pequena. (Cf. o comentário de Deleuze e Guattari acerca do uso da noção de “criação” e “criatividade” pelo marketing e outras disciplinas da comunicação: *Oqf?*, p. 17).

⁴⁵² LAPOUJADE, D. *Deleuze, movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 edições, 2015, p. 157.

⁴⁵³ *AE*, p. 348. Note-se certa proximidade desta hipótese com aquela de Marx, que via no capitalismo o modo de produção em que a separação entre força de trabalho e meios de produção atingiu seu mais alto grau, implicando, com isso, um sistema de alienação e exploração que é o mais brutal de toda a história.

um fantástico instinto de morte que agora impregna e esmaga o desejo? E o que é essa morte que sobe sempre de dentro, mas que deve chegar de fora — e que, no caso do capitalismo, sobe com tanto mais potência por não vermos ainda bem qual é esse fora que vai fazê-la chegar? Em suma, a teoria geral da sociedade é uma teoria generalizada dos fluxos; é em função desta que se deve estimar a relação entre a produção social e a produção desejante, as variações desta relação em cada caso, os seus limites no sistema capitalista.⁴⁵⁴

3.1.1. Teoria generalizada dos fluxos e recusa da falta

Vimos no capítulo anterior que o ponto de partida da esquizoanálise é a abordagem positiva da produção desejante esquizofrênica. Pois a compreensão adequada, isto é, imanente, de suas condições de funcionamento e de seu funcionamento real não pode se apoiar em noções negativas que só fornecem imagens deficitárias da esquizofrenia (perda de realidade, autismo, forclusão, falta, etc.). Segundo este mesmo princípio, o problema das afinidades variáveis entre a produção desejante e a produção social em cada máquina social é posto a partir de um plano de positividade ou de uma matriz positiva, que apreende a teoria geral da sociedade como uma “teoria generalizada dos fluxos”. É somente em relação com este plano de positividade imanente, em que se estabelece a identidade de natureza e a diferença de regime entre os dois aspectos da produção sociodesejante, que a tipologia comparativa das máquinas sociais pode se desenrolar. É somente em função desta teoria generalizada dos fluxos “que se deve estimar a relação entre a produção social e a produção desejante, as variações desta relação em cada caso, os seus limites no sistema capitalista.”⁴⁵⁵

No entanto, a defesa dessa matriz positiva dos fluxos libidinais e sociais como o verdadeiro plano transcendental do inconsciente corre sempre o risco de, mal compreendida, ser tomada como uma recusa da existência empírica de fenômenos negativos que podem vir a se produzir em meio aos corpos sociodesejantes: falta, carência, miséria, alienação. Mas isso é uma má leitura, pois a recusa da falta como princípio não implica a recusa da falta como experiência empírica. Muito pelo contrário, tal recusa envolve uma outra maneira de pensar a gênese da experiência subjetiva da falta.

A recusa deleuzo-guattariana da “falta” como categoria adequada ao desejo permanece obscura enquanto não a relacionamos com a seguinte ideia: é somente quando partimos de uma positividade primária da produção sociodesejante, absolutamente imanente (ou seja, sem falta, sem negatividade interior, preenchida apenas por fluxos intensivos), que podemos explicar como *a própria falta é produzida, ou “contra-produzida”*, no cerne dos sistemas de

⁴⁵⁴ Ibid.

⁴⁵⁵ Ibid.

produção. A falta é um produto, ou um “contra-produto”, que resulta de uma certa gestão dos fluxos em uma máquina social, em meio à tensão entre seus movimentos produtivos e a apropriação *anti-produtiva* exercida pelo corpo pleno do *socius*. Recusar a falta como princípio do inconsciente não significa deixar de pensar sobre a existência real de uma experiência subjetiva da falta ou dos fenômenos materiais de escassez; trata-se, na verdade, de situar a falta na ordem dos *efeitos*. Para a esquizoanálise, a falta não é “causa” do desejo, mas apenas um dos efeitos da interação tensa entre o regime da produção social e o da produção desejante. “A falta é um contraefeito do desejo, depositada, arrumada, vacuolizada no real natural e social.”⁴⁵⁶ É preciso traçar o processo na ordem adequada de sua gênese. A ordem não é: falta → desejo; e sim: multiplicidade molecular do desejo → repressão e recalçamento do desejo orientados pelo regime da produção social → “falta” como produto.

Não é o desejo que exprime uma falta molar no sujeito; é a organização molar que destitui o desejo do seu ser objetivo. (...) A falta é arrumada, organizada, na produção social. É contraproduzida pela instância de antiprodução que se assenta sobre as forças produtivas e se apropria delas. Ela nunca é primeira: a produção nunca é organizada em função de uma falta anterior; a falta é que vem alojar-se, vacuolizar-se, propagar-se de acordo com a organização de uma produção prévia.⁴⁵⁷

Certamente, a “falta” só desdobrou toda sua força (com toda a *impotência* generalizada que ela suscita) na máquina capitalista. Pois, como veremos, é só no capitalismo que o desejo apresenta um liame tão íntimo com a falta, em virtude do modo como a produção de mais-valia é aí organizada, tendo por função essencial a produção da falta e da escassez no seio de recursos superabundantes.⁴⁵⁸ Função esta que só é bem desempenhada à medida que um enorme montante afetivo, libidinal, das massas é investido nas relações capitalistas, em meio a uma grande maquinaria de repressão e recalçamento do desejo. No entanto, Deleuze e Guattari afirmam, de um ponto de vista mais amplo (da “vida genérica” do homem), que toda formação social produz de alguma maneira fenômenos de falta, carência, escassez, que são, na verdade, a contraface (negativa) de modos particulares de gestão do excesso intensivo que condiciona (positivamente) o funcionamento de toda máquina social. Tais modos de gestão dos fluxos intensivos do desejo, definidos pela matriz positiva que é sua condição transcendental, são operacionalizados sempre por uma máquina de repressão-recalçamento específica.

⁴⁵⁶ *AE*, p. 44.

⁴⁵⁷ *AE*, p. 44-45.

⁴⁵⁸ Cf. *AE*, p. 313.

3.1.2. Repressão e recalçamento do desejo

Não é preciso concebermos a repressão como algo “passivo”, “inerte”. Ela pode ser concebida de maneira “dinâmica”, dizia Guattari em *Psicanálise e transversalidade*, “assim como Freud fala de processos dinâmicos que servem de suporte ao recalque”.⁴⁵⁹ É certamente nessa direção dinâmica, e também econômica, que *O anti-Édipo* pensa o conceito de repressão, embora isso se dê de modo bem diferente da abordagem freudiana. Trata-se, sem dúvida, de um conceito bastante singular de “repressão”, pois ela não é pensada em sua forma *negativa*, tal como é concebida tradicionalmente, mas sim em sua forma *positiva*. Qual é a face positiva da repressão? Ela aparece à medida que analisamos como ela é produzida e o que se produz através de seu dinamismo. Comparando os processos dinâmicos que estão em jogo nos diversos sistemas sociais de repressão-recalçamento do desejo, Deleuze e Guattari situam a repressão como peça-chave para a compreensão da economia geral de cada máquina social, com todo o jogo de investimentos, desinvestimentos e sobreinvestimentos de desejo que cada uma delas implica. Resumidamente, toda máquina social, em meio a seu processo de produção, implica um tipo de corpo pleno de antiprodução (*socius*), no qual os fluxos intensos e livres do desejo se agarram, tornando-se fluxos *qualificados* e *ligados* sobre o *socius*. E é nessa operação de ligação dos fluxos do desejo ao *socius* que se desenrola, primeiramente, um processo de *repressão*, por parte da máquina social, da dimensão intensiva e descodificada do desejo; e, secundariamente⁴⁶⁰, um processo de *recalçamento* através do qual o desejo se vê constrangido a *desejar sua própria repressão*.

Mas por que o desejo é ou precisa ser reprimido pela máquina social? Ou ainda, o que, *no* desejo, precisa ser reprimido? O desenvolvimento desta questão é central na argumentação de *O anti-Édipo* e marca a distância de seus autores com relação a certas abordagens correntes em psicanálise e em etnologia marcadas por um edipianismo difuso.

Ora, é sabido que Lévi-Strauss, inspirado pela leitura das obras de teor sociológico de Freud, afirma que a condição para a instauração de uma sociedade, com o sistema de *trocas* que a caracteriza, é a “proibição do incesto”.⁴⁶¹ A tese fundadora do estruturalismo lévi-straussiano se apoia na ideia de uma distinção irreversível entre Natureza e Cultura, elaborada resumidamente nos seguintes termos. Primeiramente, o homem, enquanto ser biológico, se vê ligado às exigências da *filiação* natural, na medida em que, para se conservar

⁴⁵⁹ *PT*, p. 212-213.

⁴⁶⁰ De um ponto de vista lógico e não cronológico. Concretamente, a repressão e o recalçamento do desejo se dão simultaneamente.

⁴⁶¹ Cf. LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982 (sobretudo os três primeiros capítulos).

enquanto espécie, é preciso que se reproduza, gerando filhos através de sucessivas gerações, segundo um princípio de hereditariedade que garante a transmissão de fatores genéticos etc. No entanto, a natureza reserva supostamente uma lacuna no ser biológico do homem (um “princípio de indeterminação”), que ele tem de preencher através da invenção de regras culturais que regulam suas *alianças*.⁴⁶² Ou seja, apesar de pressionar os homens a se reproduzirem, a natureza deixa indeterminado *o modo como eles irão se reproduzir*: quais formas de laços matrimoniais serão proibidos e quais outros serão prescritos em cada sociedade? É nesse nível que se instaura, segundo Lévi-Strauss, o “fundamento das trocas”: a Regra cultural por excelência, que marca a passagem irreversível da Natureza para a Cultura. A lacuna deixada pela Natureza é preenchida pela Cultura. Esta regra originária é a que institui formalmente a “proibição do incesto”, isto é, a interdição de certos tipos de aliança, que é a condição para a prescrição de outros tipos de aliança. É importante ter em vista que essa regra é eminentemente formal, esvaziada de qualquer qualidade ou conteúdo específico: cada sociedade efetua a proibição do incesto segundo uma regulação simbólica que lhe é própria. Em outras palavras, o conteúdo concreto daquilo que é considerado “incesto” varia, mas a regra da proibição do incesto, em sua pura formalidade, seria um “invariante”, um fato universal à Cultura.

É verdade que a teoria lévi-straussiana cria um argumento “sofisticado” para o tema da proibição do incesto ao pensá-lo como um fenômeno *estrutural*, simbólico, livrando-o assim de tratamentos “mais frágeis” teoricamente, como os que vemos em Frazer e Freud, por exemplo, que situavam o desejo incestuoso como um impulso de algum modo instintual, primitivo, que seria inferido a partir da análise de formas de representação *imaginárias* da vida social (míticas, por exemplo), que exprimem de variadas maneiras o tema da proibição do incesto.⁴⁶³ No entanto, por mais que a concepção estruturalista renove o problema teórico do incesto – deixando de pensá-lo como a persistência, nas formações sociais, de uma tendência supostamente natural à prática do incesto, em proveito de uma abordagem estritamente “lógica” do fundamento da Cultura, que toma a proibição do incesto como uma regra inexorável ou condição *sine qua non* para o advento de uma ordem simbólica capaz de regular, em uma sociedade, o conjunto das alianças e filiações –, essa perspectiva permanece,

⁴⁶² “Considerada do ponto de vista mais geral, a proibição do incesto exprime a passagem do fato natural da consanguinidade ao fato cultural da aliança.” (Ibid., p. 70).

⁴⁶³ “Freud retoma uma observação de Frazer, segundo a qual ‘a lei só proíbe o que os homens seriam capazes de fazer sob a pressão de alguns dos seus instintos; assim, da proibição legal do incesto, devemos concluir que existe um instinto natural que nos impele ao incesto’. Em outros termos, o que se diz é o seguinte: se algo é proibido, é porque é desejado (não haveria necessidade alguma de proibir o que não se deseja...)” (AE, p. 155). Cf. FREUD, S. *Totem e tabu* – obras completas, vol. 11. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 190 e LÉVI-STRAUSS, op. cit., p. 56.

aos olhos de Deleuze e Guattari, presa ao pressuposto edipiano. Ele é inclusive radicalizado, à medida que é elevado e purificado, tratado como nada menos que a condição lógica fundamental para a distribuição diferencial dos grupos e linhagens em uma sociedade, possibilitando a própria formação da estrutura de uma sociedade, que traça no corpo social uma rede de *trocas* materiais e simbólicas (de mulheres, bens, palavras, etc.) – rede de trocas esta, que, para Lévi-Strauss, seria a própria essência do social.

Tudo se passa como se Deleuze e Guattari perguntassem ao estruturalismo: a que serve todo esse nobre empreendimento científico? Qual é a vantagem de se pensar o incesto em termos simbólicos e não mais imaginários? Parece-lhes que permanecemos cada vez mais enredados ao pressuposto edipiano, em vez de encontrarmos uma via para sair dele. Para os autores de *O anti-Édipo*, Édipo não explica nada, *é ele que deve ser explicado*. Como, então, Deleuze e Guattari se distanciam dessas abordagens mencionadas e criam um novo modo de problematizar o incesto?

Em primeiro lugar, devemos notar, seguindo Lapoujade⁴⁶⁴, que, ao rousseuismo da irreversibilidade entre Natureza e Cultura em Lévi-Strauss, Deleuze e Guattari opõem uma concepção espinosista, que afirma a imanência da Natureza na História. Tal imanência impede, de antemão, qualquer abordagem que veja, na sociedade, uma “negação e superação” da natureza. Em segundo lugar, parece que a inspiração matemática da concepção estruturalista – que a faz pensar a essência do social em termos de “troca” e a estrutura da troca por um frio modelo de combinatória lógica⁴⁶⁵ – vai na direção contrária daquela preconizada por Deleuze e Guattari, à medida que se afasta inteiramente da consideração do papel das *intensidades* na formação e no funcionamento de qualquer corpo social em extensão. Lembremos da advertência esquizoanalítica: “É em intensidade que é preciso interpretar tudo.”⁴⁶⁶ Seguindo essa regra de método, o problema da proibição do incesto deixa de ser pensado em termos imaginários ou simbólicos, e mesmo a distinção entre essas duas abordagens perde sua relevância. Pois o fato da “proibição do incesto” (isto é, da proibição de certas relações matrimoniais sexuais em sua correlação com a prescrição de outras) passa a exigir um tratamento *dinâmico*, intensivo, que pode ser formulado da seguinte maneira: para uma máquina social funcionar, quais intensidades ela deve reprimir? Certamente, para funcionar, uma máquina social precisa ligar os fluxos do desejo sobre seu corpo pleno, e

⁴⁶⁴ LAPOUJADE, D. op. cit., p. 157.

⁴⁶⁵ Cf. a oposição entre a concepção lévi-straussiana do matrimônio como uma “combinatória lógica” e a concepção esquizoanalítica que o toma como um sistema físico extensivo: *AE*, p. 209; *Derrames I*, p. 29 (aula 16 de setembro de 1971).

⁴⁶⁶ *AE*, p. 210.

reprimir aqueles que poderiam ameaçar o seu funcionamento. Mas será que o que deve ser reprimido, pela máquina social, são os desejos incestuosos? O que ameaça em mais alto grau a conservação de uma ordem social e que deve ser a todo custo reprimido e recalcado seria...o desejo da mãe e da morte do pai? Ou, para falarmos com termos mais teóricos: seria o desejo de transgredir as regras da aliança? Não haveria no desejo forças mais perturbadoras e violentas, portadoras de uma ameaça muito mais grave a toda máquina social?

A perspectiva adotada por Deleuze e Guattari leva-os a recuar da lógica social da troca para a análise dos dinamismos intensivos profundos do *processo de produção* sociodesejante (no seio da identidade Natureza = História), que respondem pela gênese da própria rede de trocas que aparece na superfície em extensão. *O anti-Édipo* recoloca, então, dois problemas: o da relação específica do recalçamento com a repressão, e o da situação particular de Édipo no sistema repressão-recalçamento.⁴⁶⁷ Caso o recalçamento de fato incidisse sobre desejos incestuosos, “ele adquiriria por isso mesmo uma independência e um primado (como condição de constituição da troca ou de toda sociedade) em relação à repressão, que, assim, seria tão-só concernente aos retornos do recalcado numa sociedade constituída”.⁴⁶⁸ Mas essa autonomia do recalçamento com relação à repressão parece-lhes uma ideia problemática, à medida que, em linhas gerais, eles seguem o argumento reichiano de que são as forças de repressão social que fornecem as condições do recalçamento do desejo, e não o contrário.⁴⁶⁹ Assim, eles consideram inicialmente a seguinte questão: “será que o recalçamento incide sobre o complexo de Édipo tido como expressão adequada do inconsciente? (...) O que se pergunta é se Édipo exprime efetivamente o desejo; se ele é desejado, então é de fato sobre ele que incide o recalçamento.”⁴⁷⁰ Mas será que ele é de fato desejado? E será que é mesmo o desejo incestuoso aquilo que mais ameaça uma sociedade?

⁴⁶⁷ *AE*, p. 155.

⁴⁶⁸ *Ibid.*

⁴⁶⁹ Note-se que o próprio Freud vive uma grande virada teórica em sua obra no que diz respeito à forma de conceber a relação entre repressão e recalçamento, como observam Deleuze e Guattari (*AE*, p. 159-161). Inicialmente, no artigo de 1908 acerca da “moral sexual civilizada” (“A moral sexual ‘cultural’ e o nervosismo moderno”. Obras completas, vol. 8. São Paulo: Companhia das Letras, 2015), Freud aponta que as forças da repressão social suscitam um recalçamento do desejo inconsciente, e toma o partido de uma defesa do desejo contra as forças moralizantes da repressão social. Posteriormente, “quanto mais o problema de Édipo e do incesto ganha em importância, mais o recalçamento e seus correlatos, a supressão e a sublimação, serão fundados em supostas exigências transcendentais da civilização” (*AE*, p. 159). É como se Freud deixasse de animar uma crítica da civilização em nome do desejo e passasse a endossar uma crítica à dimensão ameaçadora do desejo em nome da civilização. Deleuze e Guattari sublinham a importância do desenvolvimento do tema da pulsão de morte na obra de Freud para provocar essa mudança de posicionamento. Pois “a consagração do instinto de morte priva a sexualidade do seu papel motor, pelo menos num ponto essencial que é o da gênese da angústia, dado que esta devém causa autônoma do recalçamento sexual, em vez de resultado; com isto, a sexualidade como desejo deixa de animar uma crítica social da civilização; esta é que, ao contrário, acha-se santificada como a única instância capaz de se opor ao desejo de morte”. (*AE*, p. 439).

⁴⁷⁰ *AE*, p. 155.

Deleuze e Guattari apontam que aqueles que creem nesta tese praticam um verdadeiro “paralogismo”, o paralogismo do deslocamento, por afirmarem que: “se algo é proibido, é porque é desejado (não haveria necessidade alguma de proibir o que não se deseja...)”.⁴⁷¹

A lei nos diz: não desposarás tua mãe e não matarás teu pai. E nós, sujeitos dóceis, nos dizemos: *então é isso* que eu queria! Será que suspeitamos que a lei desonra, que ela tem interesse em desonrar e desfigurar aquele que ela supõe culpado, aquele que ela quer que seja culpado, aquele que ela quer que se sinta culpado? Procede-se como se fosse possível concluir diretamente do recalçamento a natureza do recalcado, assim como da proibição a natureza do que é proibido. Isto é tipicamente um paralogismo – mais um – o quarto paralogismo, a que seria preciso denominar *deslocamento*. Porque pode acontecer que a lei proíba algo de perfeitamente fictício na ordem do desejo ou dos “instintos”, para persuadir seus sujeitos de que eles tinham a intenção correspondente a essa ficção. É justamente esta a única maneira que a lei tem de pegar fundo a intenção e de culpabilizar o inconsciente.⁴⁷²

Se aquilo que é recalcado não pode ser adequadamente compreendido através dos efeitos do próprio recalçamento, Deleuze e Guattari propõem um desenvolvimento mais complexo da questão, a partir da distinção de três termos. Não estamos diante “de um sistema de dois termos em que da proibição formal se poderia concluir o que é realmente proibido”. Encontramo-nos, isto sim, “num sistema de três termos que torna essa conclusão totalmente ilegítima”:

Devemos distinguir: a *representação recalcante*, que opera o recalçamento; o *representante recalcado*, sobre o qual o recalçamento incide realmente; o *representado deslocado*, que dá do recalcado uma imagem aparente, falsificada, à qual se supõe que o desejo se deixa prender. E Édipo é isto, a imagem falsificada. Não é nele que o recalçamento opera, nem é sobre ele que o recalçamento incide. Nem sequer é um retorno do recalcado. É um produto factício do recalçamento. É apenas o representado enquanto induzido pelo recalçamento.⁴⁷³

Partindo dessa crítica ao paralogismo do deslocamento, Deleuze e Guattari reposicionam a ordem dos fatores no sistema de repressão-recalçamento do desejo. Não se pode atingir a natureza daquilo que é recalcado através dos efeitos do recalçamento, pois o

⁴⁷¹ AE, p. 155. Sobre os “paralogismos” aqui aludidos, podemos fazer um breve comentário explicativo, aproveitando um trecho de outro trabalho de nossa autoria em parceria com Mariana de Toledo Barbosa. “*O anti-Édipo* foi concebido por Deleuze e Guattari como uma ‘Crítica da Razão Pura no nível do inconsciente’ (MPv.1, p. 10). Nesse sentido, eles se valem parodicamente de termos kantianos como os “paralogismos da razão pura”, que se tornam os cinco ‘paralogismos da psicanálise’, todos relativos à crítica à edipianização do inconsciente”. O paralogismo aqui em questão é o quarto, nomeado ‘o deslocamento ou a desfiguração do recalcado’, ligado ao argumento freudiano de Totem e tabu (2012), que colhe do clássico da antropologia evolucionista *O ramo de ouro*, de James Frazer, a tese de que a proibição legal aparentemente universal do incesto não deve nos fazer supor que “há uma aversão natural ao incesto”, mas, ao contrário, “que há um instinto natural para ele” (Frazer apud Freud, *Totem e tabu*, op. cit., p. 190). (Cf. BARBOSA, M. T.; LEMOS, F. P. “Língua e *socius*: os regimes de representação das máquinas sociais em *O Anti-Édipo*”. *HYBRIS*, Revista de Filosofia. Vol. 13, Nº especial: A 50 anos de El Anti-Edipo. Vigências para uma política, 2022, p. 169).

⁴⁷² AE, p. 156-157.

⁴⁷³ AE, p. 157 – grifos nossos.

recalcamento necessariamente produz uma imagem desfigurada do recalcado. Por isso, permanece obscura e infundada a tese de que os desejos incestuosos ameaçariam a sociedade, pois seu único e frágil ponto de apoio é a confiança de que a lei da proibição do incesto forneceria uma imagem adequada daquilo que é propriamente reprimido e recalcado por essa lei. Assim, pensando o funcionamento de uma máquina social a partir de um modelo econômico unívoco (imanência entre economia política e economia libidinal), e não a partir de uma matriz psicológica original (imaginária) ou de uma função simbólica (estrutural)⁴⁷⁴, Deleuze e Guattari sustentam uma outra tese a respeito da necessidade que toda máquina social tem de reprimir e suscitar um recalcamento do desejo em seus grupos e indivíduos. Se o desejo é efetivamente reprimido e recalcado, segundo diversos modos, no interior de todo sistema social de produção, é porque ele porta cargas intensivas descodificadas, capazes de desarranjar toda estrutura social, abrindo-a a assumir novas configurações. Em uma palavra, o desejo é reprimido e recalcado por ser *revolucionário*, e não incestuoso.

Os desejos edipianos não são de maneira alguma recalcados, nem têm de sê-lo. Porém, estão numa relação íntima com o recalcamento, mas de outro modo. Eles são o engodo ou a imagem desfigurada com que o recalcamento arma uma cilada ao desejo. Se o desejo é recalcado, não é por ser desejo da mãe e da morte do pai; ao contrário, ele só devém isso porque é recalcado e só aparece com essa máscara sob o recalcamento que a modela e nele a coloca. Aliás, pode-se duvidar que o incesto seja um verdadeiro obstáculo à instauração da sociedade, como dizem os partidários de uma concepção de sociedade baseada na *troca*. Vê-se cada coisa... O verdadeiro perigo não é este. Se o desejo é recalcado é porque toda posição de desejo, por menor que seja, pode pôr em questão a ordem estabelecida de uma sociedade: não que o desejo seja a-social, ao contrário. Mas ele é perturbador; não há posição de máquina desejante que não leve setores sociais inteiros a explodir. Apesar do que pensam certos revolucionários, o desejo é, na sua essência, revolucionário – o desejo, não a festa! – e nenhuma sociedade pode suportar uma posição de desejo verdadeiro sem que suas estruturas de exploração, de sujeição e de hierarquia sejam comprometidas. Se uma sociedade se confunde com essas estruturas (hipótese divertida), então, sim, o desejo a ameaça essencialmente. Portanto, é de importância vital para uma sociedade reprimir o desejo, e mesmo achar algo melhor do que a repressão, para que até a repressão, a hierarquia, a exploração e a sujeição sejam desejadas. É lastimável ter de dizer coisas tão rudimentares: o desejo não ameaça a sociedade por ser desejo de fazer sexo com a mãe, mas por ser revolucionário. E isto não quer dizer que o desejo seja distinto da sexualidade, mas que a sexualidade e o amor não dormem no quarto de Édipo; eles sonham, sobretudo, com outras amplidões e fazem passar estranhos fluxos que não se deixam estocar numa ordem estabelecida. O desejo não “quer” a revolução, ele é revolucionário por si mesmo, e como que involuntariamente, só por querer aquilo que quer.⁴⁷⁵

⁴⁷⁴ Cf. a concepção do limite edipiano como “matriz original” ou “função estrutural” em: *AE*, p. 227-228.

⁴⁷⁵ *AE*, p. 158-159.

Em suma, “a repressão do incesto não nasce de uma representação edipiana recalçada, nem provoca esse recalçamento”⁴⁷⁶. O que se passa, segundo Deleuze e Guattari, é algo totalmente diferente:

o sistema geral repressão-recalcamento faz nascer uma imagem edipiana que é desfiguração do recalçado. Que esta imagem, por sua vez, termine por sofrer um recalçamento, que ela advenha no lugar do recalçado ou do efetivamente desejado, na precisa medida em que a repressão sexual incide sobre *algo que não* o incesto, tudo isto é uma longa história que é a da nossa sociedade. Porém, inicialmente, o recalçado não é a representação edipiana. O que é recalçado é a produção desejante. Recalçado é aquilo que, desta produção, não passa para a produção ou reprodução sociais, é o que aí introduziria desordem e revolução, os fluxos não codificados do desejo.⁴⁷⁷

Assim, Deleuze e Guattari combinam duas vias de análise distintas, embora estritamente interdependentes, para pensar o problema relativo a Édipo: de um lado, uma via que investiga o funcionamento das *sínteses passivas do inconsciente*, e situa o funcionamento edípico do desejo como uma imagem inadequada dessas sínteses, preso a um uso “transcendente” e “ilegítimo” delas, que necessariamente mascara suas forças reais. E, de outro lado, uma via que investiga o processo de edipianização do inconsciente do ponto de vista de uma *história universal do desejo*, e apresenta o longo processo contingente que culmina na produção da subjetividade edipianizada, nas condições do capitalismo. No fundo, as duas vias de análise recobrem um único e mesmo processo, pois o funcionamento edípico das sínteses do inconsciente só se instaura efetivamente, com todos os seus elementos, na máquina capitalista, como o produto último – e *íntimo* – de uma longa história dos diversos modos de repressão e recalçamento do desejo. O processo de edipianização é, então, nada mais que “a história de um longo erro”⁴⁷⁸, em que a produção desejante é cada vez mais esmagada a serviço do desenvolvimento de uma imagem moral do inconsciente.

Esse longo processo é o processo de “migração da célula edipiana”, como dizem Deleuze e Guattari, e consiste nas sucessivas transformações com que Édipo (o incesto) passa da posição de *representado deslocado* do desejo (na máquina primitiva), à posição de *representação recalcante* (na máquina despótica), até que, enfim, passa a ocupar, de modo desfigurado, o lugar de representante do próprio desejo, o lugar de *representante recalçado* (na máquina capitalista). A exposição de toda essa “migração” do incesto através de distintas posições no sistema de representação próprio a cada máquina social em *O anti-Édipo* é

⁴⁷⁶ AE, p. 229.

⁴⁷⁷ Ibid.

⁴⁷⁸ AE, p. 75. A expressão usada por Deleuze e Guattari é tomada emprestada de Nietzsche, que a utilizou em sua crítica à história da metafísica e da noção de “verdade”. Cf. NIETZSCHE, F. “Como o ‘mundo verdadeiro’ finalmente se tornou fábula.”. In: _____. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

bastante complexa e atravessa o conjunto do terceiro capítulo do livro. Não cabe apresentá-la inteiramente aqui, mas, por ora, podemos ao menos resumi-la e tornar mais precisos esses três termos ligados ao sistema do recalçamento que Deleuze e Guattari nomeiam como sendo os “elementos em profundidade” dos sistemas de representação mobilizados por cada máquina social; levando-se em conta que “a representação é sempre uma repressão-recalçamento da produção desejante”, e que isso ocorre “de maneiras muito diversas segundo a formação social considerada”.⁴⁷⁹

Não temos razão alguma para acreditar na universalidade de um só e mesmo aparelho de recalçamento sociocultural. Pode-se falar de um maior ou menor coeficiente de afinidade entre as máquinas sociais e as máquinas desejantes, conforme seus respectivos regimes estejam mais ou menos próximos, conforme as máquinas desejantes tenham mais ou menos chance de fazer passar suas conexões e suas interações ao regime estatístico das máquinas sociais, conforme as máquinas sociais operem menos ou mais um movimento de descolamento em relação às máquinas desejantes, conforme os elementos mortíferos permaneçam presos no mecanismo do desejo, embutidos na máquina social, ou, ao contrário, se reúnam num instinto de morte estendido em toda a máquina social e esmagando o desejo. A respeito disso tudo, o fator principal é o tipo ou o gênero de inscrição social, seu alfabeto, seus caracteres: a inscrição sobre o *socius* é, com efeito, o agente de um recalçamento secundário ou “propriamente dito”, que se encontra necessariamente em relação com a inscrição desejante do corpo sem órgãos, e com o recalçamento primário que este já exerce no domínio do desejo; ora, esta relação é essencialmente variável. Há sempre recalçamento social, mas o aparelho de recalçamento varia, notadamente de acordo com quem desempenha o papel do representante sobre o qual ele incide.⁴⁸⁰

Primeiramente, como vimos na passagem anteriormente citada, o que é recalçado não são as representações edípicas, e sim a produção desejante. Ou melhor, o que é recalçado é uma certa dimensão da produção desejante: é “aquilo que, desta produção, não passa para a produção ou reprodução sociais”⁴⁸¹. E o que não passa da produção desejante à produção social são exatamente os *fluxos descodificados do desejo*. Portanto, os fluxos descodificados do desejo são, a princípio, o *representante recalçado*: são eles que representam aquilo que, no desejo, mais ameaça qualquer ordem social, e por isso precisam ser reprimidos e recalçados. Em segundo lugar, o que é a representação recalcante? Ora, a *representação recalcante* é o meio através do qual os intensos fluxos descodificados do desejo são recalçados e recobertos por uma representação social. Por fim, o *representado deslocado* é o efeito da representação recalcante sobre o representante recalçado, isto é, a imagem disfarçada que os fluxos desejantes adquirem uma vez recalçados. Ou seja, o representado deslocado é, de partida, o

⁴⁷⁹ AE, p. 243.

⁴⁸⁰ AE, p. 244.

⁴⁸¹ AE, p. 229.

limite edipiano, o incesto.⁴⁸² Este limite é propriamente “impossível”, não pode ser vivenciado enquanto tal, pois é “tão-somente o efeito retroativo da representação recalcente *sobre* o representante recalcado”⁴⁸³. Não passando de um produto deslocado do recalçamento, Édipo mascara as reais forças em jogo na produção desejante – mais ou menos como o trigo, que, como dizia Marx, pelo seu próprio gosto, não nos diz nada acerca das relações implicadas na sua produção.⁴⁸⁴

Diante de tal efeito, determinado pelo movimento objetivo aparente da produção desejante (que mascara suas forças reais), fica nítido que a relação da produção social com a produção desejante se dá sempre de maneira tensa e paradoxal. Pois, por um lado, a produção social depende diretamente daquilo que ela capta da produção desejante, isto é, daquilo que “pode passar” da produção desejante à produção social – afinal, as estruturas molares da máquina social são construídas pela ligação dos fluxos moleculares do desejo sobre o *socius*. E, ao mesmo tempo, por outro lado, a produção social é continuamente *ameaçada pela produção desejante* – há sempre o risco de que os fluxos descodificados do desejo inundem e desarranjem as engrenagens da máquina social. Há sempre o perigo de que aquilo que *não passa* (ou não deve passar) do desejo para a produção social, acabe por passar, começando talvez por um pequeno desfiladeiro, ganhando força e velocidade em seu percurso, tornando-se capaz de pôr tudo abaixo... em proveito de um novo desejo, revolucionário? Ou por um puro investimento mortuário e até mesmo suicida na destruição, uma paixão de abolição fascista?...

Desde o começo deste estudo, sustentamos, ao mesmo tempo, que a produção social e a produção desejante são uma só coisa, mas que diferem em regime, de modo que uma forma social de produção exerce uma repressão essencial sobre a produção desejante, e também que a produção desejante (um “verdadeiro” desejo) pode potencialmente explodir a forma social. Mas o que é um “verdadeiro” desejo, já que também a repressão é desejada? Como distingui-los? — reclamamos o direito de fazer uma longa análise.⁴⁸⁵

⁴⁸² *AE*, p. 234-236.

⁴⁸³ *AE*, p. 220.

⁴⁸⁴ Cf. *AE*, p. 40.

⁴⁸⁵ *AE*, p. 159.

3.1.3. Como ligar o desejo? As sínteses do inconsciente e seus dois usos

O problema geral de toda máquina social é *ligar* os fluxos do desejo. Como bem observa Lapoujade, ligar o desejo é “submeter seu modo de distribuição esquizofrênico a um regime de disjunções exclusivas, de regras diferenciadas, de distribuições estáveis, instauradoras de uma ordem social reprodutível.”⁴⁸⁶ Nesse sentido, as máquinas sociais são, efetivamente, “aparelhos de ligação que têm por objetivo colocar as forças produtivas do inconsciente a serviço do corpo social, o qual elas constituem por essa mesma via.”⁴⁸⁷ Mas como as forças produtivas do inconsciente são subordinadas ao corpo social?

O que se passa é que elas são subordinadas a um outro *regime* de funcionamento, a um outro *uso* de suas sínteses produtivas. Quando vimos que as sínteses passivas do inconsciente são as sínteses conectiva, disjuntiva e conjuntiva, e que estas são efetuadas em estrita relação de imediatez com o sistema de produção social, deixamos de abordar um tópico que agora se faz necessário. É que, no regime da produção desejante, as sínteses do inconsciente são mobilizadas por um *uso imanente*, logo, “*legítimo*”, dessas sínteses. Ao passo que, à medida que a produção desejante se vê subordinada pela produção social, a tendência é que as sínteses sejam submetidas a um *uso transcendente* e “*ilegítimo*” delas, tendência que, a rigor, encontra seu ponto máximo de cristalização na formação da “máquina narcísica-edipiana” no capitalismo. O que está em jogo aqui?⁴⁸⁸

São sempre as mesmas sínteses que estão em jogo em meio às três peças da produção desejante, mas elas podem funcionar segundo dois tipos de uso opostos. A síntese conectiva de produção, por exemplo, pode operar conexões entre fluxos segundo duas orientações: em seu uso imanente, as conexões são “parciais e não-específicas”⁴⁸⁹, aquilo que se conecta são fluxos não-pessoais. Mas, em seu uso transcendente, as conexões são de tipo “global e específico”, e atribuem ao desejo “um sujeito fixo, o eu especificado sob tal ou qual sexo, e objetos completos determinados como pessoas globais”.⁴⁹⁰ A síntese disjuntiva de registro,

⁴⁸⁶ LAPOUJADE, D. op. cit., p. 158.

⁴⁸⁷ Ibid.

⁴⁸⁸ Deleuze e Guattari explicam-se acerca do emprego destes termos kantianos: “É por uma simples razão que empregamos termos kantianos mais uma vez. Ao falar em revolução crítica, o propósito de Kant era descobrir critérios imanentes ao conhecimento para distinguir o uso legítimo e o uso ilegítimo das sínteses da consciência. Em nome de uma filosofia *transcendental* (imanência dos critérios), ele denunciava, pois, o uso transcendente das sínteses tal como aparecia na metafísica. Devemos também dizer que a psicanálise tem sua metafísica, a saber: Édipo. Assim sendo, uma revolução, agora materialista, tem de passar pela crítica do Édipo, denunciando o uso ilegítimo das sínteses do inconsciente tal como aparece na psicanálise edipiana, de modo a recobrar um inconsciente *transcendental definido* pela imanência dos seus critérios e uma prática correspondente como esquizoanálise.” (AE, p. 104). Cf. também a declaração, no prefácio à edição italiana de *Mil platôs*, de que *O anti-Édipo* era “uma espécie de *Crítica da Razão Pura* no nível do inconsciente” (MPv.1, p. 10).

⁴⁸⁹ AE, p. 95-ss.

⁴⁹⁰ AE, p. 98.

por sua vez, ora funciona segundo um uso imanente, inclusivo e ilimitativo, tratando as diversas disjunções efetuadas sobre o corpo sem órgãos de um modo que afirma todas as suas distâncias como escalas intensivas a serem percorridas por um sujeito trans-posicional (como escreve Nijinsky em seu diário: “Sou Apis, sou um egípcio, um índio pele-vermelha, um negro, um chinês um japonês, um estrangeiro, um desconhecido (...) Sou o esposo e a esposa, amo a minha mulher, amo o meu marido...”⁴⁹¹). Ora, ao contrário, funciona através de um uso transcendente, exclusivo e limitativo, que opera disjunções *exclusivas*, diferenciações irreversíveis que correspondem à forma da triangulação edipiana (“Fique no seu lugar!”, você é pai *ou então* o filho, homem *ou então* mulher, morto *ou* vivo, etc.).⁴⁹² Por fim, a síntese conjuntiva de consumo, em seu uso imanente, produz conjunções “nomádicas e plurívocas”, que fazem aparecer um “estranho sujeito”, sem identidade fixa, que consome diretamente as intensidades produzidas no ciclo do desejo, percorrendo aí toda uma série de variações, de devires, delirando imediatamente sobre o campo social e seus “nomes da história”. Já em seu uso transcendente, as conjunções são “segregativas e bi-unívocas”: a produção do sujeito se vê ligada ao registro familista, que atribui ao sujeito uma identidade pessoal fixa, atrelada às coordenadas do triângulo edipiano, e, ao mesmo tempo, pressupõe um descolamento da família com relação ao campo social. Esse descolamento é essencial para que haja uma aplicação bi-unívoca do campo social sobre a família, que faz com que a família apareça como o verdadeiro conjunto de partida dos investimentos libidinais, de modo que a relação do sujeito com o campo social seja aparentemente derivada desses investimentos supostamente primordiais no microcosmo familiar. “*Então o policial era meu pai, então a enfermeira era minha mãe!...*”. Quer dizer, o aspecto bi-unívoco do uso transcendente da síntese conjuntiva diz respeito à correspondência que é traçada entre os agentes da produção social e os agentes familiares. Ao passo que seu aspecto segregativo diz respeito ao sentimento provocado no sujeito de “ser um dos nossos”, de fazer parte da classe dominante ou da raça superior, ameaçado pelos inimigos de fora (como no caso do delírio paranoico, racista, segregativo e sedentário de Schreber).⁴⁹³

Portanto, por si mesmo, o regime do desejo é esquizofrênico e só conhece conexões plurívocas, disjunções inclusivas e conjunções nomádicas; mas, à medida que suas sínteses são subordinadas a um outro *uso*, que segue as exigências de um tipo determinado de máquina social, sua produtividade passa a funcionar a serviço da composição de tal ou qual instância

⁴⁹¹ NIJINSKY, V. *Journal* apud *AE*, p. 108.

⁴⁹² *AE*, p. 104-105.

⁴⁹³ *AE*, p. 111-ss.

de antiprodução do *socius*, que tenta cobrir e unificar o campo social sob sua forma de potência. Como seria diferente, tendo em vista que a produção desejante é sempre potencialmente revolucionária? Assim, toda máquina social só funciona se capaz, em alguma medida, de domesticar e se apropriar do potencial revolucionário do desejo, ligando seus fluxos ao corpo pleno do *socius*. E o conjunto das três sínteses tal como definidas pelo uso transcendente só ganha concretude na máquina capitalista civilizada, onde a formação edipiana familista da subjetividade está inteiramente montada, tanto quanto as engrenagens sociodesejantes do fascismo estão preparadas. A extensa análise do capítulo III de *O anti-Édipo* (o mais longo do livro) busca reconstituir precisamente esse processo – a longa história das formações sociais, que é simultaneamente a história dos delírios do inconsciente, que investem nessas formações. Este fio argumentativo busca, por um lado, dar conta da formação e do funcionamento do capitalismo, e, por outro, pôr em questão as possibilidades revolucionárias que despontam no seio dessa máquina social, que é a mais opressiva dentre elas.

3.2. A máquina territorial primitiva: codificação e crueldade

Em um primeiro sentido, ligar é *codificar*. “Codificar o desejo – e o medo, a angústia dos fluxos descodificados – é próprio do *socius*.”⁴⁹⁴ A codificação é o procedimento que caracteriza o modo de produção do desejo na primeira máquina social descrita em *O anti-Édipo*, a máquina territorial primitiva. Codificar é sempre um modo de *qualificar* os fluxos que percorrem um corpo social, de marcá-los de uma determinada maneira e de regular sua produção, sua distribuição e seu consumo a partir dessa marcação.

O corpo pleno sobre o qual se opera a codificação é o corpo pleno da Terra. Como diz Eduardo Viveiros de Castro, a máxima do pensamento indígena afirma que não é a terra que pertence aos índios, mas são os índios que pertencem à Terra.⁴⁹⁵ A Terra não é um mero “recurso natural”, como nos alerta Ailton Krenak.⁴⁹⁶ A Terra, na máquina social primitiva, é “a grande estase inengendrada, o elemento superior à produção que condiciona a apropriação e a utilização comuns do solo”, é “a superfície sobre a qual se inscreve todo o processo da produção, sobre o qual são registrados os objetos, os meios e as forças de trabalho, sobre a qual se distribuem os agentes e os produtos”.⁴⁹⁷ Em suma, a terra aparece na máquina

⁴⁹⁴ *AE*, p. 185.

⁴⁹⁵ VIVEIROS DE CASTRO, E. “Os Involuntários da Pátria – elogio do subdesenvolvimento”. *Chão da feira – Cadernos de Leituras*, n. 65 (2017), p. 8.

⁴⁹⁶ KRENAK, A. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

⁴⁹⁷ *AE*, p. 187.

territorial primitiva como a “quase-causa da produção e objeto do desejo”, de modo que “é nela que se cinge o liame do desejo com sua própria repressão”.⁴⁹⁸ Assim, todo o esforço da máquina primitiva se dá nessa direção: todo fluxo deve ser codificado, nada deve escapar à codificação. Pressente-se o risco de que a inundação de fluxos descodificados neste sistema poderia trazer a sua própria morte, a perda das condições necessárias a sua reprodutibilidade, como se vê por exemplo no tema yanomami da “queda do céu”.⁴⁹⁹

Portanto, a *máquina territorial* é a primeira forma de *socius*, a máquina de inscrição primitiva, “megamáquina” que cobre um campo social. (...) A máquina social é literalmente uma máquina, independentemente de qualquer metáfora, uma vez que apresenta um motor imóvel e executa diversos tipos de cortes: extração de fluxo, separação de cadeia, repartição de partes. Codificar os fluxos implica todas estas operações. E é esta a mais elevada tarefa da máquina social, dado que as extrações de produção correspondem a separações de cadeias, resultando daí a parte residual de cada membro, num sistema global do desejo e do destino que organiza as produções de produção, as produções de registro, as produções de consumo. Fluxo de mulheres e de crianças, fluxo de rebanhos e sementes, fluxo de merda, de esperma e de menstruações, nada deve escapar. A máquina territorial primitiva, com o seu motor imóvel, a terra, já é máquina social ou megamáquina que codifica os fluxos de produção, os meios de produção, os produtores e consumidores: o corpo pleno da deusa Terra reúne sobre si as espécies cultiváveis, os instrumentos aratórios e os órgãos humanos.⁵⁰⁰

Como destaca Lapoujade, a codificação primitiva opera uma distribuição dos “direitos” e das “potências sociais” entre os grupos e indivíduos. Ela determina o que é permitido ou proibido, quais alianças devem ser favorecidas, quais são as regras de circulação de bens e pessoas.⁵⁰¹ Mas onde efetivamente as regras previstas pelos códigos são escritas, ou melhor, inscritas? Sobre o próprio corpo dos indígenas, através de um complexo “sistema da crueldade”. Como diz Pierre Clastres, as “cicatrices desenhadas sobre o corpo são o texto inscrito da lei primitiva” e são, nesse sentido, “uma escrita sobre o corpo”.⁵⁰² Na máquina territorial, há um *investimento coletivo dos órgãos* dos indivíduos, que se verifica através de um sistema de marcação desses corpos, desses órgãos: cortes de cabelo, tatuagens, uso de adereços, escarificação, mutilação.⁵⁰³ Através de todos esses ritos, o *socius* primitivo opera

⁴⁹⁸ AE, p. 187.

⁴⁹⁹ Cf. KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

⁵⁰⁰ AE, p. 187-188.

⁵⁰¹ LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*, op.cit., p. 161.

⁵⁰² CLASTRES, P. “Da tortura nas sociedades primitivas”. In: *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2012, p. 200 – grifo do autor.

⁵⁰³ “A máquina territorial primitiva codifica os fluxos, investe os órgãos, marca os corpos. Até que ponto circular, trocar, é uma atividade secundária em relação a esta tarefa que resume todas as outras: marcar os corpos, que são da terra. A essência do *socius* registrador, inscitor, enquanto atribui a si próprio as forças produtivas e distribui os agentes de produção, consiste nisso: tatuar, excisar, incisar, recortar, escarificar, mutilar, cercar, iniciar.” (AE, p. 191).

um “ato de fundação”, através do qual “o homem deixa de ser um organismo biológico e se torna um corpo pleno, uma terra, sobre a qual seus órgãos se agarram, atraídos, repelidos, miraculados seguindo as exigências de um *socius*.”⁵⁰⁴

Seguindo a genealogia da moral de Nietzsche (mais especificamente sua segunda dissertação), Deleuze e Guattari afirmam que este complexo sistema de marcações sociais tem por objetivo “dar uma memória ao homem”. Trata-se de produzir, no corpo social, uma memória coletiva de palavras, uma memória da dívida, que é a própria condição para que esta máquina funcione segundo seu procedimento de “*declinar aliança e filiação*, declinar as linhagens sobre o corpo da terra”.⁵⁰⁵ A produção dessa memória de alianças e de palavras na máquina territorial supõe o recalçamento do fundo (ou “sem-fundo”) intensivo do desejo, com todo seu sistema de disjunções inclusivas pré-incestuosas, e com a memória que lhe é própria: “memória biocósmica” ou “bio-filiativa”.⁵⁰⁶ É preciso recalcar o regime esquizofrênico das disjunções inclusivas para tornar possível a organização do *socius* a partir de um regime de disjunções exclusivas, que distribui diferencialmente as linhagens no tecido social (prescrevendo certas relações entre elas, proibindo outras) através de um mecanismo específico: o sistema da dívida, dos blocos móveis de dívida.

O homem deve constituir-se pelo recalçamento do influxo germinal intenso, grande memória biocósmica que faria passar o dilúvio sobre toda tentativa de coletividade. Mas, ao mesmo tempo, como fazer-lhe uma nova memória, uma memória coletiva que seja a das palavras e das alianças, que decline as alianças com as filiações extensas, que o dote de faculdades de ressonância e de retenção, de extração e desligamento, e que opere, assim, a codificação dos fluxos de desejo como condição do *socius*? A resposta é simples: é a dívida, são os blocos de dívida, blocos abertos, móveis e finitos, esse extraordinário composto da voz falante, do corpo marcado e do olho apreciador. Toda a estupidez e a arbitrariedade das leis, toda a dor das iniciações, todo o aparelho perverso da repressão e da educação, os ferros em brasa e os procedimentos atroztes têm precisamente este sentido: *adestrar* o homem, marcá-lo em sua carne, torná-lo capaz de alianças, constituí-lo na relação credor-devedor que é por ambos os lados uma questão de memória (memória orientada para o futuro).⁵⁰⁷

Assim, o sistema dos blocos móveis, abertos e finitos da dívida revela-se a principal instituição econômica da máquina social primitiva aos olhos de Deleuze e Guattari, e não a “troca” tal como preconizada pelo estruturalismo lévi-straussiano. Através de sua análise, atingimos uma compreensão concreta acerca da operação de codificação dos fluxos. Pois, em linha geral, um fluxo é codificado quando “destacamentos de cadeia e extrações de fluxo

⁵⁰⁴ *AE*, p. 192.

⁵⁰⁵ *AE*, p. 194 – grifo dos autores.

⁵⁰⁶ *AE*, p. 196, 245, 252.

⁵⁰⁷ *AE*, p. 252.

operam em correspondência, se estreitam e se esposam”.⁵⁰⁸ Isto é, a codificação envolve sempre uma correlação entre a conexão e a disjunção de fluxos; entre a produção ou extração de fluxos e a sua inscrição no *socius* segundo regras distributivas. Como no exemplo do caçador e sua presa, analisado por Pierre Clastres, em que “a *conexão* entre caçadores e animais vivos é sucedida no acampamento por uma *disjunção* entre os animais mortos e os caçadores, disjunção semelhante a uma proibição do incesto, pois o caçador não pode consumir suas próprias presas”.⁵⁰⁹ Desse modo, as “extrações de fluxos constituem um estoque filiativo na cadeia significante; mas, inversamente, os destacamentos de cadeia constituem dívidas móveis de aliança, que orientam e dirigem os fluxos”.⁵¹⁰ O estoque é como a “energia superficial de inscrição ou de registro, a energia potencial do movimento aparente”, ao passo que a dívida é a “direção atual deste movimento, energia cinética determinada pelo caminho respectivo dos dons e contradons nesta superfície”.⁵¹¹ Cada destacamento de cadeia significante produz fenômenos de excesso e de carência nos fluxos de produção, que são compensados por elementos não cambiáveis, como o “prestígio”. Com isso, os destacamentos de cadeia engendram o que Deleuze e Guattari chamam de *mais-valia de código* no nível dos fluxos, a forma primitiva da mais-valia, que corresponde à fórmula do *Ensaio sobre o dom* de Marcel Mauss: “o espírito da coisa dada, ou a força das coisas, faz com que os dons devam ser retribuídos de maneira usurária, porque estes são signos territoriais de desejo e de poder, princípios de abundância e de frutificação dos bens.”⁵¹² Em suma, é a mais-valia de código que efetua as diversas operações da máquina territorial primitiva, correspondentes a suas sínteses produtivas: “destacar segmentos de cadeia, organizar as extrações de fluxos, distribuir as partes que cabem a cada um.”⁵¹³

Vê-se que a codificação é o mecanismo principal de canalização dos fluxos no “sistema global do desejo” próprio à máquina primitiva. É através dela que os fluxos sociodesejantes produzidos e extraídos são subordinados às regras de distribuição instituídas pelo sistema da dívida e pelas relações de parentesco correspondentes (alianças e filiações), cobrindo todo o campo social com seu modo particular de marcação. Através de seu funcionamento, agarrado sempre à Terra como corpo pleno de antiprodução, valendo-se dos

⁵⁰⁸ *AE*, p. 174.

⁵⁰⁹ *AE*, p. 198 – grifos dos autores. Cf. CLASTRES, P. “O arco e o cesto”. In: *A sociedade contra o Estado*. op. cit., 131.

⁵¹⁰ No sentido retrospectivo com que leem as formações pré-capitalistas, Deleuze e Guattari comentam que a filiação e a aliança “são como que as duas formas de um capital primitivo, o capital fixo ou estoque filiativo e o capital circulante ou blocos móveis de dívidas.” (*AE*, p. 195).

⁵¹¹ *AE*, p. 199.

⁵¹² *AE*, p. 200.

⁵¹³ *Ibid.*

meios cruéis que lhe são próprios, a codificação territorial tem por objetivo impedir que corpo social seja afetado por fluxos que escapem da codificação, que desestabilizem suas práxis político-econômicas, que ameacem a existência e a reprodutibilidade da máquina primitiva. Podemos ver que uma tal máquina social efetua continuamente uma dupla luta, contra dois tipos de forças que ameaçam sua própria existência: as forças do Estado e as forças do livre mercado. Sociedades contra o Estado e contra o mercado⁵¹⁴, todo o complexo sistema de codificação territorial luta continuamente para impedir, para conjurar a aparição do Estado como unidade eminente transcendente, que operaria a sobrecodificação de os todos os códigos primitivos (“como se os próprios selvagens pressentissem a escalada do Bárbaro imperial, que, no entanto, surgirá de fora e que sobrecodificará todos os seus códigos”), bem como a irrupção de fluxos descodificados sobre o tecido do *socius* (“para que os fluxos de troca e de produção não venham quebrar os códigos em proveito de suas quantidades abstratas ou fictícias”⁵¹⁵).

3.2.1. A representação territorial em profundidade e em superfície

Vimos que cada máquina social implica um sistema de representação que efetua sempre uma repressão-recalcamento da produção desejante, e que isso ocorre “de maneiras muito diversas segundo a formação social considerada”.⁵¹⁶ E cada sistema de representação envolve uma dimensão dupla, em profundidade e em superfície.⁵¹⁷ Como se organizam, em *profundidade*, os elementos da representação territorial? Deleuze e Guattari apontam que a *representação recalcante* é ali exercida pela própria aliança: as regras da aliança e o sistema das dívidas recalcam os fluxos intensivos de descodificação, que são o *representante do desejo* (representante recalcado), e operam a passagem do sistema intensivo do desejo a um sistema social *extensivo*, que distribui as intensidades conforme as alianças laterais e as filiações extensas. Em outras palavras, é a instituição das regras de aliança e do sistema extenso do parentesco que faz aparecer, no tecido social, uma distribuição do positivo e do negativo, ou seja, uma distribuição das alianças que são proibidas e das que são favorecidas ou obrigatórias. E, por fim, ainda no exemplo da máquina primitiva, o *representado deslocado*

⁵¹⁴ Cf. CLASTRES, P. “A economia primitiva”. In: _____. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

⁵¹⁵ *AE*, p. 204.

⁵¹⁶ *AE*, p. 243.

⁵¹⁷ Apresentamos, em outro trabalho, os regimes de representação das três máquinas sociais de *O anti-Édipo*, comparando os diferentes modos de funcionamento da linguagem em cada um deles. Cf. BARBOSA, M. T.; LEMOS, F. P. “Língua e *socius*: os regimes de representação das máquinas sociais em *O Anti-Édipo*”. op. cit., p. 157-194.

é o incesto, a proibição do incesto, tal como aparece por exemplo nos mitos, como um efeito da representação recalcante sobre o representado recalcado, marcando um “limite” do sistema social, mas um limite que não é ocupado nem vivido subjetivamente; limite edipiano estritamente *impossível* que não suscita nenhum “complexo de Édipo”.⁵¹⁸

Já do ponto de vista de sua *superfície*, ou seja, de seu regime de signos próprio, Deleuze e Guattari apresentam a representação territorial da seguinte forma. O sistema da crueldade implica um “teatro da crueldade”, que se organiza a partir de três elementos interconectados, apesar de independentes entre si: a voz, que canta; o grafismo, que é escrito no corpo; e o olho, que contempla e aprecia a dor causada pela inscrição em plena carne, em sua relação com a voz.

Primeiramente, há a relação entre a voz e o grafismo. É que as formações selvagens são certamente “orais”, não por carecerem de um sistema gráfico⁵¹⁹, mas porque elas têm um sistema gráfico independente da voz, “que não se orienta por ela e nem a ela se subordina, mas que lhe está conectado, coordenado ‘numa organização de certo modo radiante’ e pluridimensional.”⁵²⁰ Assim, apoiados na análise de um ritual de aflição de uma jovem gourmantché⁵²¹, Deleuze e Guattari afirmam que, na representação territorial, a voz funciona como uma “voz de aliança”, que canta, narra, celebra a transformação da jovem, e que é, neste caso, conduzida por uma cabaça fornecida pela linhagem do marido, implicando a contração de toda uma série de dívidas e obrigações decorrentes desta aliança lateral. A grafia inscrita sobre o corpo da jovem está conectada à voz de aliança, mas não tem semelhança com esta voz, nem está subordinada a ela: ela é traçada pela mão de um membro de seu próprio clã, sendo, portanto, um grafismo ligado à “filiação extensa”. Por fim, há o papel desempenhado pela visão, como terceiro aspecto do “triângulo mágico” do teatro da crueldade: o olho que vê, aprecia, avalia a inscrição cruel do signo no corpo em sua relação de coordenação com a voz que sai de um rosto, extraindo daí um prazer. Mas de que olho se trata aqui? Trata-se do “olho coletivo ou divino”⁵²², determinado pelo investimento coletivo dos órgãos. Trata-se do olho que assume o ponto de vista do *socius* e contempla, maravilhado, suas próprias marcações, extraindo uma “mais-valia de código” da dor que observa.

⁵¹⁸ *AE*, p. 213-216.

⁵¹⁹ “(...) uma dança sobre a terra, um desenho na parede, uma marca no corpo, são um sistema gráfico, um geogrfismo, uma geografia.” (*AE*, p. 249).

⁵²⁰ *AE*, p. 249.

⁵²¹ Cf. CARRY, M. “La Calebasse de l’excision en pays gourmantché”. *Journal de la Société des Africanistes*, 1968, 2, p. 223-5 (apud *AE*, p. 250).

⁵²² *AE*, p. 250.

Assim, com seu regime de coordenação entre voz, grafismo e olho, a representação territorial se organiza na superfície “ainda muito próxima de uma máquina desejante olho-mão-voz”.⁵²³ Pois a voz falante, o corpo marcado e o olho apreciador estabelecem entre si conexões múltiplas, sem que seus termos percam sua independência e heterogeneidade. De modo que o *socius* primitivo, em sua superfície de inscrição, é “coberto por uma rede na qual não se para de saltar das palavras às coisas, dos corpos aos nomes, segundo as exigências extensivas do sistema”.⁵²⁴ Neste regime, dito “de conotação”, a palavra é um signo vocal que designa alguma coisa, mas a coisa designada é também signo, “porque ela própria se escava graças a um grafismo conotado à voz”.⁵²⁵ E o desequilíbrio entre o elemento vocal e o gráfico é compensado por um terceiro elemento, visual: o olho que “*vê a palavra* (ele a vê, não a lê)”.⁵²⁶

Deleuze e Guattari resumem assim os traços principais deste regime de inscrição social:

Regime de conotação, sistema da crueldade, foi o que nos pareceu ser o triângulo mágico com os seus três lados, voz-audição, grafismo-corpo, olho-dor: onde a palavra é essencialmente designadora, mas onde o próprio grafismo faz um signo com a coisa designada, e onde o olho vai de um ao outro, extraíndo e medindo a visibilidade de um pela dor do outro. Tudo é ativo, agido, reagido no sistema, tudo está em uso e em função. De modo que, quando se considera o conjunto da representação territorial, o que impressiona é constatar a complexidade das redes com que ela cobre o *socius*: a cadeia dos signos territoriais não para de saltar de um elemento para outro, irradiando em todas as direções, expondo separações em toda parte em que há fluxos a extrair, incluindo disjunções, consumindo restos, extraíndo mais-valias, conectando palavras, corpos e dores, fórmulas, coisas e afetos — conotando vozes, grafias, olhos, sempre num uso plurívoco: *uma maneira de saltar* que não se recolhe num querer-dizer, e menos ainda num significante.⁵²⁷

Conclui-se daí que a máquina primitiva mantém uma *alta afinidade entre o regime da produção desejante e o da produção social*, pois os fluxos do desejo preservam sua plurivocidade neste regime de signos pluridimensional, e conseguem circular, saltando entre os elementos heterogêneos conectados numa rede assignificante que se espraia em todas as direções do campo social. Toda a crueldade mobilizada neste sistema tem um uso específico: trata-se de assegurar a igualdade (ninguém está *acima* dos códigos territoriais), de proibir a desigualdade social (entre dominantes e dominados) e garantir a autonomia das sociedades

⁵²³ AE, p. 251.

⁵²⁴ AE, p. 269.

⁵²⁵ AE, p. 269-270.

⁵²⁶ AE, p. 270. O olho que “lê” as palavras é, como veremos, uma invenção própria ao regime de inscrição despótico.

⁵²⁷ AE, p. 271.

primitivas, como diz Clastres.⁵²⁸ Trata-se de codificar a dor, fazendo com que a dor faça parte de uma “vida ativa e de um olhar complacente”⁵²⁹ do grupo, recusando, com isso, que a dor seja sobrecodificada, tornando-se objeto do gozo de um só Déspota, que se vinga de seus súditos ressentidos; ou mesmo que a dor seja descodificada a tal ponto que receba um sentido *íntimo*, como sentimento de culpa, “má consciência” (como ocorre na máquina capitalista). O corpo social primitivo codifica inclusive a morte, segundo os mesmos procedimentos da crueldade: a dor, o castigo e os ritos fúnebres têm sempre, em algum grau, um “ar de festa”⁵³⁰, envolvem uma dimensão de afirmação da vida do grupo, que persevera com seus códigos, estriando o corpo pleno da terra, pondo em movimento seus blocos de dívida por entre as alianças laterais e as filiações extensas. “A crueldade é grande, mas a dívida é finita”⁵³¹: é isso que assegura uma maior afinidade entre o desejo e o regime do *socius* na máquina territorial primitiva, pois a máquina social encontra-se “subjacente”⁵³² às máquinas desejantes, sem se *descolar delas*. E porque, reciprocamente, as máquinas desejantes têm maior capacidade de fazer passar suas conexões e interações no regime estatístico da máquina social, uma vez que seu regime de signos é pluridimensional e conectivo, e que seus elementos de representação em profundidade fazem do limite edipiano algo que é “literalmente impossível”.⁵³³ Naquela época, disse Nietzsche, “quando a humanidade não se envergonhava ainda de sua crueldade, a vida na terra era mais contente do que agora”.⁵³⁴

3.3. A máquina despótica bárbara: sobrecodificação e terror

“Ela previu tudo, codificando a dor e a morte – salvo a maneira pela qual *sua própria* morte lhe chegaria de fora.”⁵³⁵ A morte da máquina territorial primitiva é provocada quando seu princípio de codificação territorial se vê suplantado por um aparelho de Estado, que impõe ao sistema global do desejo uma configuração inteiramente diferente: o terror da Lei contra as regras da crueldade. A fundação dos Estados imperiais arcaicos é tida por Deleuze e Guattari como o primeiro grande “corte” na história, o primeiro grande processo de desterritorialização das comunidades primitivas.⁵³⁶ Sua análise se revelará crucial para a compreensão

⁵²⁸ CLASTRES, P. “Da tortura nas sociedades primitivas”. In: _____. *A sociedade contra o Estado*. op. cit., p. 198-200.

⁵²⁹ *AE*, p. 253. Cf. NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*, op. cit., II, §6.

⁵³⁰ *AE*, p. 253.

⁵³¹ BARBOSA, M. T.; LEMOS, F. P. “Língua e *socius*: os regimes de representação das máquinas sociais em O Anti-Édipo”, op. cit., p. 171.

⁵³² *AE*, p. 347.

⁵³³ *AE*, p. 213-ss.

⁵³⁴ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*, op. cit., II, §7.

⁵³⁵ *AE*, p. 253.

⁵³⁶ *AE*, p. 194.

retrospectiva da formação das condições necessárias para a edipianização e a fascistização do desejo na máquina capitalista.

A instauração da máquina despótica se dá através da imposição de uma “nova aliança” e de uma “filiação direta” que o déspota reivindica para si, recusando as alianças laterais e as filiações extensas das antigas comunidades primitivas.⁵³⁷ O déspota impõe o regime de uma *nova aliança*: entre o povo e o déspota, que se estabelece em função de uma *filiação direta*: do déspota com deus. No entanto, não se trata exatamente de uma substituição de um regime de inscrição por outro, mas sobretudo da instauração de uma *segunda inscrição* que se sobrepõe à primeira, subordinando-a a si própria, limitando sua eficácia e sua mobilidade.

A antiga inscrição permanece, mas entijolada pela e na inscrição do Estado. Os blocos subsistem, mas transformados em tijolos empilhados e ajustados, cuja mobilidade é artificial. As alianças territoriais não são substituídas, mas apenas aliadas à nova aliança; as filiações territoriais não são substituídas, mas somente afiliadas à filiação direta. É como que um imenso direito do primogênito sobre toda filiação, um imenso direito à primeira noite sobre toda aliança.⁵³⁸

Eis o investimento propriamente paranoico que se desenvolve em meio à fundação dos Estados arcaicos: “a inscrição imperial recorta todas as alianças e filiações, prolonga-as, faz com que elas convirjam na filiação direta do déspota com deus, na nova aliança do déspota com o povo”.⁵³⁹ Dessa forma, o corpo pleno do *socius* deixa de ser a terra e se torna o corpo do déspota. Este passa a ser investido como corpo pleno de antiprodução da máquina despótica e “objeto global do desejo”. Assim, o déspota passa a ocupar a posição de “quase-causa” da produção sociodesejante e se apropria do conjunto de seus fluxos. Todo fluxo deverá receber o carimbo do Estado, nada deve escapar de seus aparelhos de captura: tudo será tendencialmente registrado, regulado e atribuído ao Déspota-deus.

A unidade imanente da terra como motor imóvel dá lugar a uma unidade transcendente de natureza totalmente distinta, que é a unidade de Estado; o corpo pleno já não é o da terra, mas o do Déspota, o Inengendrado, que se encarrega agora tanto da fertilidade do solo como da chuva do céu e da apropriação geral das forças produtivas.⁵⁴⁰

A mudança no nível do corpo pleno de antiprodução traz consigo transformações notáveis no modo de funcionamento dos fluxos na economia geral da máquina despótica. Em vez dos “destacamentos móveis da cadeia significativa”, tal como se davam no esquema primitivo dos blocos móveis de dívidas, “um objeto destacado saltou para fora da cadeia”; em vez de extrações parciais de fluxos, “há convergência de todos os fluxos para um grande rio

⁵³⁷ *AE*, p. 255.

⁵³⁸ *AE*, p. 260.

⁵³⁹ *AE*, p. 264.

⁵⁴⁰ *AE*, p. 194.

que constitui o consumo do soberano: mudança radical de regime no fetiche ou no símbolo”.⁵⁴¹ A nova máquina social organiza-se como uma pirâmide funcional, tendo o déspota no cume como motor imóvel, o aparelho burocrático como superfície lateral e órgão de transmissão, e as comunidades primitivas na base como peças trabalhadoras.⁵⁴² Os estoques deixam de ser consumidos e consumados coletivamente (conforme os ritos primitivos que impedem a concentração de riqueza e poder), e passam a ser *acumulados* pelo Estado. Os blocos de dívida (que eram móveis, abertos e finitos na máquina selvagem) são abolidos e entram numa relação *infinita* sob a forma do tributo, mediado pelo uso do dinheiro: todos os súditos se tornam devedores diante do déspota, que aparece como “credor infinito”. A dívida se torna, então, literalmente, “infinita”, “*dívida de existência*, dívida da existência dos próprios sujeitos [súditos].”⁵⁴³

Assim, o sistema despótico funciona a partir de um novo procedimento de inscrição social. As inscrições territoriais não são propriamente destruídas pelo Estado, mas passam a ser subordinadas a uma segunda inscrição, que faz com que toda inscrição seja duplicada sobre a superfície estatal. Esta segunda inscrição é chamada de “sobrecodificação”, e tal operação é essencial a todo Estado. Sobrecodificar é o segundo modo de ligar os fluxos do desejo ao *socius* repertoriado pela história universal de *O anti-Édipo*.

O essencial do Estado, portanto, é a criação de uma segunda inscrição pela qual o novo corpo pleno, imóvel, monumental, imutável, se apropria de todas as forças e agentes de produção; mas esta inscrição de Estado deixa subsistir as velhas inscrições territoriais, como ‘tijolos’ sobre a nova superfície.⁵⁴⁴

Assim, o sistema primitivo é “mobilizado, requisitado por uma potência superior, subjugado por forças novas exteriores, posto a serviço de outras metas”⁵⁴⁵, já que seus subconjuntos são integrados à unidade superior do Estado como “tijolos”, peças trabalhadoras, e seu funcionamento distributivo passa a se dar “em conformidade com os desígnios coletivos desta mesma unidade (grandes trabalhos, extorsão da mais-valia, tributo, escravatura generalizada).”⁵⁴⁶

É disto que advém o caráter específico da produção asiática: as comunidades rurais autóctones subsistem, continuam a produzir, a inscrever, a consumir; e o Estado só tem de ocupar-se com elas. As engrenagens da máquina de

⁵⁴¹ *AE*, p. 258.

⁵⁴² *Ibid.*

⁵⁴³ *AE*, p. 262 (incluímos “súditos” entre colchetes pois, neste caso, é notável a ambivalência do termo *sujets* aqui utilizado).

⁵⁴⁴ *AE*, p. 263.

⁵⁴⁵ *AE*, p. 260.

⁵⁴⁶ *AE*, p. 264.

linhagem territorial subsistem, mas são apenas peças trabalhadoras da máquina estatal. Os objetos, os órgãos, as pessoas e os grupos mantêm, pelo menos, uma parte da sua codificação intrínseca, mas estes fluxos codificados do antigo regime acham-se sobrecodificados pela unidade transcendente que se apropria da mais-valia.⁵⁴⁷

Eis, portanto, os dois aspectos próprios à instauração do Estado despótico: por um lado, a formação de um novo corpo pleno desterritorializado e transcendente, descolado do campo social, na medida em que este age como unidade superior eminente ao campo social: o corpo do déspota. Por outro lado, a manutenção relativa das antigas territorialidades, com a condição de que estas tenham sua autonomia esmagada e sejam integradas como “peças ou órgãos de produção na nova máquina”.⁵⁴⁸ Desse modo, Deleuze e Guattari notam que a sobrecodificação é a operação que constitui a essência do Estado e que mede ao mesmo tempo sua continuidade e sua ruptura com relação às antigas formações primitivas. Pois a máquina despótica compartilha com a máquina primitiva o horror diante dos fluxos descodificados do desejo (“fluxos de produção, mas também fluxos mercantis de troca e de comércio que escapariam ao monopólio do Estado, ao seu esquadriamento, ao seu carimbo”⁵⁴⁹); e, no entanto, se distingue radicalmente dela, na medida em que instaura uma nova inscrição que sobrecodifica todos os antigos códigos territoriais, fazendo do desejo “a coisa do soberano”, isto é, ligando todo fluxo de desejo ao corpo do soberano, ainda que como “instinto de morte”.⁵⁵⁰

3.3.1. O descolamento da máquina despótica: instinto de morte, latência, vingança e ressentimento

Este último ponto merece uma explicação. Em que sentido a operação de sobrecodificação implica a instauração de um “instinto de morte” na economia geral dos fluxos sob a máquina despótica?

O comentário de Guillaume Sibertin-Blanc é bastante esclarecedor a esse respeito. A instauração do corpo do déspota como instância de antiprodução implica uma transformação radical do modo de investimento libidinal do campo social e, correlativamente, uma transformação da relação entre o modelo e a experiência inconsciente da morte no seio deste próprio investimento.⁵⁵¹ Lembremos primeiramente que o modelo da morte, no plano

⁵⁴⁷ *AE*, p. 259-260.

⁵⁴⁸ *AE*, p. 263.

⁵⁴⁹ *AE*, p. 261.

⁵⁵⁰ *AE*, p. 264.

⁵⁵¹ SIBERTIN-BLANC, G. “L’instinct de mort dans la schizoanalyse de Deleuze et Guattari”. In: *Deleuze international studies*, février 2009.

transcendental do desejo, é o próprio corpo sem órgãos como grau zero e condição da produção desejante intensiva. Ao passo que a experiência inconsciente da morte é a própria passagem de intensidades sobre o corpo sem órgãos, através da qual um sujeito é produzido como aquele que nasce e renasce continuamente da vivência desses estados intensivos (afecções), e das passagens (afetos) de um estado a outro no ciclo do desejo. Assim, nas condições materialistas da produção social, Deleuze e Guattari apontam que essas instâncias (modelo da morte e experiência da morte) efetuam relações diversas conforme a máquina social considerada. Pois o modelo da morte será determinado economicamente pelo tipo de corpo pleno de antiprodução (*socius*), ao passo que a experiência inconsciente da morte é diretamente marcada pelas condições de produção dos sujeitos (através do modo de consumir os fluxos que correm no campo social), tal como determinadas pela instância do *socius* em questão. Assim, qual é a novidade introduzida pela máquina despótica que nos permite verificar uma notável transformação do modo de investimento libidinal do campo social e ainda uma transformação da relação entre o modelo e a experiência inconsciente da morte no interior dos próprios investimentos libidinais?

O que ocorre é que a nova instância de antiprodução (o corpo do déspota) é “*transcendente e recuada* em relação às práticas sociais”.⁵⁵² Comparativamente, podemos dizer que o sistema da codificação entre os indígenas operava um intrincamento imediato entre a produção libidinal e a produção social através das contínuas negociações internas aos grupos sociais em seus territórios, pois o corpo pleno de antiprodução era a própria Terra, que “*não aparece jamais como um objeto separado* do sistema da produção, mas como o correlato *imediato* da vida social, de suas práticas, de seus conflitos e de suas interações”.⁵⁵³ Como vimos, a Terra é investida pelos indígenas como o grande objeto coletivo do desejo, como a própria “fonte da vida e da morte de onde parecem objetivamente provir todas as forças da vida social (fetichismo)”⁵⁵⁴. E, sobretudo, o mais importante a ser constatado aqui é que a Terra só é desejada como instância de antiprodução na medida em que ela é *imediatamente* “reinjetada” no processo de produção social-libidinal. Ou seja, como afirma Sibertin-Blanc, na máquina territorial, “a antiprodução não é jamais desejada por ela mesma (em um desejo fascinante pela Terra que seria puro desejo de abolição), mas somente através dos códigos sociais, códigos que determinam o desejo a investir diretamente os significantes e as imagens da práxis social imediata”.⁵⁵⁵ É por isso que Deleuze e Guattari escrevem que

⁵⁵² Ibid.

⁵⁵³ Ibid. – grifos nossos.

⁵⁵⁴ Ibid.

⁵⁵⁵ Ibid.

as peças de máquinas desejantes funcionam nas próprias engrenagens da máquina social, os fluxos de desejo entram e saem pelos códigos que, ao mesmo tempo, não param de informar o modelo e a experiência da morte elaborados na unidade do aparelho social-desejante. E *há tanto menos instinto de morte quanto melhor codificados estão o modelo e a experiência num circuito que não para de enxertar as máquinas desejantes na máquina social e de implantar a máquina social nas máquinas desejantes*. (...) Isto é sobretudo verdadeiro em relação ao sistema da crueldade, em que a morte se inscreve no mecanismo primitivo da mais-valia como no movimento dos blocos finitos de dívida.⁵⁵⁶

Tudo isso sofre uma grande transformação à medida que a máquina despótica se funda a partir de sua nova instância de antiprodução, que é *transcendente e recuada* em relação às práticas sociais. “Pela primeira vez, foi tirado da vida e da terra algo que vai permitir julgar a vida e sobrevoar a terra”.⁵⁵⁷ A descrição de Marx acerca do despotismo asiático, em que o Estado aparece como “unidade superior (...) pairando acima das pequenas comunidades”⁵⁵⁸, indica bem este aspecto transcendente do novo aparelho de antiprodução. Nesta nova economia geral dos fluxos, o investimento desejante do campo social e da própria terra deixa de ser diretamente determinado pelos códigos sociais e se torna “*indireto*, mediatizado pelo aparelho de Estado, no qual a Terra (‘propriedade pública’) aparece primeiro como realidade derivada, enquanto *expressão objetiva do corpo do déspota*.”⁵⁵⁹ A aparição desta instância de antiprodução transcendente faz com que se opere uma “*autonomização* do modelo da morte no desejo inconsciente, que curto-circuita no processo da produção desejante o ciclo do modelo e da experiência” da morte.⁵⁶⁰ Nesse novo sistema, a instância de antiprodução (modelo da morte) não é apenas “distinta” da experiência inconsciente da morte (embora *interna* e subjacente a ela, como uma de suas peças, como na máquina primitiva): ela se torna efetivamente *separada* da produção desejante, tanto quanto da produção social. O *socius* despótico se *descola*, então, do dinamismo da produção sociodesejante. É nesse sentido, portanto, que Deleuze e Guattari afirmam que o desejo se torna a “coisa do soberano”, ainda que como “instinto de morte”. Pois, como indica Sibertin-Blanc, nessas condições, “o modelo da morte não pode mais ser imediatamente reinjetado no ciclo produtivo do aparelho social-libidinal, mas apenas *indiretamente*, por transcendência, enquanto que a experiência da morte, tornada impotente, tende a se interiorizar e a se tornar um ‘instinto latente’.”⁵⁶¹ Assim, do ponto de vista da análise materialista da história do desejo e de seus modos de repressão e

⁵⁵⁶ AE, p. 447 – grifo nosso.

⁵⁵⁷ AE, p. 257.

⁵⁵⁸ MARX, K. *Grundrisse*. op. cit., p. 390. (Cf. a menção de Deleuze e Guattari a esse fragmento de Marx em AE, p. 257.)

⁵⁵⁹ SIBERTIN-BLANC, G. “L’instinct de mort dans la schizoanalyse de Deleuze et Guattari”, op. cit., s/p.

⁵⁶⁰ Ibid.

⁵⁶¹ Ibid.

recalcamento traçada em *O anti-Édipo*, o “instinto de morte” só aparece propriamente na máquina despótica, pois é só aí que o modelo da morte deixa de ser uma peça distinta, interna e subjacente à produção e à experimentação do desejo, para se tornar um aparelho que é, não só distinto, mas *separado e transcendente* ao desejo, que só lhe condiciona *externamente*, enquanto instância “muda e silenciosa”. Em suma, é somente sob a sujeição aos impérios arcaicos que o desejo se vê confrontado com uma instância que o condiciona de fora e à força: o corpo do déspota e seu aparelho estatal, burocrático e repressivo. Sob estas pesadas engrenagens, o desejo é apropriado como matéria-prima do gozo de um déspota, que o reprime com toda a violência do Estado e o terror de sua Lei despótica, e, “com uma aparafusada suplementar”, suscita no desejo dos súditos um investimento intenso de toda essa máquina opressiva, ou seja, suscita um recalcamento das máquinas desejantes.⁵⁶²

No entanto, como veremos, não é ainda na máquina despótica que o instinto de morte desdobrará todo seu potencial mortífero sobre a produção desejante... Pois o instinto de morte ainda não se encontra desejado *por si mesmo*, diretamente – o que só ocorrerá nas condições precisas do capitalismo moderno. Na máquina despótica, ainda de acordo com Sibertin-Blanc, a instância de antiprodução continua, por um lado, atraindo e repelindo as forças vivas das máquinas desejantes sobre si, determinando um modelo da morte (corpo despótico) *distinto* da experiência da morte (desejo impotente, “latente”), e, por outro lado, continua a animar a reinjeção do modelo na experiência no ciclo do desejo, mesmo que indiretamente ou por transcendência. Como veremos, a grande ruptura ocorre com o capitalismo, quando a antiprodução se torna realmente *indistinta* da produção sociolibidinal, o que possibilita a construção de um campo ilimitado de imanência do capital em que o grau de repressão e recalcamento do desejo é elevado a um outro patamar, já que as forças vivas do desejo aparecem imediatamente e diretamente envolvidas pelo elemento mortífero de antiprodução.

Mas o que significa dizer que a máquina despótica faz da experiência da morte um “instinto latente”? Deleuze e Guattari se valem aqui sobretudo da análise de Nietzsche acerca da origem do Estado e de como o seu surgimento prepara as condições para a “má consciência” (identificada, em *O anti-Édipo*, ao Édipo como formação subjetiva moderna).

Nietzsche apresenta a formação da má consciência em dois tempos. Primeiramente, em meio à violenta fundação dos Estados arcaicos, há um processo de “interiorização do homem”, que faz com que o conjunto de instintos que se satisfaziam desde tempos imemoriais através das práticas do sistema da crueldade se voltem, à força e subitamente, “para dentro”, contra o próprio homem.

⁵⁶² *AE*, p. 285.

Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade – os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões – fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, *contra o homem mesmo*. A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *esta* é a origem da má consciência.⁵⁶³

A inibição da satisfação exterior e a produção dessa “interioridade” do homem, cada vez mais alargada, faz com que aquilo que Nietzsche chama de “instinto de liberdade” se torne “latente”, “reprimido, recuado, encarcerado no íntimo”.⁵⁶⁴ No entanto, essa latência forçada e a interioridade que por isso se forma não trazem consigo diretamente a experiência subjetiva da má consciência. Esse primeiro processo fornece apenas a *condição* para o desenvolvimento da má consciência, que só se dará propriamente num segundo tempo: na época moderna. Portanto, em sua “origem”, ligada à criação dos Estados arcaicos, a má consciência não se encontra ainda plenamente desenvolvida. A “origem da má consciência” aludida por Nietzsche na passagem acima não é mais do que a instauração de sua condição de possibilidade, que só é plenamente efetuada, produzindo todos os seus efeitos nocivos, muito mais tarde. Pois os fundadores de Estado não conhecem ainda o sentido íntimo da dor, não conhecem a culpa. Valendo-se do mesmo instinto de liberdade, das mesmas forças agressivas antes mobilizadas pelo sistema primitivo da crueldade, eles lhes fornecem novas metas e fins, mas preservam um sentido exterior da satisfação. Eles exercem sem nenhuma culpa toda sua violência contra uma população “talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade”, precisamente para dar-lhe uma “forma”, para organizá-la como uma “matéria-prima humana” domesticada à serviço da “maquinaria esmagadora e implacável do Estado”. Portanto, dir-se-ia que a instauração da máquina despótica arcaica traz consigo, de uma só vez, a fundação da forma da interioridade em seus súditos – que tende a ir se alargando, tornando latente uma quantidade cada vez maior de libido – mas que ainda não é preenchida pela culpa ou má consciência, pois a libido não se satisfaz ainda através de um investimento voltado *contra si própria*. Esta interpretação da formação da má consciência em dois tempos é confirmada pela leitura do parágrafo seguinte, em que, referindo-se aos fundadores de Estado, Nietzsche afirma:

⁵⁶³ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, op. cit., II, §16.

⁵⁶⁴ Ibid., §17 – cf. citação de Nietzsche a seguir sobre a repressão e interiorização do instinto de liberdade.

Neles não nasceu a má consciência, isto é mais do que claro – mas *sem* ela não teria nascido, essa planta hedionda, ela não existiria se, sob o peso dos seus golpes de martelo, da sua violência de artistas, um enorme *quantum* de liberdade não tivesse sido eliminado do mundo, ou ao menos do campo da visão, e tornado como que latente. Esse *instinto de liberdade* tornado latente à força – já compreendemos –, esse instinto de liberdade reprimido, recuado, encarcerado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo: isto, apenas isto, foi em seus começos a *má consciência*.⁵⁶⁵

Desdobrando a análise de Nietzsche, Deleuze e Guattari destacam que, sob o domínio dos impérios arcaicos, a antiga crueldade subsiste apenas de forma limitada, pois passa a ser enquadrada no aparelho de Estado, “que ora a organiza, ora a tolera ou a limita, para fazê-la servir aos seus fins e submetê-la à unidade superior e sobreimposta de uma lei mais terrível”⁵⁶⁶. Ocorre o mesmo com o sistema das dívidas finitas que, como vimos, passa a ser subordinado à forma jurídica da dívida infinita, dívida de existência, dos súditos diante do déspota. Neste processo, o castigo deixa de ser uma festa e se torna propriamente uma *vingança*. Latência, vingança e ressentimento são os três elementos da forma jurídica da dívida infinita, segundo Deleuze e Guattari. Eis como eles analisam o conjunto dessas transformações:

Vingança, e como uma vingança que se exerce antecipadamente, a lei bárbara imperial esmaga todo o jogo primitivo da ação, do agido e da reação. É preciso agora que a passividade se torne a virtude dos sujeitos enganchados no corpo despótico. Como diz Nietzsche, ao mostrar, precisamente, como o castigo devém uma vingança nas formações imperiais, é preciso “que uma prodigiosa quantidade de liberdade tenha desaparecido do mundo, ou pelo menos desaparecido da vista de todos, constrangida a passar ao estado latente, sob o choque dos seus golpes de martelo, de sua tirania de artistas...”. Produz-se uma *exaustão do instinto de morte*, que para de ser codificado no jogo das ações e reações selvagens no qual o fatalismo ainda era algo de agido, para devir o sombrio agente da sobrecodificação, o objeto destacado que plana sobre cada um, *como se a máquina social se tivesse descolado das máquinas desejantes*: morte, desejo do desejo, desejo do desejo do déspota, latência inscrita no mais profundo no aparelho de Estado.⁵⁶⁷

Deleuze e Guattari seguem este argumento destacando um aspecto importante que deve ser notado. É que “o instinto de morte é ainda mais profundo no Estado do que se

⁵⁶⁵ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, II, §17 – grifos do autor. Cf. *AE*, p. 253-254 e o comentário na p. 284: “Os fundadores de império fizeram passar tudo ao estado latente inventaram a vingança e suscitaram o ressentimento, essa contravingança. Nietzsche, porém, diz também deles o que já dizia do sistema primitivo: não foi entre eles que essa planta horrível, a ‘má consciência’ – entendamos Édipo –, se enraizou e começou a crescer. Simplesmente, deu-se mais um passo nesse sentido: eles tornaram possível Édipo, a má consciência, a interioridade...”.

⁵⁶⁶ *AE*, p. 280.

⁵⁶⁷ *AE*, p. 281-282 – grifos nossos. (Os autores haviam grifado os termos “da vista de todos” e “latente”, que aparecem na citação de Nietzsche).

supunha” e a “latência” – isto é, o processo de esmagamento da produção libidinal pelo Estado despótico, que a constrange a passar para um estado “latente”, recuado, interiorizado, implantando o signo despótico da Lei no coração do desejo de cada um – não atinge “somente os súditos, mas também as mais elevadas engrenagens” do aparelho estatal.⁵⁶⁸ Encontramos aqui um argumento que pode ser aproximado ao de La Boétie. Como vimos, este afirmava que o desejo servil não é exclusividade dos súditos, mas circula por todos os níveis hierárquicos de uma sociedade, desde as camadas mais oprimidas até o alto escalão dos poucos homens que vivem no entorno do tirano.⁵⁶⁹ De modo que o campo social é unificado por um mesmo desejo que liga todos ao centro de poder despótico, uma vez que o desejo de servir, segundo La Boétie, é apenas a outra face do desejo de mandar, e, assim, todos se vêem tendencialmente enlaçados pelas mesmas malhas da servidão voluntária, porque desejam servir ao tirano, enquanto “tiranetes”, e ao mesmo tempo desejam dominar e obter vantagens para si, inclusive, se for o caso, conspirando contra o tirano, alimentando um desejo de se *vingar* do tirano. Mas de que “vingança” se trata aqui? Deleuze e Guattari destacam a complexidade do estatuto da vingança e do ressentimento nesta máquina social. Em primeiro lugar, a vingança é uma vingança “que se exerce antecipadamente”, pelo próprio déspota, que, com sua Lei imperial, “esmaga todo o jogo primitivo da ação, do agido e da reação”, forçando, através de terríveis castigos, os sujeitos a se tornarem súditos “passivos”, na medida em que são inscritos sobre o corpo despótico.⁵⁷⁰ Ou seja, a vingança é, primeiramente, um ato do déspota contra seus súditos, é a forma do castigo tal como um instrumento mobilizado pelo Estado arcaico. No entanto, prolongando este raciocínio, Deleuze e Guattari afirmam que a “vingança se torna a vingança dos súditos contra o déspota.”⁵⁷¹ De fato, como uma submissão tão brutal à Lei despótica não surtiria, em seus súditos, um desejo de vingança? Mas, ao mesmo tempo, como poderiam exercer “ativamente” esta vingança esses que se encontram reduzidos à “passividade”, que tiveram sua liberdade constrangida a um estado “latente”? A própria pergunta já nos indica a via de sua resposta. Justamente, a vingança, no sistema despótico, não tem nada de ativo. O jogo das ações e reações (característico do sistema primitivo da crueldade) é tornado latente à força e se transforma, com isso, em algo que só pode ser *ressentido*: “o eterno ressentimento dos súditos responde à eterna vingança dos déspotas. A inscrição é ‘ressentida’ quando já não é agida nem reagida. (...) Vingança e ressentimento, eis aí não certamente o começo da justiça, mas seu devir e seu destino na

⁵⁶⁸ *AE*, p. 283.

⁵⁶⁹ Cf. o capítulo 1 desta tese.

⁵⁷⁰ *AE*, p. 281-282.

⁵⁷¹ *AE*, p. 283.

formação imperial tal como Nietzsche a analisa.”⁵⁷² A passividade generalizada é, então, correlata ao desenvolvimento da vingança e do ressentimento neste sistema sociolibidinal. É assim que a máquina despótica estabelece no campo social uma repartição entre a paranoia do déspota e a depressão generalizada dos súditos a ele subordinados.⁵⁷³

3.3.2. A representação despótica em profundidade e em superfície

Seguindo o quadro comparativo que estamos esboçando das três máquinas sociais de *O anti-Édipo*, cabe agora tentarmos sistematizar os elementos da representação imperial em superfície e em profundidade.

Em profundidade, Deleuze e Guattari apontam que, na máquina despótica, o incesto deixa de ser “impossível”, “limite não ocupado”, tal como era enquanto *representado deslocado* do desejo, e se torna “possível”, passando para o lugar de *representação recalcante*. O que se passa é que a representação despótica se funda, não mais através dos códigos territoriais do parentesco, mas sobre a Lei do Déspota-deus, que instaura um fundamento transcendente ao inconsciente. Verifica-se este aspecto transcendente, por exemplo, na figura do “incesto real”, que aparece nas mitologias imperiais arcaicas.⁵⁷⁴ O déspota é tido como aquele ser divino, acima de tudo e de todos, a quem é reservado o direito a um tipo especial de incesto, “incesto duplo”, com a mãe e com a irmã, que representa simbolicamente o meio pelo qual o déspota funda sua unidade com *seu* povo, seus súditos, através de um ponto transcendente (sobrecodificante) que paira pelo campo social e recorta todas as alianças laterais e filiações extensas primitivas, instituindo o regime de uma filiação direta (do déspota com deus) e uma nova aliança (do povo com o déspota). Note-se que a questão não é “de modo algum saber se o déspota se une à sua ‘verdadeira’ irmã ou mãe. Porque, de qualquer maneira, sua verdadeira irmã é a irmã do deserto, assim como, de qualquer maneira, sua verdadeira mãe é a mãe da tribo.”⁵⁷⁵ Essa migração nos elementos da representação em profundidade faz com que a representação se torne mais estranha à produção desejante, “mais impiedosa”⁵⁷⁶, isto é, provoca uma *diminuição da afinidade entre o*

⁵⁷² AE, p. 283-284.

⁵⁷³ AE, p. 276.

⁵⁷⁴ Deleuze e Guattari se valem aqui de análises de Pierre Gordon e Luc de Heusch acerca de alguns mitos sobre o incesto real em formações sociais despóticas: cf. AE, p. 265-267.

⁵⁷⁵ AE, p. 277.

⁵⁷⁶ AE, p. 268.

regime da produção desejante e o regime da produção social, um aumento da repressão exercida sobre o desejo enquanto este se prende ao objeto global do corpo do déspota.⁵⁷⁷

Já do ponto de vista da superfície de inscrição imperial, a mudança principal se passa no conjunto de relações entre os pares voz-audição, mão-grafismo e olho-visão. O sistema da crueldade primitiva coordenava, como vimos, esses três aspectos como os três lados de um triângulo mágico, em que a voz que canta, a mão que inscreve nos corpos e o olho que vê são elementos independentes numa relação de conotação e designação. Cada signo era autopoisição de desejo e as conexões entre signos formavam uma rede pluridimensional em que se saltava de um termo a outro, “das palavras às coisas, dos corpos aos nomes”⁵⁷⁸, sem haver qualquer subordinação de um signo a outro. Este triângulo é “esmagado” no regime de signos despótico, e é transformado na base de uma *pirâmide*, “cujas faces fazem convergir o vocal, o gráfico, o visual, em prol da eminente unidade do déspota.”⁵⁷⁹ Como isso se dá? Primeiramente, o grafismo é alinhado à voz das alturas do déspota, e se torna *escrita*, escrita da Lei. A voz já não é a voz da aliança primitiva, que canta, mas a voz do déspota, que dita e edita a Lei. É a voz da *nova aliança*, do povo com o déspota, que se exprime no fluxo de escrita como *filiação direta*, do déspota com Deus, fazendo do desejo do déspota como que a revelação direta do desejo de Deus. A grafia, por sua vez, para de animar os corpos com suas inscrições territoriais, e passa a ser *escrita* “coagulada nas tábuas, nas pedras e nos livros”.⁵⁸⁰ Por fim, o olho deixa de ver, de apreciar, de avaliar a dor infligida pela inscrição dos códigos no corpo, e começa a *ler*: o olho *lê* a lei.

Deleuze e Guattari sublinham que este regime de signos não é mais um regime de conotação imanente, mas um regime de *subordinação transcendente*. Não há mais independência formal entre os três termos. O alinhamento da grafia à voz faz saltar para fora da cadeia de signos “um objeto transcendente, voz muda de que toda a cadeia parece depender, e em relação à qual ela se lineariza”⁵⁸¹, fazendo com que o signo gráfico se torne a *letra* da lei. Portanto, a subordinação do grafismo à voz induz uma “voz fictícia das alturas” que só se exprime “pelos signos de escrita que ela emite (revelação)”⁵⁸². Assim, a transcendência do *socius* em relação às máquinas desejantes tem o seu correlato semiótico nessa relação de subordinação a que todos os signos estão submetidos diante da voz “muda”

⁵⁷⁷ BARBOSA, M. T.; LEMOS, F. P. “Língua e *socius*: os regimes de representação das máquinas sociais em O Anti-Édipo”, op. cit., p. 173.

⁵⁷⁸ *AE*, p. 269..

⁵⁷⁹ *AE*, p. 272.

⁵⁸⁰ *Ibid.*

⁵⁸¹ *Ibid.*

⁵⁸² *Ibid.*

despótica-divina das alturas. É só nessas condições que nasce um regime propriamente *significante* dos signos, pois o que liga os signos entre si não é mais a relação de designação, e sim a relação de *significação*. Eis a hipótese de Deleuze e Guattari acerca da origem despótica do regime *significante*: “Talvez comece aí a questão ‘o que isto quer dizer?’, assim como os problemas de exegese começam a prevalecer sobre os do uso e da eficácia. O que ele quis dizer, o imperador, o deus?”⁵⁸³ O plano de *significação* e seus problemas de interpretação esmagam o plano de conotação indígena, em que preponderava a lógica *bricoleur* que pensa prioritariamente em termos de “como isso funciona?”, e não de “o que isto quer dizer?”. Igualmente, as *conexões* primitivas dão lugar ao primado da *disjunção* despótica. O signo da voz do déspota se desterritorializou, saltou para fora da cadeia de signos, e passou a pairar sobre o conjunto desta cadeia (agora *tornada significante*), ocupando a posição destacada de *significante despótico*, “do qual escorrem uniformemente todos os signos num fluxo desterritorializado de escrita.”⁵⁸⁴ Nesse sentido, o *significante* é tão-somente o “signo que se tornou signo do signo”.⁵⁸⁵ Longe de ser universal ou primordial, a lógica do *significante* só é implantada no inconsciente sob a pressão da máquina social despótica. E neste novo regime, propriamente *significante*, há uma “indiferença à designação”: “É próprio da lei significar sem designar coisa alguma. (...) Como poderia subsistir a designação quando o signo deixou de ser posição de desejo para devir este signo imperial, universal castração que solda o desejo à lei?”⁵⁸⁶ Resumidamente, a nova relação de *significação* estabelece uma *necessidade* da *significação* (fundada na sobrecodificação) e remete as designações ao *arbitrário*, deixando-as no máximo subsistirem “nos tijolos mantidos do antigo sistema”.⁵⁸⁷

A condição para a existência de um regime *significante* dos signos é que haja um *objeto global destacado da cadeia de signos*, objeto transcendente das alturas (inacessível), que imponha uma verticalidade hierárquica entre ele próprio e os demais signos. Essa condição só é efetuada pela máquina despótica, pois é nela que a Lei arcaica é instituída como transcendente em relação ao conjunto de códigos territoriais, sobrecodificando-os numa segunda inscrição propriamente estatal, que liga, inscreve os fluxos do desejo que correm no campo social ao desejo do déspota. Os fluxos do desejo perdem sua relação imediata com a Terra subjacente segundo suas tradições ancestrais territoriais. E se vêem, no regime despótico, *subordinados* ao desejo do déspota, como se um imenso rio fizesse com que todos

⁵⁸³ Ibid.

⁵⁸⁴ *AE*, p. 273.

⁵⁸⁵ Ibid.

⁵⁸⁶ *AE*, p. 283.

⁵⁸⁷ Ibid.

os fluxos escorressem em direção ao déspota, que se apropria deles e os atribui a si próprio como se fosse sua causa miraculante, seu “pressuposto natural ou divino” (Marx). O desejo se vê impedido de desejar, ele já “não ousa desejar, tornou-se desejo do desejo, desejo do desejo do déspota.”⁵⁸⁸ O imperialismo do significante faz do estoque um objeto de acumulação do déspota, “estoque transcendente que distribui a falta a todos os elementos da cadeia, algo de comum para uma comum ausência, instaurador de todos os cortes-fluxos num só e mesmo lugar de um só e mesmo corte: objeto destacado, falo-e-castração, barra que submete os sujeitos depressivos ao grande rei paranoico.”⁵⁸⁹ É com o regime significante dos signos que aparece a Lei, o Falo e a função castradora que esta instância transcendente opera sobre todos os signos da cadeia: fazendo o desejo passar, à força, a um estado “latente”, recuado, interiorizado. Fazendo do modelo da morte algo *separado* da experiência da morte: tal é o nascimento do “instinto de morte” como princípio transcendente, mudo e silencioso.

Relacionando, no sistema imperial, a representação em profundidade à representação em superfície, podemos dizer que o significante é a própria representação recalcante, pois o lugar do signo significante é ocupado pelo próprio déspota enquanto aquele que realiza simbolicamente o duplo incesto (com a irmã e a mãe). E o novo representado deslocado são os significados que o significante induz, a “irmã dos confins e a mãe do interior”.

O incesto é a própria operação de sobrecodificação nos dois extremos da cadeia em todo o território onde o déspota reina, dos confins ao centro: todas as dívidas de aliança convertidas na dívida infinita da nova aliança, todas as filiações extensas subsumidas pela filiação direta. (...) O incesto tornou-se possível nas núpcias dos corpos de parentesco e das denominações parentais, na união do significante com seus significados.⁵⁹⁰

Já quanto ao representante do desejo (o “representante recalcado”) sobre o qual incide a representação recalcante, Deleuze e Guattari afirmam que:

O aparelho de repressão-recalcamento, a representação recalcante acha-se agora determinada em função de um perigo supremo que exprime o representante sobre o qual ela incide: basta que um só órgão escorra fora do corpo despótico, que se desenganche dele ou se lhe furte, para que o déspota veja erigir-se diante de si, contra si, o inimigo graças a quem a morte lhe chegará – um olho com olhar demasiado fixo, uma boca com um sorriso demasiado raro, cada órgão é um protesto possível.⁵⁹¹

⁵⁸⁸ AE, p. 273.

⁵⁸⁹ AE, p. 276. Sobre a relação entre a Lei, o falo e a castração em Lacan, interlocutor direto de Deleuze e Guattari nessa passagem, ver: LACAN, J. “A significação do falo”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 692-703.

⁵⁹⁰ AE, p. 277.

⁵⁹¹ AE, p. 279.

É nesse sentido que o “déspota é o paranoico”⁵⁹²: qualquer máquina desejante que não esteja sobrecodificada por sua Lei é sentida diretamente como uma ação invasiva, um aparelho de perseguição que ameaça seu regime significativo. Desse ponto de vista, pode-se ver o fio de continuidade que liga a máquina primitiva à máquina despótica: ambas compartilham um verdadeiro *horror aos fluxos descodificados*.

Por mais que a máquina despótica, com todo o seu terror, imponha uma repressão e suscite um recalçamento do desejo em um grau muito superior à máquina territorial primitiva, Deleuze e Guattari destacam que não foi entre os fundadores de império que a “planta horrível” da má consciência edipiana se enraizou e começou a crescer. Daí que também possamos dizer: não foi entre eles que nasceu um desejo propriamente fascista.

3.4. Ainda não é Édipo, nem fascismo

Da mesma forma que Deleuze e Guattari afirmam que a máquina despótica não instaura ainda a formação subjetiva edipiana, mas apenas a torna “possível”, devemos também dizer que ela não faz nascer o desejo fascista ainda, mas, em certo sentido, o torna possível. Pois, como veremos, a edipianização do desejo só se realiza propriamente sob as condições econômicas sociolibidinais do capitalismo: quando o instinto de morte deixa de ser transcendente ao desejo e se torna imanente a ele; quando há uma mudança fundamental na “direção do ressentimento”⁵⁹³, de modo que este ressentimento dos sujeitos deixa de ser voltado para fora (contra o déspota) e se volta “para dentro”, contra si próprios, engendrando aí o sentimento inconsciente de “culpa”, a “má consciência”. É só no capitalismo que o desejo se vê assediado de modo tão íntimo pela instância de um supereu fascista⁵⁹⁴. As condições para que Édipo, tornado possível pela latência forçada pela máquina despótica, se torne propriamente o “complexo de Édipo” moderno, são assim enunciadas em *O anti-Édipo*:

Será preciso que a célula edipiana complete sua migração, que ela não se contente em passar do estado de representado deslocado ao estado de representação recalcante, mas que, de representação recalcante, ela se torne enfim o representante do próprio desejo. E que ela o faça a título de representado deslocado. Será preciso que a dívida se torne não somente dívida infinita, mas que seja interiorizada e espiritualizada como dívida infinita (o cristianismo e o que se lhe segue). Será preciso que pai e filho se formem, isto é, que a tríade real “se masculinize”, e isto como uma consequência direta da dívida infinita agora interiorizada. Será preciso que Édipo-déspota seja substituído por Édipos-súditos, Édipos-submissos,

⁵⁹² *AE*, p. 255.

⁵⁹³ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*, op. cit., III, § 15.

⁵⁹⁴ A ideia de que há um fascismo do supereu que age na produção de culpa e neurose aparece dispersa na obra de Guattari. Cf., por exemplo, *RM-PPD*, p. 181.

Édipos-pais e Édipos-filhos. Será preciso que todas as operações formais sejam retomadas num campo social descodificado e ressoem no elemento puro e privado da interioridade, da reprodução interior. Será preciso que o aparelho repressão-recalcamento sofra uma completa reorganização. Será preciso, pois, que o desejo, tendo completado sua migração, conheça esta extrema miséria: ser voltado contra si próprio, a má consciência, a culpabilidade que o prende tanto ao campo social mais descodificado quanto à interioridade mais doentia, a armadilha do desejo, sua planta venenosa. Enquanto a história do desejo não conhece este fim, Édipo assombra todas as sociedades, como o pesadelo do que ainda não lhes aconteceu — sua hora ainda não chegou.⁵⁹⁵

Mas em que sentido podemos aproximar as condições da edipianização do desejo às condições de emergência de um investimento libidinal fascista? “[R]eclamamos o direito de fazer uma longa análise.”⁵⁹⁶ Em linhas gerais, por enquanto podemos dizer o seguinte: tanto Édipo quanto o fascismo são derivados de um investimento libidinal paranoico do campo social. Ambos dependem de um “devir imanente” do instinto de morte, originalmente instituído como transcendente na máquina despótica. Isso não significa que os dois conceitos se confundam, Édipo e fascismo. Significa apenas que há causas comuns na produção da edipianização e do fascismo, e que, em certo sentido, talvez se possa dizer que há um vetor fascista na base da edipianização, pois Édipo é resultado de um investimento paranoico-reacionário do campo social. O forte familismo que determina a formação edipiana e reveste frequentemente os enunciados fascistas parece também testemunhar essa intimidade. Seguindo essa direção, diríamos que o primeiro livro de Deleuze e Guattari é tanto anti-edipiano quanto anti-fascista. Pois as questões relativas ao funcionamento edipiano do desejo na máquina capitalista são também meios de desdobramento do *problema do fascismo*. Talvez seja nesse sentido que Foucault, em seu célebre prefácio a *O anti-Édipo*, qualificou-o como uma verdadeira “introdução à vida não-fascista”⁵⁹⁷.

3.5. A máquina capitalista civilizada: descodificação, axiomática e cinismo

Deleuze e Guattari caracterizam o capitalismo como uma máquina social que se constrói de uma maneira peculiar quando comparada às máquinas sociais precedentes. Qual é sua novidade? Toda máquina social sempre teve por problema prático principal a canalização, a ligação dos fluxos desejantes que escorrem pelo corpo social, isto é, sua marcação, sua inscrição numa superfície de registro socialmente determinada a cumprir a função de

⁵⁹⁵ *AE*, p. 286-287.

⁵⁹⁶ *AE*, p. 159.

⁵⁹⁷ FOUCAULT, M. “O anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista”. *Cadernos de Subjetividade* / v. 1, n. 1. São Paulo: PUC-SP, 1993. pp. 197-200.

“tamponar” toda a economia de fluxos de um conjunto social qualquer.⁵⁹⁸ É o que se verifica nos procedimentos indígenas, “selvagens”, de marcação dos corpos (codificação) e nas operações despóticas de escrita da Lei e subordinação dos códigos primitivos ao aparelho de Estado (sobrecodificação), ainda que isso não se dê da mesma maneira nos dois casos. O capitalismo, ao contrário, funciona exatamente através daquilo que as máquinas sociais precedentes mais temiam e repeliam com toda força: os fluxos desterritorializados e descodificados. A máquina capitalista caracteriza-se pela operação de conjugar os fluxos descodificados da produção sociodesejante através de uma *axiomática* contábil, que regula a relação entre esses fluxos de modo imanente, aproveitando-se inclusive dos códigos e dos aparelhos estatais como peças subordinadas a seu funcionamento. O que provoca, como veremos, uma notável transformação da função do Estado, que deixa de ser o agente transcendente e soberano da sobrecodificação e se torna um mero regulador dos fluxos descodificados, subordinado ao campo de imanência capitalista; e uma grande transformação do modo de funcionamento dos aparelhos de antiprodução do sistema, que deixam de estar encarnados em instituições extra-econômicas discerníveis e passam a se imiscuir pela própria atividade econômica através do corpo do capital, tornando-se com isso tanto mais repressivos quanto mais são indiscerníveis.

3.5.1. O paradoxo do capitalismo

Esta é uma situação paradoxal do capitalismo: trata-se “de uma formação social que está constituída sobre a base do que era o negativo de todas as outras.”⁵⁹⁹ Aquilo que era o *negativo* de todas as formações sociais se tornou a positividade mesma da formação capitalista moderna. É nesse sentido que eles afirmam, em *O anti-Édipo*, que o capitalismo é, em certo sentido, *universal*: entendendo-o como “universal” justamente de um ponto de vista negativo. Ele é universal por ser organizado a partir daquilo que toda formação social sempre temeu como o risco maior de sua própria ruína: a generalização de fluxos descodificados e desterritorializados sobre o corpo social.⁶⁰⁰

Seguindo Marx, Deleuze e Guattari afirmam que a formação do capitalismo depende primeiramente do encontro de dois tipos de fluxos para se formar: “os fluxos descodificados

⁵⁹⁸ “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.” (AE, p. 51).

⁵⁹⁹ *Derrames I*, p. 26 (aula 16 de setembro de 1971).

⁶⁰⁰ “Se o capitalismo é a verdade universal, ele o é no sentido em que é o *negativo* de todas as formações sociais: ele é a coisa, o inominável, a descodificação generalizada dos fluxos que permite compreender *a contrario* o segredo de todas essas formações (...).” (AE, p. 204 – grifo dos autores).

de produção sob a forma do capital-dinheiro e os fluxos descodificados do trabalho sob a forma do ‘trabalhador livre’”.⁶⁰¹ A conjunção destes dois fluxos principais, o de capital e o de trabalho abstrato, tende a afetar todo o conjunto de fluxos que circulam no corpo social capitalista por uma descodificação generalizada, fazendo com que todo fluxo seja lido em termos de capital ou trabalho. Ao mesmo tempo, à medida que se forma e se desenvolve, a máquina capitalista é inseparável de uma desterritorialização brutal de todas as relações de produção precedentes, capitaneada pela desterritorialização expansiva do próprio corpo do capital. No fundo, trata-se de um mesmo e complexo processo de descodificação dos fluxos e desterritorialização do *socius* capitalista que institui a relação contábil capital-trabalho como o novo *modus operandi* do sistema global do desejo e integra, tendencialmente, tudo o que lhe é heterogêneo, por todo o planeta, como peças e engrenagens de seu próprio funcionamento. Como o corpo pleno de antiprodução desta nova máquina social é o corpo do capital – que é essencialmente descodificado, desterritorializado, fluido, por ser produzido, *não mais* por uma regra social codificada nem por uma lei estatal sobrecodificante, mas por uma *relação quantitativa abstrata* –, percebe-se que todo o sistema da produção sociodesejante torna-se afetado por uma grande *instabilidade*, o que distingue profundamente o capitalismo das formações anteriores.

Como diziam Marx e Engels no *Manifesto comunista*:

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 conservação inalterada do antigo modo de produção era, pelo contrário, a primeira condição de existência de todas as classes industriais anteriores. Essa subversão contínua da produção, esse abalo constante de todo o sistema social, essa agitação permanente e essa falta de segurança distinguem a época burguesa de todas as precedentes. (...) Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado (...).⁶⁰²

Todos os códigos e todas as sobrecodificações se descodificam no ar, diriam talvez Deleuze e Guattari. Ou, de forma mais simples: tudo o que era código se desmancha no ar...

No entanto, se é verdade que o capitalismo se define por uma conjunção específica entre fluxos desterritorializados e descodificados, ele não pode conviver com esses fluxos descodificados em estado *livre*. Pois, livres, os fluxos descodificados são dotados de um grande potencial revolucionário, que ameaça as próprias condições de reprodutibilidade da máquina social capitalista. Assim, para a máquina capitalista funcionar, ela depende realmente de fluxos altamente descodificados e desterritorializados correndo pelo corpo social, mas, ao

⁶⁰¹ *AE*, p. 51.

⁶⁰² MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 43.

mesmo tempo, ela precisa sobretudo que estes fluxos sejam inscritos sobre o corpo do capital, que lhes serve de suporte para sua conjunção fundamental. Em seu procedimento de inscrição da produção, a máquina capitalista não *marca* os corpos, nem *escreve* a lei: ela se vale de *cifras*⁶⁰³, produzidas por sua axiomática contábil, que regulam de modo imanente as relações quantitativas entre os fluxos de capital e trabalho. Inscritos sobre o corpo pleno do capital, os fluxos descodificados se tornam como que neutralizados, pacificados. Eles perdem seu potencial revolucionário. Potencial revolucionário este que sempre foi temido por toda máquina social e que persiste ameaçando a máquina capitalista, ainda que isso se dê agora sob condições inteiramente novas. Há um limite tênue, vivido pela máquina capitalista, entre aquilo que de que ela consegue e “deve” se apropriar, nos fluxos descodificados do desejo, e aquilo que a ameaça em mais alto grau nestes mesmos fluxos. Pois é em virtude do dinamismo de sua própria tendência “mais essencial” que o capitalismo se aproxima de seu limite mortal. E por isso precisa reagir a esse risco, suscitando “contra-tendências” capazes de contrariar e capturar esses potenciais revolucionários que se aproximam em decorrência da descodificação dos fluxos por ele mesmo alimentada, interiorizando-os. Nesse sentido, pode-se dizer que o capitalismo *foge* (esquizofrenia) e, ao mesmo tempo, *foge diante de sua própria fuga* (paranoia).⁶⁰⁴ Como veremos, o esquizofrênico enquanto quadro clínico é um dos produtos últimos desse processo de descodificação seguido de uma brutal repressão dessa mesma descodificação, ou de parte de seus fluxos descodificados (aquilo que “não passa” da produção desejante à produção social). Esta ideia aparece já no primeiro capítulo de *O anti-Édipo*, quando lemos que:

a descodificação dos fluxos e a desterritorialização do *socius* formam a tendência mais essencial do capitalismo. Ele não para de se aproximar do seu limite, que é um limite propriamente esquizofrênico. É com todas as suas forças que ele tende a produzir o esquizo como o sujeito dos fluxos descodificados sobre o corpo sem órgãos. (...) De fato, queremos dizer que o capitalismo, no seu processo de produção, produz uma formidável carga esquizofrênica sobre a qual ele faz incidir todo o peso da sua repressão, mas que não deixa de se reproduzir como limite do processo. Isto porque o capitalismo nunca para de contrariar, de inibir sua tendência, ao mesmo tempo em que nela se precipita; não para de afastar o seu limite, ao mesmo tempo em que tende a ele. O capitalismo instaura ou restaura todos os tipos de territorialidades residuais e factícias, imaginárias ou simbólicas, sobre as quais ele tenta, bem ou mal, recodificar, reter as pessoas derivadas das quantidades abstratas. Tudo repassa ou regressa, os Estados, as pátrias, as famílias. É isto que faz do capitalismo, na sua ideologia, “a pintura mesclada de tudo aquilo em que se acreditou”. (...) Marx dava o nome de lei da

⁶⁰³ “[O capitalismo] não procede mais por Marcas nem por Letras, mas por *Cifras*. Não procede mais segundo regras nem segundo a lei, mas com axiomas.” (Cf. LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. op. cit., p. 169).

⁶⁰⁴ *AE*, p. 452.

tendência contrariada ao duplo movimento da baixa tendencial da taxa de lucro e do crescimento da massa absoluta de mais-valia. O corolário desta lei é o duplo movimento de descodificação ou da desterritorialização dos fluxos e da sua reterritorialização violenta e factícia. Quanto mais a máquina capitalista desterritorializa, descodificando e axiomatizando os fluxos para deles extrair a mais-valia, mais os seus aparelhos anexos, burocráticos e policiais reterritorializam à força, enquanto vão absorvendo uma parte crescente de mais-valia.⁶⁰⁵

Toda vez que a desterritorialização e a descodificação, alimentadas pela máquina capitalista, liberam cargas revolucionárias imprevistas nos fluxos que, de repente, passam a ameaçar a própria ordem capitalista (numa circunstância minúscula que seja), a axiomática recorre aos seus “aparelhos anexos, burocráticos e policiais” (e, no limite, fascistas) que “reterritorializam à força”, tentando garantir que a ordem vigente permaneça intacta, a despeito de seu próprio funcionamento imanente colocá-la continuamente em risco. Em outras palavras, no capitalismo, os fluxos descodificados e axiomatizados permanecem *ligados*, *integrados* à máquina capitalista e a sua lógica que reduz tudo à lei do valor: transmutando toda singularidade em ‘equivalente’, em algo ‘trocável’.⁶⁰⁶ Portanto, em certo sentido, pode-se dizer que o capitalismo é “esquizofrênico”, pois ele tem uma certa *intimidade* com a esquizofrenia, na medida em que libera cargas esquizofrênicas de descodificação dos fluxos por todo o campo social, corroendo, destruindo os antigos códigos e traduzindo-os sob uma violenta lógica das quantidades abstratas de riqueza. Contudo, *por outro lado*, o capitalismo é radicalmente *hostil* à esquizofrenia no nível de sua axiomática, pois a esquizofrenia para Deleuze e Guattari é o universo das máquinas desejantes, dos fluxos descodificados em estado *livre*, *desligados* (sobre o corpo sem órgãos nu, e não “vestido”), dotados de um potencial

⁶⁰⁵ AE, p. 52-53. Cf. a primeira ocorrência desta ideia em PT, p. 216: “Esses dois fenômenos são complementares (...). Quanto mais o capitalismo ‘descodifica’, ‘desterritorializa’, seguindo sua *tendência*, tanto mais ele busca suscitar ou ressuscitar territorialidades artificiais, códigos residuais, seguindo um movimento que contraria sua própria tendência.”

⁶⁰⁶ Cf. o belo comentário de Lyotard: “É o capitalismo que, destruindo com as suas torrentes de dinheiro e trabalho as regiões mais interditas, a arte, a ciência, as profissões e as festas, as políticas e os desportos, as imagens e as palavras, o ar, a água, a neve e o sol, as revoluções bolcheviques, castristas, maoístas, é o capitalismo que percorrendo essas regiões faz aparecer como figuras libidinais os dispositivos codificados que regiam anteriormente a economia, no mesmo instante em que as faz cair em desuso. (...) [O] capitalismo destrói tudo isso, transpõe e dissipa esses dispositivos, desculturaliza esses povos, des-historiciza as suas inscrições, repete-as em qualquer sítio onde se possam vender, e não conhece nenhum código em que a libido esteja marcada, mas apenas o valor de troca: vocês podem produzir tudo, consumir tudo, trocar tudo, trabalhar e inscrever tudo e de qualquer maneira, se isso passar, flui, metamorfoseia-se. O *único axioma* intocável incide na condição da metamorfose e da passagem: o valor de troca. Axioma e não código: a energia e os seus objectos já não estão marcados por um signo, *já não há* propriamente *signos*, visto que já não há código, já não há retorno à origem, a uma ‘prática’, a uma referência, a uma suposta natureza ou surrealidade ou realidade, extra-dispositivo ou grande Outro – já só há apenas uma pequena etiqueta de preço, índice da permutabilidade (...). A lei do valor, único axioma deste sistema pleno de indiferença e de equivalências (...) é também o único limite, limite intransponível se se quiser, sempre deslocável e deslocado, que impede o capitalismo de partir no dilúvio aleatório das energéticas moleculares.” (LYOTARD, J-F. “Capitalismo energúmeno”. In: CARRILHO, Manuel Maria (org). *Capitalismo e esquizofrenia*: dossier Anti-Édipo. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976, p. 109, 111-112, 115-116).

revolucionário de embaralhar todos os códigos e toda axiomática em proveito da criação de algo novo; e é precisamente este potencial que precisa ser incessantemente bloqueado e capturado pelos aparelhos capitalistas.

Em outros termos, pode-se dizer que entre o capitalismo e a esquizofrenia há identidade de natureza e, ao mesmo tempo, uma brutal *diferença de regime*. É no capitalismo que a diferença de regime entre o desejo e a produção social se encontra maximamente elevada, justamente – e paradoxalmente – em decorrência de sua também elevada identidade de natureza, que torna realmente *indiscerníveis* a produção vital desejante e o aparelho de antiprodução mortuário que dela se apropria. A tal ponto que desejar a repressão dos outros, desejar a própria repressão e a própria morte se tornam as coisas mais “naturais” do mundo, tanto mais naturais quanto mais são inconscientes. Tanto mais intensas quanto mais são organizadas através de relações abstratas entre fluxos descodificados. Estranha megamáquina da servidão generalizada aparentemente ilimitada – o “vampirismo” do capital põe as forças do desejo para trabalharem a seu serviço em um grau tal que faz com que os métodos pré-capitalistas pareçam brincadeiras infantis.

Assim, o capitalismo é o negativo de toda formação social, por se construir sobre aquilo que até então havia sido rechaçado por elas. E, inversamente, a esquizofrenia é, por sua vez, *o negativo do capitalismo*. A relação capitalismo-esquizofrenia aparece então elaborada no interior de uma complexa problematização do “limite” das máquinas sociais (no fim do terceiro capítulo de *O anti-Édipo*), que podemos resumir aqui. O capitalismo é o negativo de toda formação social e, por isso, aparece como um *limite relativo* a toda a história das máquinas sociais, na medida em que todas elas se fundam num movimento de conjuração da potência descodificada dos fluxos do desejo; e, ao mesmo tempo, a máquina capitalista se monta sobre a própria falência dos códigos e sobre codificações pré-capitalistas, tomando os restos da dissolução dessas peças anteriores como partes do plano de imanência do capital, como um *meio* de expansão dos limites internos ao capital. O limite é, aqui, dito relativo, porque ele se passa na comparação entre tipos de *socius*. E é dito interno pois concerne aos limites do próprio capital.

Mas há também a instância do limite *externo e absoluto*. Em seu processo de produção, a máquina capitalista se aproxima tendencialmente de seu limite externo: *a produção desejante esquizofrênica*. Ao mesmo tempo, ela conjura esse limite, *interioriza-o*, fazendo com que seu “limite” *absoluto e exterior*, sua maior ameaça, a saber, o potencial revolucionário de fluxos descodificados do desejo insubordinados à axiomática contábil, não seja mais do que um limite *interno ao próprio capital*, a seu serviço. Ou seja, trata-se, para a

máquina capitalista, de substituir continuamente aquilo que poderia ser o seu limite exterior derradeiro, em um limite “relativo”, “interior”, em contínua expansão. Inversamente, se a esquizofrenia como processo é o *negativo* do capitalismo, é justamente porque o universo dos fluxos descodificados em estado livre e desligado é o verdadeiro *limite absoluto e exterior* do capitalismo. Cabe citarmos o trecho em que Deleuze e Guattari explicitam esta tese:

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 *imanescentes* que não para de reproduzir numa escala ampliada. O que ele descodifica com uma das mãos, axiomatiza com a outra. É desta maneira que é preciso reinterpretar a lei marxista da tendência contrariada, se bem que a esquizofrenia impregne todo o campo capitalista de ponta a ponta. Mas, para ele, trata-se de ligar suas cargas e suas energias numa axiomática mundial que opõe sempre novos limites interiores à potência revolucionária dos fluxos descodificados. Num regime como este, é impossível distinguir, mesmo que em dois tempos, a descodificação e a axiomatização que vem substituir os códigos desaparecidos. É ao mesmo tempo que os fluxos são descodificados e axiomatizados pelo capitalismo. A esquizofrenia não é, portanto, a identidade do capitalismo mas, ao contrário, sua diferença, seu desvio e sua morte.⁶⁰⁷

É aí, portanto, que reside a ambiguidade da relação entre capitalismo e esquizofrenia para Deleuze e Guattari. Pois a descodificação generalizada dos fluxos está em jogo tanto no capitalismo como na esquizofrenia, *mas*

de modo algum é da mesma maneira e nem são as mesmas coisas, conforme as descodificações sejam retomadas ou não numa axiomática, conforme se fique nos grandes conjuntos que funcionam estatisticamente ou se atravesse a barreira que os separa de posições moleculares desligadas, conforme os fluxos de desejo atinjam este limite absoluto ou se contentem em deslocar um limite relativo imanente que se reconstitui mais adiante, conforme os processos de desterritorialização se dupliquem ou não em reterritorializações que os controlam (...).⁶⁰⁸

3.5.2. A formação diacrônica do capitalismo e o devir imanente do *Urstaat* despótico

Na perspectiva da história universal do desejo delineada em *O anti-Édipo*, a primeira grande desterritorialização foi aquela operada pela instauração da máquina imperial, sobrecodificando as comunidades primitivas. Mas a segunda grande desterritorialização, ainda mais devastadora, é própria ao movimento de instauração da máquina capitalista e se faz

⁶⁰⁷ AE, p. 326-327 – grifos dos autores.

⁶⁰⁸ AE, p. 327-328.

inicialmente a partir de uma descodificação generalizada dos fluxos.⁶⁰⁹ No entanto, a mera existência de fluxos em estado descodificado sobre o campo social não foi uma causa suficiente para produzir o capitalismo. Diversas vezes, na história, impérios desmoronaram, códigos sociais foram desagregados pela intrusão de fluxos descodificados, que, posteriormente, acabavam por ser absorvidos por recodificações ou novas sobrecodificações.⁶¹⁰ Assim, Deleuze e Guattari destacam que o que caracteriza a formação do capitalismo não é apenas a dispersão e descodificação dos fluxos, mas sobretudo a sua *conjunção* em uma nova máquina social específica. Descodificação generalizada dos fluxos e *conjunção* desses fluxos sobre o corpo do capital, regulada pela nova lógica axiomática que aí se desenrola como um modo de administrar os limites da produção capitalista – tais são as duas operações principais da máquina capitalista.⁶¹¹

A *conjunção* elementar ao sistema capitalista é a *conjunção* entre o fluxo de capital e o fluxo de trabalho abstrato. Mas como se formou propriamente essa *conjunção*, essas núpcias entre capital e trabalho? Qual é o processo que tem essa *conjunção* como seu resultado? Diferentemente da máquina despótica, que é *sincrônica* porque se funda de uma só vez já pronta, como unidade eminente formal que sobrecodifica as alianças e filiações primitivas, a formação da máquina capitalista é *diacrônica*, pois se deu como o resultado longínquo de uma sequência de acasos, rupturas e encontros contingentes.⁶¹² Cabe esboçarmos então o processo contingente que acabou por resultar na formação do capitalismo moderno europeu.

A elaboração clássica de Marx sobre essa questão aparece em sua análise do processo de “acumulação primitiva” (ou “originária”) de capital.⁶¹³ Mas, antes de Deleuze e Guattari evocarem o processo de acumulação primitiva (em que ocorre, de fato, a convergência de diversos fatores relativamente independentes que fez nascer o modo de produção capitalista),

⁶⁰⁹ “O primeiro grande movimento de desterritorialização aparecia com a sobrecodificação do Estado despótico. Mas ele nada é ao lado do outro grande movimento, aquele que se fará por descodificação dos fluxos.” (AE, p. 295).

⁶¹⁰ “[N]ão basta haver fluxos descodificados para que o novo corte atravessasse e transforme o *socius*, isto é, para que o capitalismo nasça. Fluxos descodificados são latentes no Estado despótico, marcam-no, submergem o tirano, mas também o fazem retornar sob formas inesperadas” (AE, p. 295).

⁶¹¹ “Sempre houve desejos descodificados, desejos de descodificação – a história está cheia deles. Mas acontece que os fluxos descodificados só formam um desejo – desejo que produz em vez de sonhar ou faltar, máquina ao mesmo tempo desejante, social e técnica – pelo seu encontro num lugar, pela sua *conjunção* num espaço, o que demanda certo tempo. Eis por que o capitalismo e seu corte não se definem simplesmente por fluxos descodificados, mas pela descodificação generalizada dos fluxos, pela nova desterritorialização maciça e pela *conjunção* de fluxos desterritorializados” (AE, p. 297-298).

⁶¹² “[H]á uma grande diferença entre a era despótica e a era capitalista. É que os fundadores do Estado chegam como o relâmpago: a máquina despótica é *sincrônica*, ao passo que o tempo da máquina capitalista é *diacrônico*; os capitalistas surgem sucessivamente numa série que funda um tipo de criatividade da história – estranho zoológico: tempo esquizoide do novo corte criativo” (AE, p. 296).

⁶¹³ Cf., a análise de Marx sobre o encontro entre capital e trabalho (no capítulo 4 “A transformação do dinheiro em capital”) e a análise do processo histórico que prepara este encontro (no capítulo 24 “A assim chamada acumulação primitiva”): MARX, K. *O capital* – livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.

eles introduzem uma seção em *O anti-Édipo* voltada para o problema do Estado, onde desenvolvem, por um lado, uma concepção original acerca do Estado despótico originário como *Urstaat* abstrato e, por outro lado, uma análise dos devires concretos do *Urstaat* na história, o que afeta especialmente as novas funções do Estado moderno capitalista.

Vimos que o Estado despótico cria o reino da transcendência ao implantar no inconsciente e na história um fundamento e uma memória fundados num objeto que é rigorosamente imemorial, destacado e inacessível: o falo ou o significante como corpo do déspota. Mas *quando* isso ocorre? Ora, como dizem Deleuze e Guattari, de todas as partes “nos chegam notícias da descoberta de máquinas imperiais que precederam as formas históricas tradicionais”.⁶¹⁴ Quanto mais avançam as pesquisas históricas e arqueológicas, a fundação de impérios arcaicos aparece como cada vez mais antiga.⁶¹⁵ A questão da origem do Estado parece envolver um esquecimento que não é apenas contingente, mas essencial, como se a própria fundação do Estado fizesse com que a “origem” do Estado passasse a um estado necessariamente latente. Como se o Estado estivesse sempre recuado diante de sua própria instauração, como se ele já estivesse pressuposto antes de ser fundado. Assim, dizem Deleuze e Guattari, parece que o Estado despótico, a produção dita asiática, não deve ser considerada como uma formação social distinta dentre as outras, mas como “a formação de base que está na origem de toda a história.”⁶¹⁶ Ressaltando esse traço *originário* do Estado despótico, eles formulam a hipótese do *Urstaat*, assim resumida: “O Estado não se formou progressivamente, mas surgiu de uma vez já todo armado, num golpe de mestre, *Urstaat* original, eterno modelo de tudo o que o Estado quer ser e deseja.”⁶¹⁷

Por ser originário, o Estado aparece necessariamente também como algo de imemorial, objeto de um esquecimento fundamental, como resultado da latência que ele próprio suscita:

⁶¹⁴ *AE*, p. 288. Cf. também *MPv.5*, platôs 12 e 13.

⁶¹⁵ Por isso os impérios que servem de modelo a Deleuze e Guattari são propriamente *arcaicos*, ou seja, império chinês, império egípcio, impérios africanos etc., muito mais do que os impérios da *antiguidade*, como o império romano.

⁶¹⁶ *AE*, p. 288. Ver também *AE*, p. 290: “Eis por que, no marxismo, não se sabia muito bem o que fazer com essa instituição, uma vez que ela não entra nos famosos cinco períodos, comunismo primitivo, cidade antiga, feudalidade, capitalismo, socialismo. *Ela não é uma formação entre as outras, nem a passagem de uma formação a outra.*”

⁶¹⁷ *AE*, p. 287-288. *Urstaat* significa, literalmente, Estado originário. Mas há uma sobreposição de sentidos nesta expressão: Ur é também o nome da cidade de Abraão e há ainda um jogo entre *Urstaat* e a expressão freudiana *Urszene* (cena primitiva/originária). Cf. o comentário de Guattari a Deleuze, em *The Anti-Oedipus Papers* (New York: Semiotext(e), 2006, p. 411): “Fico lisonjeado que você tenha mantido o termo 'Urstaat'. Você acha que nossos – futuros leitores – vão entender por si só o jogo de palavras com *Ur* da Caldéia (Suméria)... a cidade de onde Abraão partiu? '*Eu sou Yahweh, que vos tirou de Ur dos Caldeus para vos dar esta terra.*' (Gênesis XV, Bíblia 7). A origem de toda terra prometida, as futuras Jerusaléns, reais e celestiais! Talvez a gente possa encaixar um jogo de palavras ou uma piada... É como para Lulu... As pessoas não vão pegar!” (Ver também a nota de Luiz Orlandi comentando essa observação de Guattari: *AE*, p. 287-288).

“quanto esquecimento cai sobre a origem, latência que atinge o próprio Estado”.⁶¹⁸ O *Urstaat* é ao mesmo tempo origem imemorial, esquecimento fundamental (latência) e retorno desse esquecimento sob novas configurações no decorrer da história. A situação especial do Estado despótico originário como “categoria, esquecimento e retorno” é explicada por Deleuze e Guattari da seguinte forma. Ele não é “um corte como os outros”, em meio à história.

De todas as instituições, é talvez a única a surgir completamente armada no cérebro daqueles que a instituem (...). Dir-se-ia que ela está em recuo em relação ao que corta e ao que recorta, como se desse testemunho de uma outra dimensão, idealidade cerebral que se acrescenta à evolução material das sociedades, ideia reguladora ou princípio de reflexão (terror) que organiza as partes e os fluxos num todo.⁶¹⁹

Em suma, em sua origem abstrata, o Estado despótico opera um corte ou *sobrecorte* (sobrecodificação) daquilo que vem antes dele: a máquina territorial primitiva, reduzida ao estado de tijolos, “peças trabalhadoras submetidas desde então à ideia cerebral”.⁶²⁰ Mas, ao mesmo tempo, o Estado originário *recorta* as formações posteriores: ele permanece como a abstração “sempre em recuo e marcado pela latência”, que “ressurge e retorna tanto melhor nas formas ulteriores que lhe dão uma existência concreta.”⁶²¹ É nesse sentido que Deleuze e Guattari sustentam a tese de que, apesar de assumir variadas formas históricas concretas, “sempre houve apenas um só Estado”: o *Urstaat* enquanto ideia cerebral abstrata, princípio transcendente da lei, situado no horizonte de toda história precisamente por efetuar um corte que o põe “ao lado” da história. O Estado despótico originário é, então:

a abstração, que certamente se realiza nas formações imperiais, mas que só se realiza nelas como abstração (unidade sobrecodificante eminente). Ele só toma sua existência imanente concreta nas formas ulteriores que o fazem retornar sob outras figuras e em outras condições. Horizonte comum do que vem antes e do que vem depois, ele só condiciona a história universal com a condição de estar, não fora dela, mas sempre ao lado, o monstro frio que representa a maneira como a história está na “cabeça”, no “cérebro”, o *Urstaat*.⁶²²

Tendo isso em vista e seguindo a exposição deleuzo-guattariana, cabe agora compreendermos como efetivamente o Estado despótico originário abstrato retorna nas condições da máquina capitalista moderna, como ele afeta sua dinâmica. O que se passa é um devir *concreto* e *imanente* do Estado. De “unidade abstrata que integrava subconjuntos que

⁶¹⁸ *AE*, p. 288.

⁶¹⁹ *AE*, p. 290.

⁶²⁰ *Ibid.* No limite, observam Deleuze e Guattari, não se sabe bem verdadeiramente quem vem primeiro, se a máquina territorial de linhagens ou a máquina despótica, dadas as relações entre o mito primitivo do “começo” e o mito despótico da “origem” (*AE*, p. 290-291).

⁶²¹ *AE*, p. 291.

⁶²² *AE*, p. 292.

funcionam separadamente”, o Estado passa a ser “subordinado a um campo de forças cujos fluxos ele coordena e cujas relações autônomas de dominação e subordinação ele exprime.”⁶²³

Ele não mais se contenta em sobrecodificar territorialidades mantidas e ladrilhadas; deve constituir, inventar códigos para os fluxos desterritorializados do dinheiro, da mercadoria e da propriedade privada. Já não forma por si mesmo uma ou mais classes dominantes; ele próprio é formado por essas classes tornadas independentes e que o incumbem da prestação de serviços à potência delas e às suas contradições, às suas lutas e aos seus compromissos com as classes dominadas. O Estado já não é a lei transcendente que rege fragmentos; mal ou bem, ele deve desenhar um todo ao qual dá sua lei imanente. Já não é o puro significante que ordena seus significados, mas aparece agora atrás deles e depende do que ele próprio significa. Já não produz uma unidade sobrecodificante, mas ele próprio é produzido no campo de fluxos descodificados. Como máquina, o Estado já não determina um sistema social, mas é determinado pelo sistema social ao qual se incorpora no jogo de suas funções. Em suma, ele não deixa de ser artificial, mas se torna concreto, “tende à concretização”, ao mesmo tempo em que se subordina às forças dominantes.⁶²⁴

Esse devir do *Urstaat* envolve dois aspectos complementares: de um lado, há uma interiorização do Estado num campo de forças sociais cada vez mais descodificadas, formando um sistema *físico*. De outro lado, ocorre uma espiritualização do Estado num campo supraterrrestre cada vez mais sobrecodificante, formando um sistema *metafísico*.⁶²⁵ O aspecto físico e o metafísico do devir do Estado são também os dois traços característicos do novo regime de *cinismo* capitalista (e, como veremos, marcam os dois polos por onde oscila a axiomática social capitalista). Não estamos mais na era da crueldade nem do terror, mas na idade do “cinismo, que é acompanhado por uma estranha piedade”. O *cinismo* “é a imanência física do campo social, e a piedade é a manutenção de um *Urstaat* espiritualizado; o cinismo é o capital como meio de extorquir sobretrabalho, mas a piedade é este mesmo capital como capital-Deus de onde parecem emanar todas as forças de trabalho.”⁶²⁶ Em outras palavras, o cinismo diz respeito ao “caráter inconfessável” ou à “perversão intrínseca” do novo modo como o desejo investe a desterritorialização e descodificação generalizada a serviço da acumulação de capital.⁶²⁷

Como disse Marx, *no início*, na época da acumulação primitiva, o capitalista não podia esconder seu próprio cinismo, não podia ignorar a brutal opressão e exploração que era imposta às classes trabalhadoras para extrair delas mais-valor.⁶²⁸ Assim, a idade do cinismo é

⁶²³ AE, p. 293.

⁶²⁴ AE, p. 293.

⁶²⁵ AE, p. 295.

⁶²⁶ AE, p. 300.

⁶²⁷ AE, p. 328.

⁶²⁸ AE, p. 317. Cf. MARX, K. *O capital* – livro I, op. cit., cap. 24 “A assim chamada acumulação primitiva”.

a da acumulação de capital.⁶²⁹ Mas Deleuze e Guattari sublinham que, com efeito, o traço cínico do capitalismo não se limita à época de sua formação, pois é um traço essencial ao seu modo de produção, manifesto também em suas formas mais contemporâneas. Mesmo porque, para eles, a acumulação primitiva não deve ser concebida apenas como uma “época” ligada à “pré-história” do capitalismo, mas como um conjunto de mecanismos permanentes, extremamente cínicos, que impõem violentamente, sobretudo nas periferias do capitalismo e nas zonas periféricas interiores aos centros do capitalismo, a dominação da produção sociolibidinal pelo capital, e a mascaram com todos os traços da mais pura razoabilidade ou racionalidade do sistema (como no jargão neoliberal das empresas que tratam seus funcionários, não como “trabalhadores”, mas como “colaboradores”, e os exploram tanto mais por isso, à medida que eles têm seus direitos e potências subtraídos e são pressionados a desejar as relações capitalistas, tomando-se a si próprios como empreendedores e investidores de capitais).⁶³⁰

O *cinismo* é a denegação do fato da exploração capitalista e o modo como o desejo investe o sistema físico posto em jogo na imanência das relações capitalistas, expandindo a descodificação dos fluxos, subordinando toda produção ao capital, integrando violentamente todos os fluxos em sua axiomática contábil. Nos tempos modernos, não basta explorar o trabalho, é preciso fazer com que a exploração seja objetivamente dissimulada em seu mais alto grau, a tal ponto que ela se torna intensamente desejada pelos próprios explorados, à medida que participam de um sistema global do desejo organizado pelo capital que aparentemente lhe reserva todas as suas oportunidades de vida, saúde e sucesso. Há muito cinismo, por exemplo, na forma de classificação que a burguesia forjou ao trabalhador desterritorializado e descodificado: “trabalhador livre”. Sem dúvida, diz Marx, para transformar seu dinheiro em capital, o possuidor de dinheiro precisa encontrar no mercado o trabalhador que só é “livre” em dois sentidos precisos: ele é “livre” para vender sua força de trabalho como uma mercadoria, e, por outro lado, é alguém que “não tem outra mercadoria para vender, livre e solto, carecendo absolutamente de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho.”⁶³¹ Deleuze e Guattari destacam que o humor ácido de Marx e a fonte de *O capital* remetem a sua “fascinação” pelo funcionamento da máquina capitalista, em toda sua potência absurda e todo seu cinismo:

⁶²⁹ *AE*, p. 300.

⁶³⁰ *AE*, p. 308: “[A] acumulação primitiva não se produziu de uma vez para sempre na aurora do capitalismo, mas é permanente e não para de reproduzir-se.”

⁶³¹ MARX, K. *O capital* – livro I, op. cit., p. 244.

como isso pôde montar-se, sobre que fundo de descodificação e de desterritorialização, como isso funciona, cada vez mais descodificada, cada vez mais desterritorializada, como isso funciona tão solidamente através da axiomática, através da conjugação de fluxos, como isso produz a terrível classe única dos homens cinzentos que mantêm a máquina, como isso não corre o risco de morrer sozinho, mas, antes, o que faz é nos levar a morrer, suscitando até o fim investimentos de desejo que nem sequer passam por uma ideologia enganadora e subjetiva e que nos fazem gritar até o fim *Viva o capital na sua realidade, na sua dissimulação objetiva!*⁶³²

A *piedade*, por sua vez, é o modo como o desejo é levado a se reterritorializar sobre transcendências erigidas em meio à desterritorialização da imanência capitalista: o capital será investido libidinalmente como agente “divino”, todo-poderoso, o *Urstaat* arcaico será conservado no coração dos súditos sob uma forma “espiritualizada”, “metafísica”; a dívida infinita será “interiorizada” na relação dos sujeitos diante do Deus-capital. Como diz Lapoujade, a piedade é outro nome para a “má consciência”. É por essa via piedosa que o desejo se vê determinado a restabelecer um fundamento despótico *post mortem* dentro da imanência do processo de produção e reprodução capitalista. Como um meio de protegê-lo contra as irrupções de fluxos descodificados em estado livre, a piedade é difundida em cada criatura oprimida como uma estranha espiritualidade, que nos põe em relação direta com a dimensão “teológica” ou metafísica do capital, que nos pressiona a dar “graças a Deus! ao Deus capital!” em toda sua potência absurda, a cada vez que participamos, mesmo que em escala ínfima, de seus circuitos econômicos.⁶³³ Sob o aspecto físico e metafísico do devir concreto e imanente do *Urstaat* abstrato reúnem-se, desse modo, as condições para que a dívida infinita (de origem despótica) seja “interiorizada e espiritualizada” na era do cinismo e da piedade, a era do Capital como meio de extorsão generalizada e dissimulada, e como agente miraculante ou divino. O componente paranoico do *Urstaat* deixa de ser o “monopólio do soberano” e passa agora para o desejo dos sujeitos privados da idade moderna, como um modo de investimento inconsciente da formação social capitalista como tal.⁶³⁴ Em outras palavras: enquanto a máquina despótica funcionava através do par depressão (dos súditos) – mania/paranoia (do déspota), na máquina capitalista, paranoia e esquizofrenia se tornam os dois polos por onde oscila todo e qualquer investimento inconsciente, que passa a ser necessariamente ambivalente.

⁶³² *AE*, p. 495.

⁶³³ LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*, op. cit., p. 178.

⁶³⁴ SIBERTIN-BLANC, G. *Deleuze & Guattari e o Anti-Édipo*, op. cit., p. 104.

3.5.3. A singularidade da conjunção capitalista: capital filiativo e capital de aliança

O capitalismo não nasce diretamente a partir dos fluxos descodificados – estes já existiam em maior ou menor grau nas máquinas pré-capitalistas, sempre barrados, limitados, recodificados ou sobrecodificados pelos Estados. O capitalismo só nasce quando, em condições muito precisas e contingentes, ocorre uma *conjunção* dos fluxos que se encontravam descodificados nas frestas da sociedade feudal e que, a partir de então, se generalizam. No início, esses fluxos descodificados (por exemplo, fluxos de mercadorias, de dinheiro, de comerciantes e trabalhadores) circulam “nos poros da sociedade feudal”, como disse Marx, nos burgos que formam pequenos centros urbanos entre um feudo e outro. Foi necessário o transcurso de alguns séculos para que estes fluxos pudessem se encontrar, sob condições inteiramente novas, *a ponto de produzirem uma nova máquina social*, baseada diretamente na conjunção de fluxos descodificados, produzindo um novo plano de consistência do desejo. Portanto, não é o desenvolvimento do capitalismo que traz a descodificação de fluxos e a desintegração do sistema feudal; ao contrário, é o processo de desintegração das relações feudais sob a pressão dos fluxos descodificados que prepara as condições de formação, séculos depois, do capitalismo – daí a natureza “diacrônica” do capitalismo. Esses fluxos descodificados começam a escorrer em graus cada vez maiores pelo antigo corpo social, até suplantá-lo. “Fluxo de propriedades que se vendem, fluxo de dinheiro que escorre, fluxo de produção e de meios de produção que se preparam na sombra, fluxo de trabalhadores que se desterritorializam (...)”.⁶³⁵ É preciso haver um encontro totalmente contingente entre esses fluxos (pois ele poderia muito bem nunca ter ocorrido), e a reação (num sentido químico) de uns sobre os outros, “para que o capitalismo nasça e que o antigo sistema encontre a morte que lhe vem de fora, ao mesmo tempo em que nasce a vida nova e em que o desejo recebe seu novo nome.”⁶³⁶ É por isso que o capitalismo não se define simplesmente “por fluxos descodificados, mas pela descodificação generalizada dos fluxos, pela nova desterritorialização maciça e pela conjunção de fluxos desterritorializados. É a singularidade desta conjunção que faz a universalidade do capitalismo.”⁶³⁷

De acordo com a análise de Marx (subscrita por Deleuze e Guattari), o capitalismo se forma a partir de um encontro fundamental: é preciso que o trabalhador “desterritorializado”, “livre” e “nu” (separado de suas relações tradicionais com a terra e os meios de produção, não tendo nada para vender a não ser sua força de trabalho) se encontre, no mercado, com o

⁶³⁵ *AE*, p. 297.

⁶³⁶ *Ibid.*

⁶³⁷ *AE*, p. 298.

possuidor de dinheiro, em vias de se tornar capitalista. Esse encontro entre possuidor de dinheiro e “possuidor” de força de trabalho, entre o capital e o trabalho, torna-se a mola propulsora da economia capitalista, sendo continuamente reproduzida, expandida e generalizada ao conjunto das relações sociais. Um efeito direto dessa conjunção e de sua reprodução é “o controle cada vez mais profundo da produção pelo capital”⁶³⁸, e particularmente pelo capital industrial.

Deleuze e Guattari afirmam que a máquina capitalista só está plenamente montada, só ganha uma consistência própria, quando o capital se apropria diretamente da produção, e quando o capital financeiro e o capital mercantil são conjugados sob o primado do capital industrial. Pois as duas outras formas do capital, o capital mercantil e o capital financeiro (“usurário”), já existiam antes do capitalismo. Mas eles só existiam em *aliança* com a produção não capitalista, ou seja, subordinados à lógica da mais-valia de código, apropriada pelo antigo *socius*. Eles não eram suficientes para provocarem uma mudança no nível do modo de produção. A máquina capitalista só se estabelece efetivamente, de acordo com Deleuze e Guattari, quando a mais-valia de código é transformada em uma “*mais-valia de fluxo*”, o que só ocorre quando se desenvolve o capital industrial. O desenvolvimento do capital industrial faz com que este se aproprie diretamente da produção e faz do capital algo que não é mais meramente um capital de aliança, tornando-se um capital propriamente *filiativo*: quando o dinheiro parece objetivamente engendrar dinheiro, e o valor engendrar mais-valor, conforme a fórmula D-M-D’.⁶³⁹ Como diz Marx, é aí que o valor “pare filhotes”, pois se apresenta como o “sujeito automático de um processo” em que ele altera sua própria grandeza, variando sua forma (ora aparecendo como dinheiro, ora como mercadoria). O valor aparece assim como uma “substância em processo, que move a si mesma” e que se diferencia de si mesmo como “mais-valor, tal como Deus Pai se diferencia de si mesmo como Deus Filho”.⁶⁴⁰

É só nessas condições que o corpo do capital-dinheiro se torna o corpo pleno, o novo *socius*, a quase-causa que se apropria de todas as forças produtivas.⁶⁴¹ O capital industrial instaura assim uma “nova-nova filiação”, constitutiva da máquina capitalista, em relação à

⁶³⁸ *AE*, p. 300.

⁶³⁹ MARX, K. *O capital* – livro I, op. cit., cap. 4 “A transformação do dinheiro em capital”.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 230 (trecho citado em *AE*, p. 302).

⁶⁴¹ *AE*, p. 302. Em seu manuscrito de 1844 sobre o dinheiro, Marx lança uma bela formulação que parece destacar como o novo corpo pleno do capital-dinheiro passa a organizar toda conexão e disjunção de fluxos, todas as atrações e repulsões sobre seu corpo: “Se o *dinheiro* é o vínculo que me liga à vida *humana*, que liga a sociedade a mim, que me liga à natureza e ao homem, não é o dinheiro o vínculo de todos os *vínculos*? Não pode ele atar e desatar todos os laços? Não é ele, por isso, o *meio* universal de *separação*? Ele é a verdadeira moeda divisionária, bem como o verdadeiro *meio de união*, a força *galvano-química* da sociedade.” (Cf. MARX, K. “Dinheiro”. In: *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 159).

qual o capital comercial e o capital financeiro tomam a partir de agora a forma de uma “nova-nova aliança, assumindo funções específicas” correspondentes a uma divisão do trabalho no modo de produção capitalista em geral.⁶⁴²

A forma filiativa do capital é $x + dx$, ou seja, valor inicial mais um acréscimo agregado a ele, através do ciclo D-M-D'.⁶⁴³ Como Marx aponta, o “segredo” desse acréscimo de valor é explicado pelo fato de que a força de trabalho é comprada como uma mercadoria, e recebe seu salário em função do seu valor de troca; no entanto, considerada como valor de uso, a força de trabalho é uma mercadoria muito peculiar dentre as outras, porque seu uso tem a capacidade de criar valor.⁶⁴⁴ Portanto, a conjunção entre o possuidor de dinheiro (em vias de se tornar capitalista) e o possuidor dessa mercadoria especial que é a força de trabalho (em vias de se tornar trabalhador assalariado), através da relação de compra e venda da força de trabalho, constitui a mola elementar do capital industrial e da máquina social capitalista como um todo. É ela que assegura a transformação da mais-valia de código em mais-valia de fluxo e instaura a relação diferencial que caracteriza o primeiro aspecto do campo de imanência capitalista.

3.5.4. Os aspectos da imanência capitalista

Vê-se que a relação entre a força de trabalho e o capital, implicada pela forma filiativa do capital, é uma relação entre puras *quantidades abstratas*. Pouco importam as qualidades que revestem este processo: o que vale ao ciclo capitalista é que sua conjunção produza sempre uma valorização quantitativa do valor através da produção de mais-valor. É aí que a mais-valia de código é transformada em mais-valia de fluxo. Pois, nas formações pré-capitalistas, a mais-valia permanecia ligada a um sistema de *qualificação* dos fluxos. Os códigos primitivos e as sobrecodificações despóticas impunham aos fluxos sociodesejantes uma relação *indireta, qualitativa, limitada e extra-econômica* como modo de regulá-los e de produzir a mais-valia de código. Ao passo que, no capitalismo, a regulação dos fluxos se dá através de uma axiomática contábil que estabelece entre eles uma relação que é *direta, quantitativa, ilimitada e imediatamente econômica*. A mais-valia não está mais indexada nos blocos móveis de dívidas primitivas (e nas festas em que esta era consumada coletivamente),

⁶⁴² AE, p. 303, 300.

⁶⁴³ Em Marx, em vez de $x + dx$, encontramos a fórmula $D + \Delta D$, que é estritamente equivalente. Cf. *O capital* – livro I, op. cit., p. 227: “A forma completa desse processo é, portanto, D-M-D’, onde D’ = $D + \Delta D$, isto é, à quantia de dinheiro inicialmente adiantada mais um incremento. Esse incremento, ou excedente sobre o valor original, chamo de mais-valor (*surplus value*). O valor originalmente adiantado não se limita, assim, a conservar-se na circulação, mas nela modifica sua grandeza de valor, acrescenta a essa grandeza em mais-valor ou se valoriza. E esse movimento o transforma em capital.”

⁶⁴⁴ MARX, K. *O capital* – livro I, op.cit., p. 242.

nem na dívida infinita dos súditos diante do déspota (acumulada e consumida luxuosamente pelo soberano). Ela remete, agora, ao próprio movimento do “produzir por produzir” capitalista.⁶⁴⁵ O que o capitalismo instaura, portanto, é um regime em que a relação mais abstrata, puramente quantitativa, se torna concreta e define as condições concretas de toda a produção e reprodução sociolibidinal. É essa relação abstrata implicada na forma filiativa do capital que passa a organizar todos os fluxos no capitalismo. Decorrem dessa novidade três aspectos com que Deleuze e Guattari caracterizam o campo de imanência instaurado pela máquina capitalista.

O *primeiro aspecto* é a relação diferencial Dy/Dx , em que Dy deriva da força de trabalho e constitui a flutuação do capital variável, e Dx deriva do próprio capital e constitui a flutuação do capital constante. É que, resumidamente, segundo Marx, o capital total é constituído por duas faces: ele é capital constante, na medida em que está investido em meios de produção, e é capital variável, em sua porção voltada para o pagamento de salários dos trabalhadores.⁶⁴⁶ Em seu processo de produção e reprodução, é necessário ao capital que a conjunção entre suas duas faces assegure uma valorização do valor do capital total. Em função disso, todas as relações sociais desejantes são afetadas por essa “fluxão de fluxos” propriamente capitalista, todos os fluxos descodificados são homogeneizados como fluxos potencialmente a serviço da reprodução do capital. Tudo e todos são inscritos sobre o corpo pleno do capital, medidos pela moeda como “equivalente geral”, tomados como parte do capital variável ou do capital constante, em meio ao movimento incessante de valorização dos valores através da extração e realização da nova forma de mais-valia (mais-valia de fluxo). Note-se que não são mais as próprias pessoas que são marcadas pela inscrição capitalista: o que é marcado são as quantidades abstratas das quais as pessoas são simples portadoras: “*seu capital ou sua força de trabalho*, o resto não tem importância”.⁶⁴⁷ Nesse sentido, o trabalhador e o capitalista não existem independentemente da conjunção do fluxo de trabalho abstrato com o fluxo de capital (riqueza abstrata). Ao contrário, eles são, segundo Deleuze e Guattari,

⁶⁴⁵ Sobre isso, Deleuze e Guattari comentam que: “[Q]uando a conjunção passa para o primeiro nível da máquina social, parece que ela deixa de estar ligada ao gozo, assim como ao excesso de consumo de uma classe, parece que ela faz do próprio luxo um meio de investimento, e assenta todos os fluxos descodificados sobre a produção, num ‘produzir por produzir’ que reencontra as conexões primitivas do trabalho, mas com a condição, com a única condição de conectá-las ao corpo do capital como ao novo corpo pleno desterritorializado, o verdadeiro consumidor de onde elas parecem emanar.” (AE, p. 298).

⁶⁴⁶ Cf. nosso comentário mais introdutório sobre estas noções marxianas no tópico “Tendências e contratendências da acumulação de capital segundo Marx”, a seguir, neste capítulo.

⁶⁴⁷ AE, p. 333. Sibertin-Blanc (*Deleuze e Guattari e o Anti-Édipo*, op. cit., p. 80) sublinha o aspecto “chocante” da expressão de Marx que Deleuze e Guattari têm em vista ao fazerem esta observação. Marx escreveu que “aqui só se trata de pessoas na medida em que elas constituem a personificação de categorias econômicas, as portadoras de determinadas relações e interesses de classes”. (Cf. *O capital* – livro I, op. cit., 80 e 159-160).

meras “funções derivadas” desta conjunção estabelecida na forma da relação diferencial Dy/Dx .

Com efeito, para Deleuze e Guattari, esta relação diferencial aparece sob três formas fundamentais. No nível do capital industrial, há, como vimos, relação diferencial entre o fluxo de capital e o fluxo de trabalho. No nível do capital financeiro, há uma relação diferencial entre os fluxos de financiamento e os fluxos de renda ou meios de pagamento. Por fim, no nível do capital mercantil, há uma relação diferencial entre os fluxos de mercado e o fluxo de conhecimento ou inovação tecnológica.⁶⁴⁸ O que há de comum nos três casos é que essas três relações diferenciais se baseiam numa *dualidade incomensurável entre duas formas do dinheiro*.⁶⁴⁹ A dissimulação, o cinismo capitalista reside precisamente nesta operação que conjuga duas formas incomensuráveis do dinheiro, diferentes por natureza, *como se houvesse entre elas meras diferenças quantitativas*, ou seja, como se elas fossem comensuráveis. A crítica a essa operação passa, portanto, pela explicitação de que “o dinheiro que entra no bolso do assalariado não é o mesmo que se inscreve no balanço de uma empresa”. Num caso, temos “impotentes signos monetários de valor de troca, um fluxo de meios de pagamento relativo aos bens de consumo e aos valores de uso, uma relação bi-unívoca entre a moeda e uma gama imposta de produtos (‘a que eu tenho direito, o que me cabe, é meu...’); ao passo que, no outro caso, estamos diante de “signos de potência do capital, fluxos de financiamento, um sistema de coeficientes diferenciais de produção que dá testemunho de uma força prospectiva ou de uma avaliação a longo prazo, não realizável *hic et nunc*, e que funciona como uma axiomática de quantidades abstratas”.⁶⁵⁰ Por isso, Deleuze e Guattari afirmam que não há “medida alguma comum entre o valor das empresas e o da força de trabalho dos assalariados.” E isso é verdade a tal ponto que, como os autores sublinham, tentar medir “as duas ordens de grandeza pela mesma unidade analítica é pura ficção, é uma vigarice cósmica, é como tentar medir as distâncias intergalácticas ou intra-atômicas com metros e centímetros.”⁶⁵¹

A análise da incomensurabilidade entre as duas formas do dinheiro leva Deleuze e Guattari ao *segundo aspecto* do campo de imanência capitalista, relativo ao modo como o capitalismo vive de maneira particular seus limites. Partindo das observações de Marx acerca da lei tendencial da queda da taxa de lucro⁶⁵² e dos comentários de Balibar a esse respeito,

⁶⁴⁸ *Derrames*, p. 105 (aula de 22 de fevereiro de 1972).

⁶⁴⁹ Deleuze e Guattari formulam esta tese das duas formas de dinheiro a partir de estudos distintos de Suzanne de Brunhoff e Bernard Schmitt. Cf. *AE*, p. 303-318.

⁶⁵⁰ *AE*, p. 303-304.

⁶⁵¹ *AE*, p. 306.

⁶⁵² Que analisaremos adiante no tópico “Tendências e contratendências da acumulação de capital segundo Marx” deste mesmo capítulo.

Deleuze e Guattari tentam responder à seguinte questão: por que a baixa tendencial da taxa de lucro aparentemente não tem fim? Dito de outro modo, por que a baixa tendencial da taxa de lucro não acarreta o colapso do sistema capitalista por meio de seu próprio funcionamento imanente? A resposta que eles forjam parte da tese de que, tendo em vista as relações diferenciais entre o fluxo do capital e o fluxo do trabalho, a dimensão mais importante da mais-valia não é sua diferença *aritmética*, calculável a partir da diferença entre o tempo de trabalho despendido pelo trabalhador em que este paga seu salário e o tempo de trabalho excedente de onde o capitalista extrai o mais-valor. Para eles, o que é essencial ao fenômeno da mais-valia de fluxo é que a relação diferencial capitalista se dá entre dois fluxos *diferentes por natureza* (e não apenas diferentes de um ponto de vista aritmético). Portanto, entre fluxos heterogêneos que são incomensuráveis e fundamentalmente assimétricos, porque pertencem a ordens de grandeza e formas de potência radicalmente diferentes, sendo o fluxo de trabalho inteiramente subordinado e dependente do fluxo de capital.⁶⁵³ É por isso que a tendência à queda da taxa de lucro não chega por si mesma a um limite derradeiro, porque a diferença aritmética não é suficiente para anular a diferença de natureza entre os dois fatores. De modo que a tendência

não tem fim, ela não tem um limite exterior que ela poderia atingir ou mesmo aproximar-se. A tendência só tem limite interno e ela não para de ultrapassá-lo, mas deslocando-o, isto é, reconstituindo-o, reencontrando-o como limite interno a ser novamente ultrapassado por deslocamento.⁶⁵⁴

O capital, em seu movimento desmedido de reprodução em escala sempre ampliada, estende seus limites imanentes aos confins do universo, e não reconhece nenhum outro limite além dos seus próprios limites internos. A tal ponto que mesmo as crises são “um meio imanente ao modo de produção capitalista”.⁶⁵⁵ Assim, se o capitalismo é o limite exterior de toda sociedade, “é porque ele, por sua vez, não tem limite exterior mas tão somente um limite interior que é o próprio capital, limite que ele não encontra, mas reproduz, deslocando-o sempre”⁶⁵⁶, seja adicionando seja retirando axiomas regulatórios para a relação entre o fluxo de trabalho e o fluxo de capital.

Concretamente, este movimento de deslocamento pertence à desterritorialização própria ao capitalismo, cujo processo vai, via de regra, do centro à periferia, dos países desenvolvidos aos países subdesenvolvidos, que constituem uma peça essencial da máquina

⁶⁵³ Ao destacarmos a distinção entre uma concepção aritmética e uma concepção diferencial da mais-valia, simplificamos muito a complexa reelaboração que Deleuze e Guattari fazem do conceito de mais-valia em *O anti-Édipo* (cf. *AE*, p. 303-318).

⁶⁵⁴ *AE*, p. 306.

⁶⁵⁵ MARX, K. *O capital* – livro III, op. cit., p. 289. (Trecho citado em *AE*, p. 306).

⁶⁵⁶ *AE*, p. 306-307.

capitalista mundial. Mas, no próprio centro do capitalismo, organizam-se “enclaves de subdesenvolvimento”, “periferias interiores”, como uma espécie de Terceiro Mundo interior aos países desenvolvidos.⁶⁵⁷ Portanto, a análise dos limites que o capitalismo reproduz em escala sempre ampliada leva Deleuze e Guattari a concluir que há uma “acumulação primitiva” permanente, contínua, que não para de reproduzir-se, à medida que há uma estrita interdependência entre o centro e a periferia do capitalismo mundial. Pois,

se é verdade que no centro se exerce, pelo menos parcialmente, uma tendência para a baixa ou para a igualização da taxa de lucro, que leva a economia para os setores mais progressivos e mais automatizados, tem-se também que um verdadeiro “desenvolvimento do subdesenvolvimento” na periferia assegura uma alta da taxa da mais-valia assim como uma exploração crescente do proletariado periférico em relação ao do centro (...), de modo que não são os países desenvolvidos que fornecem capitais aos países subdesenvolvidos, antes pelo contrário.⁶⁵⁸

Por fim, o *terceiro aspecto* do campo de imanência capitalista destacado por Deleuze e Guattari diz respeito à transformação sofrida pela instância de antiprodução nesta nova máquina social. Nas formações anteriores ao capitalismo, a instância de antiprodução que organiza a economia geral de fluxos era sempre uma instituição extra-econômica, não-econômica. Esta ocupava um lugar determinado e localizável no sistema da produção sociodesejante, *realmente distinto* do conjunto da produção: seja a Terra e suas regras territoriais, seja o Estado despótico e sua lei sobrecodificante. No capitalismo, ao contrário, como indica Sibertin-Blanc, o aparelho de antiprodução se torna “*ilocalizável*” e “*realmente indistinto*” da produção.⁶⁵⁹ Pois a antiprodução não é mais exercida por uma instituição extra-econômica, mas pelo próprio capital-dinheiro como corpo *imediatamente econômico*. A relação entre produção e antiprodução deixa de ser mediada por uma instituição subjacente (a Terra) ou transcendente (o Déspota) e se torna uma relação direta, imediata e imanente ao corpo do capital. Produção e antiprodução se tornam peças interiores ao ciclo do capital.

O capital como *socius* ou corpo pleno se distingue, portanto, de qualquer outro, porque vale por si mesmo como uma instância diretamente econômica, e se assenta sobre a produção sem fazer intervir fatores extraeconômicos que se inscreveriam num código. (...) É neste sentido que o aparelho de antiprodução deixa de ser transcendente, penetra toda a produção e se torna coextensivo a ela.⁶⁶⁰

Seguindo Marx, Deleuze e Guattari afirmam ainda que para a reprodução do capitalismo não basta apenas *produzir* a mais-valia, é necessário ainda que ela seja *absorvida*

⁶⁵⁷ AE, p. 307.

⁶⁵⁸ AE, p. 307-308.

⁶⁵⁹ SIBERTIN-BLANC, G. “L’instinct de mort dans la schizoanalyse de Deleuze et Guattari”, op. cit., p. 13.

⁶⁶⁰ AE, p. 331.

ou *realizada* pelos mecanismos de antiprodução adequados.⁶⁶¹ Pois “uma mais-valia de fluxo que não tenha sido realizada é como se não tivesse sido produzida, encarnando-se no desemprego e na estagnação.”⁶⁶² Mas quais são os meios pelos quais a mais-valia produzida pode ser propriamente realizada, absorvida por mecanismos de antiprodução? O consumo e o investimento são os dois modos mais evidentes de absorção da mais-valia. Fora esses, Deleuze e Guattari destacam “a publicidade, o governo civil, o militarismo e o imperialismo” como meios necessários a este fim, e fazem uma consideração de extrema importância acerca do papel do Estado na axiomática capitalista:

O papel de um complexo político-militar-econômico é importante tanto por garantir a extração da mais-valia humana na periferia e nas zonas apropriadas do centro, quanto por engendrar uma enorme mais-valia maquínica ao mobilizar os recursos do capital de conhecimento e de informação, assim como por absorver, enfim, a maior parte da mais-valia produzida. O Estado, sua polícia e seu exército formam um gigantesco empreendimento de antiprodução, mas no seio da própria produção, e condicionando-a.⁶⁶³

Essa observação nos leva ao coração da relação entre a axiomática capitalista e os aparelhos de Estado modernos, que começa a ser desenvolvida em *O anti-Édipo* e é prolongada em *Mil platôs* (nos platôs 12 e 13). O Estado, e todo o complexo político-militar-econômico a ele associado, perde totalmente seu aspecto soberano e se torna subordinado aos mecanismos imanentes à produção capitalista, mero “modelo de realização para a axiomática capitalista”⁶⁶⁴. O Estado se torna encarregado, pelo próprio capital, de absorver a mais-valia e contribuir para a reprodução ampliada do capital, o que se dá, sobretudo, “por meio de despesas militares que não fazem concorrência alguma à empresa privada, muito pelo contrário (só a guerra conseguiu levar a cabo aquilo em que o *New Deal* falhara).”⁶⁶⁵ Portanto, nas condições capitalistas, o aparelho de antiprodução

já não é uma instância transcendente que se opõe à produção, que a limite ou a freie; ao contrário, ele se insinua por toda a máquina produtora, liga-se estreitamente a ela para reger sua produtividade e realizar a mais-valia (donde, por exemplo, a diferença entre a burocracia despótica e a burocracia capitalista). A efusão do aparelho de antiprodução caracteriza todo o sistema capitalista; a efusão capitalista é a da antiprodução na produção em todos os níveis do processo.⁶⁶⁶

⁶⁶¹ Cf. MARX, K. *O capital* – livro III. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 284; e *AE*, p. 312.

⁶⁶² *AE*, p. 312.

⁶⁶³ *AE*, p. 312-313. Por “mais-valia humana”, Deleuze e Guattari referem-se à mais-valia que resulta do capital variável, ao passo que a “mais-valia” maquínica refere-se àquela que resulta do capital constante.

⁶⁶⁴ *MPv.5*, p. 167.

⁶⁶⁵ *AE*, p. 312.

⁶⁶⁶ *AE*, p. 313.

Esta efusão da antiprodução por toda atividade produtiva cumpre duas funções essenciais ao capitalismo. Por um lado, só ela é capaz de realizar “o fim supremo do capitalismo”, a saber, o de “produzir a falta nos grandes conjuntos”, “introduzir a falta onde há sempre excesso, pela absorção que ela opera de recursos superabundantes”. Por outro lado, “só ela duplica o capital e o fluxo de conhecimento, com um capital e um fluxo equivalente de *estupidez (connerie)* que também operam a absorção ou a realização, e que garantem a integração dos grupos e dos indivíduos ao sistema.”⁶⁶⁷ Assim, a difusão da falta no seio do excessivo e da estupidez no seio do conhecimento científico não são processos contingentes ou acessórios; revelam-se, ao contrário, mecanismos indispensáveis ao sistema global do desejo no capitalismo. Porque, através da falta e da estupidez, o desejo, desterritorializado em virtude da tendência do capitalismo, se reterritorializa sobre essas territorialidades artificiais e precárias propriamente capitalistas, separando-se de sua própria potência à medida que se integra tanto à produção quanto à realização da mais-valia, em toda sua potência irracional e absurda. De modo que toda inventividade das forças produtivas e dos fluxos de conhecimento científico e tecnológico se vê constrangida a não ultrapassar o limite da capacidade de sua absorção pelo capital.⁶⁶⁸ Como na descrição da miserável contradição vivida pelo trabalhador científico e técnico de André Gorz, citada por Deleuze e Guattari:

ele é senhor de um fluxo de conhecimento, de informação e de formação, mas, sendo tão bem absorvido no capital, coincide com ele o refluxo de uma estupidez organizada, axiomatizada, que faz com que à noite, ao retornar à casa, encontre suas pequenas máquinas desejantes ao executar pequenos trabalhos no televisor, ó desespero.⁶⁶⁹

Em suma, o jogo das relações e coeficientes diferenciais dos fluxos descodificados, a natureza dos limites que o capitalismo reproduz a uma escala sempre ampliada enquanto limites interiores e a presença da antiprodução na própria produção são os três aspectos da imanência capitalista. E é no funcionamento em conjunto desses três aspectos que se produz no campo social uma efetiva *despotenciação generalizada do desejo*, à medida que eles convergem para a produção e distribuição da falta nos grandes conjuntos sociais, e para a *distribuição de toda a potência social em função dessa falta* (como observou Lapoujade).⁶⁷⁰ É assim que o desejo se vê pressionado a desejar a potência do capital, ao mesmo tempo que

⁶⁶⁷ *AE*, p. 313.

⁶⁶⁸ Essa tese de Deleuze e Guattari é um desdobramento da observação de Marx acerca da contradição entre o aspecto ilimitado de sua expansão e o aspecto limitado de seu objetivo: o produzir por produzir ilimitado, propriamente capitalista, isto é, o “desenvolvimento incondicional das forças produtivas sociais”, entra em conflito constante com o objetivo limitado do modo de produção capitalista, que é a “valorização do capital existente” (*O capital* – livro III, op. cit., p. 290).

⁶⁶⁹ *AE*, p. 314.

⁶⁷⁰ LAPOUJADE, D. *op. cit.*, p. 172.

deseja sua própria impotência. Desejo de integração, desejo de se sentir uma engrenagem na grande máquina mundial do capital. É assim que o sistema capitalista

é o objeto global de um investimento de desejo. Desejo do assalariado, desejo do capitalista, é sempre o mesmo desejo fundado na relação diferencial dos fluxos sem limite exterior assinalável, e onde o capitalismo reproduz os seus próprios limites imanentes numa escala cada vez mais ampliada, cada vez mais englobante. Portanto, é ao nível de uma teoria generalizada dos fluxos que se pode responder à seguinte questão: *como se chega a desejar a potência, mas também a própria impotência? Como um campo social como este pôde ser investido pelo desejo?*⁶⁷¹

3.5.5. A difusão do instinto de morte, o culto à morte e sua relação com o fascismo

A difusão da antiprodução por toda a produção, do corpo pleno do capital (trabalho morto) por todo fluxo de desejo e trabalho vivo, faz com que toda a vida do desejo seja marcada de antemão, de modo dissimulado, pela instância mortuária do capital. Nesse sentido, Deleuze e Guattari citam a célebre definição de Marx do capital como um vampiro: “o capital é trabalho morto, que, como um vampiro, vive apenas da sucção de trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais trabalho vivo suga.”⁶⁷² Na máquina capitalista, “ninguém deixa de estar associado à atividade de antiprodução que percorre todo o sistema produtivo”.⁶⁷³

Este terceiro aspecto da imanência capitalista gera uma transformação notável na instância do instinto de morte, que produz efeitos decisivos no que diz respeito à formação das condições de funcionamento do fascismo como um vetor de investimento sociolibidinal intrínseco aos circuitos econômicos capitalistas, em meio aos dois polos por onde oscila sua axiomática.

Como vimos, no capitalismo, o aparelho de repressão-recalcamento do desejo está ligado ao próprio corpo do capital-dinheiro, que atravessa de modo ilocalizável e ilimitado todo o sistema produtivo sociodesejante. A antiprodução, difundida por toda a produção, tornou-se ilocalizável e cinicamente inconfessável. Todos somos “enrabados” pelo *socius* capitalista, e não sabemos bem como, nem em que grau nem quando isso ocorre. É por isso que o *socius* desterritorializado capitalista é “mais implacável do que qualquer outro *socius*”⁶⁷⁴, pois ele acarreta um aprofundamento da repressão do desejo e do desejo pela repressão (recalcamento), à medida que difunde um verdadeiro “instinto de morte” pela substância viva do desejo.

⁶⁷¹ AE, p. 317 – grifo nosso.

⁶⁷² MARX, K. *O capital* – livro I, op. cit., p. 307.

⁶⁷³ AE, p. 314.

⁶⁷⁴ AE, p. 326.

Essa hipótese de que a difusão (ou “efusão”) do instinto de morte no desejo é um produto especificamente capitalista, determinado pelo grau superior de repressão do desejo que se verifica entre os “civilizados”, aparece formulada explicitamente quando, ao final da seção sobre a máquina capitalista no terceiro capítulo de *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari colocam a questão das afinidades variáveis entre a produção desejante e a produção social em cada máquina social:

Retornamos, assim, à seguinte questão: qual é, em cada caso, a relação entre a produção social e a produção desejante, uma vez dito que há sempre entre as duas identidade de natureza, mas também diferença de regime? É possível que a identidade de natureza atinja seu mais elevado ponto no regime da representação capitalista moderna porque ela aí se realiza “universalmente” na imanência e na fluxão dos fluxos descodificados? E ainda: *será que a diferença de regime é aí a maior, e que esta representação exerce sobre o desejo uma operação de repressão-recalcamento mais forte do que qualquer outra, porque, em virtude da imanência e da descodificação, a antiprodução espalhou-se através de toda a produção, em vez de permanecer localizada no sistema, desprendendo um fantástico instinto de morte que agora impregna e esmaga o desejo?* E o que é essa morte que sobe sempre de dentro, mas que deve chegar de fora – e que, no caso do capitalismo, sobe com tanto mais potência por não vermos ainda bem qual é esse fora que vai fazê-la chegar?⁶⁷⁵

Tal questão só é propriamente respondida ao ser retomada no quarto capítulo de *O anti-Édipo*.⁶⁷⁶ Neste trecho, que comentaremos a seguir, Deleuze e Guattari propõem uma concepção *materialista* do instinto de morte, como bem observou Sibertin-Blanc, buscando a gênese do instinto de morte nas condições sociais específicas ao capitalismo do início do século XX.⁶⁷⁷ Como isso se dá?

Em primeiro lugar, eles lembram que a “descoberta” do instinto de morte só foi feita por Freud após a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), e que o próprio Freud indicou explicitamente que as formações sintomatológicas produzidas pelos traumas de guerra foram um dos dados clínicos que o motivaram a reformular sua teoria pulsional, culminando na proposição “especulativa” da pulsão de morte.⁶⁷⁸ Deleuze e Guattari destacam que essa relação do instinto de morte com a guerra de 1914-1918 não é trivial, mas bastante relevante, tendo em vista que a primeira grande guerra, enquanto guerra imperialista por excelência, permanece sendo ainda hoje o “modelo da guerra capitalista”.⁶⁷⁹ Deste modo, importa investigar qual é a relação entre a morte do ponto de vista da economia capitalista e a morte

⁶⁷⁵ AE, p. 348 – grifos nossos.

⁶⁷⁶ Cf. AE, p. 444-448.

⁶⁷⁷ SIBERTIN-BLANC, G. “L’instinct de mort dans la schizoanalyse de Deleuze et Guattari”, op. cit.

⁶⁷⁸ Freud apresenta sua hipótese da pulsão de morte como uma hipótese estritamente “especulativa”. Cf. FREUD, S. *Além do princípio do prazer*. Obras completas, vol. 14. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 184: “O que se segue é especulação, às vezes especulação extremada (...)”.

⁶⁷⁹ AE, p. 444.

tal como pensada pela psicanálise, como um “instinto de morte”. A hipótese em jogo é a de que “o instinto de morte celebra as núpcias da psicanálise com o capitalismo”.⁶⁸⁰ Em que sentido devemos tomar essa afirmação?

Ora, analisando o funcionamento do campo de imanência capitalista, Deleuze e Guattari haviam mostrado que o capitalismo

herdava o significante despótico de uma instância transcendente mortífera, mas fazendo-a difundir-se por toda a imanência do seu próprio sistema: o corpo pleno, que deveio o corpo do capital-dinheiro, suprime a distinção entre a antiprodução e a produção; na reprodução imanente dos seus próprios e cada vez mais ampliados limites (axiomática), ele mistura em toda parte a antiprodução com as forças produtivas. Empreender a morte é uma das formas principais e específicas da absorção de mais-valia no capitalismo.⁶⁸¹

Tal é, portanto, a função da morte no capitalismo: absorver ou realizar mais-valia; colaborar, à sua própria maneira, com a tarefa de produzir a falta em meio a recursos superabundantes e a estupidez em meio aos fluxos de conhecimento técnico-científico. Lembremos que, há pouco, acompanhamos a argumentação de Deleuze e Guattari acerca da importância do papel de um “complexo político-militar-econômico” para o conjunto da economia capitalista. É o Estado, e todo este complexo institucional ligado a ele, que, através de seus mecanismos de antiprodução (garantias concedidas às grandes empresas, mobilização dos recursos de capital ligado ao conhecimento técnico-científico, despesas militares e burocráticas exorbitantes, toda a destruição provocada pelas guerras, etc.), garante boa parte da absorção de mais-valia do capitalismo mundial e suscita novos investimentos em tecnologia, que desenvolvem a produtividade do trabalho e contrariam a tendência à queda da taxa de lucro, retroalimentando todo o sistema.

Note-se a diferença do funcionamento da morte no capitalismo e na máquina despótica. Nos impérios arcaicos, a posição eminente ocupada pelo déspota paranoico e sua lei suscita nos súditos um estado depressivo, em que sua vida pulsional é interiorizada, recuada, tornada “latente”. Pois a morte já não é mais uma peça interna ao desejo como na imanência entre a Terra e os códigos primitivos, mas se torna uma peça transcendente e superior ao desejo, que o julga com a força de sua lei: por isso a morte deixa de ser uma peça do desejo e se torna um princípio transcendente eminente, em suma, um “instinto de morte”, que condiciona de antemão e *extrinsecamente* o desejo (com o que o desejo se tornou “desejo do desejo do déspota”).

⁶⁸⁰ Ibid.

⁶⁸¹ *AE*, p. 444-445.

Mas, no capitalismo, a morte é uma coisa totalmente diferente. A morte não funciona a serviço da manutenção da lei, já não é um princípio que encarna esta lei e sobrevoa o campo social como instância de julgamento das conexões de desejo. A morte funciona agora a serviço da acumulação de capital, isto é, da reprodução em escala ampliada dos limites do corpo do capital, disseminando seu elemento mortífero, antiprodutivo, por todo o corpo vital da produção sociodesejante. Não é mais uma morte que “conserva” um estado de coisas despótico, mas um morte voltada para a *expansão ilimitada* das relações de produção capitalistas, uma morte que é acima de tudo “produtiva”, em sentido capitalista: “só a guerra”, citemos mais uma vez, “conseguiu levar a cabo aquilo em que o *New Deal* falhara”...⁶⁸²

Mas qual é, então, a relação da função propriamente capitalista da morte com a concepção psicanalítica do “instinto de morte”? De acordo com Deleuze e Guattari, com a proposição do instinto de morte, a psicanálise “reencontra e refaz” o mesmo caminho que o capitalismo. Pois o instinto de morte,

em sua transcendente distinção relativamente à vida, é tão-somente um puro silêncio, mas não deixa de difundir-se através de todas as combinações imanentes que ele forma com essa mesma vida. E a morte imanente, difusa, absorvida, é precisamente o estado que o significante toma no capitalismo, a casa vazia que é deslocada por toda parte para barrar as escapadas esquizofrênicas e bloquear as fugas. O único mito moderno é o dos zumbis – esquizos mortificados, bons para o trabalho, reconduzidos à razão.⁶⁸³

Eis como aparece a relação da psicanálise com o capitalismo do ponto de vista de uma análise materialista do instinto de morte: a “especulação” de Freud revela adequadamente uma dimensão fundamental da economia capitalista, a saber, a difusão da morte por todas as engrenagens vitais da produção social desejante. Mas, em vez de criticar esta operação capitalista em nome das forças do desejo, aos olhos de Deleuze e Guattari, Freud subscreve esta operação, tomando-a não apenas como um fato (empírico) capitalista, mas um fenômeno essencial, que seria condição (transcendental) da vida psíquica. O instinto de morte deixa, assim, de ser vivido e concebido como transcendente e exterior ao desejo, e se torna imanente a ele, combinando-se com ele de infinitas maneiras, a tal ponto que desejo e morte se tornam praticamente indiscerníveis – envenenamento, mortificação do desejo, tal é, do ponto de vista da esquizoanálise, o sentido desta “universal efusão do instinto de morte” levada à cabo pela psicanálise desde 1920.⁶⁸⁴

Diante desta análise comparada do papel da morte no capitalismo e de sua duplicação teórico-prática na psicanálise, Deleuze e Guattari retomam a questão geral acerca das

⁶⁸² *AE*, p. 312.

⁶⁸³ *AE*, p. 445.

⁶⁸⁴ 1920 é o ano em que Freud propõe o conceito de pulsão de morte em *Além do princípio do prazer*.

afinidades variáveis entre produção social e produção desejante em cada máquina social e, em particular, a hipótese de que o capitalismo é a máquina mais repressiva do desejo, em que seus mecanismos de produção social encontram-se “infinitamente mais longe” da produção desejante do que na máquina primitiva e na máquina despótica. Com efeito, como isso é possível?

Considerando que o capitalismo trabalha sobre fluxos descodificados como tais, como é possível que ele esteja infinitamente mais longe da produção desejante do que os sistemas primitivos e até bárbaros que, todavia, codificam e sobrecodificam os fluxos? Considerando que a produção desejante é propriamente uma produção descodificada e desterritorializada, como explicar que o capitalismo, com sua axiomática, sua estatística, opere uma repressão infinitamente mais vasta da produção desejante do que os regimes precedentes, que, entretanto, não eram desprovidos de meios repressivos? Vimos que os conjuntos estatísticos molares de produção social tinham uma relação de afinidade variável com as formações moleculares de produção desejante. É preciso explicar por que essa afinidade é menor no conjunto capitalista, justamente no momento em que ele descodifica e desterritorializa com todo seu vigor.⁶⁸⁵

A resposta a essa questão está no “instinto de morte”, dizem Deleuze e Guattari, desde que este seja entendido numa acepção radicalmente materialista, isto é: “dando-se o nome de instinto em geral às condições de vida histórica e socialmente determinadas pelas relações de produção e de antiprodução num sistema.”⁶⁸⁶ Segue-se daí uma comparação do modo de funcionamento dessas condições determinadas em cada máquina social, de modo a elucidar como a produção molar social e a produção molecular desejante se repartem em cada caso, segundo graus distintos em que se efetuam sua identidade de natureza e sua diferença de regime. Deleuze e Guattari observam que esses dois aspectos, identidade de natureza e diferença de regime, aparentemente funcionam em razão inversa, pois “aí onde os regimes estão mais próximos um do outro, a identidade de natureza está, ao contrário, em seu mínimo; e aí onde a identidade de natureza atinge o seu máximo, os regimes diferem maximamente.”⁶⁸⁷ Dito de outro modo, onde a diferença de regime é máxima, ou seja, é mais brutal, justamente aí a identidade de natureza atingiu seu mais alto grau – precisamente, no capitalismo. O que justifica essa tese?

É que, entre os primitivos e os bárbaros, segundo maneiras distintas, a produção desejante se encontra reportada a “grandes objetividades” (corpo territorial ou despótico) que asseguram a codificação ou a sobrecodificação dos fluxos do desejo, de modo que estes sejam introduzidos em sistemas de representação também objetivos. Dessa forma, a identidade de

⁶⁸⁵ *AE*, p. 445-446.

⁶⁸⁶ *AE*, p. 446.

⁶⁸⁷ *Ibid.*

natureza entre a produção desejante e a produção social está aí totalmente ocultada: tanto pela diferença entre o *socius objetivo* e o corpo pleno *subjetivo* da produção desejante, quanto pela diferença entre, de um lado, os códigos e sobrecodificações *qualificadas* da produção social, e, do outro, as cadeias de descodificação ou de desterritorialização da produção desejante, “e por todo o aparelho repressivo representado nas proibições selvagens, pela lei bárbara e pelos direitos de antiprodução”.⁶⁸⁸ Entretanto, a constatação de que a identidade de natureza entre o molar e o molecular encontra-se nesses dois casos ocultada não implica que a diferença de regime entre os dois níveis da produção seja aprofundada. Ao contrário, ela é reduzida ao mínimo, “porque a produção desejante como limite absoluto permanece como um limite exterior” (no caso da máquina primitiva), “ou então permanece desocupada como limite interiorizado e deslocado” (no caso da máquina despótica), “de modo que as máquinas do desejo funcionam aquém do seu limite no quadro do *socius* e dos seus códigos.”⁶⁸⁹ Isso ocorre porque as diferenças aparentes entre as faces objetiva e subjetiva do corpo social, entre os fluxos do desejo e os aparelhos institucionais que os reprimem e deles se apropriam, asseguram uma *distinção real* entre o modelo e a experiência da morte em meio à “unidade do aparelho social-desejante”.⁶⁹⁰ Essa distinção real garante que as peças das máquinas desejantes possam funcionar nas próprias engrenagens da máquina social, entrando e saindo pelos seus códigos, que dão forma ao modelo e à experiência da morte. Conservar a distinção entre modelo e experiência da morte é um modo de inibir a difusão de um instinto de morte pelos fluxos da produção desejante:

há tanto menos instinto de morte quanto melhor codificados estão o modelo e a experiência num circuito que não para de enxertar as máquinas desejantes na máquina social e de implantar a máquina social nas máquinas desejantes. A morte vem tanto mais de fora quanto mais está codificada dentro.⁶⁹¹

Tal tese se verifica sobretudo no sistema da crueldade primitivo, em que a morte é inscrita nos mecanismos da mais-valia de código e nos blocos finitos de dívidas. Mas, mesmo no sistema do terror despótico, dizem Deleuze e Guattari, em que a dívida se torna infinita e a morte conhece uma exaustão que tende a fazer dela um instinto *latente*, “não deixa de subsistir um modelo na lei sobrecodificante e uma experiência para os sujeitos sobrecodificados, ao mesmo tempo em que a antiprodução permanece separada como a parte do senhor.”⁶⁹² Ou seja, não deixa de subsistir uma distinção real entre o modelo e a

⁶⁸⁸ AE, p. 446.

⁶⁸⁹ AE, p. 446-447.

⁶⁹⁰ AE, p. 447.

⁶⁹¹ AE, p. 447.

⁶⁹² AE, p. 447.

experiência da morte, mesmo que, nessas condições imperiais, a experiência esteja a tal ponto subordinada ao modelo (tornado transcendente e “autônomo”⁶⁹³) que, conforme a fórmula de Nietzsche, uma prodigiosa quantidade de liberdade tenha desaparecido da terra.

Tudo isso é radicalmente diferente no capitalismo. Precisamente porque os fluxos do capital são descodificados e desterritorializados, e porque o limite da produção desejante se torna interior à produção social capitalista, que não para de reproduzi-lo, a identidade de natureza aparece aí de modo escancarado. Essa identidade de natureza foi descoberta pela primeira vez pelos economistas burgueses, que, como sublinhou Marx, revelaram que a essência subjetiva abstrata das riquezas sociais objetivas é o “trabalho” enquanto enquanto pura força criadora.⁶⁹⁴ E foi descoberta uma segunda vez por Freud, quando ele identifica a “libido” como essência subjetiva abstrata do desejo, princípio causal econômico do qual decorrem todas as produções do inconsciente. No entanto, ao mesmo tempo em que descobre a essência abstrata subjetiva e desterritorializada da riqueza (“trabalho”), a economia política aliena imediatamente essa descoberta nas relações de produção determinadas pela propriedade privada, limitando o potencial revolucionário dessa descoberta ao encerrá-la no modo de representação propriamente capitalista. Ocorre o mesmo com Freud, segundo Deleuze e Guattari. A descoberta da libido se vê imediatamente contrariada pelo fato de que essa pura força da produção desejante é enclausurada no sistema de representação subjetivo edipiano, derivado da família privada, isto é, da família que foi privatizada nas condições do capitalismo.

Portanto, atingindo o seu máximo no capitalismo, a identidade de natureza entre produção desejante e produção social implica aí um conjunto de mecanismos complexos que tornam a alienar as forças da produção social desejante, de modo a bloquear seus potenciais revolucionários e criadores. Longe de favorecer uma afinidade de regime entre as duas produções, escrevem Deleuze e Guattari, essa identidade de natureza

aumenta de maneira catastrófica a diferença de regime e monta um aparelho de repressão do qual nem a selvageria nem a barbárie podiam nos dar ideia. É que, tendo por fundo a derrocada das grandes objetividades, os fluxos descodificados e desterritorializados do capitalismo são, não retomados ou recuperados, mas imediatamente captados numa axiomática sem código que os reporta ao universo da representação subjetiva. Ora, a função deste universo é a de cindir a essência subjetiva (identidade de natureza) em duas funções: a do trabalho abstrato alienado na propriedade privada que reproduz os limites interiores cada vez mais ampliados, e a do desejo abstrato alienado na família privatizada que desloca limites interiorizados cada vez mais estreitos. É a dupla alienação trabalho-desejo que não para de aumentar e de

⁶⁹³ SIBERTIN-BLANC, G. “L’instinct de mort dans la schizoanalyse de Deleuze et Guattari”, op. cit.

⁶⁹⁴ Cf. MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*, op. cit., p. 99; *Grundrisse*, op. cit., p. 57.

aprofundar a diferença de regime no seio da identidade de natureza. *Ao mesmo tempo em que a morte é descodificada, ela perde sua relação com um modelo e uma experiência, e se torna instinto, isto é, difunde-se no sistema imanente no qual cada ato de produção acha-se inextrincavelmente misturado com a instância de antiprodução como capital.* Onde os códigos estão desfeitos, o instinto de morte se apodera do aparelho repressivo, e se põe a dirigir a circulação da libido. *Axiomática mortuária.* Pode-se acreditar então em desejos liberados, mas que, como cadáveres, se nutrem de imagens. Não se deseja a morte, mas o que se deseja está morto, já está morto: imagens. Tudo trabalha na morte, tudo deseja para a morte.⁶⁹⁵

Tal é a estranha mutação que a produção desejante – incluídos aí seu modelo da morte (corpo sem órgãos) e sua experiência inconsciente da morte (devires) – experimenta sob a pressão seletiva das condições do campo de imanência capitalista. Como bem observou Sibertin-Blanc, já não estamos mais diante de uma oscilação imediata do modelo e da experiência preservando sua distinção real (caso da máquina primitiva); nem mesmo estamos diante da autonomização de um modelo que só pode ser reinjetado na produção indiretamente, ao passo que a experiência desejante da morte tende a se interiorizar em instinto latente (caso da máquina despótica). O que se passa na máquina capitalista é uma “*relação imediata da antiprodução e da produção* que se torna uma *indistinção real*, sem modelo nem experiência, instinto exteriorizado e difuso no funcionamento real das engrenagens socioeconômicas antes de ser reinteriorizado como angústia e culpa.”⁶⁹⁶ Portanto, de acordo com a análise de Deleuze e Guattari e os comentários de Sibertin-Blanc, pode-se dizer que a morte só se torna um *instinto* quando ela não é mais tomada no ciclo ativo do modelo e da experiência inconscientes do desejo, em uma máquina social que se caracteriza precisamente pela destruição dos procedimentos de codificação e sobrecodificação de fluxos que asseguravam uma distinção entre o ciclo do desejo e as engrenagens da produção social. É só nessas condições propriamente capitalistas que o instinto de morte se torna ilocalizável – não por estar recuado num princípio longínquo, mas, ao contrário, por conta de sua difusão onipresente.

Em suma, a noção de instinto só ganha sentido a partir do momento em que a morte não é mais tomada em um modelo que a relacionaria (e assim a canalizaria) a uma grande objetividade coletiva (corpo da Terra ou do Déspota), e correlativamente a partir do momento em que a morte cessa de ser experimentada na e pela vida do desejo, em que a antiprodução deixa de ser acoplada e submetida à produção desejante, e, ao contrário, passa a subordiná-la a si integralmente. A morte cessa de ser localizada em um “objeto” que poderia ser investido e simbolizado como tal, e o instinto de

⁶⁹⁵ *AE*, p. 448 – grifos nossos.

⁶⁹⁶ SIBERTIN-BLANC, G. “L’instinct de mort dans la schizoanalyse de Deleuze et Guattari”, op. cit.

morte se confunde com esta morte sem modelo e sem experiência, sem objeto, tornada morte do desejo mais que desejo de morte.⁶⁹⁷

É só nessas condições que a instância mortuária da antiprodução passa a ser “amada por si mesma”⁶⁹⁸, sem mediações, maximizando a repressão do desejo e o desejo pela sua própria repressão. A morte não é mais uma peça do desejo. Este é que se tornou peça da axiomática mortuária do capital e de seus aparelhos repressivos anexos. É nesse sentido que a “descodificação dos fluxos acarreta um reforço da servidão”⁶⁹⁹. O desejo subordinado ao vampirismo do capital: tal é a mortificação do desejo, e o “culto à morte” que caracteriza tanto o movimento do capital (difusão da antiprodução por toda produção), quanto o empreendimento teórico-prático psicanalítico (difusão do instinto de morte por toda força vital do desejo). Tudo se passa como se, inconscientemente, estivéssemos todos pressionados a gritar: viva o capital! Viva a morte! E, como diz Deleuze (em uma aula de 1980 em que os temas de *O anti-Édipo* são retomados à luz dos desdobramentos ulteriores de *Mil platôs*): “por culto à morte, também quero dizer *fascismo*. Reconhecemos o fascista pelo grito (...): ‘Viva a morte!’ Todo mundo que diz ‘Viva a morte!’ é um fascista.”⁷⁰⁰

Tal é o amor desinteressado pela máquina molar capitalista, amor que implica um verdadeiro gozo nos sujeitos: gozo de se sentir parte da máquina, gozo de sentir os mecanismos que esmagam o desejo, e gozo, ainda, ligado ao “ódio por aqueles que não se submetem” à máquina capitalista.⁷⁰¹ Como não ser assujeitado por uma tal máquina, tão sofisticada quanto bruta, tão piedosa quanto cínica? É por isso que a tendência grupo-sujeito, como vimos anteriormente, é tão difícil de ser efetuada e desdobrada em um agenciamento grupal concreto diante dessas condições capitalistas. Pois um grupo-assujeitado tem por características “a subordinação a um *socius* como suporte fixo que atribui a si as forças produtivas e delas extrai e absorve a mais valia; a difusão da antiprodução e dos elementos mortíferos do sistema que se sente e se quer cada vez mais imortal”, aprofundando a tendência do movimento do capital. Ao passo que, inversamente, um grupo-sujeito é aquele que subordina a forma de potência do *socius* à produção desejante e “inventa formações sempre mortais que nele conjuram a difusão de um instinto de morte”⁷⁰². Como isso é possível? Como resistir a uma tal maquinaria mortífera “que produz diretamente

⁶⁹⁷ Ibid.

⁶⁹⁸ *AE*, p. 460.

⁶⁹⁹ *AE*, p. 474.

⁷⁰⁰ DELEUZE, G. Aula de 27 de maio de 1980, op. cit., disponível em: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/rubrique.php3?id_rubrique=4 (acesso: 17/05/2023).

⁷⁰¹ *AE*, p. 483-484 – grifo nosso.

⁷⁰² *AE*, p. 463.

investimentos libidinais de repressão do desejo”⁷⁰³ através da difusão da antiprodução por toda produção, da efusão do instinto de morte por todo investimento libidinal?

Essas questões atravessam profundamente os dois tomos da série *Capitalismo e esquizofrenia*, e estão ligadas às inflexões que o problema do fascismo sofre entre *O anti-Édipo* e *Mil platôs*. Como veremos no próximo capítulo, a noção de “microfascismo” aparece entre 1972 e 1980 como um modo de retomar, a partir de novas distinções conceituais, a “questão global” inaugurada em *O anti-Édipo*: “por que o desejo deseja sua própria repressão, como pode ele desejar sua repressão?”⁷⁰⁴ Nesse mesmo sentido, veremos que o problema da resistência ao fascismo, o problema da produção de um desejo antifascista e anticapitalista, logo revolucionário, recebe uma atenção toda especial em *Mil platôs* a partir da análise das lutas minoritárias em meio à axiomática capitalista, e das máquinas de guerra em constante interação com os aparelhos de Estado.

Entretanto, antes de investigarmos as reelaborações do problema do fascismo na obra de Deleuze e Guattari após 1972, devemos concluir o estudo que nos propusemos a fazer neste capítulo sobre a relação entre fascismo e capitalismo em *O anti-Édipo*, abordando três tópicos essenciais que ainda não analisamos em detalhe: a) a concretização da edipianização e da fascistização do desejo em meio ao sistema da representação capitalista (em profundidade e em superfície); b) a maneira como Deleuze e Guattari incorporam a teoria marxiana das tendências e contratendências do capitalismo (expostas no livro III de *O capital*); e, por fim, c) o tema dos “nearcaísmos” (arcaísmos com função atual) em meio aos dois polos ambíguos da axiomática capitalista (fascismo e revolução).

3.5.6. A representação capitalista em profundidade e em superfície: edipianização e fascistização do desejo

Como vimos a respeito da máquina primitiva e da máquina despótica, a inspiração marxista de *O anti-Édipo* faz com que toda máquina social produtiva implique um modo de representação próprio, e cada modo de representação distingue internamente seus elementos em profundidade e seu tipo de inscrição social na superfície do *socius* (isto é, seu regime de signos).

Os selvagens procedem com códigos inscritos nos corpos, enquanto os bárbaros priorizam as letras da lei escritas em papel, por onde sobrecodificam todos os fluxos

⁷⁰³ *AE*, p. 494.

⁷⁰⁴ *MPv.3.*, p. 101.

ligando-os ao corpo do déspota. O capitalismo, por sua vez, procede por *cifras*.⁷⁰⁵ Seu funcionamento econômico não é regulado por fatores não-econômicos como as regras territoriais (códigos) ou a Lei despótica (sobrecodificação), mas, prioritariamente, através de “axiomas”, que são diretamente econômicos e quantitativos. Esses axiomas são modos de regular, de administrar, de organizar a conjunção entre os fluxos de trabalho e de capital, buscando sempre assegurar estrategicamente as melhores condições para a acumulação de capital em uma dada conjuntura.

De acordo com a formulação de *Mil platôs*, a axiomática é a “forma semiológica” do Capital.⁷⁰⁶ Essencialmente variável, a axiomática oscila segundo duas orientações: ela pode adicionar axiomas ou subtraí-los. Resumidamente, a subtração de axiomas reguladores da relação capital-trabalho implica uma maior exposição do fluxo de trabalho à exploração e opressão capitalistas. Isso ocorre, para citarmos apenas um exemplo, nas medidas neoliberais de “desregulamentação” e “flexibilização” das relações de trabalho e da economia em geral. Ao passo que a adição de axiomas corresponde à direção inversa: por exemplo, a política do Estado de Bem-Estar Social (*Welfare State*).⁷⁰⁷

A axiomática social capitalista implica uma transformação notável das condições e dos procedimentos da reprodução social. Nas máquinas pré-capitalistas, “a reprodução social e econômica nunca é independente da reprodução humana”⁷⁰⁸. A família, as regras do parentesco eram uma “práxis aberta, uma estratégia coextensiva ao campo social”⁷⁰⁹. Os produtores eram “imediatamente marcados, inscritos no *socius*, segundo a posição de sua família e sua posição na família”⁷¹⁰. Isso muda radicalmente no capitalismo, pois a representação “já não se reporta a um objeto distinto, mas à própria atividade produtora”. O *socius* se tornou diretamente econômico enquanto capital-dinheiro e *não tolera outro pressuposto*. É nesse sentido que o capitalismo funciona por uma axiomática: pois um axioma é um “enunciado primeiro”, um “enunciado que não deriva de nenhum outro e nem depende de nenhum outro.”⁷¹¹ Em última instância, o “*único axioma* intocável” desta máquina social é

⁷⁰⁵ LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*, op. cit., p. 169.

⁷⁰⁶ MPv.5, p. 174-175.

⁷⁰⁷ Cf. *infra*, cap. 6.

⁷⁰⁸ AE, p. 348.

⁷⁰⁹ AE, p. 349.

⁷¹⁰ Sobre a diferença da máquina primitiva e da despótica sob esse aspecto, cf. AE, p. 349: “Isto é verdade não apenas em relação à máquina territorial, e aos grupos locais que determinam o lugar de cada um na reprodução social econômica segundo sua posição do ponto de vista das alianças e filiações, mas também em relação à máquina despótica que duplica tais alianças e filiações por efeito das relações da nova aliança e da filiação direta (donde o papel da família do soberano na sobrecodificação despótica, e da “dinastia”, sejam quais forem as mutações, as incertezas, que se inscrevem sempre na mesma categoria de nova aliança).”

⁷¹¹ GUÉRON, R. *Capitalismo, desejo & política*, p. 206.

lei do valor de troca, que fornece a condição necessária para todo o movimento do capital no ciclo D-M-D': o equivalente geral como "índice da permutabilidade" generalizada entre fluxos heterogêneos.⁷¹² Desde que o valor se valorize, *ça marche!* Os demais axiomas não passam de meios variáveis, relativos e móveis que, organizados, dão sustentação ao *único* axioma intocável do capital. A axiomática social capitalista tem por função essencial garantir que os fluxos descodificados de desejo produtivo de que ela depende não se voltem contra ela. Assim, a operação que a caracteriza é a conversão desses fluxos descodificados intensivos em fluxos passíveis de serem organizados num sistema de relações diferenciais entre quantidades abstratas exprimíveis na forma de moeda. Em uma palavra, pode-se dizer que a axiomática cumpre, desta maneira, a tarefa de proteger "o processo de produção de mais-valia contra os excessos dos fluxos"⁷¹³, reduzindo o aspecto intensivo-revolucionário dos fluxos à medida que eles são *integrados, axiomatizados* – ainda que esta tarefa esteja sempre inconclusa pois precisa ser *continuamente* feita, em meio aos deslocamentos dos limites imanentes à reprodução ampliada do capital. Nessas condições, vê-se que o mecanismo de representação e reprodução do *socius* capitalista se vale de um modo de inscrição bastante particular: ele não marca mais as pessoas, as famílias, as linhagens, enquanto indivíduos e grupos produtores ou não produtores – o que passa a ser marcado são as próprias *forças e meios de produção como quantidades abstratas*.

Os inscritos ou marcados já não são os produtores ou não produtores, mas as forças e meios de produção como quantidades abstratas que se tornam efetivamente concretas ao serem postas em relação ou conjunção: força de trabalho ou capital, capital constante ou capital variável, capital de filiação ou de aliança... O capital é que tomou para si as relações de aliança e de filiação. Segue-se uma privatização da família, com o que ela para de dar sua forma social à reprodução econômica: ela é como que desinvestida, posta fora de campo (...).⁷¹⁴

A família se torna a mera forma do material humano "que se encontra subordinada à forma social autônoma da reprodução econômica, e que vem ocupar o lugar que esta lhe consigna."⁷¹⁵ Assim, as famílias são recortadas de antemão pela ordem das classes sociais e fornecem à reprodução socioeconômica a forma do material necessário para a produção do capitalista como função derivada do capital e do trabalhador como função derivada da força de trabalho.⁷¹⁶ Colocada fora de campo, desinvestida coletivamente, a família pode agora

⁷¹² LYOTARD, J-F. "Capitalismo energúmeno". In: CARRILHO, Manuel Maria (org). *Capitalismo e esquizofrenia: dossier Anti-Édipo*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976, p. 109-110.

⁷¹³ GUÉRON, R. op. cit., p. 207.

⁷¹⁴ *AE*, p. 349.

⁷¹⁵ *Ibid.*

⁷¹⁶ *AE*, p. 349-350.

ocupar uma posição especial, tornando-se *o alvo privilegiado de aplicação das determinações do campo social*. Em que sentido as pessoas e as posições familiares sofrem os efeitos desta aplicação?

Deleuze e Guattari afirmam que, no capitalismo, as pessoas *individuais* são, primeiramente, “pessoas *sociais*, isto é, funções derivadas de quantidades abstratas”. Essas pessoas sociais só se tornam concretas “ao serem postas em relação a essas quantidades, na axiomática dessas quantidades, em sua conjunção.”⁷¹⁷ Essas *pessoas sociais* são, portanto, apenas “imagens” produzidas pelos cortes-fluxos do campo de imanência capitalista. De um lado, temos o “capitalista como capital personificado, isto é, como função derivada do fluxo de capital” e, do outro, “o trabalhador como força de trabalho personificada, função derivada do fluxo de trabalho”.⁷¹⁸ E as *pessoas privadas* são imagens dessas imagens, imagens de segunda ordem, “*simulacros*”.⁷¹⁹ Eis aí a transformação que faz da família um *microcosmo* subordinado às exigências da axiomática capitalista. A família privatizada não funciona mais como uma estratégia aberta sobre o campo social e coextensivo a ele, através da rede de alianças e filiações. A família se torna uma “simples tática”, “sobre a qual se fecha o campo social, à qual ele aplica suas exigências autônomas de reprodução (...). As alianças e as filiações já não passam pelos homens, mas pelo dinheiro; então, a família se torna microcosmo apta para exprimir o que ela já não domina.”⁷²⁰ Tal é a gênese do triângulo edipiano:

As determinações familiares se tornam aplicação da axiomática social. A família se torna o subconjunto ao qual se aplica o conjunto do campo social. Como cada um tem um pai e uma mãe a título privado, é um subconjunto distributivo que simula para cada um o conjunto coletivo das pessoas sociais, que fecha o domínio e emaranha suas imagens. Tudo se assenta sobre o triângulo pai-mãe-filho, que ressoa respondendo “papai-mamãe” a cada vez que as imagens do capital o estimulam. Em suma, Édipo chega: ele nasce da aplicação, no sistema capitalista, das imagens sociais de primeira ordem às imagens familiares privadas de segunda ordem. Ele é o conjunto de chegada que responde a um conjunto de partida socialmente determinado. Ele é nossa formação colonial íntima que responde à forma de soberania social. Somos todos pequenas colônias, e é Édipo que nos coloniza. (...) No conjunto de partida há o patrão, o chefe, o padre, o tira, o fiscal da receita, o soldado, o trabalhador, todas as máquinas e territorialidades, todas as imagens sociais da nossa sociedade; mas, no conjunto de chegada, só há, no limite, papai, mamãe e eu: o signo despótico recolhido pelo papai, a territorialidade residual assumida pela mamãe, e o eu dividido, cortado, castrado.⁷²¹

⁷¹⁷ *AE*, p. 350.

⁷¹⁸ *Ibid.*.

⁷¹⁹ *AE*, p. 351.

⁷²⁰ *Ibid.*

⁷²¹ *AE*, p. 351-352.

Ponto terminal da “história universal”, é no capitalismo que a “migração da célula edipiana” é concluída. Do ponto de vista dos elementos em profundidade da representação capitalista, verifica-se que Édipo migra da instância de representação recalcante – que era apenas *ocupada* pelo déspota – para tomar efetivamente a posição de *representante do desejo*, ou (o que é o mesmo) *representante recalcado*. É só na moderna civilização capitalista que o limite edipiano é “não só ocupado [simbolicamente pelo déspota], mas habitado e vivido”⁷²² por todos: Édipo torna-se, enfim, o modelo dominante de subjetividade. “Formação colonial íntima” de nossos tempos modernos, Édipo é uma peça essencial à máquina capitalista, pois é através dele que os mecanismos da repressão social são prolongados por um recalçamento extremo das máquinas desejantes, ou seja, por um investimento libidinal inconsciente desses mesmos mecanismos repressivos. A forma de soberania social exercida pelo capital é tanto mais efetiva quanto mais é difundida pela produção desejante inconsciente. A importância da família privada no quadro da economia geral capitalista está ligada ao seguinte fato: a família é o “agente delegado ao recalçamento” pelo campo social capitalista. E é por ter sido privatizada, isto é, posta fora do campo social, tornando-se objeto privilegiado de sua *aplicação*, que a família se tornou uma instituição delegada a suscitar, no interior do triângulo edípico, o recalçamento sexual.

Com isso, Deleuze e Guattari reencontram Reich e desdobram sua tese de que o recalçamento sexual depende da repressão social, e não o contrário: o que não implica confusão alguma entre os dois conceitos, “pois a repressão tem necessidade do recalçamento precisamente para formar sujeitos dóceis e assegurar a reprodução da formação social, inclusive nas suas estruturas repressivas.”⁷²³ Contrariamente a Freud, que, no decorrer de sua obra, passa cada vez mais a conceber um primado autônomo do recalçamento familiar sobre a repressão social, fazendo do recalçamento um fenômeno essencial e coextensivo à civilização; Deleuze e Guattari destacam que a força de Reich foi ter sustentado o ponto de vista inverso, o único materialista, porque compreende o recalçamento familiar “em função de uma repressão inerente a uma dada forma de produção social.”⁷²⁴ Mas como efetivamente os autores de *O anti-Édipo* concebem a relação repressão-recalçamento no capitalismo, tendo em

⁷²² *AE*, p. 354. Cf. a citação completa deste trecho: “É somente na formação capitalista que o limite edipiano acha-se não só ocupado, mas habitado e vivido, no sentido em que as imagens sociais produzidas pelos fluxos decodificados se assentam efetivamente sobre as imagens familiares restritas, investidas pelo desejo. É neste ponto do imaginário que Édipo se constitui, ao mesmo tempo em que ele *completa sua migração* em profundidade nos elementos da representação: *o representado deslocado se torna como tal o representante do desejo*.”

⁷²³ *AE*, p. 161.

⁷²⁴ *Ibid.* Cf. a abordagem reichiana da “família autoritária” como “instituição social básica na qual se entrelaçam a situação econômica e a situação econômico-sexual da sociedade patriarcal autoritária” em: REICH, W. *Psicologia de massas do fascismo*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, sobretudo caps. 1 e 2.

vista que a inspiração reichiana da esquizoanálise implica também diferenças teórico-práticas consideráveis com relação a esta abordagem?

Em primeiro lugar, eles afirmam que há diferença de natureza e interdependência entre o recalçamento e a repressão. “O recalçamento distingue-se da repressão pelo caráter inconsciente da operação e do seu resultado (‘mesmo a inibição da revolta se tornou inconsciente’)”⁷²⁵. O recalçamento é o modo pelo qual a “repressão se torna desejada, deixando de ser consciente”. Além disso, ele induz um “desejo de consequência, uma imagem falsificada daquilo sobre o que ele incide, o que lhe dá uma aparente independência.” Esses são os dois aspectos da operação do recalçamento, e o produto desta operação é precisamente o complexo de Édipo.

O recalçamento propriamente dito é um meio a serviço da repressão. E aquilo sobre o que ele incide, a produção desejante, é também objeto da repressão. Mas, justamente, o recalçamento implica uma dupla operação original: uma, pela qual a formação social repressiva delega o seu poder a uma instância recalcante; e outra, pela qual, correlativamente, o desejo reprimido é como que recoberto pela imagem deslocada e falsificada que o recalçamento suscita. Tem-se, ao mesmo tempo, uma delegação de recalçamento pela formação social e uma desfiguração, um deslocamento da formação desejante pelo recalçamento. O agente delegado do recalçamento, ou antes, delegado ao recalçamento, é a família; a imagem desfigurada do recalcado são as pulsões incestuosas. O complexo de Édipo, a edipianização, é, portanto, fruto desta dupla operação. *É num mesmo movimento que a produção social repressiva se faz substituir pela família recalcante, e que esta dá, da produção desejante, uma imagem deslocada que representa o recalcado como pulsões familiares incestuosas.* A relação entre as duas produções é assim substituída pela relação família – pulsões, e é neste diversionismo que a psicanálise se perde. E é bem visível o interesse de uma tal operação do ponto de vista da produção social, que de outro modo não poderia conjurar a potência de revolta e de revolução do desejo. Ao colocar à frente do desejo o espelho deformante do incesto (é isto que você queria, hein?), o que se faz é envergonhá-lo, estupidificá-lo, metê-lo numa situação sem qualquer saída; é persuadi-lo a facilmente renunciar a “si próprio” em nome dos interesses superiores da civilização (e se todo mundo fizesse o mesmo, se todos se casassem com a mãe ou guardassem a irmã para si?, não mais haveria diferenciação e nem trocas possíveis...). (...). O incesto: *um riacho pouco profundo caluniado.*⁷²⁶

No entanto, se o interesse da dupla operação do recalçamento é visível do ponto de vista da produção social, Deleuze e Guattari comentam que, por outro lado, não se vê tão bem o que torna esta operação possível do ponto de vista da própria produção desejante. Daí, eles propõem a hipótese de que a família exerce o papel de agente delegado ao recalçamento, efetuando no cerne do registro desejante sua articulação com as exigências do registro do *socius*.

⁷²⁵ AE, p. 162.

⁷²⁶ AE, p. 162-163.

Seria preciso que a produção social dispusesse, sobre a superfície de registro do *socius*, de uma instância também capaz de atingir, de se inscrever também na superfície de registro do desejo. Existe uma tal instância, a família. Como sistema da reprodução dos produtores, a família pertence essencialmente ao registro da produção social. E sem dúvida, no outro polo, o registro da produção desejante sobre o corpo sem órgãos se faz através de uma rede genealógica *que não é familiar*: os pais só intervêm aí como objetos parciais, fluxos, signos e agentes de um processo que os transborda por todos os lados. A criança, no máximo, “reporta” inocentemente aos pais um pouco da espantosa experiência produtiva que vai tendo com seu desejo; mas essa experiência não *se* relaciona com os pais enquanto tais. Ora, é justamente aí que surge a operação. Sob a ação precoce da repressão social, a família insinua-se, imiscui-se na rede genealógica desejante, aliena a seu proveito toda a genealogia, confisca o *Numen* (Deus é papai...). Faz-se como se a experiência desejante “se” relacionasse com os pais e como se a família fosse a lei suprema. Os objetos parciais são submetidos à famosa lei da totalidade-unidade, que atua como “faltante”. As disjunções são submetidas à alternativa do indiferenciado ou da exclusão. Portanto, a família se introduz na produção de desejo e vai operar, desde a mais tenra idade, um deslocamento, um recalçamento incrível. Ela é delegada ao recalçamento pela produção social. E se ela pode insinuar-se assim no registro do desejo, é porque o corpo sem órgãos, no qual se faz esse registro, já exerce por sua vez, como vimos, um recalçamento originário sobre a produção desejante. Cabe à família aproveitar-se disso e sobrepor a isso o recalçamento secundário propriamente dito, de que é delegada ou para o qual é delegada (a psicanálise mostrou bem qual é a diferença entre estes dois recalcimentos, mas não o alcance dessa diferença ou a distinção de seu regime). É por isso que o recalçamento propriamente dito não se limita a recalcar a produção desejante real, mas dá do recalçado uma imagem aparente deslocada, substituindo o registro do desejo por um registro familiar. O conjunto da produção desejante só adquire a bem conhecida figura edipiana na tradução familiar do seu registro, tradução-traição.⁷²⁷

Em suma, é só na máquina capitalista, após essa longa história de privatização dos órgãos, de desterritorializações e descodificações de fluxos, que o desejo passa a ser realmente vivido de modo edipiano, que ele se deixa representar por uma imagem íntima de si, edipiana. A formação desta máquina edipiana envolve uma profunda transformação da instância do *limite* das máquinas sociais sob as condições do campo de imanência capitalista.

Como vimos, para Deleuze e Guattari, a esquizofrenia é o *limite absoluto* de toda sociedade (pois faz passar fluxos descodificados e desterritorializados da produção desejante), e o capitalismo é o *limite relativo* de toda formação social (pois ele axiomatiza os fluxos descodificados e reterritorializa os fluxos desterritorializados).⁷²⁸ Vimos também que a esquizofrenia é o *limite exterior* do capitalismo, que ele não para de repelir e conjurar, ao mesmo tempo que ele próprio produz, desloca e amplia seus *limites imanes*. No entanto, precisamente para neutralizar ou repelir o limite exterior absoluto (esquizofrênico), o

⁷²⁷ *AE*, p. 163-164 – grifos dos autores.

⁷²⁸ *AE*, p. 353.

capitalismo tem necessidade de interiorizá-lo e restringi-lo sob a forma de um *limite interior* deslocado. Fazendo-o passar

não mais entre a produção social e a produção desejante que dela se desprende, mas, no interior da produção social, entre a forma da reprodução social e a forma de uma reprodução familiar sobre a qual aquela é assentada, entre o conjunto social e o subconjunto privado ao qual aquele se aplica. Édipo é este limite deslocado ou interiorizado no qual o desejo se deixa prender. O triângulo edipiano é a territorialidade íntima e privada que corresponde a todos os esforços de reterritorialização social do capitalismo.⁷²⁹

É preciso notar ainda que esse deslocamento de limite, essa interiorização do limite, só é possível em virtude de um investimento paranoico que, justamente, sujeita a produção desejante aos agregados molares da formação de soberania capitalista. É o investimento paranoico que faz com que o limite da produção desejante seja deslocado, que “passe para o interior do *socius*, como um limite entre dois conjunto molares, o conjunto social de partida e o subconjunto familiar de chegada que supostamente lhe é correspondente, de tal maneira que o desejo seja apanhado na armadilha de um recalçamento familiar que vem duplicar a repressão social.”⁷³⁰ Todo delírio, conforme a fórmula de *O anti-Édipo*, delira as raças, as classes, a história universal – mesmo que, através do investimento paranoico, este delírio seja aplicado “à família, e à sua própria família”⁷³¹.

Atingimos, enfim, a vizinhança entre o tema do “familismo” e o problema do “fascismo” em *O anti-Édipo*. Ambos são situados em meio aos esforços de reterritorialização social do capitalismo, que impedem que a desterritorialização e a descodificação (levadas a cabo em virtude da tendência mais profunda do capitalismo) se voltem contra as próprias engrenagens do sistema. Deleuze e Guattari afirmam ainda que o familismo edipiano depende diretamente de um investimento paranoico, reacionário e fascista do campo social. Pois a família tornou-se o lugar de “retenção e de ressonância de todas as determinações sociais”; logo, cabe ao “*investimento reacionário do campo capitalista* aplicar todas as imagens sociais aos simulacros de uma família restrita, de tal maneira que, para onde quer que se olhe, só se encontra pai-mãe”⁷³². Assim como a formação edipiana é produzida pelas próprias exigências econômicas do circuito do capital, sendo essencial a este circuito, o investimento libidinal fascista é igualmente essencial; e talvez seja ainda mais essencial, já que condiciona a própria formação edipiana, à medida que “Édipo implica no próprio inconsciente todo um

⁷²⁹ *AE*, p. 353-354.

⁷³⁰ *AE*, p. 484.

⁷³¹ *Ibid.*

⁷³² *AE*, p. 358 – grifo nosso.

investimento reacionário e paranoico do campo social que age como fator edipianizante”⁷³³. É nesse sentido que Deleuze e Guattari afirmam que “Édipo é uma dependência da paranoia”, porque “nasce de uma aplicação ou de um assentamento sobre imagens personalizadas, que supõe um investimento social de tipo paranoico”⁷³⁴. Em outros termos, o que os autores destacam aqui é simplesmente que os investimentos familiares são sempre secundários, derivados, eles só nascem como um efeito da aplicação ou do assentamento dos investimentos sociais libidinais, os únicos verdadeiramente primeiros em uma perspectiva materialista da produção desejante.⁷³⁵

3.6. Um caso exemplar: o primado dos investimentos sociais sobre os familiares nos delírios do presidente Schreber

Esta tese parece ser confirmada pela análise do papel do pai no famoso caso do presidente Schreber (o paranoico por excelência de *O anti-Édipo*), em que se evidencia o primado dos investimentos sociais sobre os investimentos familiares, bem como a relação de dependência que a formação edipiana tem diante do polo paranoico do desejo. Através desse caso, Deleuze e Guattari abordam o problema do modo como o pai age sobre o inconsciente do filho. “Porque a questão é esta: é claro que o pai age sobre o inconsciente do filho – mas será que ele age como pai de família numa transmissão familiar expressiva, ou como agente de máquina numa informação ou comunicação maquinicas?”⁷³⁶

Schreber nasceu numa família de burgueses protestantes, abastados e cultos, que já no século XVIII buscavam a celebridade através do trabalho intelectual.⁷³⁷ Como indica Marilene Carone em sua apresentação às *Memórias* de Schreber, muitos de seus antepassados deixaram obras sobre direito, economia, pedagogia e ciências naturais, onde são recorrentes as preocupações com a moralidade e o bem da humanidade.⁷³⁸ Daniel Gottlob Moritz Schreber, pai de Daniel Paul Schreber, era médico ortopedista e pedagogo, inventor do *Pangymnasticon*, tendo escrito cerca de vinte livros sobre ginástica, higiene e educação das crianças.⁷³⁹ Ele pregava

⁷³³ AE, p. 484.

⁷³⁴ AE, p. 367. Cf. também AE, p.362: “[A]ntes de ser um sentimento infantil de neurótico, Édipo é uma ideia de paranoico adulto.” (grifo dos autores).

⁷³⁵ AE, p. 363.

⁷³⁶ AE, p. 392.

⁷³⁷ CARONE, M. “Da loucura de prestígio ao prestígio da loucura”. In: SCHREBER, D. P. *Memórias de um doente dos nervos*. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2021. p. 13.

⁷³⁸ Ibid.

⁷³⁹ Ibid. *Pangymnasticon* é o sistema ortopédico e pedagógico inventado pelo pai de Schreber, voltado para a prática de exercícios físicos e correção da postura corporal através do uso de máquinas de tortura pedagógica, feitos de ferro e couro, que ele próprio inventava. Esse sistema teve grande sucesso na época. Dentre as mais

uma doutrina educacional rígida e implacavelmente moralista, que objetivava exercer um controle completo sobre todos os aspectos da vida, desde os hábitos de alimentação até a vida espiritual do futuro cidadão. Acreditava que seu trabalho contribuiria para aperfeiçoar a obra de Deus e a sociedade humana. Para garantir a postura ereta do corpo da criança em todos os momentos do dia, inclusive durante o sono, D. G. M. Schreber projetou e construiu vários aparelhos ortopédicos de ferro e couro. A retidão do espírito era fruto do aprendizado precoce de todas as formas de contenção emocional e da supressão radical dos chamados sentimentos imorais, entre os quais naturalmente todas as manifestações da sexualidade.⁷⁴⁰

O próprio Schreber afirma em suas *Memórias* que “[p]oucas pessoas cresceram com princípios morais tão rigorosos como eu, e poucas (...) se impuseram ao longo de toda a sua vida tanta contenção de acordo com esses princípios, principalmente no que se refere à vida sexual”.⁷⁴¹ Como esses princípios morais, herdados de sua família, se relacionam com o desenvolvimento de seus delírios e sua grave doença mental?

Deleuze e Guattari defendem que obviamente o pai tem uma atuação importante sobre o inconsciente de seu filho; mas qual é o *estatuto* dessa atuação? Ele age como “pai”, simplesmente, desempenhando uma função estrutural? Essa via parece inadequada pois a estrutura familiar seria aqui pressuposta como um sistema transcendente, separado do campo social, marcado por posições relativamente fixas, dotadas de papéis bem delimitados (o triângulo edipiano). A esquizoanálise traça uma outra via: tenta mapear as comunicações inconscientes entre as máquinas desejantes de Schreber e de seu pai. Desse ponto de vista, desde a infância, aquilo que Schreber investe libidinalmente são, em primeiro lugar, os cortes e fluxos do campo social histórico em que ele está inserido *tanto quanto* o seu pai.⁷⁴² O pai e a mãe, nessa perspectiva, agem como meros “estímulos” ou “indutores”, sem papel organizador nem desorganizador do desejo da criança.⁷⁴³ O que se desencadeia a partir desses estímulos, como uma resposta a eles, é “uma viagem totalmente diferente”⁷⁴⁴, nada edipiana: um devir das raças e culturas, uma deriva da história universal. Schreber delira todo um sistema pedagógico, moral, metafísico e político com traços eminentemente racistas.

Em linhas gerais, podemos resumir os traços do delírio de Schreber. Os nervos do corpo e sua interação com os nervos de Deus (“raios”); a conspiração universal contra Schreber (“assassinato de alma”); a “Ordem do Mundo” contrariada, destruída e a necessidade de Schreber, o Redentor, salvá-la, recompor o mundo e reencontrar a beatitude perdida,

famosas, se encontra uma máquina anti-masturbatória, que mantinha as crianças e jovens deitados sobre a cama com as mãos amarradas para que não se masturbassem durante a noite.

⁷⁴⁰ Ibid.

⁷⁴¹ SCHREBER, D. P. *Memórias de um doente dos nervos*. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2021. p. 239.

⁷⁴² *AE*, p. 392.

⁷⁴³ *AE*, p. 126-128.

⁷⁴⁴ *AE*, p. 171.

mesmo que isso só possa ocorrer mediante a transformação de Schreber em mulher, para que Deus (o Sol) possa, milagrosamente, fecundar nele os seus raios, que através do corpo de Schreber darão luz, por imaculada concepção, a uma nova humanidade superior. A hierarquia ontológica entre os “homens feitos às pressas” e os verdadeiros homens (no limite, só há *um* verdadeiro homem, o próprio Schreber, o derradeiro); entre raças inferiores (semitas) e o povo alemão, “povo eleito de Deus, cuja língua ele utilizava de preferência”.⁷⁴⁵ São essas as coordenadas gerais do delírio de Schreber, um delírio bastante rico e complexo, em que os conteúdos sociopolíticos e místicos andam sempre juntos, pululando por todo o texto de suas *Memórias*, chamando a atenção de seus leitores.

É verdade que podemos reconhecer, no delírio de Schreber, aspectos (como a extrema severidade moral, por exemplo) ligados ao sistema pedagógico de seu pai, que violentamente o incutiu nele, através do uso de suas espantosas “máquinas sádico-paranoicas”. Mas o que Deleuze e Guattari destacam é que o pai nunca age apenas *enquanto* pai, nem a mãe *enquanto* mãe: os pais são sempre “portas” para o campo social, são “transportadores” (*passseurs*) que colocam “o sujeito delirante em relação com as coordenadas mundiais históricas.”⁷⁴⁶ “*O papel do pai é unicamente o de agente de produção e de antiprodução.*”⁷⁴⁷ Do ponto de vista do inconsciente do filho, o investimento libidinal no pai não passa de um meio de investir certos cortes de fluxos do próprio campo social, ele não tem nenhum valor autônomo ou originário. Investir libido é sempre um modo determinado de ocupar o campo social, de povoá-lo com certos circuitos intensivos.⁷⁴⁸ Os pais, segundo Deleuze e Guattari, agem como meros “estímulos” de valor qualquer (sem valor intrínseco), estímulos que não são organizadores e nem desorganizadores da libido do filho, mas que apenas influenciam seus modos de investimento à medida que estimulam certos cortes de fluxos do campo social em detrimento de outros, certos circuitos afetivos em detrimento de outros, certas máquinas desejantes, e não outras. Um desejo moralista de purificação, de superioridade racial, de segregação e hierarquia ou um desejo revolucionário que desmonta os agenciamentos maquínicos dominantes repressivos, liberando quantidades intensivas de libido para que sejam rearranjadas sob formas menos servis? São esses dois tipos ou dois polos do desejo que, sob misturas diversas, são estimulados de um modo ou de outro através da comunicação

⁷⁴⁵ SCHREBER, D. P. *Memórias de um doente dos nervos*, p. 46-47.

⁷⁴⁶ DELEUZE, G. Aula de 27/05/1980. op. cit.

⁷⁴⁷ *AE*, p. 392 – grifo dos autores.

⁷⁴⁸ É de se notar que o termo usado por Freud, *Besetzung*, que pode ser traduzido por “investimento”, tem também o sentido militar de “ocupação”, “invasão”, “povoamento”.

inconsciente que se estabelece entre o filho e seus pais no agenciamento familiar, que é, nele mesmo, absolutamente inseparável do conjunto do campo social.

É nesse sentido que Deleuze e Guattari recusam a interpretação freudiana do caso Schreber. Em vez de remeter o pai às máquinas desejantes e às máquinas sociais, Freud segue o caminho contrário: suprime os conteúdos sociopolíticos de seu delírio, ignora o papel das máquinas que fazem parte do agenciamento familiar de Schreber e infla, em contrapartida, o papel do pai com todas as “potências do mito e da religião”. “O par de produção, máquinas desejantes e campo social, cede lugar a um par representativo de natureza totalmente distinta, família-mito.”⁷⁴⁹ Resumidamente, podemos apresentar a leitura freudiana do caso Schreber da seguinte maneira. Freud apresenta o delírio de Schreber como tendo dois componentes principais (seguindo os textos anexos às *Memórias*): 1) a missão de salvar o mundo e recriar a humanidade e 2) a condição de que tal missão só pode ser empreendida através de uma transformação de Schreber em mulher.⁷⁵⁰ Freud inicia sua interpretação deste delírio lembrando que a psicanálise sustenta a posição de que as raízes de toda doença nervosa e psíquica devem ser buscadas “sobretudo na vida sexual”.⁷⁵¹ (Até aí, nesse nível geral da formulação freudiana, Deleuze e Guattari não veem nenhum problema. O problema começa quando nos perguntamos: o que se compreende aqui por “vida sexual”?). Freud prossegue sua análise sublinhando que os aspectos teológico e cósmico do delírio de Schreber são, factualmente, posteriores ao componente sexual (a transformação em mulher). Como o próprio Schreber escreve ao traçar a etiologia de seus sintomas, tudo começa com uma fantasia que lhe ocorre antes da formação de seu delírio: a fantasia erótica de que “deveria ser realmente bom ser uma mulher se submetendo ao coito”⁷⁵². Pouco tempo depois de ter experimentado esse pensamento perturbador, Schreber adoece e é internado. O primeiro “substituto” de tal fantasia-desejo, segundo Freud, é a fantasia de que seu médico, o dr. Flechsig, conspira contra ele e deseja abusar dele sexualmente. Anos depois, esse desejo de se transformar em mulher aparece novamente, porém, desta vez afirmado (não mais repelido) e ligado ao complexo delírio de salvação da humanidade. Diante dessa sucessão factual, Freud sustenta que o desejo homossexual de Schreber (de ser penetrado como uma mulher) foi

⁷⁴⁹ *AE*, p. 392.

⁷⁵⁰ FREUD, S. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia* (“O caso Schreber”). São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 22-ss.

⁷⁵¹ FREUD, S. “O caso Schreber”. op. cit., p. 41.

⁷⁵² SCHREBER, D. P. *Memórias de um doente dos nervos*, p. 63. Schreber ressalta que esta ideia foi sentida como perturbadora e repulsiva posteriormente, quando pensou nela em estado de vigília: “Essa ideia era tão alheia a meu modo de sentir que, permito-me afirmar, em plena consciência eu a teria rejeitado com tal indignação que de fato, depois de tudo o que vivi nesse ínterim, não posso afastar a possibilidade de que ela me tenha sido inspirada por influências exteriores que estavam em jogo”.

recalcado, e que tal recalçamento suscitou a formação de uma série de sintomas graves (que são produzidos pelo retorno dos impulsos recalcados), que só muito tempo depois puderam ser superados através de uma “reconciliação” delirante de Schreber diante de tal desejo homossexual: a reconstrução da “Ordem do Mundo” enobreceria, racionalizaria e autorizaria o desejo homossexual originalmente recalcado.

Desse modo, Freud sustenta que a interpretação do caso Schreber permite que se afirme que os quadros paranoicos devem ser considerados, psicanaliticamente, como *produtos de um desejo homossexual recalcado*. O mecanismo essencial à paranoia masculina seria a *projeção*: o amor de Schreber diante de Flechsig se converte no seu oposto – Schreber odeia e teme Flechsig justamente porque, num nível mais fundamental, *ele o ama*.⁷⁵³ Freud aponta que a relação de Schreber com o dr. Flechsig deve ser lida, então, do ponto de vista da dinâmica *transferencial*: a pessoa “a que o delírio atribui tamanho poder e influência” seria “a mesma que antes da doença tinha significado igualmente grande para a vida afetiva do paciente, ou um substituto facilmente reconhecível”.⁷⁵⁴ O médico seria apenas o “substituto de alguém muito mais próximo ao doente”.⁷⁵⁵ Concretamente, sugere Freud, o doente se lembrou, através do médico, da pessoa do irmão ou do pai: “reencontrou nele o irmão ou o pai, e então já não surpreende que, em determinadas circunstâncias, o anseio por esse substituto apareça nele e opere uma veemência que pode ser entendida apenas por sua proveniência e importância original.”⁷⁵⁶ Explorando essa hipótese, Freud tenta interpretar o nexo que Schreber constrói entre o dr. Flechsig e Deus. E chega a seguinte proposição:

Se o perseguidor de Flechsig foi certa vez uma pessoa amada, também Deus é apenas o retorno de uma outra semelhantemente amada, embora provavelmente mais importante. Continuando esse curso de pensamento, que parece justificado, devemos dizer que *a outra pessoa não pode ser senão o pai*, e com isto Flechsig é claramente relegado ao papel de irmão (mais velho, acreditamos). A fantasia feminina, que tanta resistência despertou no doente, teria raízes, então, no anseio por pai e irmão, intensificado eroticamente.⁷⁵⁷

⁷⁵³ FREUD, S. “O caso Schreber”. op. cit., p. 56, 58: “Um acesso de libido homossexual ocasionou então esse adoecimento; o objeto da mesma foi provavelmente, desde o início, Flechsig; e a revolta contra esse impulso libidinal produziu o conflito de que se originaram as manifestações patológicas.” (Cf. Ibid., p. 88 para o conceito de “projeção” como característica da formação de sintomas na paranoia).

⁷⁵⁴ Ibid., p. 55.

⁷⁵⁵ Ibid.

⁷⁵⁶ Ibid., p. 63.

⁷⁵⁷ Ibid., p. 67 – grifo nosso. Note-se que o próprio Freud inclui uma nota a esta passagem em que reconhece que “Sobre isso, nenhuma informação pôde ser obtida nas *Memórias*”. Logo em seguida, no corpo do texto (ibid., p. 67-68), Freud ainda afirma o limite de sua aposta interpretativa: “A introdução do pai no delírio de Schreber nos parecerá justificada apenas se for proveitosa para a nossa compreensão, ajudando-nos a esclarecer detalhes ainda obscuros do delírio.” Mesmo com esses atenuantes, Freud conserva, aos olhos de Deleuze e Guattari, uma interpretação estritamente familista do caso Schreber, por perder de vista as coordenadas sociopolíticas mais amplas em que tanto Schreber quanto seu pai estão mergulhados, dotando o suposto “complexo parental” de um valor autônomo e originário na constituição dos conflitos subjetivos vividos por Schreber.

Finalmente, Freud conclui que o delírio de Schreber apresenta uma identificação entre Deus e o Sol, e que o Sol “não é outra coisa do que um símbolo sublimado do pai”.⁷⁵⁸ Por último, em seu “Pós-Escrito”, Freud desdobra tal interpretação do caso Schreber, fundamentada no “complexo paterno”, na direção de uma *mitologização* do delírio paranoico. Ele destaca que Schreber se gaba de, após sua “cura”, “poder olhar tranquilamente para o Sol e ficar apenas um pouco ofuscado, o que naturalmente não era possível antes”.⁷⁵⁹ E reconhece as fontes de tal delirante privilégio na mitologia antiga que, segundo Reinach, afirmava que apenas as águias tinham uma ligação tão íntima com “o céu, o Sol e o relâmpago”.⁷⁶⁰ A águia, de acordo com tal complexo mitológico, submete seus filhotes a uma prova, antes de reconhecê-los como legítimos. “Quando eles não conseguem olhar para o Sol sem piscar, são jogados para fora do ninho.”⁷⁶¹ Daí, Freud desdobra um esboço de “compreensão psicanalítica das origens da religião”⁷⁶² e da mitologia, evocando o pensamento totêmico dos povos primitivos:

A águia, que faz seus filhotes olharem o Sol e exige que não sejam ofuscados pela luz, age como um descendente do Sol que submete os filhos à prova da linhagem. E, quando Schreber se gaba de poder olhar impunemente para o Sol, ele reencontra a expressão mitológica para seu vínculo com o Sol, confirma a percepção que temos de seu Sol como símbolo do pai.⁷⁶³

Ora, para a esquizoanálise de Deleuze e Guattari, o caso Schreber também deve ser certamente analisado de um ponto de vista sexual, libidinal. No entanto, o que se compreende por “sexual” ou “libidinal” é algo totalmente distinto. Ao pensar a sexualidade no caso Schreber, Freud sustenta que o domínio dos investimentos libidinais primários é fundamentalmente familiar; a tal ponto que a libido só pode investir o campo social através de mecanismos “dessexualizantes”, como diz Deleuze.⁷⁶⁴ A sexualidade, tal como lida por Freud, só investiria o campo social através de sublimações, que são “dessexualizações” da libido. É exatamente essa redução dos investimentos primários da libido ao “microcosmo familiar” que Deleuze e Guattari põem em questão. Em outras palavras, para Deleuze e Guattari, diante do mesmo caso Schreber, a produção de seu delírio paranoico também deve ser remetida ao componente sexual, libidinal. No entanto, para a esquizoanálise, a sexualidade não se reduz aos conflitos internos ao triângulo familiar. A sexualidade é sempre, de direito, aberta aos

⁷⁵⁸ Ibid., p. 72.

⁷⁵⁹ Ibid., p. 105.

⁷⁶⁰ Ibid., p. 105.

⁷⁶¹ Ibid.

⁷⁶² Ibid., p. 106.

⁷⁶³ Ibid.

⁷⁶⁴ *Derrames I*, p. 55 (aula de 21 de dezembro de 1971).

quatro cantos do campo social.⁷⁶⁵ A libido investe sempre, primariamente, os cortes de fluxos do campo social dominante: classe, raça, gênero, etc. A redução dos investimentos libidinais à família (como suposta “cena originária” [*Urszene*] do desejo inconsciente) não é, para a esquizoanálise, uma condição do desejo, mas apenas uma exigência prática da máquina social capitalista, subscrita pela teoria e pela prática psicanalíticas. Pois a expansão em escala ampliada (acumulação) dos fluxos de capital só está assegurada enquanto os fluxos libidinais estiverem costurados pelo código edipiano íntimo: pai, mãe e filho como territorialidade factícia dos “civilizados”. É só sob essas condições históricas que, posta fora do campo social, a família pode servir como o alvo de aplicação das determinações deste mesmo campo social, como o agente delegado ao recalçamento das forças criadoras e revolucionárias do desejo.

É verdade que Freud faz uma (única) alusão ao aspecto racista do delírio de Schreber, quando menciona a oposição entre o deus inferior, ligado aos “povos de raça morena (os semitas)” e o deus superior, que se inclinava preferencialmente aos “povos louros (os arianos)”⁷⁶⁶. Mas, infelizmente, Freud não tira nenhuma consequência teórica dessa alusão. É por isso que Deleuze e Guattari concluem que talvez teria sido mais difícil “esmagar todo o conteúdo social-político do delírio de Schreber” se se levasse em conta as máquinas desejantes sádico-paranoicas de seu pai e sua “evidente participação numa máquina social pedagógica em geral.”⁷⁶⁷ Em vez de tomar a paranoia simplesmente como o produto de um investimento homossexual recalçado, cujas origens remontariam ao complexo paterno, seria preciso analisar o investimento libidinal paranoico como um dos polos do desejo, por onde oscila a produção desejante sob as condições do modo de produção capitalista.

Contra a interpretação de Freud, Deleuze e Guattari encontram em Elias Canetti um aliado.⁷⁶⁸ Canetti, comentando o caso Schreber, sugere uma interpretação totalmente distinta da freudiana. Ele afirma que a paranoia é “literalmente, uma *doença do poder*”, ligada ao “apetite pelo poder”. No delírio paranoico, Canetti vê a interpenetração entre os elementos religioso e político.⁷⁶⁹ Ele critica diretamente a tese (freudiana) de que a paranoia seria o produto de investimentos homossexuais recalçados: “Equívoco maior seria impensável. *Tudo* pode tornar-se um *ensejo* para a paranoia; essencial, entretanto, é a *estrutura* e o *povoamento* do delírio. Fenômenos relacionados ao poder sempre desempenham aí um papel decisivo.”⁷⁷⁰

⁷⁶⁵ *AE*, p. 68, 474.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 32.

⁷⁶⁷ *AE*, p. 392.

⁷⁶⁸ *AE*, p. 369. Cf. CANETTI, E. *Massa e poder*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 548-586.

⁷⁶⁹ CANETTI, E. *Massa e poder*. op. cit., p. 566.

⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 568 – grifos do autor. Canetti não menciona o nome de Freud, mas fica evidente que é à sua célebre interpretação do caso Schreber que ele se refere.

Canetti chega a concluir que há uma identidade entre a estrutura interna do paranoico e aquela do detentor de poder, sustentando sua tese de que “por de trás de toda paranoia, bem como de todo poder, encontra-se uma mesma e profunda tendência: o desejo de afastar os outros do caminho, a fim de se ser o único”...⁷⁷¹

Nessa direção, ainda que com um novo enquadramento teórico, Deleuze e Guattari enfatizam a natureza primeiramente política, econômica, racial e religiosa de todo delírio: os investimentos familiares nascem tão-somente da “aplicação ou do assentamento” dos investimentos sociais. Para eles, o investimento de desejo é, primeiramente, sempre “o de um campo social no qual o pai e o filho estão mergulhados, simultaneamente mergulhados.”⁷⁷² Deleuze e Guattari põem aqui em questão o recurso ao familismo como via de explicação de um sistema delirante cujos conteúdos versam *de forma muito explícita* sobre todo um conjunto de problemas sociopolíticos vividos intensamente na Alemanha da época de Schreber. Deleuze e Guattari se espantam com as reduções familistas de Freud (mas não exclusivas a Freud), e nos convidam a partilhar desse espanto: como não reconhecer, nas *Memórias* de Schreber, todos os traços explícitos de antissemitismo e arianismo que formam grande parte do conteúdo de seus delírios? Como não reconhecer em Schreber o prenúncio das linhas de força do nazifascismo? (A raça “superior”, a proximidade com Deus, a conspiração generalizada dos inimigos, a ameaça de desintegração do universo que daí decorre e a missão especial de evitar esta catástrofe recriando o mundo a serviço de Deus. Está tudo ali...). Como não identificar que há, nesse delírio, um primado dos investimentos sociais sobre os investimentos familiares, de modo que a relação conflitiva edipiana com os pais se revela sempre dependente do vetor paranoico-fascista de investimento libidinal?⁷⁷³ Em suma, para a esquizoanálise, o que explica e o que mais ameaça o desejo é sempre sua relação de autoprodução em meio a determinadas condições de um campo social dado; e não sua relação com um “microcosmo” familiar, que não passa de um estreito recorte deste campo, estritamente dependente de suas determinações (os cortes de raça, classe e gênero, por exemplo).

⁷⁷¹ Ibid., p. 585-586.

⁷⁷² *AE*, p. 363.

⁷⁷³ Poder-se-ia objetar que o texto de Freud sobre Schreber é de 1911, logo, anterior à formação do nazismo alemão e mesmo do fascismo italiano e, por isso, seria impossível a Freud identificar em Schreber o prenúncio de forças que só se consolidaram politicamente anos mais tarde. Mas essa objeção é frágil. Pois o antissemitismo e o arianismo defendidos por Schreber já eram forças sociais notáveis na Europa dessa época, mesmo sem a roupagem nazista que receberiam mais tarde. E o que Deleuze e Guattari criticam na interpretação de Freud não é a ausência de menção ao nazifascismo (que seria de fato impossível de ser feita), mas sim a supressão de todo e qualquer conteúdo histórico e sociopolítico no delírio de Schreber; como se fosse possível analisar as formações do inconsciente de Schreber sem fazer simultaneamente uma análise da formação social em que ele está imediatamente mergulhado, limitando-se ao circuito familiar de Schreber.

Talvez mais do que espanto, há aqui uma *vergonha*: vergonha diante da psicanálise⁷⁷⁴, por ter tratado (ou, nos piores casos, ainda tratar...) de modo edipiano temas que tão visivelmente transbordam a família por todos os lados, por ter reduzido todo o aspecto social-metafísico e racista de um delírio (a necessidade de atrair sexualmente Deus para reconstruir uma nova Ordem do Mundo superior) a um elemento derivado da relação de Schreber com seu pai (o Deus/Sol não é mais que um “símbolo paterno sublimado”⁷⁷⁵...). Veremos em outro momento que a “vergonha” que Deleuze e Guattari nos convidam a partilhar receberá um sentido preciso em sua obra anos mais tarde, quando ela passa a ser elaborada a partir da “vergonha de ser um homem” de que fala Primo Lévy (diante da dura experiência de sobrevivência nos campos de concentração nazistas). Nessa ocasião, eles afirmam que a vergonha de ser um homem é “um dos motivos mais potentes da filosofia, o que faz dela forçosamente uma filosofia política”.⁷⁷⁶ No entanto, no caso que ora analisamos, mesmo que o afeto da vergonha não tenha ainda sido objeto de uma consideração teórica específica, vê-se que a vergonha diante da supressão dos conteúdos sociopolíticos do delírio de Schreber levada a cabo por Freud é uma ocasião decisiva para a criação da esquizoanálise como “psiquiatria materialista”, politizando o inconsciente e revelando a dimensão desejante imanente a toda produção social. Não é o complexo paterno que engendra o delírio paranoico de Schreber, mas sim um modo particular de viver subjetivamente o conflito econômico propriamente capitalista entre sua tendência esquizofrênica revolucionária e suas tendências contrárias reacionárias, e as oscilações libidinais decorrentes deste conflito.

3.7. Tendências e contratendências da acumulação de capital segundo Marx

Em 1990, numa entrevista concedida a Antonio Negri, Deleuze sublinha a importância que Marx sempre teve tanto para ele quanto para Guattari:

Creio que Félix Guattari e eu, talvez de maneiras diferentes, continuamos ambos marxistas. É que não acreditamos numa filosofia política que não seja centrada na análise do capitalismo e de seu desenvolvimento. O que mais nos interessa em Marx é a análise do capitalismo como sistema imanente que não para de expandir seus próprios limites, reencontrando-os sempre numa escala ampliada, porque o limite é o próprio Capital.⁷⁷⁷

Tal análise do dinamismo imanente dos limites do capital a que Deleuze se refere é aquela encontrada na obra de Marx sob o nome de “lei tendencial à queda da taxa de lucro”

⁷⁷⁴ Sobre a “vergonha da psicanálise em história”, ver, dentre outras passagens, *AE*, p. 140-142.

⁷⁷⁵ FREUD, S. *O caso Schreber*, p. 104.

⁷⁷⁶ *C*, p. 217. Há uma formulação quase idêntica em *Oqf?*, p. 129-130.

⁷⁷⁷ *C*, p. 216.

(precisamente, na terceira seção do livro III de *O capital*). Deleuze e Guattari escrevem repetidas vezes acerca dessa lei tendencial, tomada como a “tendência mais essencial do capitalismo” (por vezes, aludida como “lei da tendência contrariada”), e extraem dela poderosas consequências teóricas e práticas que se desenrolam no conjunto de sua obra a quatro mãos. Pela importância que dão a esta ideia (sobretudo, mas não somente) no projeto geral de *Capitalismo e esquizofrenia*, convém examiná-la mais de perto, valendo-nos dos próprios textos de Marx que lhes servem de base.

O texto principal de Marx a esse respeito, como aludimos, é a terceira seção do livro III de *O Capital*, intitulada “A lei da queda tendencial da taxa de lucro”. Antes de apresentarmos este texto de Marx e, em seguida, a leitura que Deleuze e Guattari fazem dele, vale dizermos algumas palavras sobre a presença deste texto na obra da dupla francesa.

Em primeiro lugar, devemos notar que este é um dos textos de Marx mais citados diretamente ou aludidos implicitamente pela dupla. Ele é explorado diversas vezes em *O anti-Édipo* (1972) em meio à caracterização da máquina capitalista; retorna em *Mil platôs* (1980) em dois trechos cruciais acerca das lutas minoritárias contra a axiomática capitalista, ao final do platô “7.000 a.C. – Aparelho de captura”; e reaparece ainda com força em *O que é a filosofia* (1991), em um trecho de grande importância no livro, que trata do liame da filosofia moderna com o capitalismo, no capítulo “Geofilosofia”⁷⁷⁸. A recorrência da menção a esse texto específico de Marx atesta que, de fato, como Deleuze afirmou na entrevista, toda a filosofia dele com Guattari é atravessada por esta análise do capitalismo como um sistema imanente. Por ora, daremos foco ao estudo do argumento de Marx e de suas reverberações no primeiro livro da dupla. Em outro momento, avaliaremos os ecos desta leitura de Marx nos livros posteriores a 1972.

Em segundo lugar, sobre a importância deste texto na série *Capitalismo e esquizofrenia*: acreditamos que a tese de Marx sobre a lei tendencial da queda da taxa de lucro é a tese que marca o *leitmotiv* em torno do qual giram tanto *O anti-Édipo* quanto *Mil platôs*, uma vez que é dessa fonte que Deleuze e Guattari extraem uma concepção inovadora acerca da natureza esquizofrênica do capitalismo e, simultaneamente, acerca da natureza capitalista da repressão da esquizofrenia. Dito de outro modo, para Deleuze e Guattari, as teses de Marx são úteis para que eles analisem aquela já aludida situação paradoxal do capitalismo: por um lado, o capitalismo é, em certo sentido, esquizofrênico, pois depende diretamente de fluxos desterritorializados e descodificados para se formar e se reproduzir em escala ampliada; por outro lado, o capitalismo exerce uma brutal repressão da esquizofrenia, pois os fluxos

⁷⁷⁸ Cf. *AE*, *passim*; *MPv.5*, p. 177 e 189-190; *Oqf?*, p. 117.

desterritorializados e descodificados só são tolerados e até estimulados *na medida em que* eles são submetidos a uma brutal reterritorialização levada a cabo pelo conjunto da axiomática e seus aparelhos de poder anexos. A nossa hipótese aqui é a de que essa complementaridade entre a desterritorialização generalizada e a reterritorialização violenta que caracteriza a máquina capitalista segundo *O anti-Édipo* é um desdobramento da lógica das tendências e contratendências do capitalismo descrita por Marx, e que uma leitura cruzada dessas duas fontes (Marx e Deleuze-Guattari) pode nos ajudar a pensar dois problemas vizinhos na análise de Deleuze e Guattari: 1) o do vínculo entre capitalismo e fascismo e 2) o da relação ambígua entre capitalismo e esquizofrenia.

Dito isso, passemos ao texto de Marx propriamente dito. O que diz Marx em seu texto sobre a lei da queda tendencial da taxa de lucro?

De partida, Marx retoma⁷⁷⁹ argumentos já expostos no capítulo 23 do livro I, intitulado “A lei geral da acumulação capitalista”. Lá, Marx expunha a lógica geral que impera na acumulação capitalista, como essa lógica é atravessada por três momentos (acumulação, crise, e estagnação), e como essa lógica cíclica determina o “destino da classe trabalhadora”.⁷⁸⁰ Qual é a lei geral da acumulação capitalista? Relembremos que Marx chama de capital variável o volume de capital investido na força de trabalho e, de capital constante, a parte do capital empregada em meios de produção. Capital variável, na verdade, envolve tanto a matéria da força de trabalho quanto o valor da força de trabalho reunida. Ao passo que o capital constante, de fato, envolve tanto a matéria do conjunto dos meios de produção quanto o valor dos meios de produção reunidos em uma determinada empresa ou ramo da produção. Em cada caso concreto, a composição do capital pode ser lida tanto do ponto de vista do seu *valor* (a proporção em que o capital se reparte em capital constante e capital variável, $C = CC/CV$) quanto do ponto de vista de sua *matéria* (massa de meios de produção e quantidade de trabalho exigida para seu emprego, $C = \text{massa dos meios de produção} / \text{quantidade de trabalho exigida}$). Do ponto de vista do valor, temos a composição de valor, do ponto de vista da matéria, temos a composição técnica do capital. Entre as duas existe uma estreita correlação, que Marx chama de “composição orgânica do capital”. Assim, em geral, quando se diz apenas “composição do capital”, entende-se composição orgânica do capital, isto é, a composição do capital enquanto envolve tanto sua dimensão material quanto seu valor.⁷⁸¹

⁷⁷⁹ Cf. MARX, K. *O capital* – livro III, op. cit., p. 250.

⁷⁸⁰ MARX, K. *O capital* – livro I, op. cit., p. 689.

⁷⁸¹ Ibid.

A cada vez que há um processo de reprodução ampliada das relações capitalistas, isto é, a cada vez que há *acumulação* de capital, há necessariamente mais capitalistas (ou capitalistas maiores) de um lado e mais trabalhadores assalariados de outro. O crescimento do capital implica no crescimento do seu componente variável, ou seja, daquele componente que se converte em força de trabalho.⁷⁸² Supondo-se que a composição do capital (a proporção interna CC/CV) permaneça inalterada, é evidente que a demanda de trabalho crescerá proporcionalmente ao capital; quanto mais rápido cresce o capital, mais rápido cresce a demanda de trabalho. Isso produz, num primeiro momento, um *aumento dos salários*. Não nos alegremos com isso ainda. Diz Marx:

assim como a melhoria de vestuário, alimentação, tratamento e um pecúlio maior não suprimem a relação de dependência e a exploração do escravo, tampouco suprimem as do assalariado. O aumento do preço do trabalho, que decorre da acumulação do capital, significa apenas que, na realidade, o tamanho e o peso dos grilhões de ouro que o trabalhador forjou para si mesmo permitem torná-los menos constringentes.⁷⁸³

Empregada a serviço da valorização do capital, a serviço do ciclo desmedido em que dinheiro é convertido em capital infinitamente (D-M-D'...), a força de trabalho, mesmo nesse momento de relativa melhoria de sua condição, permanece numa posição subordinada; logo se vê que essa relativa melhoria não poderá durar muito nem chegar a transformação substancial da situação do trabalhador. Se há uma momentânea diminuição quantitativa do trabalho não pago nesse momento, tal diminuição

jamais pode alcançar o ponto em que ameace o próprio sistema. (...) [T]ão logo essa redução atinja o ponto em que o mais-trabalho, que alimenta o capital, já não é mais oferecido na quantidade normal, ocorre uma reação: uma parte menor da renda é capitalizada, a acumulação desacelera e o movimento ascensional do salário recebe um contragolpe. O aumento do preço do trabalho é confinado, portanto, dentro dos limites que não só deixam intactos os fundamentos do sistema capitalista, mas asseguram sua reprodução em escala cada vez maior. Na realidade, portanto, a lei da acumulação capitalista, mistificada numa lei da natureza, expressa apenas que a natureza dessa acumulação exclui toda a diminuição no grau de exploração do trabalho ou toda elevação do preço do trabalho que possa ameaçar seriamente a reprodução constante da relação capitalista, sua reprodução em escala sempre ampliada.⁷⁸⁴

Até agora, seguindo Marx, consideramos apenas uma fase particular do processo da acumulação capitalista: a fase em que o crescimento de capital ocorre sem que varie a composição técnica deste último. Mas, para além dessa fase, é preciso considerar o seguinte: o processo da acumulação chega sempre a resultar em um desenvolvimento da *produtividade*

⁷⁸² Ibid.

⁷⁸³ Ibid., p. 695.

⁷⁸⁴ Ibid., p. 696-697.

social do trabalho. Ou seja, a força de trabalho tende a se tornar apta a empregar uma quantidade maior de meios de produção numa mesma jornada. Em função da concorrência, os capitalistas estão sempre buscando reduzir seus custos com mão de obra e maximizar seus lucros, valendo-se de novas técnicas, novos modos de organizar a produção, novos instrumentos etc., e tudo isso contribui para o aumento da produtividade da força de trabalho. Com a crescente produtividade do trabalho, aumenta o volume dos meios de produção por ele utilizados a cada vez e, conseqüentemente, *o valor do capital constante aumenta numa proporção maior do que o aumento do valor do capital variável*.

Marx depreende daí uma lei tendencial da acumulação capitalista: *a parte constante do capital tende, geralmente, a aumentar proporcionalmente mais do que a sua parte variável*. A parte variável também aumenta em termos absolutos, mas diminui em termos relativos: esse é o ponto principal. Conseqüentemente, o acréscimo contínuo do componente constante do capital à custa de seu componente variável produz uma diminuição absoluta da demanda de trabalho, produzindo progressivamente uma “superpopulação relativa ou exército industrial de reserva”, ou seja, uma massa de desempregados supérflua ao capital.⁷⁸⁵ Esse exército industrial de reserva se torna uma alavanca da acumulação e até mesmo uma condição de existência do capitalismo, pois oferece uma massa de desempregados sempre pronta a ser empregada pelo capital sob as condições mais degradantes. No entanto, o próprio capital se encontra numa situação complicada: ao mesmo tempo que os capitalistas precisam, no curto prazo, diminuir seus custos com mão de obra e maximizar seus lucros, razão pela qual eles se empenham, na luta concorrencial, em desenvolver a produtividade social do trabalho, no médio e longo prazos, essa situação produzirá uma crise econômica de superprodução: a acumulação chega a um limite, há produção demais e gente de menos para consumir, o que acarreta uma desvalorização generalizada do capital. A essa crise, segue-se um período de estagnação mais ou menos longo, até que o capital ressurgja das cinzas e volte à fase da “produção a todo vapor”, provocando um aumento da demanda de trabalho, etc. Produção a todo vapor, crise, estagnação: são esses três momentos que, resumidamente, Marx identifica nos ciclos da acumulação capitalista no livro I de *O capital*.

Na seção III do livro III, Marx retoma esse argumento e dá um passo além, ao afirmar que o “crescimento gradual do capital constante em proporção ao variável tem necessariamente como resultado *uma queda gradual na taxa geral de lucro*”.⁷⁸⁶ De um lado, o desenvolvimento da produtividade social do trabalho acarreta a diminuição relativa da porção

⁷⁸⁵ Ibid., p. 704.

⁷⁸⁶ MARX, K. *O capital* – livro III, op. cit., p. 250 – grifo do autor.

variável do capital em relação à porção constante e um aumento tendencial do grau de exploração do trabalho (expresso em um aumento da taxa do mais-valor).⁷⁸⁷ O que, por sua vez, produz, simultaneamente, um *aumento da massa absoluta dos lucros* e uma *diminuição gradual da taxa de lucro*, pois implica uma redução proporcional do emprego de trabalho vivo, isto é, da própria fonte de onde se extrai o mais-valor, em cada mercadoria produzida. Note-se que a redução do emprego de trabalho vivo na produção de uma mercadoria não acarreta uma redução da taxa do mais-valor, ou seja, não acarreta uma redução da proporção entre o trabalho pago e não pago. “Pelo contrário”, diz Marx. “Embora decresça a quantidade total do trabalho vivo adicional nela contido, cresce a parte não paga em relação à paga, seja por uma redução absoluta, seja por uma redução relativa da parte paga”⁷⁸⁸. O problema é que o crescimento proporcional do capital constante (em relação ao capital variável) é *mais acelerado* do que o crescimento da taxa de mais-valor: é essa discrepância entre velocidades de crescimento que causa a queda da taxa de lucro.⁷⁸⁹ Em outras palavras, a produção de uma mercadoria, em função do desenvolvimento de um maquinário mais tecnológico e de uma maior produtividade social do trabalho, exige cada vez menos trabalho vivo para ser produzida (e concentra proporcionalmente cada vez mais trabalho morto) – o que parece bom, à primeira vista, ao capitalista, pois diminui seus custos com o trabalho; mas se revela prejudicial de um ponto de vista mais amplo, pois encurta a própria base material que cria valor e conseqüentemente mais-valor. Assim, por seu próprio funcionamento imanente, o modo de produção capitalista é arrastado por uma tendência em direção à queda generalizada da taxa de lucro, isto é, em direção a seu colapso, como se fosse afetado por uma potência mortífera que lhe é interna e o ameaça continuamente.⁷⁹⁰ Daí o flerte do capitalismo com um certo investimento suicida do campo social. Zumbis, vampiros, mortos-vivos por toda parte: eis o produto subjetivo último (e íntimo) desta complexa máquina social. Nunca foi tão fácil desejar a morte, inclusive a própria morte. Nunca foi tão fácil gozar com isso, sentindo-se

⁷⁸⁷ “A queda tendencial da taxa de lucro está ligada a um aumento tendencial na taxa do mais-valor, ou seja, no grau de exploração do trabalho. (...) A taxa de lucro não cai porque o trabalho se torna mais improdutivo, mas porque se torna mais produtivo. Ambas as coisas, aumento da taxa do mais-valor e queda da taxa de lucro, são apenas formas particulares nas quais se expressa capitalisticamente a produtividade do trabalho” (Ibid., p. 278-279).

⁷⁸⁸ Ibid., p. 278. A passagem segue assim: “...pois o mesmo modo de produção que faz diminuir a massa total do trabalho vivo adicional numa mercadoria é acompanhado do aumento do mais-valor absoluto e relativo.”

⁷⁸⁹ Isto é, há queda da taxa de lucro toda vez que: a) o crescimento relativo da porção constante do capital ocorre numa velocidade superior à elevação da taxa de mais valor, e b) há manutenção da mesma taxa de mais valor e crescimento relativo da porção constante do capital.

⁷⁹⁰ “Esse processo logo provocaria o colapso da produção capitalista, se tendências contra-arrestantes* não atuassem constantemente com um efeito descentralizador junto à força centrípeta”. (Ibid., p. 286). *Como o termo “contratendências” (ou “tendências contrárias”) é mais recorrente no vocabulário marxista empregado no Brasil, preferimos este termo à versão da Boitempo (“tendências contra-arrestantes”).

“livre” enquanto se ama, intensamente, e desinteressadamente, as engrenagens mais opressivas do capitalismo. No capitalismo a morte sobe de dentro, ao passo que nas máquinas anteriores ela vinha sempre de fora. (Mas qual será a morte vinda de fora que destruirá o capitalismo?...)

Por outro lado, pelos mesmos mecanismos imanescentes à produção capitalista, são produzidas “contratendências” (tendências contrárias) que inibem a primeira e que, através de violentos mecanismos político-econômicos (apenas esboçados por Marx), restauram as condições necessárias para a reprodução social do capital, transpondo, driblando os limites ou as barreiras que o ameaçavam em razão de sua primeira tendência⁷⁹¹. Quais são essas influências contrárias à queda da taxa de lucro, que contribuem para que esta se eleve mais uma vez? Marx lista seis exemplos: 1) o aumento do grau de exploração do trabalho; 2) a compressão do salário abaixo do seu valor; 3) o barateamento dos elementos do capital constante; 4) a superpopulação relativa (exército industrial de reserva); 5) o comércio exterior e 6) o aumento do capital acionário.⁷⁹²

Essas influências que inibem a tendência não impedem, no entanto, a explosão periódica de crises, que são “sempre apenas violentas soluções momentâneas das contradições existentes, erupções violentas que restabelecem por um momento o equilíbrio perturbado”.⁷⁹³ Isto é, as crises cumprem um papel vital na recomposição do processo da acumulação de capital, pois a desvalorização periódica do capital existente funciona como um “um meio imanescente ao modo de produção capitalista para conter a queda da taxa de lucro e acelerar a acumulação do valor de capital mediante a formação de capital novo”.⁷⁹⁴

Marx chega, enfim, a conclusões importantes, destacadas e citadas recorrentemente por Deleuze e Guattari:

A produção capitalista tende constantemente a superar esses limites que lhes são imanescentes, porém consegue isso apenas em virtude de meios que voltam a elevar diante dela esses mesmos limites, em escala ainda mais formidável. O *verdadeiro obstáculo* à produção capitalista é o *próprio capital*, isto é, o fato de que o capital e sua autovalorização aparecem como ponto de partida e ponto de chegada, como mola propulsora e escopo da produção; o fato de que a produção é produção apenas para o *capital*, em vez de, ao contrário, os meios de produção serem simples meios para um desenvolvimento cada vez mais amplo do processo vital, em benefício da sociedade dos produtores. Os limites nos quais unicamente se podem mover a conservação e a valorização do valor de capital, as quais se baseiam na expropriação e no

⁷⁹¹ “[A]s mesmas causas que provocam a queda da taxa de lucro suscitam efeitos retroativos que inibem, retardam e, em parte, paralisam essa queda. Eles não derrogam a lei, porém enfraquecem seus efeitos.” (Ibid., p. 278).

⁷⁹² Ibid., p. 271-280.

⁷⁹³ Ibid., p. 288.

⁷⁹⁴ Ibid., p. 289.

empobrecimento da grande massa dos produtores, entram assim constantemente em contradição com os métodos de produção que o capital tem de empregar para seu objetivo e que apontam para um aumento ilimitado da produção, para a produção como um fim em si mesmo, para um desenvolvimento incondicional das forças produtivas sociais do trabalho. O meio – o desenvolvimento incondicional das forças produtivas sociais – entra em conflito constante com o objetivo limitado, que é a valorização do capital existente. Assim, se o modo de produção capitalista é um meio histórico para desenvolver a força produtiva material e criar o mercado mundial que lhe corresponde, ele é, ao mesmo tempo, a constante contradição entre essa sua missão histórica e as relações sociais de produção correspondentes a tal modo de produção.⁷⁹⁵

3.8. Os dois polos ambíguos da axiomática capitalista e os “neoarcaísmos”

Deleuze e Guattari extraem consequências decisivas da análise de Marx sobre a tendência à queda da taxa de lucro e suas tendências contrárias. Eles aludem especialmente à passagem que acabamos de citar, em que Marx aborda o duplo movimento do capitalismo: por um lado, ele é arrastado por um “produzir por produzir”, tomando a produção e o desenvolvimento absoluto da produtividade social do trabalho como um fim em si mesmo (ilimitado); por outro lado, esse “produzir por produzir” se vê diretamente limitado pelo objetivo limitado do capital, qual seja, produzir *para o capital*. Diante desse duplo movimento inscrito no seio da lei da baixa tendencial da taxa de lucro, Deleuze e Guattari depreendem um “corolário”, a saber, a “simultaneidade dos dois movimentos de desterritorialização e de reterritorialização”.⁷⁹⁶ Pois, sob o primeiro aspecto, “o capitalismo não para de ultrapassar seus próprios limites, desterritorializando sempre mais longe”; mas, ao mesmo tempo, sob o segundo aspecto, complementar ao primeiro, “o capitalismo não para de ter limites e barreiras que lhe são interiores, imanentes, e que, precisamente por serem imanentes, só se deixam ultrapassar reproduzindo-se numa escala ampliada (sempre mais reterritorialização, local, mundial e planetária).”⁷⁹⁷ Assim, os dois aspectos descritos por Marx são tomados por Deleuze e Guattari como os dois polos, estritamente complementares e em pressuposição recíproca, por onde oscila toda produção socioliberal sob as condições da axiomática social capitalista: um polo desterritorializante e um polo reterritorializante. “As sociedades modernas civilizadas definem-se por processos de descodificação e de desterritorialização. *Mas o que elas desterritorializam de um lado, elas reterritorializam do outro.*”⁷⁹⁸ E, à medida que os mesmos fluxos são desterritorializados de um lado e reterritorializados do outro,

⁷⁹⁵ Ibid., p. 289-290.

⁷⁹⁶ AE, p. 344.

⁷⁹⁷ Ibid.

⁷⁹⁸ AE, p. 341.

produz-se um curioso fenômeno, bastante típico à ordem capitalista: “neoterritorialidades” ou “neoarcaísmos”. Fenômeno artificial, sem dúvida, mas que cumpre uma função essencial na economia geral de fluxos propriamente capitalista.

Essas neoterritorialidades são frequentemente artificiais, residuais, arcaicas; só que são arcaísmos com uma função perfeitamente atual, nossa maneira moderna de “ladrilhar”, de esquadriar, de reintroduzir fragmentos de código, de ressuscitar antigos, de inventar pseudocódigos ou jargões. Neoarcaísmos, segundo a fórmula de Edgar Morin. Essas territorialidades modernas são extremamente complexas e variadas. Uma são sobretudo folclóricas, mas não deixam de representar forças sociais e eventualmente políticas (dos jogadores de bocha aos que destilam sua bebida, passando pelos veteranos de guerra). Outras são enclaves cujo arcaísmo tanto pode alimentar um fascismo moderno quanto desprender uma carga revolucionária (as minorias étnicas, o problema basco, os católicos irlandeses, as reservas indígenas). Algumas se formam como que espontaneamente, na própria corrente do movimento de desterritorialização (territorialidades de bairro, territorialidades dos grandes conjuntos, os “bandos”). Outras são organizadas ou favorecidas pelo Estado, mesmo que elas se voltem contra ele ou lhe criem sérios problemas (o regionalismo, o nacionalismo).⁷⁹⁹

Estranha ambivalência que parece marcar toda a dinâmica capitalista: a artificialidade que atravessa as neoterritorialidades ou neoarcaísmos modernos funciona, principalmente, como um meio imanente à reprodução do capital em escala ampliada; mas, ainda assim, não deixa de, *em certos casos*, mobilizar uma carga revolucionária. A esquizoanálise enquanto práxis crítica e clínica da situação atual preserva sempre essa ambiguidade ou ambivalência: tanto o reforço da repressão do desejo e do desejo pela repressão quanto as tentativas de ruptura revolucionária destas condições atuais opressivas precisam se imiscuir em meio ao duplo movimento do capital, em meio à complementaridade entre a desterritorialização e a reterritorialização da axiomática capitalista. Tanto os “arcaísmos com função atual” (neoarcaísmos) quanto os cortes revolucionários precisam lidar com os dois polos da axiomática social capitalista – embora, certamente, isso não se dê da mesma maneira nos dois casos. Como vimos, o capitalismo e a esquizofrenia têm uma intimidade fundamental, porque ambos implicam processos de descodificação de fluxos; mas nutrem uma hostilidade não menos fundamental no nível da axiomática: o capitalismo precisa sempre descodificar os fluxos de produção, desde que isso se dê *a serviço do capital e de seus axiomas conjunturais*; ao passo que a esquizofrenia (como puro potencial revolucionário) leva a descodificação e a desterritorialização mais longe, a um ponto absoluto, sem qualquer compromisso com a axiomática, sem se reterritorializar nela. No entanto, tais potenciais revolucionários só são desdobrados e atualizados nas condições específicas e atuais determinadas pela axiomática. É

⁷⁹⁹ AE, p. 341-342.

por isso que as lutas sociais no nível dos axiomas, no nível do direito burguês etc., não são meras formações de compromisso com a ordem dominante (“reformismo”), mas são, para Deleuze e Guattari, muitas vezes, o índice de “um outro combate coexistente”⁸⁰⁰, mais profundo, revolucionário, capaz de pôr em questão o conjunto da axiomática capitalista, mesmo que através de reivindicações inicialmente modestas e localizadas.

Contudo, dada a complexidade do estatuto das reivindicações revolucionárias diante das exigências da axiomática capitalista (em seu duplo procedimento de “extermínio” e de “integração”⁸⁰¹), devemos analisá-la pormenorizadamente nos próximos capítulos, no contexto das reelaborações teóricas de *Mil platôs* com relação a *O anti-Édipo*. Para concluirmos este capítulo, centrado em *O anti-Édipo*, devemos salientar como o problema do fascismo aparece em sua relação íntima com a formação subjetiva edipiana no bojo da teoria dos “arcaísmos com função atual”.

Deleuze e Guattari são taxativos a esse respeito ao indicarem que, dentro do capitalismo, “o Estado fascista foi, sem dúvida, a mais fantástica tentativa de reterritorialização econômica e política.”⁸⁰² Todavia, eles acrescentam que mesmo “o Estado socialista” (que ainda tinha muita força em 1972, em meio à tríade geopolítica que distinguia o bloco capitalista, o bloco socialista e o “Terceiro Mundo”)

também tem suas próprias minorias, suas próprias territorialidades, que voltam a se formar contra ele, ou que ele mesmo suscita e organiza (nacionalismo russo, territorialidade de partido: o proletariado só pode constituir-se como classe com apoio em neoterritorialidades artificiais; paralelamente, a burguesia reterritorializa-se às vezes sob as mais arcaicas formas). A famosa personalização do poder é como que uma territorialidade que vem duplicar a desterritorialização da máquina.⁸⁰³

Desta análise da complementaridade entre a desterritorialização e a reterritorialização como dois polos da axiomática social capitalista, Deleuze e Guattari chegam a conclusões decisivas a respeito da função do Estado moderno capitalista “civilizado”:

Se é verdade que a função do Estado moderno é a regulação de fluxos descodificados, desterritorializados, um dos principais aspectos desta função consiste em reterritorializar, de modo a impedir que fluxos descodificados fujam por todos os cantos da axiomática social. Às vezes, tem-se a impressão de que os fluxos de capitais gostariam de se enviar para a lua, se o Estado capitalista não estivesse lá para trazê-los de volta à terra. Por exemplo: desterritorialização dos fluxos de financiamento, mas reterritorialização pelo poder de compra e meios de pagamento (papel dos bancos centrais). Ou,

⁸⁰⁰ MPv.5, p. 187.

⁸⁰¹ Cf. MPv.5, p. 188-190. Analisaremos isso melhor no capítulo 6.

⁸⁰² AE, p. 342 – grifo nosso.

⁸⁰³ AE, p. 342.

então, o movimento de desterritorialização que vai do centro para a periferia, mas acompanhado por uma reterritorialização periférica, por um tipo de autocentrismo econômico e político da periferia, seja sob formas modernistas de um socialismo ou capitalismo de Estado, seja sob a forma arcaica de déspotas locais. *No limite, é impossível distinguir a desterritorialização e a reterritorialização, que estão presas uma na outra ou são como o avesso e o direito de um mesmo processo.*⁸⁰⁴

Tal é a conclusão de *O anti-Édipo* a respeito dos dois polos que organizam a axiomática social das sociedades modernas capitalistas, por entre os quais oscila toda a produção sociolibidinal:

Tais sociedades, nascidas da decodificação e da desterritorialização, sobre as ruínas da máquina despótica, estão contidas entre o *Urstaat*, que bem gostariam de ressuscitar como unidade sobrecodificante e reterritorializante, e os fluxos desencadeados que as levam em direção a um limiar absoluto. Elas recodificam com toda a força, a golpes de ditadura mundial, de ditadores locais e de polícia toda-poderosa, enquanto decodificam ou deixam decodificar as quantidades fluentes de seus capitais e de suas populações. Elas estão contidas entre duas direções: arcaísmo e futurismo, neoarcaísmo e ex-futurismo, paranoia e esquizofrenia. Elas vacilam entre dois polos: de um lado, o signo despótico paranoico, o signo-significante do déspota que elas tentam reanimar como unidade de código; de outro, o signo-figura do esquizo como unidade de fluxo decodificado, esquiza, ponto-signo ou corte-fluxo. Em um, elas estrangulam, mas escorrem ou se derramam pelo outro. Estão sempre atrasadas e adiantadas em relação a si mesmas. Como conciliar a nostalgia e a necessidade do *Urstaat* com a exigência e a inevitabilidade da fluxão de fluxos? Como fazer para que a decodificação e a desterritorialização, constitutivas do sistema, não o façam fugir por um ou outro dos seus cantos, escapando à axiomática e enlouquecendo a máquina (um chinês no horizonte, um lança-mísseis cubano, um árabe que desvia aviões, um sequestrador de cônsul, um pantera negra, um Maio de 68, ou ainda, hippies drogados, homossexuais em fúria etc.). Oscila-se entre as sobrecargas paranoicas reacionárias e as cargas subterrâneas, esquizofrênicas e revolucionárias. E mais, nem sequer sabemos bem como isso gira para um lado ou para o outro: os dois polos ambíguos do delírio, suas transformações, a maneira pela qual um arcaísmo ou um folclore, em tal ou qual circunstância, podem tomar subitamente um perigoso valor progressista. Como isso vira fascista ou revolucionário? Aí está o problema do delírio universal sobre o qual todo mundo se cala, primeiramente e sobretudo os psiquiatras (não têm ideia sobre isso; e por que a teriam?). O capitalismo e também o socialismo estão como que dilacerados entre o significante despótico, que adoram, e a figura esquizofrênica que os arrasta. Assim, temos o direito de manter duas conclusões precedentes que pareciam opor-se. Por um lado, o Estado moderno forma um verdadeiro corte para frente em relação ao Estado despótico, graças à efetuação de um devir-imanente, à sua generalizada decodificação de fluxos e à sua axiomática que vem substituir os códigos e as sobrecodificações. Mas, por outro lado, há e houve sempre um só Estado, o *Urstaat*, a formação despótica asiática que, para trás, constitui o único corte para toda a história, uma vez que a própria axiomática social moderna só pode funcionar

⁸⁰⁴ *AE*, p. 342-343 – grifo nosso.

ressuscitando-a como um dos polos entre os quais se exerce o seu próprio corte. Democracia, fascismo ou socialismo – qual deles não é assombrado pelo *Urstaat* como modelo inigualável?⁸⁰⁵

Podemos concluir, enfim, que a dinâmica das tendências e contratendências do capitalismo descrita por Marx anima, em Deleuze e Guattari, a dinâmica entre o vetor desterritorializante e descodificante do capitalismo e seus vetores reterritorializantes complementares. É a partir desta complementaridade entre a descodificação e a axiomatização dos fluxos e a desterritorialização e reterritorialização do *socius* capitalista que Deleuze e Guattari desdobram a teoria dos dois polos dos investimentos libidinais, no seio da qual eles explicam o engendramento do desejo fascista como algo essencial (e não circunstancial) à reprodução da máquina social capitalista.

Assim, Deleuze e Guattari se aproveitam da análise marxiana da administração imanente dos limites do capitalismo para desdobrar uma teoria da “axiomática” capitalista e do papel do Estado moderno no capitalismo. Esta se funda na tese da complementaridade e simultaneidade entre o movimento da desterritorialização esquizofrênica capitalista e suas reterritorializações paranoicas, que repelem e conjuram sua tendência mais profunda, destruindo, traduzindo e integrando em sua axiomática contábil os fluxos descodificados e desterritorializados que a ameaçavam (por serem potencialmente revolucionários), criando-lhes neoterritorialidades arcaicas residuais folclóricas e/ou fascistas.

Com isso, vemos que o fascismo possui uma determinação econômica de suma importância para a esquizoanálise desde *O anti-Édipo*. O fascismo aparece como a ponta extrema das contra-tendências do capitalismo, a ponta extrema dos investimentos reterritorializantes da axiomática que opera sobre a desterritorialização generalizada de todos os fluxos tipicamente capitalista. Mas é preciso ter cuidado aqui, pois os dois polos funcionam sempre juntos, nunca de modo isolado. Portanto, como a própria desterritorialização suscita necessariamente uma reterritorialização complementar, e a reterritorialização, por sua vez, fornece novas condições para a expansão de capital, o recurso às reterritorializações tendencialmente fascistas está inscrito no próprio cerne das engrenagens do capitalismo.

Em suma, pode-se dizer que, com Marx, Deleuze e Guattari mostram como o fascismo se inscreve em um dos polos por onde oscila a lógica da reprodução social capitalista (o polo das *contra-tendências*, que restauram condições de exploração ali onde elas se encontravam inibidas em virtude da *tendência* à queda da taxa de lucro), isto é, como o fascismo habita o coração da *economia política* e não possui nada de ‘casual’, ‘acidental’, ou estritamente

⁸⁰⁵ *AE*, p. 345-346.

circunstancial. Para além de Marx, seguindo (e traindo) Reich, Deleuze e Guattari mostram como o fascismo determina um dos polos por onde oscila a *economia desejante*, uma vez que, a rigor, do ponto de vista de uma abordagem imanente do social, só há uma economia, simultaneamente política e libidinal, uma só e mesma produção, ao mesmo tempo social e desejante. É o vetor fascista que garante que os fluxos descodificados pelo capitalismo não se voltem contra o próprio capitalismo, que os investimentos libidinais permaneçam ligados ao *socius* (o corpo do capital-dinheiro), investindo inconscientemente na sua própria repressão, perpetuando a máquina capitalista ali onde sua própria tendência parecia levá-la a um colapso. Em outras palavras, as multiplicidades *vivas* do desejo só permanecem ligadas ao corpo *mortífero* do capital sob a pressão exercida pelo conjunto dos aparelhos de reterritorialização capitalista que seguem sempre uma tendência mais ou menos fascista. Há sempre um certo grau de fascismo permeando as instituições para que o capitalismo tenha êxito em manter o desejo investindo em suas estruturas repressivas, investindo, em suma, em sua própria opressão e sua própria morte, sua própria anulação enquanto desejo.

Vê-se a vizinhança que há entre a genealogia do fascismo e da subjetividade edipiana. Na história universal do desejo delineada em *O anti-Édipo*, tanto o fascismo quanto o edipianismo aparecem ligados diretamente aos “nearcaísmos com função atual” e à lógica complementar entre desterritorialização e reterritorialização. Por um lado, o triângulo edipiano é evocado como a “territorialidade íntima e privada que corresponde a todos os esforços de reterritorialização do capitalismo”⁸⁰⁶, ao passo que o Estado fascista é descrito como “a mais fantástica tentativa de reterritorialização econômica e política”.⁸⁰⁷ Mas como pensar a conjugação entre a reterritorialização edipiana e a reterritorialização fascista? Deleuze e Guattari não são explícitos em relação a isso, mas talvez possamos sustentar a hipótese de que a reterritorialização edipiana vem primeiro na história do capitalismo, e que a reterritorialização fascista emerge como um modo posterior e mais violento de reterritorialização do desejo, que cumpre sua função reterritorializante quando, nas condições da crise após a Primeira Guerra Mundial, o triângulo familiar edipiano não é mais suficiente. O fascismo tanto se alimenta do familismo capitalista quanto o reforça. No fim das contas, parece formar-se um circuito de pressuposição recíproca entre a repressão mais ou menos fascista das estruturas sociopolíticas capitalistas e o recalçamento inconsciente realizado no interior da família privada, como instância delegada ao recalçamento pelas próprias estruturas da repressão social.

⁸⁰⁶ *AE*, p. 353-354.

⁸⁰⁷ *AE*, p. 342.

Capítulo 4. Para uma micropolítica do fascismo: inflexões do problema

4.1. Recapitulação dos capítulos anteriores

Nos capítulos precedentes, vimos que o problema do fascismo é, sob vários aspectos, central para Deleuze e Guattari pensarem a relação do desejo com o campo social.

No primeiro capítulo, apresentamos as linhas de força do pensamento moderno que servem de intercessores para a criação conceitual de Deleuze e Guattari. Criação esta que se propõe a desenvolver uma questão determinada: como o desejo pode desejar sua própria repressão? (o “problema fundamental da filosofia política”). Em seguida, no segundo capítulo, expusemos os conceitos principais de *O anti-Édipo*, num esforço para compreender a tese, essencial a esse livro, que afirma a identidade de natureza e a diferença de regime entre produção desejante e produção social.

Com esse intuito, vimos que tal tese só pode ser bem compreendida quando analisada concretamente do ponto de vista de uma certa máquina social ou outra. Pois as “condições determinadas” de cada formação social determinam formas de gregarismo específicas, isto é, modos específicos de inscrição e subordinação da produção desejante à produção social. Em cada máquina social, há uma “afinidade variável” entre a produção desejante e a produção social, uma repartição singular entre o polo molecular dos investimentos inconscientes de desejo e o polo molar das grandes organizações da produção, antiprodução e reprodução sociais. Foi o que analisamos no terceiro capítulo. Das formações primitivas ao capitalismo contemporâneo, Deleuze e Guattari traçam uma história universal da repressão do desejo e do desejo pela repressão que tem por ponto culminante o estado atual da descodificação generalizada dos fluxos e sua integração na axiomática capitalista.

Como vimos, é neste ponto que emerge a formação subjetiva edipiana, como produto do esforço capitalista por reterritorializar artificialmente os fluxos da produção que haviam sido (e continuam sendo) desterritorializados em virtude da própria tendência capitalista. Foi nesse âmbito que identificamos a vizinhança ou intimidade fundamental entre os investimentos fascistas do desejo e a edipianização do desejo: ambos são modos de reterritorialização sociolibidinal essenciais à reprodução do modo de produção capitalista, são arcaísmos com função atual. A condição de perpetuação e expansão da máquina capitalista é a de que todos os fluxos “liberados” em função da descodificação e da desterritorialização sejam continuamente reterritorializados e integrados às exigências da axiomática contábil do capital. Assim, os fluxos da produção social podem variar indefinidamente, desde que permaneçam indexados à forma intocável da propriedade privada, da mesma forma que os

fluxos da produção desejante podem se compor sob modos distintos, desde que continuem inscritos no código edipiano (que apreende a família como instância separada, ao passo que Deleuze e Guattari a concebem como subordinada ao campo social, objeto de aplicação de suas determinações sociolibidinais). Pode-se dizer, portanto, que os investimentos libidinais paranoico-fascistas são perfeitamente “normais” ou regulares na máquina capitalista, pois as reterritorializações do corpo do capital dependem sempre de certo grau de investimento fascistizante das estruturas de repressão, opressão e segregação social capitalistas; mesmo que frequentemente tais investimentos não coincidam com um regime estatal declaradamente fascista. Em outras palavras, digamos que uma das lições de Deleuze e Guattari, desde *O anti-Édipo*, consiste na afirmação de que o funcionamento concreto da máquina capitalista – com suas organizações internacionais, seus Estados nacionais modernos e suas estruturas institucionais – produz sempre, por sua própria conta, um certo *quantum* de libido fascista, que ocupa de modo eficaz o campo social, investindo todo o sistema de repressão-recalcamento do desejo, sob formas que são ora mais bem delimitadas e perceptíveis (molares), ora mais fluidas e imperceptíveis (moleculares), sem, por isso, serem necessariamente menos violentas.

Como vimos, a organização da produção e reprodução do desejo sob a máquina capitalista se dá de tal maneira que o elemento vital e o elemento mortífero do desejo encontram-se indiscerníveis, “realmente indistintos”, já que todas as conexões produtivas do desejo (“trabalho vivo”) se inscrevem no corpo do capital (“trabalho morto”) e parecem dele emanar. Num tal sistema, o polo paranoico-fascista de investimento do campo social cumpre a função de suscitar, sob formas extremas e catastróficas, um tal desejo nas próprias estruturas repressivas do capitalismo, um desejo “embasbacado”⁸⁰⁸ que investe com toda sua força a potência absurda do capital, colaborando intensamente com a sua reprodução em situações onde esta esteja ameaçada, mesmo ao preço de o desejo provocar sua própria morte, sua própria aniquilação. Estudar este último aspecto, este traço suicida com que Deleuze e Guattari caracterizam o desejo fascista, é a tarefa da segunda parte desta tese, que se inicia aqui e se desdobra até o sexto capítulo. Destacaremos, por ora, algumas variações que marcam o problema do fascismo entre 1972 e 1980.

⁸⁰⁸ *AE*, p. 460.

4.2. Dos dois polos do desejo aos três tipos de linhas

A posição do problema do fascismo em *O anti-Édipo* parece deixar algumas questões em aberto que só serão desenvolvidas nas obras posteriores, notadamente em *Mil platôs*. Ou melhor, a leitura em conjunto dos dois tomos de *Capitalismo e esquizofrenia* nos permite identificar certos deslocamentos e inflexões importantes no modo de colocar o problema do fascismo e de criar conceitos ligados a ele; e tal leitura nos faz perceber, retroativamente, que existem certas questões em torno do fascismo que não são desenvolvidas em *O anti-Édipo*, mas passam a receber um grande destaque em *Mil platôs*.

A primeira questão trata da relação entre o fascismo e o polo de desterritorialização. Se o fascismo é o polo ligado à reterritorialização paranoica do desejo (tal como se vê em *O anti-Édipo*), qual seria a relação do fascismo com a vertente desterritorializante do desejo, que segue suas linhas de fuga? Seria preciso distinguir, no seio das próprias linhas de fuga, um tipo criador e revolucionário, e um tipo puramente destrutivo e fascista, ainda que os dois tipos possam se misturar e se combinar de várias maneiras? Isso implicaria toda uma reformulação teórica, uma transformação do esquema da bipolaridade paranoia-esquizofrenia (polo reacionário-revolucionário) em outro esquema, mais complexo. Parece que, em *O anti-Édipo*, o fascismo se confunde com um movimento de tipo reacionário ou conservador da ordem. Mas, em *Mil platôs*, veremos que o fascismo é repensado como um movimento que não é propriamente conservador ou reacionário, mas sobretudo um movimento de ruptura, destrutivo e autodestrutivo, sem objetivo nem finalidade delimitados, um “movimento em constante movimento” cujo único objetivo é a perpetuação de seu próprio movimento “suicida”, o traçado de sua própria linha de fuga ilimitada.⁸⁰⁹ Daí que apareça uma distinção importante no livro de 1980 entre “fascismo” e “totalitarismo”, não abordada no livro de 1972. A nova formulação de Deleuze e Guattari é, *grosso modo*, a seguinte: pode haver mistura de fato entre fascismo e totalitarismo, mas, essencialmente, abstratamente, o totalitarismo concerne à tendência conservadora que atravessa os aparelhos de Estado, enquanto o fascismo diz respeito à autonomização de uma máquina de guerra que traça no tecido social uma desterritorialização absoluta negativa, propagando uma “paixão de

⁸⁰⁹ Como destaca John Protevi, o fascismo é pensado em *O anti-Édipo* como uma desaceleração, uma fixação, um congelamento do desejo, ao passo que em *Mil platôs* ele é “antes muito rápido do que muito lento”, ou seja, é lido como um tipo específico de aceleração e mutação do desejo com efeitos destrutivos, tal como um câncer. Cf. PROTEVI, J. “‘A Problem of Pure Matter’: Deleuze and Guattari’s Treatment of Fascist Nihilism in *A Thousand Plateaus*”. In: PEARSON, K.A.; MORGAN, D. *Nihilism Now! Monsters of Energy*. Londres: Macmillan Press, 2000, p. 167-188. Cf. também o comentário de Felipe Fortes e Emerson Pirola sobre a distinção entre as concepções de fascismo de *O anti-Édipo* e *Mil platôs*: FORTES, F.; PIROLA, E. “Entre máquinas desejantes e máquinas de guerra: concepções de fascismo em *O anti-Édipo* e *Mil platôs*”. *Revista Opinião Filosófica*, v.12, n.2, 2021, p. 1-39.

abolição” cujo fim inevitável é a catástrofe, a destruição dos outros e a destruição de si mesmo. Em suma, o fascismo deixa de ser caracterizado prioritariamente pelo movimento da reterritorialização e passa a ser pensado sobretudo como um tipo específico de desterritorialização, tipo esse cujos perigos são os mais ameaçadores ao plano de consistência do desejo. A análise desses perigos será o objeto principal da esquizoanálise, concebida, em *Mil platôs*, como uma “micropolítica do desejo”. Ao mesmo tempo, a teoria dos dois polos do desejo é reelaborada a partir de um novo esquema: a cartografia dos três tipos de linhas que constroem o tecido socialdesejante e a análise comparada dos perigos implicados em cada uma delas.

A segunda questão, diretamente ligada à primeira, trata da relação entre o fascismo com o tema geral dos “riscos da experimentação”, desenvolvido extensa e intensamente em *Mil platôs*.⁸¹⁰ Sabe-se que a recepção de *O anti-Édipo* foi marcada por contrassensos que tomaram o livro como um elogio romântico e ingênuo à esquizofrenia, a um suposto espontaneísmo do desejo, etc. Tais contrassensos parecem ter motivado Deleuze e Guattari a reforçarem o ponto de vista proposto pela esquizoanálise a partir de novos conceitos, que tentam pensar exatamente os riscos práticos e as ambiguidades que envolvem a tarefa construtivista do desejo, multiplicando as doses de prudência⁸¹¹. A esse respeito, a principal transformação conceitual parece ser a substituição do par máquinas desejantes-máquinas sociais pelo conceito de “agenciamento” e sua relação com as “máquinas abstratas”. É em função da análise dos agenciamentos concretos que as grandes dualidades que atravessavam *O anti-Édipo* são remanejadas sob as coordenadas da cartografia dos três tipos de linhas (molares, moleculares e de fuga) e do exame dos riscos de experimentação sobre cada linha. O perigo de uma mutação fascista do desejo, mutação “cancerosa”, é nomeado em *Mil platôs* como o principal perigo que assola a relação desejo-campo social, e é elaborada uma análise específica e mais aprofundada do fascismo, pensando-o tanto no nível dos “microfascismos” quanto no nível dos “macrofascismos”. O fascismo passa a ser definido como a conversão de uma “linha de fuga” mutante em “linha de abolição” pura, que faz da guerra seu único objetivo e implica todo o Estado em uma dinâmica “suicidária”. O que está em jogo nesta

⁸¹⁰ Ainda que não tenha sido negligenciado em *O anti-Édipo*. O que ocorre, a nosso ver, é mais uma mudança do grau de importância desse tema do que a introdução de um tema totalmente ausente no livro anterior. Cf. LEMOS, F. P. *A vertigem da imanência: Deleuze e Guattari diante dos riscos da experimentação*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019., e Id. “Entre o processo da produção desejante e o risco do colapso: a ética de *O anti-Édipo*”. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*. Rio de Janeiro, v. 14, nº 1, p. 143-168, 2021.

⁸¹¹ *MPv.3*, p. 64: “É por isso que devemos, mais uma vez, multiplicar as prudências práticas.”

definição aparentemente obscura da experiência fascista?⁸¹² É preciso mergulharmos no universo conceitual de *Mil platôs* para darmos conta suficientemente dessa questão, passando pelo estudo da série de novos conceitos forjados entre 1972 e 1980. O que nos leva a examinar, introdutoriamente, o papel da publicação de *Kafka – por uma literatura menor* em 1975 para a criação desses conceitos.

Assim, neste capítulo, tentaremos elucidar e avaliar as variações que atravessam o problema do fascismo no decorrer dos anos setenta e culminam na publicação de *Mil platôs* em 1980. Mas o fascismo em *Mil platôs* só será analisado propriamente no próximo capítulo.

O que nos interessa daqui em diante é, então, tanto compreender qual é a alteração do problema que exige a criação das noções de micropolítica e de microfascismo quanto analisar qual é o ganho prático visado pela defesa deste tipo de análise micropolítica do fascismo. Em outras palavras, o exame das novas coordenadas que envolvem o fascismo no sistema de *Mil platôs* será orientado pela seguinte questão: quais são os efeitos práticos implicados por esta definição do fascismo que prioriza sua dimensão “micropolítica”, sua relação com certas linhas de fuga, com um modo específico de “máquina de guerra”? Quais são os ganhos práticos, ou seja, políticos, éticos, clínicos e estéticos almejados por esse modo de diagnóstico do fascismo? Acreditamos que o deslocamento abstrato do fascismo do polo reterritorializante para a posição de uma relação específica com a desterritorialização absoluta nas condições capitalistas só pode ser bem compreendido em função das novas distinções concretas que ele possibilita e dos novos modos de prática política que suscita no mundo contemporâneo. Tendo isso em vista, passemos, então, à reconstrução dos passos de Deleuze e Guattari entre 1972 e 1980 em torno da reelaboração da problemática do fascismo.

4.3. 1973 – Uma micropolítica do fascismo

A ideia de uma micropolítica do desejo e, mais especificamente, de uma micropolítica do fascismo é enunciada pela primeira vez por Félix Guattari em sua palestra no colóquio “Psicanálise e política”, realizado em 1973 em Milão; tendo sido publicada em 1974.⁸¹³ Não é ocasional observarmos que o título original da palestra era “Micropolítica do desejo”, ao passo que o título da palestra tal como foi publicada tornou-se “Micropolítica do fascismo”. De fato, – a leitura do texto o confirma – a análise do funcionamento do fascismo em

⁸¹² Deleuze mesmo reconhece em aula que, apesar de parecer uma definição “mística” do fascismo (uma linha de fuga que se converte em linha de pura destruição), ela se encontra muito bem confirmada por certas análises concretas do fascismo, como as de Paul Virilio e, em certo sentido, a de Hannah Arendt. Cf. DELEUZE, G. Aula de 27 de maio de 1980 (op. cit.).

⁸¹³ GUATTARI, F. “Micropolitique du désir”. In: *Psychanalyse et politique*. Paris: Seuil, 1974, p. 43-60.

particular é tomada como um “tema-chave” para abordar a questão geral do desejo no campo social capitalista.⁸¹⁴ Assim, nossa investigação em torno do modo singular de pensar e combater o fascismo que Guattari e Deleuze propõem através da noção de “microfascismo” partirá de um estudo das primeiras ocorrências desta ideia na palestra de Guattari mencionada e em alguns outros textos dos anos 1970.⁸¹⁵

Guattari esclarece, logo no início de sua apresentação, que a distinção proposta entre “micropolítica” e “macropolítica” do desejo tem o intuito de liquidar a “pretensa universalidade de modelos aventados pelos psicanalistas”, modelos estes que lhes serviriam para “prevenir-se contra contingências políticas e sociais”.⁸¹⁶ Contra a ideia de que a psicanálise concerne ao que se passa em “pequena escala”, no suposto âmbito da família e da pessoa, e de que a política concerne apenas aos “grandes conjuntos sociais”, Guattari propõe a tese de que “há uma política que se dirige tanto ao desejo do indivíduo quanto ao desejo que se manifesta no campo social mais amplo”.⁸¹⁷ Essa bifurcação da política se dá segundo duas formas: uma *micropolítica* e uma *macropolítica*. No entanto, é preciso levar em conta que tal distinção não implica uma separação real entre dois domínios, do tipo “indivíduo-sociedade”, como se houvesse um nível da realidade reservado à micropolítica (abrangendo, por exemplo, as relações individuais, domésticas, familiares) e outro nível exclusivamente macropolítico (ao qual concerniriam os assuntos ligados ao Estado e suas instituições, seguindo o exemplo). Ao contrário, Guattari frisa que *a micropolítica e a macropolítica visam sempre “os mesmos campos”*: “indivíduo, família, problemas de partido, de Estado, etc.”⁸¹⁸ Isso significa que é sempre possível abordar um mesmo fenômeno qualquer tanto sob uma perspectiva micropolítica quanto macropolítica – o que, por sua vez, *não* significa que suas diferenças de análise sejam desprezíveis. Assim, o que diferencia as abordagens micropolítica e macropolítica não é o tipo de objeto que elas recortam e sobre o qual incidem, mas sim o *modo* de interrogar um mesmo campo de fenômenos – ora privilegiando o ponto de vista endurecido, molar, das grandes organizações sociais, ora privilegiando o ponto de vista fluido da atividade desejante que lhes é imanente. Por exemplo, diz Guattari, o despotismo que frequentemente atravessa relações conjugais ou familiares “provém do mesmo tipo de agenciamento libidinal que aquele existente no campo social”.⁸¹⁹ Igualmente, por outro lado,

⁸¹⁴ *RM-PPD*, p. 173.

⁸¹⁵ Em *Diálogos* (1977), Deleuze reconhece que o termo “microfascismo” foi criado por Guattari: “Guattari fala dos microfascismos que existem em um campo social sem serem necessariamente centralizados em um aparelho de Estado particular”. (Cf. *D*, p. 161).

⁸¹⁶ *RM-PPD*, p. 174.

⁸¹⁷ *Ibid.*

⁸¹⁸ *Ibid.*

⁸¹⁹ *Ibid.*

não é nada absurdo abordar “problemas sociais em grande escala”, como os do burocratismo e do fascismo, à luz de uma micropolítica do desejo.⁸²⁰ Portanto, tendo em vista o entrecruzamento real entre macropolítica e micropolítica, o objetivo de Guattari ao propor a perspectiva de uma micropolítica do desejo não é “construir pontes entre campos já constituídos e separados uns dos outros”, tal como se vê em tentativas freudo-marxistas de conexão entre psicanálise e materialismo histórico que preservam uma suposta separação de base entre economia libidinal e economia política. A tarefa que Guattari se propõe é antes a de “criar novas máquinas teóricas e práticas capazes de varrer as estratificações anteriores e estabelecer as condições para um novo exercício do desejo”, que ponha em funcionamento novos circuitos desejantes no campo social, mais livres e menos servis. Por isso, a micropolítica não trata simplesmente de “descrever objetos sociais preexistentes”, mas, sobretudo, visa *intervir ativamente* “contra todas as máquinas de poder dominante, quer se trate do poder do Estado burguês, do poder das burocracias de toda e qualquer espécie, do poder escolar, do poder familiar, do poder falocrático no casal, e até mesmo do poder repressivo do superego sobre o indivíduo”.⁸²¹

O conjunto das máquinas de poder dominante que atravessam o campo social é descrito por Guattari como um *continuum*, isto é, um plano contínuo que atravessa todas as instâncias, níveis e escalas do tecido social: estabelecendo ressonâncias de umas com as outras. É igualmente em função desse *continuum* ressonante que as modalidades de combate ao poder e de proliferação de instituições revolucionárias do desejo também são vividas sob as formas do contágio, da propagação imprevisível, da reação em cadeia. Como furar o cerco repressivo dos órgãos de poder fazendo passar fluxos desejantes revolucionários? Como propagá-los de modo que a ressonância entre suas vibrações faça frente à ressonância dominante, ao ponto de criar novos modos de produzir e de viver o desejo? São perguntas teórico-práticas da ordem de uma análise micropolítica do campo social. É nesse sentido que a micropolítica do desejo não se limita a tecer considerações teóricas ou descritivas sobre objetos sociais supostamente preexistentes, pois ela se esforça sempre o máximo que puder para *intervir* na realidade, para *tomar parte na produção da realidade sociodesejante*,

⁸²⁰ Ibid.

⁸²¹ Ibid. Nos anos 1980, Guattari retoma a caracterização da questão micropolítica de modo bastante interessante, inspirando-se na física quântica (que, de certa forma, já os inspirava desde *O anti-Édipo*, quando afirmavam que o inconsciente é realmente físico): “A questão micropolítica – ou seja, a questão de uma analítica das formações do desejo no campo social – diz respeito ao modo como o nível das diferenças sociais mais amplas (que chamei de ‘molar’) se cruza com aquele que chamei de ‘molecular’. Entre esses dois níveis, não há uma oposição distintiva, que dependa de um princípio lógico de contradição. Parece difícil, mas é preciso simplesmente mudar de lógica. Na física quântica, por exemplo, foi necessário que um dia os físicos admitissem que a matéria é corpuscular e ondulatória, ao mesmo tempo. Da mesma forma, as lutas sociais são, ao mesmo tempo, moleculares e molares” (MCD, p. 149).

tentando permanentemente combater localmente todas as relações de poder dominantes – que, por sua vez, frequentemente se apresentam de forma cristalizada como “eternas”, mascarando o fato de que são sempre inventadas através de agenciamentos de desejo específicos, finitos, que podem ser desmontados.

Esquemáticamente, Guattari situa sua proposta micropolítica (como abordagem simultaneamente “analítica” e “política”) contra outras duas abordagens. Uma é a sociológica analítico-formalista, e a outra é a neomarxista sintético-dualista.⁸²² Vejamos, em linhas gerais, como Guattari apresenta seus traços característicos e como a abordagem micropolítica se diferencia delas no caso da análise do fascismo.

O pensamento sociológico analítico-formalista se propõe a distinguir traços comuns e a separar espécies, valendo-se tanto de um método de analogias sensíveis entre diferenças relativas quanto de um método de homologias estruturais entre diferenças absolutas. Ao analisar o fascismo, por exemplo, tal abordagem buscaria, pelo lado das analogias sensíveis, descrever pequenas diferenças relativas, distinguir similitudes e os traços particulares que caracterizariam os diversos tipos de fascismo, como o italiano, alemão ou espanhol; e, pelo lado das homologias estruturais, tentaria fixar diferenças absolutas entre fascismo, stalinismo e democracia ocidental, tomados como espécies diferentes.⁸²³

O pensamento sintético-dualista neomarxista, por sua vez, se apresenta como uma tentativa de superação da primeira abordagem, ao defender que a descrição teórica não pode jamais ser separada de uma prática social militante. Contudo, diz Guattari, esta prática se encontra limitada por uma certa concepção de organização revolucionária que insiste na existência de uma cisão fundamental entre a realidade do desejo das massas e as instâncias que deveriam representá-las.

A abordagem sociológica “procede coisificando os objetos sociais e desconhecendo o desejo e a criatividade das massas”; já a neomarxista, apesar de tentar superar este desconhecimento, acaba por se constituir como um “sistema coletivo de representação do desejo das massas”. Ele “só reconhece a existência de um desejo revolucionário à medida que consegue impor-lhe a mediação da representação teórica do marxismo e da representação prática do Partido”. Instala-se, assim, um

mecanismo de correias de transmissão entre a teoria, a direção dos partidos e os militantes, de modo que as inúmeras diferenças que atravessam o desejo das massas encontram-se “massificadas” e reduzidas a formulações padronizadas, cuja necessidade se pretende justificar, em nome da coesão da classe operária e da unidade de seu partido. Passou-se da impotência de um

⁸²² *RM-PPD*, p. 174-175.

⁸²³ *Ibid.*, p. 175.

sistema de representação mental à impotência de um sistema de representatividade social.⁸²⁴

É por isso que tal método de pensamento e de ação neomarxista concretamente esteve associado a práticas burocratizantes nas organizações de esquerda, que impedem que haja uma tomada da palavra autônoma por parte dos grupos ao imporem uma mediação do desejo destes através dos instrumentos representativos oficiais do partido. A burocratização que marca tal abordagem não é um acaso, um acidente de percurso, mas, segundo Guattari, decorre diretamente do dualismo por ela conservado entre a *representação* e a *realidade*, “entre a casta dos portadores das boas palavras de ordem e as massas que se pretende alfabetizar e catequizar”.⁸²⁵ Tal dualismo estrutura uma concepção esquemática que contamina as análises concretas, fazendo com que todos os problemas sejam pensados através de um “sistema de bipolarização”: as classes dominantes e dominadas, o campo e a cidade, a paz e a guerra etc. Tal bipolarização gira em torno de um objeto terceiro transcendente, que coloca em jogo essencialmente o poder do Estado e o contrapoder do Partido, que se propõe como objetivo principal a tomada do poder do Estado e “que não para de reproduzir quase *ipsis litteris* a mesma modalidade de poder”.⁸²⁶ Essa lógica reduz sistematicamente qualquer luta parcial real a este tipo de objeto terceiro transcendente, a conquista do poder de Estado; tudo deve tomar *significação* a partir dele, mesmo quando a história o mostra naquilo que ele é – nada mais que um engodo, tal como o “objeto fálico da relação triangular edipiana”. Por isso mesmo, é o dualismo e o objeto transcendente por ele erigido que constituem para Guattari o “núcleo do Édipo militante”, que deve ser enfrentado pela terceira perspectiva (por ele defendida), a abordagem analítico-política ou simplesmente *micropolítica*. Deste modo, Guattari propõe uma análise micropolítica do desejo precisamente em contraposição às perspectivas sociológica e neomarxista.

O que há de comum aos dois primeiros tipos de abordagem é que elas conservam uma separação fundamental entre grandes conjuntos sociais e os problemas individuais, familiares, escolares, profissionais etc.; ao passo que a abordagem micropolítica tenta exatamente ultrapassar tal separação e pensar o problema da relação desejo-campo social em outras coordenadas.⁸²⁷ Primeiramente, não se trata mais de um modo de descrever teoricamente a realidade social de maneira estritamente formal, sem levar em conta nem o fator desejante (sempre presente nas produções sociais), nem as implicações práticas de tal descrição no

⁸²⁴ Ibid.

⁸²⁵ Ibid.

⁸²⁶ Ibid., p. 176.

⁸²⁷ Ibid.

campo da intervenção transformadora da realidade. Em segundo lugar, também não se trata de reduzir mecanicamente os problemas ligados a situações concretas a uma lógica dualista supostamente capaz de encontrar todas as respostas e soluções a partir da ação de um partido revolucionário único, dirigente, “depositário central da verdade teórica e prática”. Por isso, “uma micropolítica do desejo não mais se proporia a *representar* as massas e a *interpretar* suas lutas”. O que não significa – esclarece Guattari – que haja uma incompatibilidade fundamental entre uma micropolítica do desejo e toda forma de ação partidária, de linha ou programa, ou mesmo de centralismo. Não há uma condenação *a priori* dessas formas tradicionais da luta política de pretensões revolucionárias. O que se passa é, na verdade, que uma micropolítica do desejo “se esforça para situar e relativizar sua ação, em função de uma prática analítica, opondo-se passo a passo aos hábitos repressivos, ao burocratismo, ao maniqueísmo moralizante que contaminam atualmente os movimentos revolucionários.”⁸²⁸ Assim, ela

[d]eixaria de se apoiar em um objeto transcendente para ter segurança; não mais se centraria num só ponto: o poder de Estado – a construção de um partido representativo capaz de conquistá-lo, no lugar das massas. Ela investiria, *ao contrário*, uma multiplicidade de objetivos ao alcance imediato dos mais diversos conjuntos sociais.⁸²⁹

Guattari sublinha esta ideia ao dizer que uma micropolítica do desejo implica, de um lado, “um questionamento radical dos movimentos de massa decididos centralizadamente e que fazem funcionar indivíduos serializados” e, por outro lado, uma defesa da orientação de que é preciso “conectar uma multiplicidade de desejos moleculares, conexão esta que pode desembocar em efeitos de ‘bola de neve’, em provas de força de grande escala”.⁸³⁰ Isto é, para Guattari, a perspectiva micropolítica das lutas sustenta que as “lutas coletivas de grande envergadura” só podem ser desencadeadas através da conexão, do acúmulo, do fortalecimento mútuo entre diversas “lutas parciais”, e não a partir de uma entidade representativa unitária e totalizante.⁸³¹ Como exemplo, ele cita o caso dos movimentos em torno da construção do Maio de 68 francês:

a manifestação local e singular do desejo de pequenos grupos encontrou ressonância em uma multiplicidade de desejos reprimidos, isolados uns dos outros, esmagados pelas formas dominantes de expressão e representação. Em tal situação, não se está mais em presença de uma *unidade* ideal, representando e mediando interesses *múltiplos*, mas de uma *multiplicidade*

⁸²⁸ Ibid.

⁸²⁹ Ibid. – grifo nosso.

⁸³⁰ Ibid., p. 177.

⁸³¹ Ibid. Neste trecho, Guattari comenta que o próprio termo “lutas parciais” já é um equívoco, pois “elas não são parte de um todo já constituído”.

equivoca de desejo, cujo processo secreta seus próprios sistemas de referências e de regulação. Essa multiplicidade de máquinas desejantes não é composta de sistemas estandardizados e ordenados, que se poderia disciplinar e hierarquizar, em função de um objetivo central. Ela se estratifica, segundo diferentes conjuntos sociais, de acordo com as faixas etárias, os sexos, as origens geográficas e profissionais, as práticas sexuais, etc. Não realiza uma unidade totalizante. É a univocidade dos desejos e dos afetos das massas, e não seu agrupamento em torno de objetivos padronizados, que funda a unidade de sua luta. A unificação aqui não é antagônica à multiplicidade e à heterogeneidade dos desejos, como era o caso quando estes eram “tratados” por uma máquina totalitária-totalizante de um partido representativo.⁸³²

Vê-se claramente, com isso, que Guattari não pretende combater toda e qualquer forma de *organização* revolucionária, como se fosse partidário de uma espécie de espontaneísmo do desejo. Ao contrário, sua proposta micropolítica tem em vista justamente pôr em questão o problema das organizações revolucionárias, como forma de criticar a tendência burocratizante e representativa que atravessa muitas das organizações, e ao mesmo tempo de fomentar *novas formas de organização* e coordenação entre as atividades militantes de todo tipo. Mas em que residiria a “novidade” nesse contexto? Ela estaria precisamente no modo de funcionamento de tais organizações, que devem buscar continuamente meios para que seus membros e subgrupos tenham sempre “condições de tomar a palavra, sem ter que recorrer a instâncias representativas para exprimir-se”, já que tais instâncias tendem a engendrar relações alienadas no seio desses grupos.⁸³³ É só através da afirmação de uma “coincidência entre a luta política e a análise do desejo” que os movimentos podem se manter abertos à “escuta constante de qualquer pessoa que se exprima a partir de uma posição de desejo”.⁸³⁴

É nesse sentido que a noção de *agenciamento* intervém como uma nova maneira de pensar o modo de co-funcionamento que é efetivado em um grupo, o tipo de consistência através da qual seus elementos heterogêneos se mantêm reunidos em um conjunto. Pondo em destaque ao mesmo tempo a independência real e a pressuposição recíproca entre os maquinismos corporais desejantes e seus modos de enunciação, de expressão, Guattari apresenta da seguinte maneira – nessa que é uma das primeiras ocorrências em sua obra – o conceito de agenciamento:

Um agenciamento coletivo de enunciação dirá algo do desejo sem reduzi-lo a uma individuação subjetiva, sem enquadrá-lo num sujeito preestabelecido ou em significações previamente codificadas. A análise, nestas condições,

⁸³² Ibid., p. 177.

⁸³³ Ibid. Percebe-se que Guattari está retomando aqui um dos critérios que definiam o grupo-sujeito por oposição ao grupo-assujeitado. Cf. *supra*, capítulo 2 desta tese.

⁸³⁴ Ibid.

não poderia se instaurar “acima” do estabelecimento dos termos e das relações de força; “após” a cristalização do *socius* em diversas instâncias fechadas umas em relação às outras: ela participa dessa cristalização, torna-se imediatamente política.⁸³⁵

Considerados em seus agenciamentos coletivos, os enunciados não pertencem à esfera da “representação” de uma suposta realidade objetiva, já dada, exterior. Ao contrário, eles tomam parte ativa na produção mesma da realidade libidinal e sociopolítica. Os agenciamentos operam imediatamente sobre os modos de atualização das linhas de força virtuais que já atravessam o campo social em estado intensivo. Uma micropolítica do desejo (“uma análise política inseparável de uma política da análise”) em uma situação concreta visa exatamente construir as condições adequadas para que a força revolucionária do desejo coletivo ganhe consistência, traçando conexões que multiplicam sua potência, gerando acúmulos teóricos e práticos que auxiliam um movimento (uma máquina de guerra revolucionária) a se reinventar em meio à luta contra toda sorte de adversários e empecilhos que surgem no desenrolar de seu processo, de sua linha de fuga... Retomando este problema em 1979, Guattari escreve que é apenas sob a condição de que tal análise micropolítica se ligue às produções de desejo “*em seu estado nascente*” que poderá ser evitado o fenômeno da “bola de neve dos microfascismos” que pode afetar uma organização revolucionária. É somente sob esta condição que pode se tornar “tolerável” uma organização, como uma certa centralidade reconhecida como “transitoriamente necessária”.⁸³⁶ A questão não é simplesmente ser contra toda e qualquer centralização, mas se esforçar continuamente para que as formas de centralização não se precipitem em fenômenos microfascistas! Uma centralidade organizacional é certamente necessária em determinado âmbito, mas é igualmente indispensável que ela seja multicentrada, heterocentrada, construída através de agenciamentos contingentes de luta que preservam sua autonomia e a heterogeneidade de seus componentes.⁸³⁷ Nesse sentido, a função do dito “agenciamento coletivo” não consiste em pôr todos “de acordo” sobre objetivos comuns, mas sobretudo em *articular* o conjunto dos componentes materiais e semióticos que produzem um desejo coletivo, um “*Eros de grupo*”, “capaz de se libertar das micropolíticas fascizantes de toda natureza – falocrática, racista, capitalística, etc”.⁸³⁸

Tal esforço para avaliar de modo imanente e contínuo o funcionamento real das organizações como maneira de se antecipar e conjurar todo tipo de cristalização ou

⁸³⁵ Ibid., p. 178.

⁸³⁶ GUATTARI, F. *Líneas de fuga*, p. 111.

⁸³⁷ RM-PPD, p. 73.

⁸³⁸ GUATTARI, F. *Líneas de fuga*, p. 110

propagação fascistizante nos grupos decorre diretamente da análise do capitalismo contemporâneo e de seus modos de capilarização das relações de poder. Em outra palestra, também ministrada no referido colóquio “Psicanálise e política” (Milão, 1973), intitulada “As lutas do desejo e a psicanálise”, Guattari defende que o capitalismo “não só explora a força de trabalho da classe operária como também manipula em seu proveito as relações de produção, insinuando-se na economia desejante dos explorados”.⁸³⁹ Por isso a luta “revolucionária não poderia ser circunscrita somente ao nível das relações de força aparentes”, mas deve “desenvolver-se em todos os níveis da economia desejante contaminados pelo capitalismo (no nível do indivíduo, do casal, da família, da escola, do grupo militante, da loucura, das prisões, da homossexualidade, etc.)”.⁸⁴⁰

Caso contrário, os militantes acabam por reproduzir tendencialmente as mesmas segregações e estratificações que sustentam a dominação capitalista, conservando uma “esclerose” no seio do movimento operário e revolucionário.⁸⁴¹ Entretanto, isso não faz com que as lutas que Guattari reúne sob a rubrica “lutas do desejo” devam substituir ou ser colocadas à frente das tradicionais lutas políticas como as lutas de classes. As diferenças entre os objetos e métodos de cada tipo de luta não implicam a sobrecodificação de um tipo pelo outro, mas, pelo contrário, constituem a condição para que as duas se interpenetrem, se fortaleçam mutuamente através de suas diferenças. A formulação de Guattari é poderosa:

Objetivos do gênero: “pão, paz, liberdade”... requerem a existência de organismos políticos inseridos no campo de relações de força e, conseqüentemente, agrupando forças, constituindo blocos. Por força das circunstâncias, essas organizações se propõem a ser “representativas”, coordenar as lutas, propor-lhes uma estratégia e uma tática. Por outro lado, *a luta contra o fascismo “microscópico” – aquela que se instaura no seio das máquinas desejantes – não poderia se dar através de “delegados”, de “representantes”, de blocos definitivamente identificados. O “inimigo” varia de rosto: pode ser o aliado, o camarada, o responsável ou si próprio.* Nunca pode-se estar seguro de que não se vá resvalar a qualquer momento para uma política burocrática ou de prestígio, uma interpretação paranoica, uma cumplicidade inconsciente com os poderes vigentes ou uma interiorização da repressão. Estas duas lutas podem não se excluir mutuamente: de um lado, a luta de classes, a luta revolucionária de libertação implica na existência de máquinas de guerra capazes de se opor às forças opressivas, tendo para isto que funcionar com um certo centralismo, ou ao menos estar sujeitas a um mínimo de coordenação; do outro lado, a luta dos agenciamentos coletivos, no *front* dos desejos, exercendo uma análise permanente, uma subversão de todos os poderes, em todos os níveis.⁸⁴²

⁸³⁹ RM-PPD, p. 20.

⁸⁴⁰ Ibid.

⁸⁴¹ Ibid, p. 44.

⁸⁴² Ibid., p. 20-21 – grifo nosso.

Portanto, é somente da junção entre essas duas frentes de luta que se pode ter alguma esperança diante da situação desesperadora que é a nossa situação atual. Pois a manutenção da dicotomia entre a luta no *front* das classes e a luta no *front* do desejo colabora para que o capitalismo seja capaz de levar a cabo todas as “recuperações” possíveis, todas as “integrações” possíveis no quadro de sua axiomática. É preciso sustentar que, tão importante quanto a luta contra o poder burguês, o patrão, a polícia, é manter-se em luta “contra nossa própria polícia interior”.⁸⁴³ Pois, como leremos em *Rizoma* (1976), – que mais tarde será republicado como a introdução de *Mil platôs* – os “grupos e os indivíduos contêm microfascismos sempre à espera de cristalização”.⁸⁴⁴ Já que não há fórmula perfeita ou receita geral a ser aplicada, a esquizoanálise, entendida como micropolítica do desejo, reivindica tão-somente a tarefa de exercer continuamente uma distinção, uma “seleção ativa e temporária a ser recomeçada”, entre aquilo que favorece e aquilo que despotencializa um grupo ou indivíduo, entre o “bom e o mau” como produtos transitórios que aparecem em agenciamentos concretos.⁸⁴⁵

4.4. 1975 – Kafka e a desmontagem ativa dos novos agenciamentos de poder

A publicação de *Kafka – por uma literatura menor* em 1975, segundo livro escrito em conjunto por Deleuze e Guattari, é a ocasião que eles encontram para desenvolver de forma mais sistemática a abordagem “micropolítica” que propõem, desdobrando nesta obra novos conceitos, ligados sobretudo à teoria dos “agenciamentos” (formulada aí pela primeira vez), a partir da máquina expressiva de Kafka, considerada como caso de uma “literatura menor”. Esses conceitos ganharão ainda mais força e importância em *Mil platôs* (1980), à medida que são desenvolvidos à luz de incontáveis outros casos literários e não literários (políticos, sociais, etológicos, etc.). Com isso em vista, pode-se considerar a obra de 1975 como uma peça-chave da transição problemática e conceitual entre o tomo 1 e 2 da série *Capitalismo e esquizofrenia*.

Especialmente, no que nos diz respeito nesta investigação, veremos que a monografia sobre Kafka não deve ser vista como um estudo de caso isolado do conjunto de preocupações políticas que anima a parceria Deleuze-Guattari, mas sim como uma ocasião determinante, uma intercessão teórico-política decisiva. A análise da obra de Kafka marca um importante ponto de virada que o problema do fascismo sofre na *démarche* da obra deleuze-guattariana,

⁸⁴³ Ibid., p. 24.

⁸⁴⁴ *MPv.I*, p. 26.

⁸⁴⁵ Ibid.

em função dos novos conceitos que são criados ali, e que se tornam decisivos nos livros posteriores como *Mil platôs* e *O que é a filosofia?*.

O que faz com que Deleuze e Guattari sejam fascinados pela obra de Kafka é a capacidade que o escritor tcheco teria para *cartografar as linhas virtuais de um campo social, que estão em vias de atualização*. Guattari gostava de dizer que Kafka não deve ser lido como um escritor do século XIX, prisioneiro de seus conflitos familiares, mas como um escritor do século XXI, que “descreve *em estado nascente* um processo cujo alcance mal começamos a apreender”.⁸⁴⁶ Kafka fez verdadeiras “cartografias esquizoanalíticas” nesse sentido, pois, ao longo de sua obra, especialmente em seus três romances (*O castelo*, *O processo* e *Amerika*), ele analisou as mutações fundamentais do inconsciente molecular contemporâneo, esclarecendo-nos “quais foram as mutações libidinais que conduziram ao sistema soviético e ao sistema fascista”, bem como ao capitalismo norte-americano.⁸⁴⁷

Fora alguns comentários sobre dois textos de Kafka (*Na colônia penal* e *A muralha da China*) no trecho sobre a máquina despótica no terceiro capítulo de *O anti-Édipo*, encontramos em seu apêndice (“Balanço-programa para máquinas desejantes”, publicado em 1974) a linha geral do argumento que será desdobrado pormenorizadamente no livro de 1975. Lemos neste apêndice que, para Deleuze e Guattari, o humor e a força revolucionária da obra de Kafka consistem no seguinte: os temas aparentemente edipianos, familistas que povoam sua obra servem-lhe apenas como máscara, sob a qual Kafka realiza um “empreendimento subterrâneo” muito mais importante, repensando as relações entre lei, desejo e sociedade, ligando o desejo ao

pressentimento de uma máquina burocrática e tecnocrática perversa, de uma máquina já fascista, em que os nomes da família perdem sua consistência para desembocarem no império austríaco salpicado pela máquina-castelo, na situação dos judeus sem identidade, na Rússia, na América, na China, em continentes situados muito além das pessoas e dos nomes do familismo.⁸⁴⁸

Mas o que significa exatamente esse pressentimento das mutações do desejo burocrático que estão em vias de se atualizar no campo social? E como Kafka dá conta de tornar tais mutações perceptíveis em sua obra? Responderemos a essas questões através de uma exposição panorâmica das teses de Deleuze e Guattari sobre Kafka que são mais relevantes à nossa pesquisa, buscando nelas os elementos que nos permitam caracterizar as

⁸⁴⁶ *RM-PPD*, p. 83 – grifo nosso.

⁸⁴⁷ GUATTARI, F.; KOGAWA, T. *Rádio livre: autonomia: Japão*. São Paulo: sobinfluência edições, 2020, p. 38.

⁸⁴⁸ *AE*, p. 518 – grifo nosso.

variações que atravessam o problema do fascismo entre o primeiro e o segundo volume de *Capitalismo e esquizofrenia*.

Primeiramente, Deleuze e Guattari indicam a via modesta por onde entram na obra de Kafka, considerada como um “rizoma”, um sistema aberto composto de múltiplas entradas e saídas, em que qualquer elemento é conectável a um outro elemento heterogêneo.⁸⁴⁹ A entrada escolhida é a sala de pousada do Castelo, onde o personagem K descobre “o retrato de um porteiro com a *cabeça baixa*, com o queixo afundado no peito”.⁸⁵⁰ Articulam-se, aqui, esses dois elementos, bastante recorrentes na obra de Kafka: o retrato ou a foto e a cabeça abatida curvada.⁸⁵¹

Apesar de articuladas, as duas formas permanecem relativamente independentes: a cabeça baixa como “forma de conteúdo”, e o retrato-foto como a “forma de expressão”.⁸⁵² O que se passa nessa articulação, toda vez que ela entra em cena no texto de Kafka? Ela exprime sempre um “bloqueio funcional”, uma “neutralização de desejo experimental”: tirando decalques do desejo, assentando-o sobre estratos, cortando-lhe todas as suas conexões.⁸⁵³ Diante da foto intocável, interdita, o desejo se vê impedido, tornando-se desejo submisso, “que pode gozar apenas de sua própria submissão”. Mais que isso, esse mesmo desejo submisso pode ser, em certas circunstâncias, aquele que impõe a submissão, que a propaga: “desejo que julga e que condena (tal como o pai do Veredito, que curva tão forte a cabeça que o filho deve se ajoelhar)”.⁸⁵⁴

Por outro lado, em oposição à articulação cabeça baixa-foto, Deleuze e Guattari destacam que há em Kafka um outro movimento do desejo: a cabeça que se levanta, que bate no telhado ou no teto, respondendo à cabeça baixa. Saída provisória de um estado de submissão? Provavelmente. Mas o que é mais importante seria compreender o estatuto complexo e ambíguo de uma tal “saída”, de uma tal “linha de fuga”. Ocorre que, em conexão com a forma de conteúdo cabeça que se levanta, Kafka apresenta sempre a intrusão de um elemento expressivo próprio: um *som intenso, desterritorializado*. Seria o som, então, uma *forma* de expressão, correspondente à cabeça que se levanta como forma de conteúdo? Não exatamente. Pois o som não age aqui a título de elemento formalizado, mas apenas como *pura*

⁸⁴⁹ Cf. *MPv.I*, “Introdução: Rizoma”.

⁸⁵⁰ *Kplm*, p. 10 – grifos dos autores.

⁸⁵¹ A esse respeito, Guattari comenta em outro texto que, enquanto funcionário qualificado, “Kafka se confrontava com seu próprio desejo microfascista de controlar o outro, de, por exemplo, dominá-lo no contexto de uma hierarquia burocrática. O outro, congelado numa foto, é controlado à distância, cristalizado numa espécie de submissão, cabisbaixo, olhar evasivo” (*RM-PPD*, p. 83).

⁸⁵² *Kplm*, p. 10.

⁸⁵³ *Kplm*, p. 10-11.

⁸⁵⁴ *Ibid.*

força, pura intensidade, “pura matéria sonora” que arrasta e deforma as formalizações concretas em sua desterritorialização.

Não é uma música composta, semioticamente formada (...). O que interessa a Kafka é uma pura matéria sonora intensa, sempre em conexão com *sua própria abolição*, som musical desterritorializado, grito que escapa à significação, à composição, ao canto, à palavra, sonoridade em ruptura para se desgarrar de uma corrente ainda demasiado significante. (...) Em suma, o som não aparece aqui como uma forma de expressão, mas bem como uma *matéria não formada de expressão*, que vai reagir sobre os outros termos.⁸⁵⁵

Em seu conjunto, concluem Deleuze e Guattari, a oposição cabeça baixa-foto/ cabeça que se levanta-som apresenta a distinção fundamental entre “dois estados do desejo”.⁸⁵⁶ Ora o desejo se fixa na foto como imagem territorializada, investindo naquilo que o bloqueia e o torna submisso; ora o desejo se desgarrar de toda imagem, de toda territorialidade ou reterritorialização, arrastado por uma desterritorialização conduzida pela intrusão de uma vibração sonora intensa. Em outras palavras, ora o desejo é neutralizado e enquadrado pelos estratos do poder; ora o desejo traça uma desestratificação dos estratos e descobre uma nova potência, sempre em fuga, em vias de criação de algo novo... ou de uma autodestruição catastrófica? Nunca se sabe de antemão. Justamente por essa ausência de garantias quanto aos efeitos de tal desterritorialização, é preciso não ver no esquema dos dois estados do desejo um dualismo entre um desejo de liberdade oposto a um desejo de submissão: “não se trata de *liberdade* por oposição à submissão, mas somente de uma linha de fuga, ou, ainda, de uma simples *saída*”.⁸⁵⁷ Seria fácil demais acreditar na existência real e autônoma de um desejo de liberdade separado de um desejo de submissão. Micropoliticamente, segundo Deleuze e Guattari, não é assim que as coisas funcionam. Pois, desse ponto de vista, o que importa é a capacidade de distinguir, no interior de *um mesmo agenciamento de desejo*, as linhas de estratificação que o submetem, o paralisam, e, de outro lado, as pontas de desterritorialização que fazem passar uma linha de fuga pelos estratos, abrindo o agenciamento a outros agenciamentos. “O desejo passa evidentemente por todas essas posições e esses estados, ou, antes, segue essas linhas: o desejo não é forma, mas processo, procedimento”.⁸⁵⁸ Não há submissão constitutiva nem liberdade derradeira. Em um agenciamento, há tão-somente

⁸⁵⁵ *Kplm*, p.13-15.

⁸⁵⁶ *Kplm*, p. 12.

⁸⁵⁷ *Kplm*, p. 15.

⁸⁵⁸ *Kplm*, p. 18. Sobre este ponto, ver também o comentário a *O processo*: “Todo *O processo* é percorrido por uma polivocidade do desejo que lhe dá sua força erótica. A repressão não pertence à justiça sem ser ela mesma desejo, tanto do lado daquele que reprime quanto do lado do reprimido. E as autoridades de justiça não são das que procuram os delitos, mas as que *são atraídas, colocadas em jogo pelo delito*” (*Kplm*, p. 91).

dispositivos de poder locais e processos de ruptura que só se tornam revolucionários à medida que suscitam transformações criadoras situadas, provisórias e parciais.⁸⁵⁹

Como isso aparece concretamente nos textos de Kafka? Na *Carta ao pai*, por exemplo, Deleuze e Guattari identificam este duplo movimento: visivelmente, nesta carta, Kafka carrega sua pena com tonalidades afetivas bastante edipianas, acusando o pai como culpado de todos os seus distúrbios e impotências, culpado até mesmo da culpa que Kafka sente diante de seu pai. Mas, ao mesmo tempo, Kafka passa de um Édipo clássico, neurótico (“em que o pai bem-amado é odiado, acusado, declarado culpado”), a um Édipo “bem mais perverso”, “que se reverte na hipótese de uma inocência do pai (...), que extrai da inocência suposta do pai uma acusação ainda pior”.⁸⁶⁰ A meta deste deslizamento perverso de um tipo de Édipo ao outro é obter uma ampliação da “foto” do pai até o absurdo: desmedida, ela será “projetada sobre o *mapa* geográfico, histórico e político do mundo, para recobrir vastas regiões dele”.⁸⁶¹ O que se obtém dessa ampliação, que, para Deleuze e Guattari só pode ser entendida como “cômica”, é um efeito curioso:

essa espécie de aumento ao microscópio faz surgir o pai pelo que ele é, dá-lhe uma *agitação molecular em que se desenrola um combate totalmente outro*. Dir-se-ia que projetando a foto do pai sobre o mapa do mundo desbloqueou-se o impasse próprio à foto, inventou-se uma saída para esse impasse, colocou-se-o em conexão com toda uma toca subterrânea, e com todas as saídas dessa toca. Como diz Kafka, o problema não é o da liberdade, mas o de uma saída. A questão do pai não é como se tornar livre relativamente a ele (questão edipiana), mas como encontrar um caminho ali onde ele não encontrou. (...) Abrir o impasse, desbloqueá-lo. Desterritorializar Édipo no mundo, em vez de se reterritorializar sobre Édipo e na família.⁸⁶²

O importante é apreender cada situação como o espaço de um cruzamento de forças, uma encruzilhada existencial, envolvendo “toda uma micropolítica do desejo, impasses e

⁸⁵⁹ Cf. *Kplm*, p. 108-110: “A partir daí, o desejo estará em dois estados coexistentes: de uma parte, será tomado em tal segmento, tal escritório, tal máquina ou tal estado de máquina, será atado a tal forma de conteúdo, cristalizado em tal forma de expressão (desejo capitalista, desejo fascista, desejo burocrático, etc.). *De outra parte e ao mesmo tempo*, ele escoará por toda a linha, arrastado por uma expressão liberada, arrastando conteúdos deformados, atingindo o ilimitado do campo de imanência ou de justiça, achando uma saída, precisamente uma saída, na descoberta de que as máquinas eram somente concreções do desejo historicamente determinadas, e o desejo não cessa de desfazê-las, e de levantar sua cabeça baixa (luta contra o capitalismo, o fascismo, a burocracia, luta muito mais intensa do que se Kafka se entregasse a uma “crítica”). (...) É preciso insistir sobre esses dois estados coexistentes. Pois justamente não se pode dizer de antemão: aqui está um mau desejo, ali, um bom. O desejo é uma tal sopa, uma tal papa segmentária, que os pedaços burocráticos, fascistas, etc., estão ainda ou já na agitação revolucionária. É somente no movimento que se pode distinguir o “diabolismo” do desejo de sua “inocência”, já que um está no mais profundo do outro. Nada preexiste. Pode-se somente dizer que há dois movimentos coexistentes, presos um ao outro (...)” – grifos dos autores.

⁸⁶⁰ *Kplm*, p. 22.

⁸⁶¹ *Kplm*.

⁸⁶² *Kplm*, p. 23-24 – grifo dos autores.

saídas, submissões e retificações”.⁸⁶³ Mas o que está em jogo nessa repetição da fórmula kafkiana (colhida de *Um relatório para uma academia*) que afirma que o problema não é o da “liberdade”, mas o de uma “saída”? Uma via possível de resposta seria dizer que se trata de uma questão de relações de forças intensivas: há sempre uma correlação variável entre os *graus* de liberdade e de submissão em um agenciamento concreto. O que conta não é uma liberdade definitiva, idealizada, concebida como um estado conquistado de uma vez por todas, mas a conquista, a cada vez, de graus de liberdade em meio aos agenciamentos que vivemos. “Não há (...) um desejo revolucionário que se oporia ao poder, às máquinas de poder.”⁸⁶⁴ Há, na verdade, uma ampliação do grau de liberdade em um agenciamento a cada vez que se é capaz de encontrar ou forjar uma saída a um impasse. Da mesma maneira, a submissão jamais é absoluta, mas concretamente está envolvida sempre em graus de submissão que se efetuam em formas mais ou menos limitadas, segundo agenciamentos específicos. Vivemos sempre combinações, mistos de liberdade e servidão, e não estados puros. São vetores de variação intensiva afetiva, pensados por Deleuze e Guattari na trilha aberta por Espinosa: liberdade e servidão, alegria e tristeza. Nesse sentido, as linhas de fuga devem sempre ser avaliadas do ponto de vista de uma comparação com as linhas de estratificação que elas rompem, e do tipo de reterritorialização e recriação de estratos que elas suscitam (se é que suscitam). Não há nenhuma garantia de que o traçado de uma linha de fuga resultará na criação de novos espaços de liberdade. Elas podem sempre resultar, ao contrário, num reforço desesperado das estratificações dominantes e suas estruturas de exploração, segregação e opressão do desejo. Ou pior, podem se precipitar num processo suicida de autoabolição. Não há “bom caminho” previamente definido, nem programa político a ser imposto pela esquizoanálise, mas apenas uma aprendizagem continuamente recomeçada, uma experimentação a ser feita: saber distinguir as linhas que nos atravessam e nos compõem, saber traçá-las, desfazendo-as e recriando-as. Filosofia prática, em que a crítica das linhas de um agenciamento se confunde com o próprio traçado clínico de novas linhas, efetuando desvios e remanejamentos. O esquizoanalista é um artesão cósmico⁸⁶⁵ que, em seu percurso, manejando sempre com as linhas da vida, procede por experimentação, tateamento, avaliação imanente. Portanto, contra a questão edipiana relativa à liberdade, Deleuze e Guattari detectam em Kafka essa outra questão, muito mais concreta, relativa aos graus de abertura e de fechamento de um agenciamento, em si mesmo e em relação a outros agenciamentos (questão de consistência e

⁸⁶³ *Kplm*, p. 24.

⁸⁶⁴ *Kplm*, p. 106.

⁸⁶⁵ Sobre a ideia do “artesão cósmico”, cf. todo o platô 11, especialmente *MPv.4*, p. 171.

de transconsistência).

Mas como Kafka efetivamente conquista a capacidade de construir e desconstruir agenciamentos através de sua escrita? Deleuze e Guattari apresentam o trabalho de Kafka, ao construir sua máquina expressiva, como uma experimentação, uma aprendizagem. Cada peça é testada até seu limite, até que Kafka é levado a forjar uma outra peça mais complexa. Vejamos como isso ocorre, retomando o procedimento kafkiano de projetar a foto do pai sobre todo o mapa-múndi em *Carta ao pai*. Qual é o efeito dessa extensão cômica da figura de Édipo por todo o mapa-múndi? É um efeito duplo, segundo Deleuze e Guattari. De um lado, o triângulo familiar (pai-mãe-filho) estendido dá a ver outras triangulações por trás dele, “infinitamente mais ativos” – por exemplo, em *O processo*, o trio juiz-advogado-acusado –, dos quais a família toma emprestada sua própria potência, “sua missão de propagar a submissão, de baixar e fazer baixar a cabeça”.⁸⁶⁶ Afinal, é sempre *disso* que se trata no inconsciente, repetem Deleuze e Guattari desde *O anti-Édipo*: “é *isso* que a libido da criança investe desde o início: através da foto de família, todo um mapa do mundo”.⁸⁶⁷ O triângulo familiar revela-se em Kafka apenas um “condutor para investimentos de uma natureza completamente outra”, imediatamente sociais e políticos:

Os juízes, comissários, burocratas, etc., não são substitutos do pai, é antes o pai que é um condensado de todas essas forças às quais ele mesmo se submete e convida seu filho a se submeter. A família só tem portas nas quais batem desde o início as “*potências diabólicas*” que se regozijam terrivelmente por se introduzir um dia. O que angustia ou goza em Kafka não é o pai, o supereu, nem um significante qualquer, já é a máquina tecnocrática americana, ou burocrática russa, ou a máquina fascista.⁸⁶⁸

Por outro lado, ao mesmo tempo que a ampliação cômica de Édipo “deixa ver ao microscópio esses outros triângulos opressores”, ela faz aparecer a possibilidade de uma saída do Édipo, uma linha de fuga sob o modo de um *devenir-animal*. “Ao inumano das ‘potências diabólicas’ responde o subumano de um *devenir-animal*”.⁸⁶⁹ *Devenir-coleóptero*, *devenir-cachorro*, *macaco* ou *rato*: em todo caso, *devenir-animal* é sempre o movimento do traçado de uma linha de fuga, que escapa à proliferação dos triângulos opressores do campo social, deformando suas formas de expressão e de conteúdo, ultrapassando seus limiares e gradientes, descobrindo um “*mundo de intensidades puras*”.⁸⁷⁰ Não se trata de uma imitação do animal pelo homem, mas de um processo de desfazimento da forma-homem catalisado pela conexão

⁸⁶⁶ Ibid., p. 24. Lembramos que já em *O anti-Édipo*, como vimos, era assim que a família era compreendida: como um agente delegado ao recalcamento – delegada, justamente, pela repressão social. Cf. *AE*, p. 161-164.

⁸⁶⁷ *Kplm*, p. 24.

⁸⁶⁸ *Kplm*, p. 25 – grifos dos autores.

⁸⁶⁹ *Kplm*, p. 26.

⁸⁷⁰ *Kplm*, p. 27.

com certas intensidades animais, explorando a zona de indiscernibilidade do homem com o animal como modo de procurar uma saída aos impasses humanos, demasiado humanos.

Mas o processo de devir-animal não tem garantias de seu sucesso. Na verdade, via de regra, o que ocorre em Kafka é que os devires animais, buscando uma saída aos impasses dos triângulos opressores do campo social, são sempre atravessados pelo “perigo de um retorno edipiano vigoroso”, oscilam constantemente entre uma saída esquizo e um impasse edipiano. O melhor exemplo a esse respeito é o de Gregor, em *A metamorfose*, tomado por Deleuze e Guattari como a “história exemplar de uma reedipianização”. É nesta novela que eles destacam a distinção e, ao mesmo tempo, o liame estreito entre o polo da desterritorialização, que segue a linha de fuga do devir-animal, e o polo da reterritorialização familiar, pelo qual Gregor é reedipianizado. A metamorfose de Gregor “é a história de uma reedipianização que o leva à morte, que faz de seu devir-animal um devir-morte”.⁸⁷¹ Todo devir-animal é, portanto, muito ambíguo e arriscado, pois oscila sempre entre seu próprio devir-inumano e uma familiarização humana, que volta a capturá-lo e fechá-lo em um impasse. Nesse sentido, as conclusões das novelas de Kafka frequentemente desembocam em um impasse, o que mostra que as tentativas de devir-animal não são suficientes para contorná-lo, elas acabam muitas vezes “encalhando”.

Para Deleuze e Guattari, ao perceber as limitações do devir-animal, desenvolvidas sobretudo em suas novelas, Kafka se coloca a tarefa de complexificar sua máquina literária através da escrita de romances, ultrapassando o tema das saídas animais e buscando trabalhar diretamente sobre agenciamentos maquínicos *mais ricos e multifacetados*, como se “o devir-animal fosse insuficientemente rico em articulações e ligações”.⁸⁷² É só com os romances que Kafka desenvolve seu procedimento literário mais poderoso, o da “desmontagem ativa” dos agenciamentos. Pois é apenas no romance que a enunciação kafkiana aparece plenamente como expressão de agenciamentos coletivos de enunciação, que existem “como potências diabólicas por vir ou como forças revolucionárias a construir”.⁸⁷³ Pouco importa que sua máquina de escrita esteja montada em seu quarto do modo mais solitário, já que esta máquina abstrata não é senão uma das variáveis, uma das pontas de desterritorialização por onde escoam as linhas do agenciamento mais concreto; já que, em

⁸⁷¹ *Kplm*, p. 70.

⁸⁷² *Kplm*, p. 72. Simplificamos aqui a caracterização da máquina expressiva de Kafka, abordando apenas as novelas e os romances. A rigor, Deleuze e Guattari analisam a máquina de Kafka através de três peças e procedimentos correlatos: as cartas e os pactos diabólicos, as novelas e os devires-animais, os romances e os agenciamentos concretos (cf. *Kplm*, cap. 4).

⁸⁷³ *Kplm*, p. 38.

outras palavras, a “solidão de Kafka o abre a tudo o que atravessa a história hoje”.⁸⁷⁴ Ao mesmo tempo, é só com os romances que Kafka se vê diante de um problema especial: a dificuldade de concluir. Seus três romances são inacabados. Para Deleuze e Guattari, esse aspecto inacabado dos romances não é trivial, mas pertence à própria natureza dos agenciamentos que Kafka se propõe a exprimir: percorrendo suas conexões, suas engrenagens, montando-os e desmontando-os, Kafka descobre e desdobra todo um “campo de imanência ilimitado” do desejo e do poder. Por isso, os romances são necessariamente intermináveis e seus acabamentos são sempre artificiais.

Em que consiste, então, o método kafkiano de desmontagem ativa dos agenciamentos? E como precisamente essa ferramenta contribui para uma abordagem micropolítica do desejo fascista tal como propõe a esquizoanálise? “Desmontar um agenciamento maquínico é criar e tomar efetivamente uma linha de fuga que o devir-animal não podia tomar nem mesmo criar: é uma linha totalmente outra. Toda uma outra desterritorialização.”⁸⁷⁵ A esse respeito, Deleuze e Guattari destacam em Kafka a presença de dois problemas e duas teses correspondentes. O primeiro problema é “quando se pode dizer que um enunciado é novo? para o melhor e para o pior”. E o segundo problema é “quando se pode dizer que um novo agenciamento se desenha? diabólico ou inocente, ou mesmo os dois ao mesmo tempo”.⁸⁷⁶ O desdobramento dos dois problemas leva Kafka a defender duas teses: a de que a literatura é como um “relógio que adianta”, e não um espelho da realidade; e a de que a literatura é a “tarefa do povo”.⁸⁷⁷

A literatura é pensada por Kafka como um “relógio que adianta”, e não um “espelho”, no sentido de que a sua função não é a de representar a realidade e suas formas de opressão, mesmo que de modo “crítico”, denunciando suas injustiças.⁸⁷⁸ Sua tarefa é, na verdade, captar forças virtuais que já estão em jogo no campo social, ainda que não tenham assumido contornos concretos atualmente discerníveis, tornando-as perceptíveis através da expressão literária, adiantando ou precipitando as relações que essas forças tendem a produzir. O artista é, nesse sentido, um “vidente”⁸⁷⁹, cujo trabalho é tornar perceptível o imperceptível, fazer ver e combater o intolerável de uma situação em estado nascente ou em vias de se consolidar, antecipando seus desdobramentos e suas consequências práticas. E enquanto “tarefa do povo”, a literatura se torna inteiramente política para Kafka, pois todo enunciado remete a um agenciamento coletivo de enunciação (e não a um sujeito): mesmo quando um enunciado é

⁸⁷⁴ Ibid.

⁸⁷⁵ *Kplm*, p. 109.

⁸⁷⁶ *Kplm*, p. 150.

⁸⁷⁷ *Kplm*, p. 151.

⁸⁷⁸ *Kplm*, p. 108.

⁸⁷⁹ *Oqf?*, p. 202.

produzido por um artista solitário como Kafka, um “Celibatário”, uma “singularidade artista”, ele é sempre produzido “em função de uma comunidade nacional, política e social, mesmo se as condições objetivas dessa comunidade não estão ainda dadas no momento fora da enunciação literária”.⁸⁸⁰

Concebida como um relógio que adianta, a literatura não assume aqui a figura da crítica social, que pertence ainda à representação. A concepção representativa da literatura, mesmo quando é crítica, reduz sua potência de criação a um grau muito baixo, pressupondo um estado de coisas objetivo como “dado” e uma prática de escrita subjetiva que duplicaria, ainda que de maneira crítica, esse estado de coisas. Segundo o método kafkiano de desmontagem ativa, a literatura não representa nenhuma realidade dada; ao contrário, a literatura trata de prolongar, de “acelerar todo um movimento que já atravessa o campo social: el[a] opera em um virtual, já real sem ser atual (as potências diabólicas do porvir que só fazem bater à porta no momento)”.⁸⁸¹ Como salientam Deleuze e Guattari:

O agenciamento se descobre não em uma crítica social ainda codificada e territorial, mas em uma descodificação, em uma desterritorialização, e na aceleração romanesca dessa descodificação e dessa desterritorialização (como para a língua alemã, ir sempre mais longe nesse movimento que carrega o campo social). É um procedimento muito mais intenso que toda crítica. K o diz ele mesmo: suponhamos querer transformar o que é ainda apenas um *procedimento* no campo social em uma *procedura* como movimento virtual infinito, que dá no limite o agenciamento maquínico do processo como real porvir e já aí.⁸⁸²

Fazendo transformar os triângulos ao ilimitado, fazendo proliferar os duplos ao indefinido, Kafka abre para si um campo de imanência que vai funcionar como uma desmontagem, uma análise, um prognóstico das forças e das correntes sociais, das potências que, à sua época, ainda não fazem mais que bater à porta (a literatura só tem sentido se a máquina de expressão precede e arrasta os conteúdos).⁸⁸³

É neste ponto que a noção de agenciamento encontra sua necessidade e sua operacionalidade. Pois a máquina de escrita kafkiana, concebida como “máquina abstrata”, não descreve nem representa nenhuma realidade exterior; ela traça efetivamente, no tecido da realidade, as pontas de desterritorialização de um agenciamento concreto, pontas que abrem e/ou fecham os agenciamentos.⁸⁸⁴ Devemos considerar agora, então, o conceito de

⁸⁸⁰ *Kplm*, p. 151.

⁸⁸¹ *Kplm*, p. 89. Cf. também *ibid.*, p. 106: “Já que as máquinas coletivas e sociais operam uma desterritorialização massiva do homem, ir-se-á ainda mais longe nessa via, até uma desterritorialização molecular absoluta. A crítica é, de fato, inútil. É muito mais importante esposar o movimento virtual, que é já real sem ser atual (os conformistas, os burocratas, não cessam de parar o movimento em tal ou qual ponto).”

⁸⁸² *Ibid.*

⁸⁸³ *Kplm*, p. 102.

⁸⁸⁴ *MPv.4*, p. 156.

agenciamento mais de perto, bem como sua relação com a máquina abstrata.

Em primeiro lugar, o que engendra a necessidade do conceito de agenciamento é o esforço para pensar a relação entre campo social, produção de desejo e produção de enunciados longe das coordenadas dualistas habituais que pensam em termos de realidade-representação, infraestrutura-superestrutura, objetivo-subjetivo, material-espiritual, significante-significado etc. O interesse aqui não é o de buscar essas supostas grandes cisões duais bem delimitadas que recortariam a realidade em substâncias oponíveis, mesmo que pensadas numa lógica dialética contraditória que dinamizaria seus polos binários. Na verdade, Deleuze e Guattari buscam em primeiro lugar quais são os modos de inserção maquínica em que peças desejantes e peças enunciativas se acoplam umas nas outras enquanto compõem o plano de imanência simultaneamente material e semiótico da realidade como processo de produção. É preciso pensar um conceito apto a descrever as interações entre corpos e regimes de signos de modo tal que uma dimensão não se sobreponha à outra, de modo que tanto produções materiais quanto semióticas sejam concebidas como processo de criação, arrastadas por devires. Com esse intuito, o conceito de agenciamento é forjado através de quatro componentes característicos, que definem sua “tetravalência”.⁸⁸⁵

4.5. A tetravalência do agenciamento

4.5.1. O eixo horizontal: conteúdo e expressão

Segundo um primeiro eixo, horizontal, um agenciamento comporta dois segmentos, um de “conteúdo” e outro de “expressão”.⁸⁸⁶ O segmento do conteúdo envolve misturas de corpos em um *agenciamento maquínico de desejo*: corpos, ações e paixões que se passam entre esses corpos, uns reagindo sobre os outros, produzindo modificações corporais entre eles. Trata-se aqui de uma retomada daquilo que no vocabulário marxista seria a “base material”; no entanto, mudando inteiramente a concepção marxista, à medida que o plano material dos corpos passa a ser pensado mais a partir do estoicismo (aproximado de certo espinosismo) e da terminologia do linguista Hjelmslev do que propriamente da teoria materialista da infraestrutura econômica.⁸⁸⁷ Seguindo os estoicos, dizem Deleuze e Guattari, trata-se de “dar à palavra ‘corpo’ a maior extensão, isto é, todo o conteúdo formado”.⁸⁸⁸ Por

⁸⁸⁵ Cf. *Kplm*, cap. 9 e *MPv.2*, p. 31-ss.

⁸⁸⁶ *MPv.2*, p. 31.

⁸⁸⁷ Cf. o verbete “Agenciamento” do *Vocabulário Deleuze* de Zourabichvili para uma apresentação mais organizada dessas fontes de inspiração para a criação do conceito de agenciamento.

⁸⁸⁸ *MPv.2*, p. 28.

exemplo, poderíamos tomar o agenciamento maquínico de um corpo burocrático: os escritórios, os funcionários, os papéis etc., e tudo o que se passa entre eles, de uma instância a outra, produzindo modificações entre os corpos considerados. Ou o exemplo dado no início de *Kafka*: a cabeça baixa e a cabeça que se levanta são corpos e modificações corporais. Mas, em estrita correlação com esse plano de corpos misturados modificando-se uns aos outros (o conteúdo), existe o segmento da *expressão*. O plano da expressão envolve um conjunto de signos, um *regime de signos* (uma *semiótica*), que se exprime através de um *agenciamento coletivo de enunciação*. Este, por sua vez, compreende atos de fala, enunciados, signos de todo tipo e transformações incorporais que se atribuem aos corpos, sem deixarem de ser incorporais. Seja o mesmo exemplo do corpo burocrático: os comandos emitidos de um superior a um funcionário subordinado, todos os encadeamentos de enunciados, processos administrativos, códigos, estruturas funcionais, nomenclaturas hierárquicas, ato de fala de um juiz que condena, palavra de ordem de um condenado que resiste à condenação. Tudo isso está compreendido no agenciamento coletivo de enunciação. Pode-se notar que este plano da expressão parece remeter, mais uma vez, à noção marxista de “superestrutura”, mas modificando inteiramente o seu sentido. Pois a dualidade infraestrutura-superestrutura permanece um modo representativo de pensar, à medida que a superestrutura funciona como a “representação” daquilo que se passa no plano dos conflitos materiais da infraestrutura.⁸⁸⁹ Ao contrário, na teoria do agenciamento, Deleuze e Guattari elaboram uma teoria não representativa da relação entre corpos e signos. Os signos não são representações dos corpos: eles têm uma formalização própria, forma de expressão; assim como os corpos têm uma formalização própria, forma de conteúdo. E à medida que as formas de expressão e as formas de conteúdo dão conta de formalizar a matéria intensa contínua informal, as expressões formadas são chamadas de “substâncias de expressão” bem como os conteúdos formados são “substâncias de conteúdo”.

Entre a forma dos corpos maquinados e dos signos coletivos, há independência, distinção real, isomorfismo e *pressuposição recíproca*, de modo que cada um possui uma processualidade própria, uma formalização própria, e ao mesmo tempo não deixa de interferir

⁸⁸⁹ Por exemplo, no famoso prefácio à *Contribuição à crítica da economia política* (1859) de Marx, lemos que a “transformação material das condições econômicas de produção” devem ser sempre distinguidas das “formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim.” (Cf. MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p.50). Mas Deleuze e Guattari recusam explicitamente a assimilação do conceito de agenciamento à lógica da infraestrutura/superestrutura: cf. *MPv.2*, p. 34: “Um agenciamento não comporta nem infraestrutura e superestrutura, nem estrutura profunda e estrutura superficial, mas nivela todas as suas dimensões em um mesmo plano de consistência em que atuam as pressuposições recíprocas e as inserções mútuas.”

um no outro, segundo pontos precisos determináveis em cada caso. O quarto platô de *Mil platôs* esclarece todos esses pontos:

Não se pode nem mesmo dizer que o corpo, ou o estado de coisas, seja o “referente” do signo. Expressando o atributo não-corpóreo, e simultaneamente atribuindo-o ao corpo, não representamos, não referimos, *intervimos* de algum modo, e isto é um ato de linguagem. A independência das duas formas, a de expressão e a de conteúdo, não é contradita, mas ao contrário confirmada, pelo fato de que as expressões ou os expressos vão se inserir nos conteúdos, intervir nos conteúdos, não para representá-los, mas para antecipá-los, retrocedê-los, retardá-los ou precipitá-los, destacá-los ou reuni-los, recortá-los de um outro modo. A cadeia das transformações instantâneas vai se inserir, o tempo todo, na trama das modificações contínuas (...). A independência da forma de expressão e da forma de conteúdo não funda qualquer paralelismo entre as duas, tampouco qualquer representação de uma para a outra, mas, ao contrário, um esfacelamento das duas, uma maneira cujas expressões se inserem nos conteúdos, por meio da qual se salta sem cessar de um registro a outro, cujos signos trabalham as próprias coisas, ao mesmo tempo em que as coisas se estendem ou se desenrolam através dos signos. Um agenciamento de enunciação não fala “das” coisas, mas fala *diretamente* os estados de coisas ou estados de conteúdo, de tal modo que um mesmo x, uma mesma partícula, funcionará como corpo que age e sofre, ou mesmo como signo que faz ato, que faz palavra de ordem, segundo a forma na qual se encontra (como no conjunto teórico-experimental da física). Em suma, a independência funcional das duas formas é somente a forma de sua pressuposição recíproca, e da passagem incessante de uma a outra. Nunca nos encontramos diante de um encadeamento de palavras de ordem, e de uma causalidade de conteúdos, cada um valendo por si, ou um representando o outro, e o outro servindo como referente. Ao contrário, a independência das duas linhas é distributiva, e faz com que um segmento de uma reveze, sem cessar, com um segmento da outra, que se insinue ou se introduza na outra.⁸⁹⁰

Elaborando uma nova teoria materialista da relação imanente entre corpos e signos, Deleuze e Guattari percebem que estão enfrentando o risco de serem taxados, pelos marxistas, de “idealistas”.⁸⁹¹ Ao dizerem que as expressões “intervêm” nos conteúdos, se inserem nos conteúdos, não cairiam involuntariamente no pior idealismo? Ora, certamente, esse não é o caso. Pois os enunciados não vêm do céu, não baixam do céu à terra (como na célebre imagem com a qual Marx criticou a “ideologia alemã”). Trata-se de outra coisa. Os enunciados são produzidos por agenciamentos coletivos de enunciação. E os agenciamentos coletivos de enunciação são um dos aspectos de todo agenciamento, que, em sua outra face, é simultaneamente um agenciamento maquínico de desejo.⁸⁹² “Nada de agenciamento maquínico que não seja agenciamento social de desejo, nada de agenciamento social de desejo

⁸⁹⁰ MPv.2, p. 29-30 – grifos dos autores.

⁸⁹¹ MPv.2, p. 30.

⁸⁹² Kplm, p. 147.

que não seja agenciamento coletivo de enunciação”.⁸⁹³ Portanto, no eixo horizontal, todo agenciamento é, por natureza, agenciamento *concreto* e comporta sempre um co-funcionamento entre formalizações materiais de conteúdo e formalizações semióticas de expressão, que se pressupõem reciprocamente. Reencontramos aqui, de uma nova maneira, a lógica conectiva e associativa que presidia o funcionamento das máquinas desejanças em *O anti-Édipo*. O acoplamento maquínico entre boca do bebê e seio da mãe é já o caso de um agenciamento: fluxos corporais e expressões semióticas estão aí sempre a tal ponto mutuamente implicados, que só se pode distingui-los de um modo relativo.⁸⁹⁴ Leite, saliva, carícias, sorrisos, choros, balbucios. O agenciamento é a unidade mínima do real.⁸⁹⁵ As misturas de corpos e os regimes de signos não são duas categorias de coisas, mas dois aspectos que estão sempre interagindo e variando juntos *em meio às coisas*. Pois tudo é sempre corpo e signo ao mesmo tempo, ou pode sê-lo, dependendo dos agenciamentos em que entrar ou souber criar. O choro de um bebê envolve tanto uma física intensiva quanto uma semiótica assignificante. Uma postura do corpo, um olhar, um poema ou um veredito jurídico: tudo entra ou pode entrar simultaneamente em agenciamentos de enunciação e em agenciamentos maquínicos de corpo. Como vimos, um mesmo *x* pode funcionar de uma só vez enquanto corpo e enquanto signo, e tal correlação pode se dar segundo infinitos modos.

4.5.2. As palavras de ordem

Peça-chave da elaboração teórica da relação entre corpos e signos na filosofia política de Deleuze e Guattari desenvolvida em *Mil platôs*, a noção de “palavra de ordem” dá conta exatamente da maneira imanente e imediata com que as expressões intervêm nos conteúdos. A questão não é tanto a de avaliar como a linguagem pode ser instrumentalizada para finalidades políticas supostamente extrínsecas, mas a de apreender como a linguagem é por si mesma, de modo imanente, política. Justamente por não “representar” uma realidade exterior, todo enunciado possui uma relação de redundância com os atos de fala que são pressupostos implícitos à própria enunciação. Todo enunciado, portanto, está em relação direta, intrínseca, com certos atos que envolvem sempre, por sua vez, *transformações incorpóreas* que se atribuem aos corpos. Vê-se bem essa maneira de os signos intervirem nos corpos, esse movimento de transmissão de palavras de ordem num corpo social dado, no caso do

⁸⁹³ *Kplm*, p. 149.

⁸⁹⁴ Vale notar que, apesar de não ser propriamente desenvolvida, a noção de “agenciamento” já tem uma modesta aparição em *O anti-Édipo*, sobretudo no seu último capítulo. Cf. *AE*, p. 360, 371, 379, 383, 388, 390, 428.

⁸⁹⁵ *D*, p. 65.

enunciado jurídico, em que a sentença enunciada efetua diretamente o ato jurídico, que coordena “os processos de subjetivação ou as atribuições de sujeitos na língua”.⁸⁹⁶ Uma sentença do juiz, por exemplo, transforma imediatamente e de modo incorpóreo, um acusado em condenado. Essa política imanente à língua aparece claramente também em toda forma de comando explícito de um superior a um subordinado. No entanto, Deleuze e Guattari pensam as palavras de ordem não como “uma categoria particular de enunciados explícitos (por exemplo, no imperativo)”, e sim como

a relação de qualquer palavra ou de qualquer enunciado com pressupostos implícitos, ou seja, com atos de fala que se realizam no enunciado, e que podem se realizar apenas nele. As palavras de ordem não remetem, então, somente aos comandos, mas a todos os atos que estão ligados aos enunciados por uma “obrigação social”. Não existe enunciado que não apresente esse vínculo, direta ou indiretamente.⁸⁹⁷

Assim, resumidamente, a palavra de ordem é uma função coextensiva à linguagem, de modo que a relação direta dos signos com a trama dos corpos em uma sociedade faz com que toda enunciação seja necessariamente política. Não há elemento da linguagem que não seja político: “a política trabalha a língua de dentro”.⁸⁹⁸ Deleuze e Guattari se apoiam aqui no estudo de Jean-Pierre Faye sobre a constituição dos enunciados nazistas no campo social alemão, tido como exemplar⁸⁹⁹, por destacar justamente como se dão as transformações das formas narrativas em meio ao processo do Terceiro Reich (“[n]a própria trama das mudanças materiais, tecem-se desta maneira as mudanças da *face* (ou da *forma*) produzidas *pela* própria forma narrativa”).⁹⁰⁰ Se toda linguagem é por si mesma política, é preciso, contudo, distinguir diferentes políticas da linguagem, diferentes funcionamentos pragmáticos dos regimes de signos.⁹⁰¹ Pois se todo enunciado já é palavra de ordem em um agenciamento coletivo de enunciação que é, ao mesmo tempo, agenciamento maquínico de desejo, a questão se torna então a da distinção entre *dois aspectos* da palavra de ordem: elas são “sentença de morte” em uma face, mas podem ser “grito de alarme” ou “mensagem de fuga” em sua outra face. Isto é, há dois usos da palavra de ordem: como sentença de morte, elas imprimem transformações incorpóreas que se atribuem aos corpos de modo a limitá-los, fixá-los, impedi-los de entrarem em metamorfoses. Já como grito de alarme ou mensagem de fuga, a palavra de ordem faz com

⁸⁹⁶ MPv.2, p. 16.

⁸⁹⁷ MPv.2, p. 17.

⁸⁹⁸ MPv.2, p. 24.

⁸⁹⁹ MPv.2, p. 23. Cf. FAYE, J-P. *Langages totalitaires*. Paris: Hermann, 1972; *La Critique du langage et son économie*. Paris: Galilée, 1973.

⁹⁰⁰ FAYE, J-P. *Introdução às linguagens totalitárias: teoria e transformação do relato*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 11.

⁹⁰¹ Falamos de linguagem aqui, mas é importante não perder de vista que, para Deleuze e Guattari, a linguagem é apenas um dentre os vários regimes de signos.

que as variáveis de expressão e de conteúdo entrem num regime de variação contínua: a linguagem é impelida por esse “movimento que a faz se estender para além de seus próprios limites”, enquanto os corpos “são tomados no movimento da metamorfose de seu conteúdo”.⁹⁰²

A questão não é, portanto, “como escapar à palavra de ordem?”, mas “como escapar à sentença de morte que ela envolve, como desenvolver a potência de fuga, como impedir a fuga de se voltar para o imaginário, ou de cair em um buraco negro, como manter ou destacar a potencialidade revolucionária de uma palavra de ordem?”⁹⁰³ A tarefa prática é então a de fazer com que o elemento vital da palavra de ordem responda e sobreponha ao seu aspecto mortífero, buscar “senhas sob as palavras de ordem”, palavras que “seriam como que passagens, componentes de passagem, enquanto as palavras de ordem marcam paradas, composições estratificadas, organizadas”. Em suma, uma mesma palavra possui essa dupla natureza, e o que seria preciso fazer é “extrair uma da outra – transformar as composições de ordem em componentes de passagens”.⁹⁰⁴

4.5.3. O eixo vertical: territórios e desterritorializações

Variáveis inseparáveis e em variação contínua, o segmento do conteúdo e o segmento da expressão distribuídos no eixo horizontal do agenciamento remetem sempre necessariamente a um outro eixo, vertical, que determina seus graus de instabilidade e estabilidade, isto é, seus coeficientes de desterritorialização e territorialidade. Conforme este eixo vertical, o agenciamento comporta, de um lado, territórios, territorialidades, processos de territorialização e reterritorialização, por onde ele se estabiliza e se organiza (através de um sistema de “estratos”) e, de outro lado, é atravessado por linhas de desterritorialização, linhas de fuga que ultrapassam os limiares e fronteiras, desfazem bordas, fazendo passar intensidades cruas no agenciamento, que o desestabilizam e o desorganizam (abrindo-o ao “plano de consistência” do desejo).⁹⁰⁵ Essas desterritorializações podem ser *relativas*, quando põem em variação os conteúdos e expressões sem romper inteiramente com a forma de sua relação característica, seu modo de organização e funcionamento, sem romper as linhas segmentares de seus estratos. Mas podem também, por outro lado, ser desterritorializações

⁹⁰² MPv.2, p. 60.

⁹⁰³ MPv.2, p. 61-62.

⁹⁰⁴ Ibid.

⁹⁰⁵ Para uma apresentação mais sistemática da teoria dos estratos e do plano de consistência em *Mil platôs*, cf.: LEMOS, F. “Plano de consistência e processos de estratificação em *Mil platôs*”. In: _____. *A vertigem da imanência*: op.cit., p. 57-99.

absolutas, quando se atrevem a efetuar uma verdadeira ruptura com todo o plano de organização dos estratos, como se estourasse um cano, fazendo vazar seus fluxos maquínico-semióticos sob modos e direções imprevisas. A questão é que esta passagem de intensidades, este traçado de uma desterritorialização absoluta, não tem sempre um efeito “bom”. Ela implica sempre uma bifurcação, que tanto pode dar numa criação de espaços de liberdade e ampliação dos possíveis, mutação criadora, ou numa linha fria de destruição e autodestruição, mutação cancerosa.

Assim operam as quatro valências do conceito de agenciamento: não se trata apenas de pensar a distinção relativa e a “solidariedade mútua” (conforme Hjelmslev) entre o conteúdo e a expressão, é preciso além disso pensar que todo conjunto material-semiótico é sempre atravessado por ritmos diversos, complexos movimentos de desterritorialização e reterritorialização. Ele não tem apenas duas faces, conteúdo e expressão, mas tem também dois lados, segmentário e desterritorializado.

O agenciamento não tem somente duas faces. De um lado, ele é segmentário, estendendo-se ele mesmo sobre vários segmentos contíguos, ou se dividindo em segmentos que são, por seu turno, agenciamentos. Essa segmentaridade pode ser mais ou menos dura ou flexível, mas essa flexibilidade é tão constrictiva e mais sufocante que a dureza, como no Castelo, em que os escritórios contíguos parecem não ter mais que barreiras móveis que tornam ainda mais insensata a ambição de Barnabé: sempre um outro escritório depois daquele em que se entrou, sempre um outro Klammer por trás do que se viu. Os segmentos são, a um só tempo, poderes e territórios: também captam o desejo, territorializando-o, fixando-o, fotografando-o, colando-o sobre uma foto ou em roupas colantes, dando-lhe uma missão, extraindo dele uma imagem de transcendência à qual ele se prende, a ponto de se opor a si mesmo essa imagem. (...) Mas, de outra parte, deve-se dizer igualmente que um agenciamento tem *pontas de desterritorialização*, ou, que dá no mesmo, que ele tem sempre uma *linha de fuga*, pela qual ele mesmo foge, e faz escoar suas enunciações ou suas expressões que se desarticulam, não menos que seus conteúdos que se deformam ou se metamorfoseiam; ou ainda, o que dá no mesmo, que o agenciamento se estende ou penetra em um *campo de imanência ilimitado* que faz fundir os segmentos, que libera o desejo de todas as suas concreções e abstrações, ou, ao menos, luta ativamente contra elas e para dissolvê-las.⁹⁰⁶

Nos graus mais extremos da desterritorialização, isto é, quando se rompem os limiares absolutos dos estratos (que fixam limites, segmentarizam, formalizam todo o conjunto corpóreo-semiótico), Deleuze e Guattari dizem que o agenciamento se abre ao “plano de consistência” e nesse nível há uma espécie de dissolução das formas que permitiam distinguir corpos e signos. Já nem mesmo se pode distinguir a forma de uma partícula física e a forma

⁹⁰⁶ *Kplm*, p. 154.

de um signo; nesse nível, há uma efetiva zona de indiscernibilidade entre partículas e signos, existem somente “partignos”.⁹⁰⁷

4.6. A escrita como “relógio que adianta” em Kafka

Mas se a ligação entre conteúdo e expressão pode se dar de *n* maneiras, sem que se possa dizer de antemão qual segmento é o mais desterritorializado do que o outro (não há jamais regra geral a esse respeito), Deleuze e Guattari destacam que, no método de desmontagem ativa de Kafka, o que ocorre via de regra é que a expressão parece sempre ultrapassar os conteúdos, parece sempre estar um passo a frente, mais desterritorializada, arrastando os conteúdos em sua desterritorialização. O que explica este “primado da enunciação”?⁹⁰⁸

É que o procedimento kafkiano faz da escrita um “relógio que adianta” seus conteúdos, precipita-os numa profunda desterritorialização, que é pilotada pela desterritorialização primeira dos regimes de signos. É a expressão que

adianta ou avança, é ela que precede os conteúdos, seja para prefigurar as formas rígidas em que eles vão escorrer, seja para fazê-los escoar sobre uma linha de fuga ou de transformação. Mas esse primado não implica qualquer “idealismo”. Pois as expressões ou as enunciações não são menos estritamente determinadas pelo agenciamento que os conteúdos mesmos.⁹⁰⁹

É por uma simples razão, então, que se pode falar de um primado da enunciação no caso da obra de Kafka. Para que a literatura opere nos agenciamentos sociais como um “relógio que adianta” e ao mesmo tempo como a “tarefa do povo”, Kafka precisa diagnosticar os novos agenciamentos de poder que estão se desenhando e acelerá-los, precipitá-los, valendo-se de *tensores expressivos* (como o elemento do som desterritorializado). Não se trata de reificar o atual estado de coisas, nem mesmo de representá-lo de forma crítica, mas de criar um meio expressivo adequado capaz de descobrir os agenciamentos imanentes de desejo e poder e ao mesmo tempo desmontá-los, fazendo passar uma linha de fuga por entre suas conexões, evidenciando qual é o tipo de máquina abstrata que está operando nos

⁹⁰⁷ MPv.2, p. 107.

⁹⁰⁸ Kplm, p. 153.

⁹⁰⁹ Kplm, p. 153-154.

agenciamentos.⁹¹⁰ No fundo é a mesma coisa, “a descoberta dos agenciamentos de imanência e sua desmontagem”.⁹¹¹

Já que não se pode fazer a partilha exata entre os opressores e os oprimidos, nem mesmo entre as espécies de desejo, é preciso arrastá-los todos para um futuro possível demais, esperando que esse encadeamento depreenderá *também* linhas de fuga ou de parada, mesmo modestas, mesmo trêmulas, mesmo e, sobretudo, assígnificantes.⁹¹²

A literatura de Kafka é minoritária e revolucionária, para Deleuze e Guattari, por esse motivo: exprimindo em estado acelerado as mutações dos agenciamentos de desejo, as novas tendências das organizações de poder, ela efetua uma enunciação coletiva que toma o lugar de uma “máquina revolucionária por vir”, produz uma “solidariedade ativa”, exprime uma “outra comunidade potencial”, forja os meios de “uma outra consciência e de uma outra sensibilidade”, clama pela invenção de um *povo por vir*.

É assim que o livro sobre Kafka contribui para a construção de uma esquizoanálise do fascismo. Para Deleuze e Guattari, Kafka faz uma cartografia das relações de forças virtuais que insistem na situação atual. Tal cartografia não é uma simples descrição da situação atual, nem mesmo uma “crítica”, mas um modo de apreender as produções do inconsciente em estado nascente, germinal, e de intervir diretamente nessas produções. “Agarrar o mundo”.

O diagnóstico de Kafka segundo Deleuze e Guattari poderia ser formulado deste modo: as maquinarias de repressão do desejo e esmagamento dos agenciamentos de enunciação estão se molecularizando cada vez mais, e em vias diversas: americanismo, stalinismo, fascismo. É preciso molecularizarmos também, portanto, e em um outra direção, nossos instrumentos de análise e de criação coletiva, sob a pena de sermos arrastados pelos efeitos destrutivos desse processo maquínico-semiótico do modo mais alienado e servil. É assim que a cartografia esquizoanalítica desenvolvida por Kafka contribui com seus meios próprios para que possamos, em algum grau, detectar, nos antecipar e conjurar certas “potências diabólicas” que batem à porta de nosso tempo.

⁹¹⁰ As máquinas abstratas operam a distribuição das potências intensivas do plano de consistência sobre um agenciamento concreto. Cada máquina abstrata é um modo singular de distribuição dessas potências, de repartição, sobre a matéria intensa contínua, entre os segmentos de conteúdo e expressão, que se desenrolam nos estratos e territórios. Elas são como “chaves singulares” que abrem ou fecham um agenciamento, “pontas que se inserem no agenciamento em vias de desterritorialização, para traçar suas variações e mutações” (MPv.4, p. 156, 154). Consistem em conjuntos de “matérias não formadas” e “funções não formais” (MPv.5, p. 241). Cf. LEMOS, F. P. *A vertigem da imanência*, op. cit., p. 78-80.

⁹¹¹ *Kplm*, p. 109.

⁹¹² *Kplm*, p. 108.

4.7. Molecularização dos objetos de análise

Voltemos à conferência de Guattari de 1973, “Micropolítica do fascismo”. Já aí, na primeira ocorrência em que Guattari distingue fascismo e microfascismo, vemos que sua abordagem se apoia em uma certa análise da tendência que atravessava a conjuntura histórica molar. Ele descreve um processo através do qual a evolução da divisão social do trabalho nas sociedades modernas provocou um agigantamento da produção, e, em decorrência disso, houve uma “molecularização cada vez mais acentuada dos elementos humanos em jogo nos agenciamentos maquínicos da indústria, da economia, da formação, da informação etc.”.⁹¹³ Nesse sentido, os homens não se comunicam mais diretamente com seus semelhantes: todos os seus órgãos e funções participam diretamente de uma “montagem maquínica”, que reúne cadeias semióticas e uma série de fluxos materiais sociais.⁹¹⁴ Assim, em contrapartida ao fato de terem explodido todas as territorialidades humanas tradicionais, “as forças produtivas estão hoje aptas a liberar a energia ‘molecular’ do desejo”. Não podemos avaliar ainda, continua Guattari, “o alcance revolucionário desta revolução maquínico-semiótica”, mas “ela é manifestamente irreversível”. E é precisamente essa revolução maquínico-semiótica que leva “os sistemas totalitários e socialistas-burocráticos a aperfeiçoar e a *miniaturizar ininterruptamente seus sistemas repressivos*”.⁹¹⁵

Segundo a tese de Guattari, não estamos mais (desde a segunda metade do século XX) na era dos grandes sistemas repressivos objetivados nas estruturas estatais do tipo fascista, nazista ou mesmo stalinista. Passamos a viver sob a égide de uma repressão muito mais molecularizada, muito mais fluida, miniaturizada. Seu campo de ação se tornou muito mais capilarizado e abrangente nesse processo. Ao mesmo tempo, seus aparatos objetivos se tornam tanto mais eficazes quanto menos eles precisam ser mobilizados explicitamente (pois, não há dúvida, eles continuam a existir, apenas perderam o papel que exerciam na época do fascismo dos anos 1930). Assim, o estudo desta nova “composição maquínico-semiótica das diferentes formações de poder” constitui para Guattari “uma condição essencial das lutas micropolíticas do desejo”.⁹¹⁶ Tal composição só pode ser apreendida sob a condição de que avancemos cada vez mais no sentido de uma “molecularização” do objeto da análise, o que

⁹¹³ *RM-PPD*, p. 181.

⁹¹⁴ *Ibid.* Por exemplo, continua Guattari, ao dirigir um carro, “os olhos leem a estrada, praticamente sem intervenção da consciência, a mão e o pé estão integrados às engrenagens da máquina, etc.” Note-se que esta tese de Guattari possui uma forte inspiração na tese marxista (que abordamos no capítulo anterior) a respeito da tendência ao desenvolvimento proporcionalmente maior do capital constante diante do capital variável, isto é, de seu componente sobretudo maquínico diante de seu componente humano, no processo de acumulação capitalista.

⁹¹⁵ *Ibid.* – grifo nosso.

⁹¹⁶ *Ibid.*

nos permitirá “captar mais acuradamente sua função no seio dos grandes conjuntos sociais”. Em suma, se há uma “molecularização do fascismo” em curso, uma “escalada do microfascismo”, a análise (concebida numa perspectiva imediatamente analítico-política, como vimos) não tem opção a não ser também se molecularizar, se quiser ser capaz de apreender as mutações contemporâneas do desejo.⁹¹⁷

E se Kafka tem algo a dizer sobre isso, é exatamente por ter captado, segundo Deleuze e Guattari, as vias desta molecularização das formas de repressão em estado nascente. Como eles afirmam no nono platô:

Se Kafka é o maior teórico da burocracia, é porque ele mostra como, num certo nível (mas qual? e que não é localizável), as barreiras entre repartições deixam de ser “limites precisos”, mergulham num meio molecular que as dissolve, ao mesmo tempo que ele faz proliferar o chefe em microfiguras impossíveis de reconhecer, de identificar, e que são tão pouco discerníveis quanto centralizáveis: um outro regime que coexiste com a separação e a totalização dos segmentos duros.⁹¹⁸

É preciso nos atermos de agora em diante nessa distinção com que nos deparamos aqui, entre segmentos ditos duros e segmentações moleculares, e ainda entre essas duas formas de segmentaridade e as linhas de fuga sem segmento, pois é nesse contexto que o problema do fascismo é mais desenvolvido em *Mil platôs* e que tornam sensíveis as suas diferenças com relação à concepção de *O anti-Édipo*.

⁹¹⁷ Ibid., p. 187-188.

⁹¹⁸ MPv3, p. 100 – grifo dos autores.

Capítulo 5

“Viva a morte!”: o fascismo como risco imanente às linhas de fuga

5.1. 1977/1980 – Os três tipos de linhas

Como aludimos anteriormente, a distinção teórica entre três tipos de linhas que constroem o tecido da realidade aparece como uma forma de complexificar, no volume 2 de *Capitalismo e esquizofrenia*, a dualidade entre molar e molecular que permeia a espinha dorsal do volume 1. Em uma curiosa passagem, Guattari nos indica de onde provavelmente surgiu seu hábito de pensar em termos de “molar” e “molecular” e qual seria a lógica geral que ele almeja atingir através dessas noções:

Quando eu era jovem, fiz o curso de Farmácia até a metade. Foi certamente isso que me deixou esta mania de usar expressões como “molar” e “molecular”. A questão micropolítica – *ou seja, a questão de uma analítica das formações do desejo no campo social* – diz respeito ao modo como o nível das diferenças sociais mais amplas (que chamei de “molar”) se cruza com aquele que chamei de “molecular”. Entre esses dois níveis, não há uma oposição distintiva, que dependa de um princípio lógico de contradição. Parece difícil, mas é preciso simplesmente mudar de lógica. Na física quântica, por exemplo, foi necessário que um dia os físicos admitissem que a matéria é corpuscular e ondulatória, ao mesmo tempo. Da mesma forma, as *lutas sociais são, ao mesmo tempo, moleculares e molares*.⁹¹⁹

Assim, em todo caso, estamos sempre diante de uma mesma “matéria universal”⁹²⁰, atravessada de ponta a ponta por infinitas diferenças internas e variados modos de composição ou organização dessas diferenças. As ondas, as vibrações e modificações de um corpo são parte dessa matéria universal, tanto quanto seus limites mais rígidos. O mais importante não é tanto a distinção entre duas ou três dimensões do tecido da realidade, mas o modo como essas diferenças se “cruzam”, ou seja, como interação dinamicamente num certo agenciamento de desejo. Que haja agenciamentos de desejo fascistas, que investem na sua própria abolição, numa estranha aventura suicida, não é algo que cause espanto e suscite o pensamento apenas de um ponto de vista político e psicanalítico, mas igualmente de um ponto de vista físico, ou físico-químico. Que a vida seja levada a abraçar a morte dos outros e a própria morte com tamanha intensidade como se vê no fascismo, eis aí uma notável conversão de uma potência vital e afirmativa em potência mortífera destrutiva e autodestrutiva. O dinamismo libidinal implicado pelos agenciamentos fascistas só pode ser compreendido a partir de um exame da

⁹¹⁹ MCD, p. 149 – grifos do autor.

⁹²⁰ MPv.3, p. 72.

distinção abstrata e das misturas concretas entre os três tipos de linhas que os constituem. A dualidade molar-molecular de *O anti-Édipo* é, então, retrabalhada em *Mil platôs* a partir da tríade dos três tipos de linhas que constroem o real, que precisamos analisar com maior detalhe.⁹²¹

Indivíduos ou grupos, somos atravessados por linhas, meridianos, geodésicas, trópicos, fusos, que não seguem o mesmo ritmo e não têm a mesma natureza. São linhas que nos compõem, diríamos três espécies de linhas. Ou, antes, conjuntos de linhas, pois cada espécie é múltipla.⁹²²

5.1.1. O primeiro tipo de linha: segmentaridade dura, molar. Segmentos bem determinados. “Grandes cortes”

O primeiro tipo de linha que Deleuze e Guattari descrevem é a linha molar, de segmentaridade dura, marcada por segmentos rígidos e bem determinados que operam grandes cortes no campo social. Do ponto de vista dessas linhas, “tudo parece contável e previsto, o início e o fim de um segmento, a passagem de um segmento a outro.” Ela está sempre mobilizada em diversos domínios de nossa vida, constituindo não apenas os “grandes conjuntos molares (Estados, instituições, classes)”, mas também as “pessoas como elementos de um conjunto, os sentimentos como relacionamentos entre pessoas”, segmentarizando todas as relações de um modo tal que toda perturbação ou dispersão seja neutralizada, num esforço para “garantir e controlar a identidade de cada instância, incluindo-se aí a identidade pessoal.”⁹²³ Em certo sentido, parece que a segmentaridade dura tende sempre a se impor sobre as demais e a triunfar, subordinando toda variação de fluxo a seu princípio de identidade, de ordem, de estabilidade e previsibilidade. É esta linha de segmentaridade dura que opera a cada vez que há um “julgamento” e uma “retificação” forçada dos contornos de um indivíduo ou de uma coletividade.⁹²⁴ A cada vez que um contorno é borrado, um limite ultrapassado, esta linha molar é como que convocada a intervir para reconstituí-los.

⁹²¹ Os textos principais em que a distinção entre os três tipos de linhas é trabalhada são: o capítulo “Políticas”, em *Diálogos* (1977), o oitavo e o nono platôs de *Mil platôs* (1980). Em função disso, optamos por comentar esse texto de *Diálogos* junto com *Mil platôs*, e não no capítulo anterior, junto aos demais textos que abarcam o período de 1972 a 1980.

⁹²² MPv.3, p. 83. Vale notar que parece haver um forte espinosismo que inspira essa construção deleuze-guattariana acerca dos três tipos de linhas. Pois Espinosa se propôs a falar dos afetos, no prefácio da parte III de sua *Ética*, como uma questão de “linhas, planos ou corpos”. E é precisamente com essa terminologia e com essa lógica que Deleuze e Guattari elaboram boa parte dos conceitos de *Mil platôs*. Não cabe desenvolvermos esta hipótese aqui. Ela foi tema de uma comunicação que pude fazer no Colóquio Spinoza de 2019. Cf. LEMOS, F. P. “O problema material de uma esquizoanálise e a *Ética* de Spinoza”. In: LUCAS, F. J. et al. (orgs.). Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2020, p.135-144.

⁹²³ MPv.3, p. 73-74.

⁹²⁴ MPv.3, p. 81.

Deleuze e Guattari evocam a bela frase de Fitzgerald: “Toda vida é um processo de demolição” para destacarem que esta tendência a “se engajar em uma segmentaridade cada vez mais dura e ressecada” faz parte plenamente da vida.⁹²⁵ Não se trata de uma “linha de morte”, portanto, mas de uma efetiva linha de vida. Por mais que ela esteja frequentemente associada a um enrijecimento das relações e a uma limitação do potencial de criação de um agenciamento, esta linha também pode comportar muito amor e ternura. “Seria fácil demais dizer: ‘essa linha é ruim’, pois vocês a encontrarão por toda a parte, e em todas as outras.”⁹²⁶

Esta primeira linha efetua um tipo específico de distinção entre seus elementos: ela efetua “grandes cortes” entre segmentos bem delimitados.⁹²⁷ Por exemplo, o corte entre a família e a profissão, o trabalho e as férias, ou a longa sequência de instituições que atravessamos em uma vida: a família, a escola, o exército, a fábrica, a aposentadoria... E a cada vez, acrescenta Deleuze, “de um segmento a outro, nos dizem: agora você já não é um bebê; e na escola, aqui você não é mais como em família; e no exército, lá já não é como na escola...”⁹²⁸

5.1.2. O segundo tipo de linha: Segmentação flexível, molecular. Fluxos. “Pequenas fissuras”

O segundo tipo de linha é a linha molecular. Linha flexível, linha de *segmentação* mais do que linha de segmentos, pois ela concerne à passagem em ato de fluxos e *quanta* de desterritorialização, que se passam entre as linhas duras, forçando-as a remanejamentos. Fisicamente, já não estamos diante de grandes conjuntos organizados molarmente, separados por grandes cortes ou limites nítidos. “Não se sabe mais exatamente quem é quem, nem o que significa o quê”.⁹²⁹ Estamos diante de fluxos moventes, variações intensivas contínuas de fluxos moleculares. É um regime muito mais flexível e que se passa precisamente *entre* as linhas molares, de segmentaridade dura. Essas linhas não têm nada de “íntimo” ou “pessoal”, já que atravessam tanto sociedades, instituições, grupos e indivíduos. “Elas traçam pequenas modificações, fazem desvios, delineiam quedas ou impulsos: não são, entretanto, menos precisas; elas dirigem até mesmo processos irreversíveis”. São essas linhas de segmentação flexível que ultrapassam limiares de intensidade, suscitando modificações e remanejamentos

⁹²⁵ MPv.3, p. 77.

⁹²⁶ MPv.3, p. 74.

⁹²⁷ Os três tipos de distinção correspondentes a cada tipo de linha são tomados de empréstimo do texto de Fitzgerald *The Crack Up*: “grandes cortes”, “pequenas fendas/fissuras”, “verdadeiras rupturas”.

⁹²⁸ D, p. 145.

⁹²⁹ MPv.3, p. 74.

dos corpos e signos em um agenciamento, sem que isso necessariamente corresponda a uma transformação no nível dos segmentos duros. “Muitas coisas se passam sobre essa segunda espécie de linhas, devires, micro-devires, que não têm o mesmo ritmo que nossa ‘história’”.⁹³⁰ Algo acontece em meio a um agenciamento, mas não se sabe exatamente o quê, nem quando, nem como, nem por quê, nem o que se sucederá a tal acontecimento...

Esta linha não distingue os seus elementos como a primeira. Tratando-se de uma distinção propriamente molecular, o que ela torna perceptível são fendas, “pequenas fissuras”, *quanta* de desterritorializações relativas que se talham em meio aos segmentos duros. “Não são mais grandes cortes, mas microfissuras, como as de um prato, bem mais sutis e mais maleáveis”.⁹³¹ Como se as linhas de segmentaridade dura fossem observadas em um microscópio, tornando perceptível todos os minúsculos fluxos que banham os segmentos, fluxos que podem tanto circular conforme a organização rígida quanto marcar movimentos de variação, modificações locais, traçando, em suma, fissuras em meio ao conjunto organizado aparentemente homogêneo.

Entretanto, Deleuze e Guattari salientam diversas vezes que não se trata de dizer que a linha molecular seja por si mesma “melhor” do que a linha molar. As avaliações a esse respeito devem ser feitas sempre a partir de cruzamentos concretos entre as diversas linhas que compõem um agenciamento específico. Pois em todo caso as linhas molares e moleculares não param nunca de interferir, “de reagir uma sobre a outra, e de introduzir cada uma na outra uma corrente de maleabilidade ou um ponto de rigidez”.⁹³²

5.1.3. O terceiro tipo de linha: linha de fuga, sem segmento, abstrata. “Verdadeiras rupturas”

Por fim, Deleuze e Guattari apresentam um terceiro tipo de linha, as linhas de fuga ou linhas abstratas, linhas sem segmento. É neste ponto que aparece uma diferença importante com relação ao sistema de *O anti-Édipo*. Lá, o conceito de linha de fuga aparecia diretamente ligado ao regime molecular do processo do desejo. Aqui, a linha de fuga recebe uma autonomia, um regime próprio, ao passo que as linhas moleculares passam a ocupar uma posição intermediária, como se estivessem sempre hesitando *entre* as linhas de fuga e as linhas molares. É em função dessa nova distribuição das linhas que o problema do fascismo é tematizado sob novas coordenadas conceituais em *Mil platôs*.

⁹³⁰ *D*, p. 145.

⁹³¹ *MPv.3*, p. 78.

⁹³² *MPv.3*, p. 75.

As linhas de fuga, de *Diálogos* a *Mil platôs*, se caracterizam pelo seguinte: elas explodem as outras duas linhas, pois são carregadas de um potencial absoluto que pode servir tanto como força criadora quanto como a mais pura destruição. É nesse sentido que elas são “abstratas”: elas traçam uma desterritorialização absoluta que rompe com o estado atual de um agenciamento concreto. Mas a questão “o que sairá de tal ruptura?” permanece sempre aberta, pois não há como prever quais efeitos serão produzidos pelo traçado dessas linhas de fuga.

Segundo as expressões colhidas da novela já mencionada de Fitzgerald, Deleuze e Guattari disseram que as linhas de segmentaridade dura operam “grandes cortes” e que as linhas flexíveis traçam “pequenas fissuras”. As linhas de fuga, por sua vez, segundo o vocabulário fitzgeraldiano, efetuam “verdadeiras rupturas”.

Ruptura quer dizer muita coisa e não tem nada a ver com ruptura de cadeia, em que estamos geralmente destinados a encontrar uma outra cadeia ou a retomar a antiga. (...) A célebre Evasão ou a fuga para longe de tudo é uma excursão dentro de uma armadilha, mesmo se a armadilha compreende os mares do Sul, que só são feitos para aqueles que querem navegar neles ou pintá-los. Uma verdadeira ruptura é algo a que não se pode voltar, que é irremissível porque faz com que o passado tenha deixado de existir.⁹³³

Não são maneiras de fugir da realidade, fugir das responsabilidades, etc. Não são fugas imaginárias. As linhas de fuga são plenamente “realidades”, realidades muito perigosas para a estabilidade de uma ordem social qualquer, e não há sistema social que não “escape por todas as extremidades, mesmo se seus segmentos não param de se endurecer para vedar as linhas de fuga”.⁹³⁴ Não se trata de fugir *de* alguma coisa, mas de fazer algo fugir, “como se estoura um cano”.⁹³⁵ Como a literatura de Kafka, trata-se de agarrar o mundo e fazê-lo fugir, escapar, escorrer por uma de suas pontas de desterritorialização.

Vê-se que as linhas de fuga possuem um estatuto especial. São as mais difíceis de serem traçadas. São também as que alimentam nossas maiores esperanças: possibilidade de uma linha de fuga revolucionária? Ao mesmo tempo, são as que mais nos ameaçam, porque possuem uma relação muito íntima com a morte, com a destruição. Como evitar que uma verdadeira ruptura, uma mutação, traga consigo ao mesmo tempo um rastro de destruição, um “odor de morte”?⁹³⁶ Como garantir que tal destruição se faça a serviço de uma criação

⁹³³ Fitzgerald apud MPv.3, p. 78-79. Na tradução brasileira do texto de Fitzgerald, este trecho encontra-se em: FITZGERALD, F. S. “O colapso”. In: TADEU, T. (org.). *Quatro novelas e um conto: as ficções do platô 8 de Mil platôs*, de Deleuze e Guattari. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 34.

⁹³⁴ MPv.3, p. 85.

⁹³⁵ É importante ter em vista que o verbo utilizado por Deleuze e Guattari, *fuir*, possui o sentido de “fugir” e também de “vazar”. Por isso eles mencionam frequentemente esta ideia de um cano que se arrebenta, fazendo seus fluxos vazarem em direções imprevistas, para caracterizar as linhas de fuga.

⁹³⁶ MPv.3, p. 122.

superior, em vez de girar no vazio, cair no “buraco negro”, promover uma destruição pura e simples, uma “paixão de abolição”? O caso do fascismo é exemplar a esse respeito, pois através dele todas essas questões se revelam muito emaranhadas. Haja vista a maneira como os fascistas agitaram os agenciamentos maquínicos e expressivos que se produziam na Europa dos anos 1920-1930, traçando em meio a eles uma linha de fuga de intensidade extrema – com a promessa de trazer a destruição radical da ordem vigente e a criação de uma nova ordem superior – que desencadeia todo o movimento que desemboca na guerra, no extermínio, na “solução final”, e culmina no suicídio da nação alemã ordenado por Hitler no famoso telegrama 71 (“Se a guerra está perdida, que pereça a nação”⁹³⁷). Precisamos nos deter de agora em diante nessas questões e na exposição da análise do fascismo feita em *Mil platôs*, buscando avaliar a nova maneira de pensar o fascismo (com relação a *O anti-Édipo*) que é ali elaborada a partir da cartografia dos três tipos de linhas exposta.

5.2. Teoria da segmentaridade e esquizoanálise do fascismo

A tipologia das linhas traz consigo uma redefinição do objeto prático da esquizoanálise numa passagem crucial de *Mil platôs*:

A esquizoanálise não tem outro objeto prático: qual é o seu corpo sem órgãos? quais são suas próprias linhas, qual mapa você está fazendo e remanejando, qual linha abstrata você traçará, e a que preço, para você e para os outros? Sua própria linha de fuga? Seu CsO que se confunde com ela? Você racha? Você rachará? Você se desterritorializa? Qual linha você interrompe, qual você prolonga ou retoma, sem figuras nem símbolos? A esquizoanálise não incide em elementos nem em conjuntos, nem em sujeitos, relacionamentos e estruturas. Ela só incide em *lineamentos*, que atravessam tanto os grupos quanto os indivíduos. Análise do desejo, a esquizoanálise é imediatamente prática, imediatamente política, quer se trate de um indivíduo, de um grupo ou de uma sociedade. Pois, antes do ser, há a política. A prática não vem após a instalação dos termos e de suas relações, mas participa ativamente do traçado das linhas, enfrenta os mesmos perigos e as mesmas variações do que elas.⁹³⁸

Pouco após definirem neste trecho (do final do oitavo platô) a esquizoanálise como análise das linhas, Deleuze e Guattari iniciam o nono platô, “1933 – Micropolítica e segmentaridade”. Este texto é onde o fascismo se encontra desenvolvido de forma mais elaborada e sistemática na obra de Deleuze e Guattari, e por isso merece uma atenção toda especial de nossa parte. Os três tipos de linhas já haviam sido desenvolvidos do ponto de vista vitalista de uma análise dos tipos de textura que compõem a realidade. Como vimos, todas as

⁹³⁷ Citado por Virilio, op. cit. p. 44 e em *MPv.3*, p. 125.

⁹³⁸ *MPv.3*, p. 84-85. Cf. também *D*, p. 146: “O que chamamos por nomes diversos – esquizoanálise, micropolítica, pragmática, diagramatismo, rizomatismo, cartografia – não tem outro objeto do que o estudo dessas linhas, em grupos ou indivíduos.”

três linhas são linhas de vida, linhas de realidade. Ainda que, sob certas circunstâncias (quais?), algumas delas possam tornar-se linhas de morte. No oitavo platô, a análise das linhas foi feita sobretudo a partir de estudos de casos literários. Mas, no nono platô, Deleuze e Guattari desdobram a tipologia das linhas a partir de uma análise comparada das formas de organização social. E é nesse contexto que eles encontram a ocasião para enfrentar o problema do fascismo de forma mais direta, relacionando-o ao problema dos modos de segmentaridade social e seus perigos.

O ponto de partida do platô “Micropolítica e segmentaridade” é o debate com a antropologia em torno da noção de “segmentaridade”. Deleuze e Guattari afirmam que o homem é um “animal segmentário”: somos segmentarizados por todos os lados, em todas as direções e de maneiras distintas. “A segmentaridade pertence a todos os estratos que nos compõem. Habitar, circular, trabalhar, brincar: o vivido é segmentarizado espacial e socialmente”.⁹³⁹ Esta noção de “segmentaridade” foi forjada pelos etnólogos britânicos para descrever sistemas políticos africanos que não se organizavam por um aparelho de Estado central fixo, não dispunham de poder global nem de instituições políticas especializadas.⁹⁴⁰ Assim, nesta acepção original do conceito, as sociedades propriamente segmentárias seriam as sociedades ditas primitivas, que se organizam através um “tecido de segmentaridade relativamente flexível”, elaborado pelo conjunto dos códigos, territórios, linhagens de clãs e territorialidades tribais, por onde o poder político se exerce de modo difuso, sem que se possa estabelecer fronteiras nítidas entre os domínios político, econômico, jurídico, estético, etc. Inversamente, opostas a essas sociedades, segundo tal concepção, estariam as sociedades “centralizadas”, ou seja, aquelas dotadas de um aparelho de Estado central, que toma para si a tarefa de conduzir a política e estabelecer limites entre os diversos domínios do campo social (político, econômico, jurídico etc.).

No entanto, Deleuze e Guattari não utilizam a noção de “segmentário” tal como foi proposta pelos etnólogos, por oposição à ideia de “centralizado”. Ao contrário, eles introduzem modificações no conceito e ampliações de seu alcance.

Primeiramente, eles descrevem três figuras da segmentaridade: binária, circular e linear.⁹⁴¹ Ela pode ser *binária*, recortando grandes oposições duais: classes dominantes – classes dominadas, homens – mulheres, adultos – crianças, etc. Pode ser também *circular*:

⁹³⁹ MPv.3, p. 92.

⁹⁴⁰ MPv.3, p. 93. Cf. A reconstrução dos debates teóricos em torno da noção de segmentaridade na antropologia, culminando no uso deleuzo-guattariano da noção em: GOLDMAN, M. “Segmentaridade e Movimentos Negros nas eleições de Ilhéus”. *Mana*, 7 (2), 2001, p. 67-78.

⁹⁴¹ Não se deve confundir essas três figuras com os três tipos de linhas. Cada uma dessas figuras, na verdade, é atravessada pelas três linhas, como veremos.

organizando a vida a partir de círculos cada vez mais vastos, em discos ou coroas cada vez mais amplos, podendo ou não ressoar em um grande centro de poder como aparelho de Estado. Há ainda segmentaridades *lineares*, que distribuem os segmentos numa sequência de linhas retas, em que cada segmento marca um episódio ou um “processo”: “mal acabamos um processo e já estamos começando outro, demandantes e demandados para sempre, família, escola, exército, profissão”.⁹⁴² Essas três figuras da segmentaridade podem sempre ser tomadas umas nas outras, passando umas pelas outras, transformando-se umas nas outras. E os diferentes segmentos podem tanto remeter a indivíduos e grupos distintos como referir a um mesmo indivíduo ou grupo que passa de um segmento a outro.

Em segundo lugar, Deleuze e Guattari indicam que a oposição clássica entre o segmentário e o centralizado é pouco pertinente. Pois as sociedades com Estado em geral e os Estados modernos em particular não prescindem inteiramente de segmentos em seus sistemas de poder. Pois “[n]ão só o Estado se exerce sobre segmentos que ele mantém ou deixa subsistir, mas possui sua própria segmentaridade e a impõe.”⁹⁴³ O sistema político moderno é um todo global, unificado e unificante, mas implica ao mesmo tempo um conjunto de subsistemas “justapostos, imbricados, ordenados”, em suma, um conjunto de segmentos cuidadosamente organizados. Seguindo a trilha kafkiana, Deleuze e Guattari propõem a ideia de que a hierarquia não é somente piramidal, entre níveis bem delimitados, mas também se organiza segundo segmentações contíguas mais finas e maleáveis: “o escritório do chefe está tanto no fundo do corredor quanto no alto da torre”. Não se trata, portanto, de opor o central ao segmentário, mas de distinguir, no interior do conceito de segmentário, *dois tipos de segmentaridade*: uma *flexível* (predominante entre os “primitivos”), outra *dura* (prevalente entre os “modernos”). Pois a vida moderna não destituiu propriamente a segmentaridade, apenas a “endureceu singularmente”.⁹⁴⁴

Assim, os dois tipos de segmentaridade recortariam as três figuras mencionadas. Por exemplo, do ponto de vista da segmentaridade binária, Deleuze e Guattari sustentam (a partir de um texto de Lévi-Strauss⁹⁴⁵) que, nas sociedades primitivas, tais oposições binárias estão fortemente presentes, no entanto, remetem via de regra a agenciamentos que não são binários; ao passo que, nas sociedades com Estado, os binarismos são operantes enquanto tais, pois o Estado depende diretamente de máquinas binárias desse tipo (entre classes, sexos, etc.),

⁹⁴² MPv.3, p. 92.

⁹⁴³ MPv.3, p. 93.

⁹⁴⁴ MPv.3, p. 94.

⁹⁴⁵ Cf. LÉVI-STRAUSS, C. “As organizações dualistas existem?”. In: *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

“procedendo por relações biunívocas e sucessivamente por escolhas binarizadas”. Já na perspectiva da segmentaridade circular, eles distinguem dois modos de organização dos círculos: de um lado, um modo flexível, predominante nas sociedades primitivas, em que os diversos círculos do campo social não possuem necessariamente um mesmo centro (não são concêntricos) e até mesmo *inibem* uma tal tendência. Do outro lado, há um modo duro, em que os círculos se tornam todos concêntricos, convergem todos para um grande “buraco negro” central que funciona como centro de ressonância e ponto de acumulação de todos os círculos. Por fim, levando-se em conta a segmentaridade linear, Deleuze e Guattari propõem a distinção entre dois tipos de geometrias do espaço social. De um lado, uma geometria primitiva (“protogeometria”) que é estritamente operatória, em que “as figuras nunca são separáveis de suas afecções, as linhas de seu devir, os segmentos de sua segmentação”; e, por outro lado, uma geometria como razão de Estado, que substitui “formações morfológicas flexíveis por essências ideais ou fixas, afetos por propriedades, segmentações em ato por segmentos pré-determinados”, e que efetua uma sobrecodificação de todo o espaço social, tornando-o homogêneo e isótopo, com suas unidades todas equivalentes e traduzíveis entre si.

Deleuze e Guattari resumem assim, neste momento, as principais diferenças entre a segmentaridade dura e a flexível:

Sob o modo duro, a segmentaridade binária vale por si mesma e depende de grandes máquinas de binarização direta, enquanto que sob o outro modo as binaridades resultam de “multiplicidades com n dimensões”. Em segundo lugar, a segmentaridade circular tende a se tornar concêntrica, isto é, ela faz coincidir todas as habitações num só centro, o qual não pára de se deslocar, mas permanece invariante em seus deslocamentos, remetendo a uma máquina de ressonância. Enfim, a segmentaridade linear passa por uma máquina de sobrecodificação que constitui o espaço homogêneo *more geometrico* e traça segmentos determinados em sua substância, sua forma e suas correlações.⁹⁴⁶

A essa altura, o argumento de Deleuze e Guattari atinge um novo momento de elaboração, que modifica o que vinha sendo dito até então. (Não será a última variação da formulação, veremos que há ainda outra). Vimos que eles partiram da oposição entre segmentário e centralizado para substituí-la por outra, entre dois tipos de segmentaridade: dura e flexível. Agora, porém, o texto reconhece que a própria oposição entre dois tipos de segmentaridade é insuficiente: “pois as duas efetivamente se distinguem mas são inseparáveis, embaralhadas uma com a outra, uma na outra”.⁹⁴⁷ As sociedades primitivas têm núcleos de dureza, que antecipam e conjuram o Estado. Assim como as sociedades modernas continuam

⁹⁴⁶ MPv.3, p. 97-98.

⁹⁴⁷ MPv.3, p. 98.

dependendo de um tecido flexível sobre o qual operam o endurecimento dos segmentos. Portanto, não se pode indexar um tipo de segmentaridade a um tipo específico de formação social. Em síntese, Deleuze e Guattari chegam a uma nova formulação, que substitui a dualidade entre segmentaridade flexível-primitiva e dura-moderna por um outro par de dualidades (que se correlacionam, mas não se equivalem): aquela entre molar e molecular, e entre macropolítica e micropolítica.

Toda sociedade, mas também todo indivíduo, são pois atravessados pelas duas segmentaridades ao mesmo tempo: uma molar e outra *molecular*. Se elas se distinguem, é porque não têm os mesmos termos, nem as mesmas correlações, nem a mesma natureza, nem o mesmo tipo de multiplicidade. Mas, se são inseparáveis, é porque coexistem, passam uma para a outra, segundo diferentes figuras como nos primitivos ou em nós – mas sempre uma pressupondo a outra. Em suma, tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo *macropolítica* e *micropolítica*.⁹⁴⁸

Deleuze e Guattari oferecem alguns exemplos em que se pode observar o cruzamento dos dois tipos de segmentaridade. Seja a percepção ou o sentimento: há uma organização molar da percepção, uma forma de segmentaridade dura que a atravessa, e que não impede que haja ao mesmo tempo “todo um mundo de microperceptos inconscientes, de afetos inconscientes, de segmentações finas, que não captam ou não sentem as mesmas coisas, que se distribuem de outro modo, que operam de outro modo”.⁹⁴⁹ Um mesmo grupo ou indivíduo tem sua percepção continuamente trabalhada tanto no nível mais endurecido de uma percepção molarizada quanto no nível mais fluido de uma “micropolítica da percepção”. Considere-se os “grandes conjuntos binários” como os sexos ou as classes: também aí há uma dupla dependência recíproca, que confere ao binarismo molar a razão de sua insuficiência. Pois os dois sexos remetem a “múltiplas combinações moleculares”, “mil pequenos-sexos”, que “põem em jogo não só o homem na mulher e a mulher no homem, mas a relação de cada um no outro com o animal, a planta, etc.”. O mesmo ocorre com as classes sociais: seus cortes socioeconômicos bem delimitados não são suficientes para pensarmos as dinâmicas sociais, pois as próprias classes remetem a “massas” que “não têm o mesmo movimento, nem a mesma repartição, nem os mesmos objetivos, nem as mesmas maneiras de lutar”. Nesse sentido, Deleuze e Guattari propõem que a noção de classe é molar, enquanto a de massa é molecular, e, concretamente, as classes são cristalizações talhadas nas massas, ao passo que as massas não param de vazar e de escoar das classes. Assim, em todos esses casos, há sempre

⁹⁴⁸ MPv.3, p. 99 – grifos dos autores.

⁹⁴⁹ Ibid..

pressuposição recíproca entre as linhas de segmentos duros e as de segmentação fina, o que não impede que haja “diferença de ponto de vista, de natureza, de escala e de função”.⁹⁵⁰

Após essa longa contextualização a respeito dos três tipos de linhas e da teoria da segmentaridade, estamos agora aptos a pensarmos como tudo isso determina a teoria do fascismo elaborada em *Mil platôs*. A elaboração conceitual em torno do fascismo é disparada a partir de uma retomada do problema da burocracia *à la* Kafka, tomado como o “maior teórico da burocracia”, como vimos. Se por um lado a burocracia possui uma segmentaridade dura (“com divisão entre as repartições contíguas, chefe de repartição em cada segmento, e a centralização correspondente no fundo do corredor ou no alto da torre”); por outro lado, e ao mesmo tempo, ela é atravessada por toda uma segmentação burocrática (“uma flexibilidade e uma comunicação entre repartições, uma perversão de burocracia, uma inventividade ou criatividade permanentes que se exercem inclusive contra os regulamentos administrativos”).⁹⁵¹ É por isso que não é suficiente, segundo Deleuze e Guattari, definirmos a burocracia pela segmentaridade dura, pois ela mesma “mergulha num meio molecular que a dissolve”. É preciso dar conta, portanto, dos cruzamentos entre os dois regimes, o molar e o molecular, conforme o caso concreto. E o caso concreto que Deleuze e Guattari exploram de agora em diante é justamente o caso do fascismo. Assim, seguindo o mesmo argumento relativo à burocracia, eles afirmam que o fascismo também “implica um regime molecular que não se confunde nem com os segmentos molares nem com sua centralização”.⁹⁵²

5.2.1. Fascismo e totalitarismo

É nesse ponto que aparece uma primeira distinção conceitual entre o *fascismo* e o *totalitarismo*. É verdade que o fascismo inventou o conceito de “Estado totalitário”.⁹⁵³ Mas, para Deleuze e Guattari, não devemos identificar o fascismo com esta noção que ele próprio

⁹⁵⁰ Ibid. À primeira vista, a diferença “de natureza” entre a linha dura e a linha flexível parece contradizer a tese da identidade de natureza entre produção desejante (molecular) e produção social (molar) defendida em *O anti-Édipo*. No entanto, mais à frente (ibid., p. 104), eles esclarecem que se trata de uma diferença de natureza entre o “sistema de referência” molar e o sistema de referência molecular. Ou seja, a diferença de natureza enfatizada aqui diz respeito a diferenças formais e qualitativas entre os dois regimes, mas que coexistem em um mesmo plano da realidade, e não separam a realidade em duas. Portanto, não há contradição com *O anti-Édipo* aqui, mas apenas uma modulação, que afirma de forma mais intensa o espinosismo de base que já orientava *O anti-Édipo*: a ambição de pensar a realidade através de um mesmo plano, como uma multiplicidade de diferenças coexistindo sobre um mesmo Ser.

⁹⁵¹ MPv.3, p. 100.

⁹⁵² MPv.3, p. 100.

⁹⁵³ Sobre isso, cf. as análises de Jean Pierre-Faye demonstrando minuciosamente como Mussolini inventou o conceito de “Estado totalitário” (*Stato totalitario*) em 1925 e as traduções e desdobramentos que marcaram este termo entre os nazistas: FAYE, J-P. *Introdução às linguagens totalitárias*, op. cit, p. XVI-ss e FAYE, J-P. “Crítica das linguagens e análise de classe”. In: MACCIOCCHI, M.A. *Elementos para uma análise do fascismo*. Lisboa: Tempo Aberto, 1977, p. 169-206.

inventou, pois “há Estados totalitários sem fascismo, do tipo stalinista, ou do tipo ditadura militar”.⁹⁵⁴ Assim, o conceito de Estado totalitário só vale para uma “escala macropolítica”, uma “segmentaridade dura” e um modo de “totalização e centralização” dos segmentos de um corpo social em uma unidade estatal sobrecodificante. Por outro lado, o fascismo é “inseparável de focos moleculares, que pululam e saltam de um ponto a outro, em interação, *antes* de ressoar todos juntos no Estado nacional-socialista”.⁹⁵⁵ Ou seja, mesmo que tais focos fascistas moleculares entrem num regime molar de centralização e totalização sob um Estado totalitário, eles permanecem existindo segundo seu próprio regime.

Fascismo rural e fascismo de cidade ou de bairro, fascismo jovem e fascismo ex-combatente, fascismo de esquerda e de direita, de casal, de família, de escola ou de repartição: cada fascismo se define por um microburaco negro, que vale por si mesmo e comunica com os outros, antes de ressoar num grande buraco negro central generalizado. (...) O cinema americano mostrou com frequência esses focos moleculares, fascismo de bando, de gangue, de seita, de família, da aldeia, de bairro, de carro e que não poupa ninguém.⁹⁵⁶

O totalitarismo é um conceito ligado ao Estado (“Estado total”) e a seu modo de totalização molar dos segmentos numa unidade rígida, voltada para sua autoconversação. Seu regime é prioritariamente o da macropolítica. O fascismo, ao contrário, parece ter mais afinidade com o plano micropolítico e diz respeito a algo que escapa ao Estado: é um fenômeno de massas, com seus focos moleculares e suas *máquinas de guerra* instaladas em cada “buraco negro” do campo social. Tomando o nazismo como caso privilegiado do fascismo, Deleuze e Guattari apontam que mesmo quando ele toma efetivamente para si o Estado, ele continua dependendo da “persistência desses microfascismos (...) sobre as ‘massas’”.⁹⁵⁷ Ou seja, mesmo quando toma de fato o Estado, o fascismo permanece um *movimento exterior* ao Estado, cujos fins e objetivos são igualmente exteriores ao Estado. Valendo-se das palavras de Daniel Guérin em *Fascismo e grande capital* (1936), Deleuze e Guattari comentam que Hitler só conseguiu conquistar mais poder do que o próprio Estado Maior Alemão porque dispunha de “micro-organizações que lhe davam ‘um meio incomparável, insubstituível, de penetrar em todas as células da sociedade’”.⁹⁵⁸

A razão da força do fascismo – sua alta capacidade de se capilarizar molecularmente por todo o tecido social fazendo passar seu circuito desejante – é também a razão de seu isolamento geopolítico, cada vez mais acentuado durante a guerra, que culmina no seu

⁹⁵⁴ MPv.3, p. 100.

⁹⁵⁵ Ibid.

⁹⁵⁶ Ibid., p. 100-101.

⁹⁵⁷ MPv.3, p. 101.

⁹⁵⁸ MPv.3, p. 101. Cf. GUÉRIN, D. *Fascismo e grande capital*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2021, p. 172 e 315.

declínio e derrota. Se os países capitalistas ocidentais acabaram por considerar a experiência fascista “catastrófica”, chegando ao ponto de se aliarem à URSS de Stalin, cujo totalitarismo foi tido como “muito mais sensato e tratável para o seu gosto”, a razão disso segundo Deleuze e Guattari é que o totalitarismo stalinista “tinha uma segmentaridade e uma centralização mais clássicas e menos fluentes”, ou seja, mais estáveis e previsíveis.⁹⁵⁹

Guattari já havia formulado esta ideia em 1973 com maior nuance (na conferência “Micropolítica do fascismo”). Nessa ocasião, ele comenta que, inicialmente, a burguesia mundial apoiava o fascismo, pois pensava que ele poderia travar uma luta importante contra o comunismo soviético e contra o desenvolvimento das organizações de esquerda nos países ocidentais. Ela só abandona o fascismo ao perceber que este “remédio” se revelou mais perigoso do que o próprio “mal” que devia combater (o comunismo). Ou seja, ao perceber que a máquina de guerra fascista era incontrolável, muito instável, pois despertava um desejo demasiadamente poderoso nas massas, que desprendia um potencial de destruição e catástrofe incontrolável, e por isso “ameaçava fazer explodir de dentro os regimes da democracia burguesa”.⁹⁶⁰ Diferentemente do stalinismo, que era “totalitário”, mais preocupado em conservar sua própria ordem. Foi só diante dessa percepção conjuntural do potencial catastrófico do fascismo que os países capitalistas optaram por se aliar ao stalinismo: nessas circunstâncias, a fórmula totalitária stalinista oferecia muito mais vantagens a seu projeto de dominação mundial e à administração das lutas de classes em seus países do que o modelo hitlerista.⁹⁶¹

Assim, ao distinguirem o fascismo do totalitarismo, Deleuze e Guattari afirmam que o que torna o fascismo perigoso é sua “potência micropolítica ou molecular”, pois ele é um “movimento de massa”: “um corpo canceroso mais do que um organismo totalitário”.⁹⁶² E, como ainda veremos adiante, mesmo quando há um Estado fascista, eles afirmam (seguindo Virilio) que este é menos “totalitário” do que propriamente “suicidário”.

⁹⁵⁹ MPv.3, p. 101. Cf. também *Derrames II*, p. 393.

⁹⁶⁰ *RM-PPD*, p. 183-184.

⁹⁶¹ Ibid. Guattari reforça ainda, neste mesmo trecho, que não havia “antagonismo real” entre o eixo fascista e os aliados, mas um verdadeiro *continuum* entre esses regimes. Tal antagonismo foi apenas uma ideia liberal propagandeada pela mídia e pelo cinema sobretudo após a guerra: “O cinema e a televisão gostariam de nos fazer crer que o nazismo, no fundo, não passou de um mau momento, uma espécie de erro histórico e, também, uma bela página de História para os heróis. Não eram emocionantes aquelas bandeiras misturadas do capitalismo e do socialismo? Queriam nos fazer acreditar na existência de um antagonismo real entre o eixo fascista e os aliados. De fato, o que estava, na ocasião, em questão, era a *seleção* de um bom modelo. A fórmula fascista ia de mal a pior. Tornara-se necessário eliminá-la e encontrar uma melhor. (...) De qualquer maneira, o objeto da aliança entre as democracias ocidentais e o totalitarismo stalinista não foi, absolutamente, o de ‘salvar a democracia’. Tratava-se, antes de mais nada, de eliminar uma máquina louca que ameaçava seu próprio sistema de dominação.”

⁹⁶² MPv.3, p.101

5.2.2. O fascismo como corpo canceroso

A caracterização do fascismo como um corpo canceroso exige um comentário explicativo. Ela deve ser tomada ao pé da letra: em seu modo de proliferação, o fascismo, para Deleuze e Guattari, é como um câncer. Sabe-se que um câncer se caracteriza por um tipo específico de mutação das células do corpo que, num movimento acelerado e desordenado, começam a crescer incontrolavelmente, formando tumores, aglomerados de tecido morto, que têm a propriedade de invadir outros tecidos e destruí-los. Da mesma maneira, a propagação de focos moleculares fascistas no corpo social se caracteriza por um tipo de mutação da ordem vigente, traçando de certa maneira um “corpo sem órgãos” no organismo social, mas que tem a característica própria de se propagar de maneira acelerada levando consigo a destruição de toda a heterogeneidade do tecido social que ele encontra pelo caminho, conduzindo, por onde passa, toda diferença à semelhança de seu próprio tecido morto indiferenciado (tumor). O desejo fascista se prolifera através de um contágio que, tal como uma infecção, se esforça a todo custo por tornar fascista todo o corpo social e provocar a morte, primeiramente, de todos aqueles que se recusem a aderir ao desejo fascista. Em segundo lugar, e ao mesmo tempo, expõem-se à morte todos os seus próprios seguidores (que me importa morrer, diz o fascista, se a causa fascista é imortal...).

Essa reflexão sobre o fascismo como corpo canceroso é desenvolvida no sexto platô de *Mil platôs*, quando eles retomam o conceito de corpo sem órgãos introduzindo-o num novo esquema, diferente de *O anti-Édipo*. Trata-se do “problema dos três corpos”, de inspiração artaudiana.⁹⁶³ Deleuze e Guattari distinguem três modos do corpo sem órgãos (CsO): o CsO pleno, o CsO esvaziado e o CsO canceroso. Resumidamente, podemos dizer que o CsO pleno de intensidades é aquele que se constrói através das experimentações do desejo que dão conta de multiplicar conexões intensivas entre corpos heterogêneos. Nesse caso, busca-se construir um corpo mais intenso, mais livre e alegre, atravessado por mais conexões entre heterogêneos, desfazendo aqui e ali os pontos de bloqueio próprios ao organismo (bem como dos outros estratos, como a significância e a subjetivação), para abrir passagem às intensidades e fluxos moleculares em meio aos limites molares enrijecidos. No entanto, o primeiro risco que ameaça essa tentativa é o de operar uma desestratificação imprudente, violenta demais, e acabar destruindo o organismo e esvaziando o corpo. Não se constrói um CsO intenso destruindo inteiramente o organismo, “desestratificando grosseiramente”; ao

⁹⁶³ MPv.3, p. 30.

contrário, é necessário “guardar o suficiente do organismo para que ele se recomponha a cada aurora”.⁹⁶⁴ Eis aí, portanto, o CsO esvaziado. Em vez da destruição de estratos servir para a criação de novas conexões do desejo, ela não atinge essa dimensão produtiva, se limita a desfazer o organismo e esvaziá-lo. Mas há ainda o terceiro corpo, ainda mais perigoso e estranho, o CsO canceroso: “Não basta (...) distinguir os CsO plenos sobre o plano de consistência e os CsO vazios sobre os destroços de estratos, por desestratificação exageradamente violenta. *É preciso considerar ainda os CsO cancerosos num estrato que se tornou proliferante.*”⁹⁶⁵ O CsO canceroso é o CsO *dos estratos*, que age como caricatura do plano de consistência.⁹⁶⁶

Tecido canceroso: a cada instante, a cada segundo, uma célula se torna cancerosa, louca, prolifera e perde sua figura, apodera-se de tudo. (...) Mesmo se considerarmos tal ou qual formação social, ou tal aparelho de estrato numa formação, dizemos que todos e todas têm seu CsO pronto para corroer, para proliferar, para cobrir e invadir o conjunto do campo social, entrando em relações de violência e de rivalidade tanto quanto de aliança ou de cumplicidade. O CsO do dinheiro (inflação), mas também CsO do Estado, do exército, da fábrica, da cidade, do Partido etc. Se os estratos dizem respeito à coagulação, à sedimentação, basta uma velocidade de sedimentação precipitada num estrato para que ele perca sua figura e suas articulações, e forme seu tumor específico nele mesmo, ou em tal formação, em tal aparelho. Os estratos engendram seus CsO, totalitários e fascistas, aterrorizadoras caricaturas do plano de consistência.⁹⁶⁷

O CsO canceroso forma assim um *tecido canceroso* que corrói o corpo social, como uma linha de indiferenciação que atravessa o corpo social que não tem outro destino senão espalhar seu próprio câncer e destruir toda célula que lhe seja diferente e lhe faça frente em seu trajeto. É por isso que o CsO canceroso se torna necessariamente um “corpo de nada”, abraçando a “autodestruição pura sem outra saída a não ser a morte”.⁹⁶⁸ Corpo que não se contenta em se esvaziar em direção à sua própria morte, mas que carrega a morte aceleradamente por onde passa, produzindo uma onda molecular mortífera e autodestrutiva. O tecido canceroso é construído a cada vez que um processo de mutação, conduzido por uma linha de fuga do desejo, se converte em processo de destruição pura e simples, extermínio do outro e autodestruição, linha suicida fascista. Por outro lado, um “organismo totalitário” não se constitui num processo de mutação; ao contrário, ele consiste numa maneira de conservar

⁹⁶⁴ MPv.3, p. 26.

⁹⁶⁵ MPv.3, p. 30 – grifo nosso. Como diz John Protevi, em sua análise do niilismo fascista proposto por Deleuze e Guattari: “O CsO canceroso é o CsO mais estranho e perigoso. É um CsO que pertence ao organismo que reside em um estrato, em vez de ser o limite de um estrato. É uma autoduplicação fugitiva da estratificação.” Cf. PROTEVI, J. *op. cit.*, p. 171.

⁹⁶⁶ MPv.3, p. 30.

⁹⁶⁷ Ibid.

⁹⁶⁸ MPv.3, p. 29.

uma ordem atual, um *status quo*, barrando toda linha de fuga, toda experimentação que ponha em cheque a estabilidade da ordem. Por isso, abstratamente, de direito, Deleuze e Guattari distinguem o fascismo como corpo canceroso, desestratificação suicida e, por outro lado, o totalitarismo como organismo totalitário (totalizante, unificante, conservador), estrato organizado – ainda que, como veremos, eles possam se misturar concretamente, pois, por exemplo, a própria noção de Estado totalitário foi, de fato, uma invenção do fascismo.

Assim, vemos que, em *Mil platôs*, o fascismo é indissociável de um problema ético-político relativo à experimentação das conexões que estabelecemos enquanto corpos desejantes em meio a outros corpos desejantes, que podem ser mais vastos e complexos, como o conjunto de todo um corpo social. “Como fabricar para si CsO sem que seja o CsO canceroso de um fascista em nós, ou o CsO vazio de um drogado, de um paranoico ou de um hipocondríaco? Como distinguir os três corpos?”⁹⁶⁹ Não há garantias prévias, nenhuma delimitação clara entre os bons desejos e os maus desejos, pois o desejo vai até aí, “às vezes desejar seu próprio aniquilamento, às vezes desejar aquilo que tem o poder de aniquilar”. E mesmo quando o CsO “cai no vazio da desestratificação brutal, ou bem na proliferação do estrato canceroso, ele permanece desejo”.

Este problema ético-político não é, frisam Deleuze e Guattari, um problema de “ideologia”, mas de “pura matéria”: “fenômeno de matéria física, biológica, psíquica, social ou cósmica”.⁹⁷⁰ É uma questão de composição e decomposição de corpos, tal como ressaltava Deleuze em sua leitura de Espinosa.⁹⁷¹ Reaparece aqui o objeto prático ou o “problema material” de uma esquizoanálise, ressaltando a tarefa ética seletiva que esta deve empreender concretamente, ao fazer uma contínua seleção e avaliação imanente dos afetos, distinguindo aqueles podem se conectar numa composição complexa vital (“construção do plano de consistência”) daqueles cuja propagação tem por efeito a mortificação do desejo, seja pela via do endurecimento dos estratos, seja pela via da desestratificação imprudente que, no limite, é suicida tal como as linhas de ruptura fascistas:

o problema material de uma esquizoanálise é o de saber se nós possuímos os meios de realizar a seleção, de separar o CsO [pleno] de seus duplos: corpos vítreos vazios, corpos cancerosos, totalitários e fascistas. A prova do desejo: não denunciar os falsos desejos, mas, no desejo, distinguir o que remete à proliferação dos estratos, ou bem à desestratificação demasiada violenta, e o

⁹⁶⁹ MPv.3, p. 30.

⁹⁷⁰ MPv.3, p. 32.

⁹⁷¹ EPE, EFP. Sobre a relação entre o “problema material da esquizoanálise” e a filosofia de Espinosa, cf. LEMOS, F. “O problema material da esquizoanálise e a *Ética* de Spinoza”. op. cit.

que remete à construção do plano de consistência (vigiar inclusive em nós mesmos o fascista, e também o suicida e o demente).⁹⁷²

5.2.3. O retorno do problema fundamental da filosofia política: diferença e continuidade entre *O anti-Édipo* e *Mil platôs*

Apesar da nova caracterização do fascismo e dos novos conceitos a ele associados, Deleuze e Guattari fazem questão de indicar que o problema político de *Mil platôs* permanece ligado diretamente ao coração do problema de *O anti-Édipo*, como uma variação imanente deste. Como se vê na passagem a seguir, a nova noção de “microfascismo” aparece para responder e desdobrar a velha questão relativa ao desejo pela própria repressão quando se acreditava desejar a salvação ou liberdade:

Não há senão o microfascismo para dar uma resposta à questão global: por que o desejo deseja sua própria repressão, como pode ele desejar sua repressão? É verdade que as massas não suportam passivamente o poder; elas tampouco “querem” ser reprimidas, numa espécie de histeria masoquista e tampouco estão enganadas por um engodo ideológico. Mas o desejo nunca é separável de agenciamentos complexos que passam necessariamente por níveis moleculares, microformações que moldam de antemão as posturas, as atitudes, as percepções, as antecipações, as semióticas, etc. O desejo nunca é uma energia pulsional 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 fascista. As organizações de esquerda não são as últimas a secretar seus microfascismos. É muito fácil ser antifascista no nível molar, sem ver o fascista que nós mesmos somos, que entretemos e nutrimos, que estimamos com moléculas pessoais e coletivas.⁹⁷³

Nota-se bem, nessa passagem, o fio que conecta o problema do fascismo entre *O anti-Édipo* e *Mil platôs*. Podemos listar alguns aspectos dessa continuidade. A retomada da “questão global” relativa ao investimento desejante na sua própria repressão, como se se tratasse de um investimento na sua própria libertação ou salvação. A recusa de três respostas

⁹⁷² MPv.3, p. 32.

⁹⁷³ MPv.3, p. 101-102. Cf. também a formulação, muito parecida, que lemos em *Diálogos* (p. 154): “À questão, como o desejo pode desejar sua própria repressão, como ele pode desejar sua escravidão, respondemos que os poderes que esmagam o desejo, ou que o sujeitam, já fazem parte dos próprios agenciamentos de desejo: basta que o desejo siga aquela linha, para ser levado, como um barco, por aquele vento. Não há mais desejo de revolução do que desejo de poder, desejo de oprimir ou de ser oprimido; mas revolução, opressão, poder etc., são linhas componentes atuais de um agenciamento dado. Não que essas linhas preexistam; elas se traçam, se compõem, imanes umas às outras, emaranhadas umas nas outras, ao mesmo tempo que o agenciamento de desejo se faz, com suas máquinas emaranhadas e seus planos entrecortados. Não se sabe de antemão o que vai funcionar como linha de declive, nem a forma do que virá barrá-la.” Por fim, vale lembrar que a imagem de que o desejo é levado, como um barco, por este ou aquele vento é muito próxima de uma imagem utilizada por Espinosa, em sua *Ética* (op. cit., Parte III, Prop. 59, Escólio: “(...) somos agitados por causas externas de muitas maneiras e (...) flutuamos tal qual ondas do mar agitadas por ventos contrários, ignorantes de nosso desenlace e do destino.”).

mais ou menos simplistas a essa questão, que podemos formular da seguinte maneira: a primeira, que insiste no fato de que as massas são inteiramente coagidas pelo poder, suportando-o passivamente, contra sua vontade (hipótese coercitiva); a segunda, que é como o inverso da primeira, e defende que as massas “querem” por si mesmas (independentemente de condições materiais determinadas) a própria repressão, numa espécie de perversão patológica do desejo (hipótese voluntarista ou psicopatológica); e a terceira, que faz uma espécie de síntese das duas anteriores, ao explicar que a repressão se torna desejada por um engodo ideológico, que induz as classes dominadas a representarem suas condições de existência sob a perspectiva hegemônica da classe dominante (hipótese sintética, ideológica ou marxista). A aposta deleuzo-guattariana, por outro lado, afirma uma abordagem materialista propriamente esquizoanalítica para a questão global da relação entre o desejo e sua repressão em um campo social, que vê nas formas socialmente organizadas de repressão do desejo apenas o efeito imanente de um conjunto complexo de agenciamentos de desejo, conjunto este que é determinado por condições materiais históricas herdadas involuntariamente. Enfim, identificam-se na passagem também os ecos da distinção entre dois polos do investimento (pré-consciente de interesse molar e inconsciente de desejo molecular), e os conflitos entre eles – que explicam o fato de que um mesmo indivíduo seja molarmente determinado por interesses revolucionários e antifascistas, ao passo que molecularmente alimente inconscientemente desejos fascistas (em casos mais raros, pode se dar o inverso).

Em tudo isso, percebemos uma forte continuidade entre os dois volumes de *Capitalismo e esquizofrenia*. Mas o traço distintivo que se introduz neste trecho do nono platô, trazendo ao problema do fascismo a marca da abordagem própria de *Mil platôs*, está no modo de situar o conceito de “microfascismo” como maneira de desenvolver e responder à questão global do desejo pela própria servidão. Em *O anti-Édipo*, o fascismo era pensado como o polo reacionário de investimento libidinal, que conduz o desejo a se *fixar* nas estruturas que oprimem, reprimem, assujeitam o próprio desejo. Já em *Mil platôs*, o conceito de fascismo parece se alargar e ganhar novas nuances: já não é um movimento que fixa, que reterritorializa, mas que se espalha, se prolifera, e com isso, acelera e intensifica o próprio desejo. Mais ainda, o que ele faz proliferar pelos focos moleculares do corpo social não são simplesmente formas de contenção do desejo. Sob o ângulo do microfascismo, o que se prolifera no corpo social são *mutações* do próprio desejo: desterritorializações. Ou seja, há algo no fascismo que o aproxima de um movimento revolucionário: uma relação direta com

linhas de fuga, desterritorializações.⁹⁷⁴

Assim, somadas as contribuições dos dois volumes de *Capitalismo e esquizofrenia* vemos se desenhar uma teoria esquizoanalítica do fascismo que se propõe a pensá-lo sistematicamente a partir desses três aspectos: a reterritorialização, a desterritorialização relativa e a desterritorialização absoluta. E, se dizemos que essas contribuições devem ser lidas em conjunto, “somadas”, é porque, apesar do deslocamento evidente entre o primeiro e o segundo livro, não nos parece que esse deslocamento indique um abandono ou uma superação da perspectiva anterior, mas sobretudo na forma de uma *variação do problema*, que sugere uma *variação dos conceitos que tentam desenvolvê-lo como forma de respondê-lo*. Em *O anti-Édipo*, destaca-se como a dinâmica regular do capitalismo inclui sempre a possibilidade de surgir uma reterritorialização do desejo com caráter fascista, canalizando grandes montantes de investimento libidinal em figuras arcaicas com função atual: o Estado, o líder, a moral, a pátria, a raça superior. Já em *Mil platôs*, vê-se que o fascismo pode se desenvolver também a partir de fluxos moleculares, que efetuam desterritorializações relativas do campo social sob a forma de um “microfascismo”; bem como a partir de linhas de fuga, que efetuam desterritorializações absolutas do campo social sob a forma de uma “paixão de abolição”. Mas, se tomamos os dois volumes de *Capitalismo e esquizofrenia* de uma perspectiva sistemática, não nos parece necessário ter de escolher entre a teoria do fascismo do primeiro ou do segundo livro, como se uma contradissesse a outra. Pois, no fundo, a variação do problema do fascismo e o ganho de precisão conceitual que se elabora de um livro a outro não exigem que descartemos as formulações anteriores em proveito das posteriores; eles parecem, antes, nos convidar a pensar o fascismo como um fenômeno complexo em que diversos aspectos coexistem. Ainda que os aspectos mais essenciais ao fascismo sejam elaborados em *Mil platôs* através da sua relação com as linhas moleculares e as linhas de fuga, isso não significa dizer que a relação do fascismo com as reterritorializações seja inexistente ou absolutamente irrelevantes: ela apenas perde a importância que tinha, mas continua fazendo parte da teoria esquizoanalítica do fascismo. Nossa hipótese, a esse respeito, é a seguinte: por um lado, a teoria do fascismo de *O anti-Édipo* está profundamente ligada à teoria do fascismo de *Mil platôs* pois, de uma a outra, há um desdobramento da tese acerca da relação entre a repressão do desejo, o desejo pela repressão e a difusão de uma mortificação do desejo na máquina capitalista. Por outro lado, a diferença que se passa de um livro a outro no nível da

⁹⁷⁴ Lembremos que, tecnicamente, as desterritorializações são relativas quando se passam entre fluxos moleculares que liberam *quanta* em sua passagem por entre os segmentos duros de um dado agenciamento; e são absolutas quando são conduzidas por linhas de fuga que traçam verdadeiras rupturas no agenciamento, rompendo tanto com os segmentos duros quanto com as segmentações flexíveis.

diferença de ênfase entre a reterritorialização e a desterritorialização na análise do fascismo parece-nos ser tributária da leitura que Deleuze e Guattari fazem do livro de Virilio *L'insécurité du territoire* (1976), de onde eles colhem as análises acerca da situação atual da relação entre máquina de guerra mundial e aparelhos de Estado e a tese acerca do Estado fascista como “Estado suicidário”.

5.2.4. Esclarecimento sobre o microfascismo

A tese de que mesmo as organizações de esquerda não estão imunes à propagação de afetos microfascistas merece um esclarecimento pontual. É verdade que já em 1972, como vimos, os autores de *O anti-Édipo* defendem que nada impede a coexistência, em um mesmo grupo ou indivíduo, de investimentos libidinais fascistas e investimentos de interesse revolucionários. Mas parece que no livro de 1980 essa ideia se torna ainda mais radicalizada, justamente porque o fascismo não alude mais, em primeiro lugar, a uma forma de fixação do desejo no *socius* dominante, pois é pensado sobretudo na chave das desterritorializações. Com isso, à primeira vista, pode-se estranhar essa aparentemente indevida vizinhança entre fascismo e revolução em torno do conceito de desterritorialização. Porque, sob essa nova grade conceitual, as chances de que um desejo revolucionário escorregue para um desejo fascista ou coexista com ele sob diversos modos complexos tornam-se bem mais presentes. Em suma, se uma certa leitura (apressada) de *O anti-Édipo* parecia permitir uma interpretação dicotômica que veria toda desterritorialização como intrinsecamente revolucionária e toda reterritorialização intrinsecamente reacionária, os autores de *Mil platôs* recusam explicitamente essa abordagem. Não há pureza revolucionária. Mas isso não significa que não haja nada a fazer, que não haja resistência nem criação possíveis, uma vez que estaríamos fadados a reproduzir os microfascismos inconscientemente em toda parte. Pelo contrário: a consequência prática dessa concepção é a de que, tendo em vista o risco sempre presente de sentirmos, agirmos e pensarmos de maneira microfascista, mesmo lá onde tentamos deliberadamente fechar a porta a toda forma de fascismo, devemos construir novas organizações políticas e novas práticas sociais capazes de levar a cabo uma contínua análise do inconsciente para limitarmos o alcance do fascismo e favorecermos a produção e proliferação de afetos revolucionários mais fortes e contrários aos afetos que alimentam o fascismo.

Em uma bela passagem de uma conversa entre Guattari e os intelectuais e militantes italianos Bifo Berardi e Paolo Bertetto em 1977, encontramos uma pista para compreender

melhor essa ideia. Ao criticar a ideia de uma suposta “pureza revolucionária”, que serviria de fundamento seguro às “unidades” de esquerda, Guattari defende que é preciso pensarmos um novo tipo de lógica em relação ao problema do compromisso político.⁹⁷⁵ Não cabe mais defendermos uma lógica baseada na “unidade”, nem mesmo da “duplicidade”.⁹⁷⁶ É necessário irmos além, afirma Guattari, e partirmos da ideia de uma “multiplicidade, de uma polivocidade da ação”.⁹⁷⁷

Claro: às vezes faço discursos revolucionários mas, ao mesmo tempo, sou um pequeno burguês que trabalha em uma clínica psiquiátrica. Falo de liberação do desejo, mas posso ter sido repressivo na educação do meu filho. Falo de liberação do desejo, mas posso ter sido ciumento e tirânico com alguma mulher. Falo de liberação da mulher e, às vezes, tenho fantasmas de posse. Então, *o que fazer com tudo isso?* Certamente esta não é uma crítica de inspiração calvinista, pois apenas com a condição de colocar para funcionar, de colocar sobre o tapete os diferentes elementos da contradição, é que se pode desenvolver um agenciamento, um processo analítico, que mostre até que ponto, em certas circunstâncias, sou efetivamente microfascista. *A questão não é dizer que não sou microfascista, mas saber até que ponto eu sou, uma vez que sou, como todo mundo. O importante é saber quando isto para, como se agencia, como se reverte.* Não podem me acusar de ser fascista se tive um sonho fascista. Se sonho em estuprar uma mulher, não é preciso que me arrastem para um tribunal popular. Ao passo que, se eu tenho, em várias circunstâncias, atitudes verdadeiramente falocráticas, então se põe o problema de uma intervenção coletiva: “O que você está fazendo? Por que faz isto? O que isso significa?” e assim por diante. Deste modo, há um limite, não no nível das leis morais, dos imperativos categóricos, e sim no nível das leis contingentes: até este ponto tudo bem, além disso não. E não é com uma lei que se deve negociar o limite, mas sim com um agenciamento coletivo de vida. Portanto: polivocidade em vez de duplicidade, uma vez que a duplicidade sempre é o elemento simétrico do purismo, da univocidade política, do bem e do mal e do maniqueísmo dos valores. Polivocidade contingente, polivocidade pragmática⁹⁷⁸

A ideia de base ao argumento de Guattari nesse trecho é relativamente simples e de certa maneira já aparecia com força em *O anti-Édipo*: trata-se da tese de que só há o desejo e o social, ou, em outras palavras, que as instituições sociais são formadas da mesma matéria que as pulsões. Disso decorre que, em uma sociedade capitalista, é impossível não haver investimentos moleculares de libido que façam com que mesmo os mais explorados pelo

⁹⁷⁵ DsR, p. 38-39.

⁹⁷⁶ Entende-se por “unidade”, aqui, a ideia de uma pureza, de uma incorruptibilidade dos indivíduos e organizações revolucionárias, e, por “duplicidade”, aquilo que frequentemente é combatido pelos defensores da unidade, como uma forma de corrupção ou impureza, isto é, o fato de que os dirigentes políticos ou sindicais fazem, por um lado, um discurso para a classe operária, encorajando-a para a luta, e, por outro lado, fazem negociações com os patrões levando-se em conta a situação econômica geral, as exigências da ordem social etc. (Ibid.).

⁹⁷⁷ Ibid., p. 39.

⁹⁷⁸ Ibid., p. 39-40 – grifos nossos.

capital desejem fortemente de acordo os objetivos e finalidades do capital. Da mesma maneira, se é verdade que – como Deleuze e Guattari sustentam – a reprodução social capitalista contemporânea depende sempre de um certo grau de disseminação de afetos fascistas (mesmo sob regimes mais “democráticos”), é materialmente impossível delimitar com clareza de antemão até onde esses microfascismos são capazes de penetrar. Ou seja, o microfascismo é algo inexorável das formas de subjetivação dominantes de nossas sociedades contemporâneas. Assim, como Guattari frisou, não é possível determinar de uma vez por todas se um indivíduo ou grupo é ou não é microfascista, pois nenhum de nós está inteiramente imune de propagar em algum grau, em alguma circunstância, afetos microfascistas.⁹⁷⁹ A questão que importa não é a do “ser ou não ser” microfascista (estritamente dependente de uma perspectiva idealista e moralista baseada na “pureza” revolucionária), mas sim a questão concreta acerca das *circunstâncias* em que um afeto microfascista é experimentado: *quando* me torno microfascista? *Como*? Sob que encontros? Com que graus? E, *sobretudo, através de quais agenciamentos coletivos é possível fazer frente a essas tendências microfascistas?* Como limitá-las? Como, em suma, desarmar essa armadilha?⁹⁸⁰ Seguindo a regra da teoria espinosista dos afetos, só se desmonta um agenciamento de desejo através da criação de outros agenciamentos mais fortes. E para criá-los, as denúncias e julgamentos morais não são nada eficazes. Seria muito mais efetivo, do ponto de vista da esquizoanálise, assumir como ponto de partida que estamos todos capturados de múltiplas maneiras e em diversos graus às engrenagens sociolibidinais dominantes para daí buscarmos as composições coletivas que contribuam concretamente para diminuir essa captura e construir novos espaços de liberdade. Mesmo que muitas vezes isso aconteça em grupos ou instituições sociais restritas, é somente através da composição de lutas parciais que a luta revolucionária avança em seu conjunto.

Ainda na conversa citada, Guattari evoca um exemplo concreto vivido por Bifo que vale mencionarmos por ser ilustrativo deste argumento:

Acusaram Bifo de ter tido relações com a filha de um milionário, mas quem se importa com tudo isso? O que seria interessante é que de fato se falasse sobre isso, que se pudesse falar abertamente, que fosse aceito e, principalmente, que os comunistas não estivessem envolvidos na fabricação de não sei qual mito de pureza. Gostaria de saber que relações eles possuem com os milionários, não para reprová-los, e sim porque isso me interessa, e

⁹⁷⁹ Consequentemente, sendo o capitalismo uma formação social majoritariamente racista, é inevitável que haja uma produção e circulação de afetos racistas no campo social, mesmo entre os corpos dos indivíduos e grupos que sofrem diretamente com o racismo. O mesmo raciocínio vale para os afetos misóginos e machistas entre mulheres, afetos homofóbicos ou transfóbicos entre pessoas LGBTQIA+, afetos capacitistas entre pessoas com deficiência, etc.

⁹⁸⁰ D, p. 165.

porque penso que é necessário colocar tudo sobre o tapete e acabar com o moralismo que só serve de fachada – e para a mídia. *Ninguém é um revolucionário puro*. Entre os mesmos operários, alguns trabalham na construção da bomba atômica, outros produzem os agentes de poluição, outros fabricam armas que servirão para exterminar esta ou aquela minoria étnica. *Não existem mais ações revolucionárias puras, classe operária pura, todos estamos capturados em diversos graus*. Por isso é melhor deixar tudo às claras e procurar mudá-las, construindo, a partir daí, novos agenciamentos revolucionários. (...) Deixemos de lado qualquer tipo de atitude moralizante e encontremos as trocas das semiotizações coletivas, dos agenciamentos coletivos, para poder intervir coletivamente em uma situação [deste gênero].⁹⁸¹

Em suma, uma das contribuições principais da teoria da segmentaridade de *Mil platôs* está exatamente em ressaltar que os indivíduos e grupos são sempre mistos, são sempre produtos do entrelaçamento entre segmentos duros, linhas flexíveis e linhas de fuga. O que não significa que “tudo está dominado” pelas malhas do poder, mas, ao contrário, que há possibilidades de criações e remanejamentos entre as linhas em todas as direções, desde que as frentes de luta partam diretamente da análise das circunstâncias reais a que o desejo está atualmente determinado numa situação concreta, sem recurso à moral e a moralismos de qualquer espécie.

5.2.5. Problemas e erros relativos à tipologia das linhas

Para avançarmos na caracterização do fascismo a partir da teoria da segmentaridade de *Mil platôs*, é preciso compreendermos bem de que maneira os três tipos de linhas se relacionam entre si, quais são os problemas e erros teóricos que as envolvem, e, posteriormente, quais são os perigos ou riscos práticos associados ao traçado de cada uma dessas linhas. Resumidamente, podemos sistematizar esses problemas e erros da seguinte maneira.⁹⁸²

O primeiro problema é o do “caráter particular de cada linha”. Este problema se relaciona diretamente com um erro de leitura tendencial: o erro “psicológico”. Uma leitura apressada da tipologia deleuzo-guattariana nos levaria a identificar cada uma dessas linhas a um tipo de objeto particular exclusivo: assim, ligaríamos diretamente o segmento duro ao Estado, a segmentaridade maleável a um exercício interior, imaginário ou fantasioso e a linha de fuga, por sua vez, a algo pessoal, maneira como um indivíduo foge de suas responsabilidades, foge do mundo, se refugia na arte... etc. “Falsa impressão”. Como já

⁹⁸¹ *DsR*, p. 41-42 – grifos nossos.

⁹⁸² Cf. os trechos *MPv.3*, p. 85-88 (sobre os quatro problemas), 102 (sobre os quatro erros) e, sobre os perigos de cada linha, 119-125 e *D*, p. 160-166.

vimos, a “segmentaridade maleável não tem nada a ver com o imaginário, e a micropolítica não é menos extensiva e real do que a outra”⁹⁸³. E quanto às linhas de fuga, elas não se definem pela fuga *de* algo, do mundo, das responsabilidades ou mesmo do eu, mas pelo movimento de desterritorialização que faz com que algo *fuja*, escape, vaze, “como se estoura um cano”.⁹⁸⁴ É por isso que esta leitura apressada envolve um erro psicológico: ela tende a partir de um dualismo de base entre o domínio social-coletivo e o domínio individual-psicológico, “como se o molecular pertencesse ao domínio da imaginação e remetesse somente ao individual ou ao interindividual” e o molar pertencesse ao domínio objetivo das estruturas sociais. Mas, precisamente, esse erro foi diretamente previsto e combatido por Deleuze e Guattari: como eles afirmam, “não há menos Real-social numa linha do que na outra”.⁹⁸⁵

O segundo problema é o da importância respectiva de cada linha. Em suma, para Deleuze e Guattari, seria leviano afirmar abstratamente que uma linha é por si mesma mais importante do que as demais. Não há ordem hierárquica entre elas. Pode-se sempre partir de qualquer uma das três para se fazer a cartografia de uma situação dada. Por exemplo, pode-se partir da segmentaridade dura, pois isso é o mais fácil, o mais “dado”: em seguida, ver-se-ia como ela é mais ou menos fendida por uma segmentaridade maleável e, por fim, como elas duas se arrebatam em um conjunto de linhas de fuga. Mas pode-se também partir da análise da linha de fuga: afinal, “talvez seja ela a primeira, com sua desterritorialização absoluta”.⁹⁸⁶ Assim, a segmentaridade maleável apareceria como uma “espécie de compromisso”, “procedendo por desterritorializações relativas, e permitindo reterritorializações que bloqueiam e remetem para a linha dura”.⁹⁸⁷ De fato, as linhas moleculares são atravessadas por essa *ambiguidade*: estão sempre hesitando entre seguir sua própria desterritorialização rumo a um limiar absoluto e, por outro lado, frear sua desterritorialização, reterritorializando-se sobre os contornos da linha dura. “É curioso como a segmentaridade maleável está presa entre as outras duas linhas, pronta para tombar para um lado ou para o outro – essa é a sua ambigüidade”.⁹⁸⁸ Esse problema se relaciona com o erro axiológico, que consistiria em “acreditar que basta um pouco de flexibilidade para ser ‘melhor’.” Nada mais distante da concepção defendida por Deleuze e Guattari. Afinal, como eles escrevem de maneira enfática: “o fascismo é tanto mais perigoso por seus microfascismos, e as

⁹⁸³ MPv.3, p. 85.

⁹⁸⁴ Ibid.

⁹⁸⁵ MPv.3, p. 102.

⁹⁸⁶ MPv.3, p. 86.

⁹⁸⁷ Ibid.

⁹⁸⁸ Ibid.

segmentações finas são tão nocivas quanto os segmentos mais endurecidos.”⁹⁸⁹ É por isso que a tipologia abstrata das linhas não substitui jamais a análise concreta de como as diversas linhas se combinam, se compõem entre si, num caso determinado. Por exemplo, é possível que a linha de fuga de alguém, grupo ou indivíduo, não favoreça a de um outro, podendo mesmo impedir-lhe de viver sua própria linha de fuga, lançando-o ainda mais em uma segmentaridade dura: ocorre bastante numa relação amorosa que “a linha criadora de alguém seja o aprisionamento do outro”.⁹⁹⁰ Por isso, a cartografia concreta das três linhas em um agenciamento específico deve sempre partir desse pressuposto: “Não é certo que duas linhas de fuga sejam compatíveis, possíveis. Não é certo que os corpos sem órgãos se componham facilmente. Não é certo que um amor resista a isso, nem uma política.”⁹⁹¹ No caso do fascismo, por exemplo, não há nenhuma possibilidade possível dele com outras forças políticas no campo social, pois os movimentos fascistas do desejo têm por vocação exatamente destruir todas as conexões entre heterogêneos no plano de consistência do tecido social-libidinal, subordinando toda conexão ao movimento “desconectivo” por ele propagado através de sua mutação cancerosa.

O terceiro tipo de problema referente à análise da segmentaridade é o da imanência mútua das linhas. Como vimos, desde *O anti-Édipo*, uma das tarefas da esquizoanálise é “desemaranhar o fio”⁹⁹², que se apresenta sempre, concretamente, emaranhado. Justamente, não é fácil desenredar uma linha da outra, pois todas são imanentes umas às outras, nenhuma delas é transcendente. Todas as linhas são reais e coextensivas ao campo social, e não se distinguem por nenhuma hierarquia ontológica e nem simplesmente por suas dimensões, como se umas se aplicassem a uma forma pequena e outras a uma forma grande. É verdade que “o molecular opera no detalhe e passa por pequenos grupos”, mas “nem por isso ele é menos coextensivo a todo campo social, *tanto quanto a organização molar*”.⁹⁹³ As suas distinções dizem respeito, a rigor, ao grau de enrijecimento ou fluidez da matéria social-libidinal que cada uma delas comporta, à diferença qualitativa que se exprime no “sistema de referência” do molar e do molecular. Por isso, a certa altura do nono platô, Deleuze e Guattari reivindicam uma distinção terminológica que seja adequada ao sistema de referência dos dois registros: o molar se define por “linhas de segmentos”, ao passo que o

⁹⁸⁹ MPv.3, p. 102 – grifo nosso.

⁹⁹⁰ MPv.3, p. 86-87.

⁹⁹¹ Ibid..

⁹⁹² AE, p. 144.

⁹⁹³ MPv.3, p. 102 – grifo nosso.

molecular se define por “fluxos de *quanta*” (de desterritorialização).⁹⁹⁴ Mas esta diferença qualitativa entre as duas linhas não impede jamais que elas “se aticem ou se confirmem”, “de modo que há sempre uma relação proporcional entre as duas, seja diretamente proporcional, seja inversamente proporcional”.⁹⁹⁵ Os dois sistemas de referência são complementares e coexistentes, inseparáveis sem deixarem de ser diferentes.⁹⁹⁶

Assim, num sentido técnico bem preciso, os termos “linha” e “segmento” só convêm ao molar, pois os fluxos moleculares, por serem muito mais fluidos, maleáveis, flexíveis, não chegam a constituir linhas segmentadas – são, na verdade, fluxos que se passam por *entre as linhas*, como desterritorializações e *segmentações em ato*. “Nem por isso”, frisam Deleuze e Guattari, “deixa de haver uma perpétua correlação dos *dois aspectos*, pois é com a linearização e a segmentarização que um fluxo se esgota, e é delas também que parte uma nova criação”.⁹⁹⁷

Eis como se poderia distinguir a linha de segmentos e o fluxo de *quanta*. Um fluxo mutante implica sempre algo que tende a escapar aos códigos não sendo, pois, capturado, e a evadir-se dos códigos, quando capturado; e os *quanta* são precisamente signos ou graus de desterritorialização no fluxo decodificado. Ao contrário, a linha dura implica uma sobredecodificação que

⁹⁹⁴ MPv.3, p. 104. É verdade que, no decorrer do nono platô, Deleuze e Guattari acabam, aparentemente, reservando os “fluxos de *quanta*” para as linhas de fuga, e não para as linhas moleculares (cf. *ibid.*, 112). Mas é preciso não tomar essas reformulações (típicas nos textos deles) como um abandono do que eles haviam dito poucas páginas atrás, e sim como índices de uma relação mais complexa entre esses conceitos. Acreditamos que o que está em jogo nessa reformulação é o seguinte: as linhas de fuga traçam desterritorializações *absolutas* (em ruptura com todas as linhas do agenciamento), ao passo que as linhas moleculares dizem respeito a desterritorializações *relativas* (entre as linhas duras dos estratos). Logo, há, nas duas, fluxos de *quanta*, mas, nas linhas de fuga, eles estão em estado livre (criação ou destruição, mas sempre traçando “verdadeiras rupturas”), ao passo que nas linhas moleculares os fluxos de *quanta* estão sempre revestidos pelas formas das linhas duras, fazendo passar pequenas “fissuras” e variações entre elas.

⁹⁹⁵ MPv.3, p. 102. Deleuze e Guattari mencionam aqui alguns exemplos. Num primeiro caso (o da relação diretamente proporcional), quanto mais a organização molar é forte, mais ela suscita uma molecularização de seus elementos e suas relações. Por exemplo, conforme a análise de André Gorz, eles afirmam que quanto mais o capitalismo mundial se torna uma máquina planetária ou cósmica, seus agenciamentos têm uma tendência cada vez maior a se miniaturizar, tomando como seu elemento de trabalho um “indivíduo molecular” ou “molecularizado”, isto é, de “massa”. O mesmo ocorre com o caso da segurança (neste ponto, eles seguem as análises de Paul Virilio em *L'insecurité du territoire*). Quanto mais as políticas de segurança exigem uma grande administração e organização molar, mais elas têm por correlato “uma microgestão de pequenos medos, toda uma insegurança molecular permanente, a tal ponto que a fórmula dos ministérios do interior poderia ser: uma macropolítica da sociedade para e por uma micropolítica da insegurança”. Já num segundo caso (o da relação inversamente proporcional), o que ocorre é que os movimentos moleculares não mais completam, mas contrariam e furam a grande organização mundial. Por exemplo, conforme a lição de geografia política e militar que Deleuze e Guattari extraem do discurso de 1976 do presidente da França Giscard D'Estaing: “quanto mais se equilibra entre leste e oeste, numa máquina dual, sobredecodificante e superarmada, mais se ‘desestabiliza’ numa outra linha, do norte ao sul. Há sempre um Palestino mas também um Basco, um Corso, para fazer uma ‘desestabilização regional da segurança’. Assim, os dois conjuntos molares no leste e no oeste são permanentemente trabalhados por uma segmentação molecular, com fenda em zigue-zague, que faz com que eles tenham dificuldade em reter seus próprios segmentos.” (*Ibid.*, p. 102-103).

⁹⁹⁶ MPv.3, p. 109.

⁹⁹⁷ MPv.3, p. 105 – grifo nosso.

substitui os códigos desgastados e os segmentos são como que reterritorializações na linha sobrecodificante ou sobrecodificada.⁹⁹⁸

5.2.6. Os três aspectos dos centros de poder e os dois estados da máquina abstrata

Mas como os dois aspectos se correlacionam concretamente? Entre o molar e o molecular, na fronteira entre os dois, Deleuze e Guattari dizem haver sempre um *centro de poder*, que não se define por um “exercício absoluto num campo” a ele subordinado, mas pelas “adaptações e conversões relativas que ele opera entre a linha e o fluxo”.⁹⁹⁹ Ou seja, os centros de poder, tal como concebidos em *Mil platôs*, se definem por esse poder que é *relativo*, jamais absoluto, que consiste em regular tanto quanto possível a comunicação, a conversão e a coadaptação entre os fluxos moleculares e as linhas de segmentos molares. Sua tarefa é a de ajustar os fluxos às linhas de segmentos, para que o circuito do desejo se reproduza, alimentando continuamente a organização atual de um dado agenciamento. Nesse sentido, os centros de poder se definem “por aquilo que lhes escapa, pela sua impotência, mais do que por sua zona de potência”, pois aquilo que lhes escapa são precisamente os fluxos moleculares, e são eles que precisam ser ajustados aos trilhos das linhas molares, bem delimitadas e segmentadas.¹⁰⁰⁰

Por exemplo, no caso do poder bancário, Deleuze e Guattari identificam, de um lado, uma linha monetária com segmentos determinados, como o ponto de vista dos segmentos do orçamento de uma empresa: “salários reais, lucros brutos, salários de direção, juros de capitais, reservas, investimentos..., etc.”. Mas essa linha de moeda-pagamento remete a um outro aspecto: a um fluxo de moeda-financiamento, que não envolve segmentos, mas apenas “polos, singularidades e *quanta* (os polos do fluxo são a criação e a destruição da moeda, as singularidades são as disponibilidades nominais, os *quanta* são inflação, deflação, estagflação, etc.)”.¹⁰⁰¹ Seguindo as análises de Bernard Schmitt (já utilizadas em *O anti-Édipo*), Deleuze e Guattari observam então que há como que um “fluxo mutante, convulsivo, criador” de moeda, vinculado ao desejo, que é sempre subjacente à linha de segmentos que nele determinam o juro, a oferta, a demanda. E, entre o fluxo criador de moeda (fluxo de financiamento) e a linha de moeda-pagamento (segmentarizada), há sempre a instância de um centro de poder, que exerce o poder bancário, concentrado principalmente nos bancos centrais. Seu poder relativo consiste justamente em regular, tanto quanto possível, a coadaptação das duas partes do

⁹⁹⁸ MPv.3, p. 108.

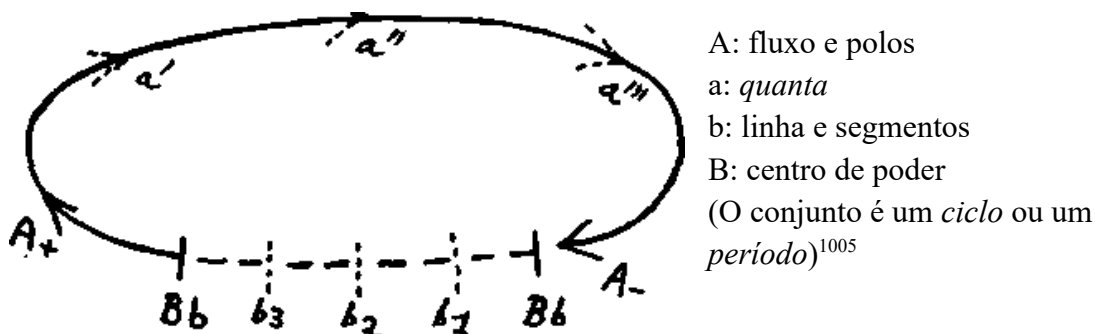
⁹⁹⁹ MPv.3, p. 104.

¹⁰⁰⁰ MPv.3, p. 105.

¹⁰⁰¹ MPv.3, p. 104.

circuito, a moeda enquanto fluxo molecular criador e enquanto linha segmentarizada de pagamento.¹⁰⁰² Esse poder é necessariamente relativo, pois a tarefa que lhe cabe cumprir implica sempre mudanças de ritmo e de modo, mudanças que bem ou mal vão se fazendo, numa experimentação tateante, mais do que através de uma “onipotência”, e, ao fim e ao cabo, “sempre escapa alguma coisa” aos centros de poder: há uma imprevisibilidade que é constitutiva dos fluxos que eles tentam regular.¹⁰⁰³

Outro exemplo interessante à nossa pesquisa abordado *en passant* por Deleuze e Guattari é o do poder militar. De um lado, há um poder de exército, tomado como linha segmentarizável segundo tipos de guerra, que correspondem aos Estados que fazem a guerra e às metas políticas que tais Estados se propõem, desde a guerra “limitada” à guerra “total”. Mas, do lado molecular, há algo bastante distinto, que é a máquina de guerra, isto é, um fluxo de guerra “absoluta” (conforme a terminologia de Clausewitz), que “escoa de um polo ofensivo a um polo defensivo e não é marcado senão por *quanta* (forças materiais e psíquicas que são como que disponibilidades nominais da guerra)”.¹⁰⁰⁴ Diante desses e de outros exemplos, Deleuze e Guattari propõem um desenho como modo de esquematizar essas relações entre o fluxo molecular e seus polos (positivo e negativo), a linha molar com seus segmentos, e o centro de poder operando a conversão dos fluxos em segmentos:



¹⁰⁰² MPv.3, p. 105.

¹⁰⁰³ MPv.3, p. 105-106. O exemplo do poder bancário é retomado na p. 118: “É nesse sentido que se falará, por exemplo, de um poder bancário (banco mundial, bancos centrais, bancos de crédito): se o fluxo de moeda-financiamento, moeda de crédito, remete à massa de transações econômicas, o que depende dos bancos é a conversão desta moeda de crédito *criada* em moeda de pagamento segmentária, *apropriada*, moeda metálica ou de Estado, compradora de bens eles próprios segmentarizados (importância, nesse aspecto, da taxa de juros). O que depende dos bancos é a conversão das duas moedas, a conversão dos segmentos da segunda moeda em conjunto homogêneo e a conversão da segunda em um bem qualquer. O mesmo poderá ser dito em relação a qualquer centro de poder.” Sobre a distinção entre as duas moedas ou duas formas do dinheiro já em *O anti-Édipo*, cf., nesta tese, *supra*, capítulo 3, item “Os aspectos da imanência capitalista”.

¹⁰⁰⁴ MPv.3, p. 106. Definimos os conceitos de guerra “limitada”, “total” e “absoluta” no capítulo 6 desta tese.

¹⁰⁰⁵ MPv.3, p. 107.

Reforçando mais uma vez que não há separação real entre o molar e o molecular, eles concluem o seguinte:

É verdade que não se apreende o fluxo e seus *quanta* senão através dos índices da linha de segmentos; mas, inversamente, esta e aqueles não existem senão através do fluxo que os banha. Em todos os casos, vê-se que a linha de segmentos (macropolítica) mergulha e se prolonga num fluxo de *quanta* (micropolítica) que não para de remanejar seus segmentos, de agitá-los.¹⁰⁰⁶

Em meio ao desenvolvimento da análise entre o molar, o molecular e os centros de poder no nono platô, Deleuze e Guattari introduzem uma distinção conceitual nova, entre a *conexão* e a *conjugação* de fluxos. Até então, essas duas noções apareciam confundidas, como se fossem sinônimos, mas daqui em diante elas passam a ser diferenciadas de modo relevante em *Mil platôs*. A “conexão” diz respeito ao modo pelo qual “os fluxos decodificados e desterritorializados são lançados uns pelos outros, precipitam sua fuga comum e adicionam ou aquecem seus *quanta*”.¹⁰⁰⁷ Ou seja, quando há conexão entre dois (ou mais) fluxos quaisquer, a desterritorialização de um intensifica a desterritorialização do(s) outro(s). Ao contrário, quando há uma “conjugação” desses mesmos fluxos, o que ocorre é uma “parada relativa, como um ponto de acumulação que agora obstrui ou veda as linhas de fuga, opera uma reterritorialização geral, e faz passar os fluxos sob o domínio de um deles, capaz de sobrecodificá-los”.¹⁰⁰⁸ Isto é, a conjugação marca sempre um ponto de limitação da desterritorialização, de absorção de seus potenciais criadores por uma instância transcendente capaz de registrá-los sobre si, sobrecodificando-os.¹⁰⁰⁹

A oposição entre a conjugação e a conexão remete, por sua vez, à distinção entre dois estados simultâneos (ou dois polos) da Máquina abstrata. Do lado da conjugação, há uma *máquina abstrata de sobrecodificação*: ela define uma segmentaridade dura, uma “macrosegmentaridade”, porque reproduz os segmentos, opondo-os de dois em dois (segmentaridade binária), fazendo ressoar todos os seus centros (segmentaridade circular) e estendendo um espaço homogêneo, divisível, estriado em todos os sentidos (segmentaridade linear). Uma tal máquina abstrata remete ao aparelho de Estado, mas não se confunde com ele. O aparelho de Estado é, precisamente, o *agenciamento concreto* de reterritorialização

¹⁰⁰⁶ MPv.3, p. 106.

¹⁰⁰⁷ MPv.3, p. 110.

¹⁰⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁰⁹ Retomaremos essa importante distinção mais adiante, quando comentarmos o décimo terceiro platô e o conflito lá desenvolvido entre as *conexões* revolucionárias e as *conjugações* da axiomática capitalista mundial. (Cf. MPv.5, p. 190).

“que efetua a máquina [abstrata] de sobrecodificação em tais limites e sob tais condições”.¹⁰¹⁰ Assim, pode-se dizer que o aparelho de Estado “tende mais ou menos a se identificar com essa máquina abstrata que ele efetua”, a depender do tipo de Estado em questão – como veremos, o Estado social-democrata se identifica menos com esta máquina, ao passo que o Estado totalitário tende a se identificar mais com ela, reivindicando uma política econômica “autárquica”, reterritorializando-se sobre um “isolamento” do mercado mundial.¹⁰¹¹

Por outro lado, conforme o polo das conexões, há uma *máquina abstrata de mutação* que opera por descodificação e desterritorialização. É essa máquina abstrata que traça as linhas de fuga, “pilota os fluxos de *quanta*, assegura a criação-conexão dos fluxos, emite novos *quanta*. Ela própria está em estado de fuga e erige máquinas de guerra sobre suas linhas”. Em suma, enquanto os segmentos duros se ocupam de vedar, obstruir, barrar as linhas de fuga, a máquina abstrata de mutação não para de fazer estas mesmas linhas de fuga escoarem “entre” os segmentos duros e numa outra direção, “submolecular”. Mas, em todo caso, há sempre, entre os dois polos,

todo um domínio de negociação, de tradução, de transdução propriamente molecular, onde ora as linhas molares já estão trabalhadas por fissuras e fendas, ora as linhas de fuga já atraídas em direção a buracos negros, as conexões de fluxos já substituídas por conjunções limitativas, as emissões de *quanta* convertidas em pontos-centro. E é tudo ao mesmo tempo. Ao mesmo tempo as linhas de fuga conectam e continuam suas intensidades, fazem jorrar signos-partículas fora dos buracos negros; mas elas se aplicam sobre buracos negros, onde rodopiam sobre conjunções moleculares que as interrompem; e ainda entram em segmentos estáveis, binarizados, concentrizados, voltados para um buraco negro central, sobrecodificados.¹⁰¹²

Portanto, assim como ocorre com toda distinção dual que marca o pensamento de Deleuze e Guattari, não há aqui qualquer dualismo entre os dois polos da máquina abstrata, pois eles são coexistentes e simultâneos, e não param de interagir sob *n* maneiras complexas conforme o caso considerado. Nesse sentido, eles afirmam que a questão “*O que é um centro ou um foco de poder?*” é adequada para mostrar precisamente o emaranhamento de todas as linhas em um mesmo caso. Pois o conceito de centro de poder possui, afinal, três aspectos interligados ou três zonas características.

Primeiramente, os centros de poder concernem os segmentos duros. Ou seja, todo centro de poder é, por um lado, *molar*: este é seu primeiro aspecto, sua *zona de potência*. Subordinar, sobrecodificar, centralizar. Cada segmento molar tem seus centros, e o conjunto dos centros de poder de um sistema de segmentos duros pode possuir igualmente um ponto

¹⁰¹⁰ MPv.3, p. 114.

¹⁰¹¹ Ibid.

¹⁰¹² Ibid., p. 114-115.

central comum que age como “ponto de ressonância” para todos os outros. É o caso do Estado, por exemplo, que funciona como caixa de ressonância onde se centralizam todos os pontos, centros e partes segmentárias de um conjunto.

Mas todo centro de poder é igualmente molecular, “exercendo-se sobre um tecido micrológico onde ele só existe enquanto difuso, disperso, desacelerado, miniaturizado, incessantemente deslocado, agindo por segmentações finas, operando no detalhe e no detalhe do detalhe”.¹⁰¹³ Este é o segundo aspecto dos centros de poder. Deleuze e Guattari evocam aqui a análise foucaultiana das “disciplinas” (escola, exército, fábrica, hospital, etc.) feita em *Vigiar e punir*: todo o domínio da “microfísica do poder”, cujas relações, nas palavras de Foucault, “definem inúmeros pontos de afrontamento, focos de instabilidade comportando cada um seus riscos de conflito, de lutas e de inversão ao menos transitória das relações de força”.¹⁰¹⁴ O poder se difunde aqui por uma *zona de indiscernibilidade*, uma “sopa molecular”, em que os segmentos molares mergulham e têm seus contornos borrados, tremidos. Este segundo aspecto é fundamental para a compreensão de como se exerce o poder, e como o poder se torna concretamente objeto do desejo, pois é precisamente essa microtextura de um centro de poder que “explica que um oprimido possa sempre ocupar um lugar ativo no sistema de opressão: os operários dos países ricos participando ativamente da exploração do terceiro mundo, do armamento das ditaduras, da poluição da atmosfera”.¹⁰¹⁵ Tal microtextura molecular está sempre *entre* a linha de sobrecodificação com seus segmentos duros e a linha de fuga mutante: sempre *oscilando* entre esses dois polos, ora fazendo fluxos fugirem dos segmentos, ora assentando fluxos sobre os segmentos.

Por fim, as linhas de fuga são o terceiro aspecto dos centros de poder, seu limite ou *zona de impotência*. Como já dissemos, a função dos centros de poder é a de converter, traduzir, tanto quanto for capaz, os *quanta* de fluxo em segmentos de linha. E é aí que encontram, simultaneamente, “o princípio de sua potência e o fundo de sua impotência”.¹⁰¹⁶ A potência e a impotência aqui não se opõem. Ao contrário, dizem Deleuze e Guattari, elas

se completam e se reforçam mutuamente, numa espécie de satisfação fascinante que encontramos eminentemente entre os mais medíocres homens de Estado, e que define sua “glória”. Pois eles extraem glória de sua imprevisão, e potência de sua impotência, visto que a impotência confirma que não havia escolha. (...) [É] sempre do fundo de sua impotência que cada centro de poder extrai sua potência: daí sua maldade radical e sua vaidade.¹⁰¹⁷

¹⁰¹³ MPv.3, p. 115.

¹⁰¹⁴ Ibid. Cf. FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2009. p. 30.

¹⁰¹⁵ MPv.3, p. 116.

¹⁰¹⁶ MPv.3, p. 117.

¹⁰¹⁷ MPv.3, p. 117-118.

À guisa de conclusão, Deleuze e Guattari sistematizam assim os três aspectos dos centros de poder:

Todo centro de poder tem efetivamente estes três aspectos ou estas três zonas: 1) sua zona de potência, relacionada com os segmentos de uma linha sólida dura, 2) sua zona de indiscernibilidade, relacionada com sua difusão num tecido microfísico; 3) sua zona de impotência, relacionada com os fluxos e *quanta* que ele só consegue converter, e não controlar nem determinar.

5.2.7. Os perigos da experimentação do desejo, os buracos negros e o fascismo

Além dos erros e problemas teóricos apontados, Deleuze e Guattari analisam também, como mencionamos anteriormente, quatro perigos práticos relativos à experimentação do desejo sobre os três tipos de linhas.¹⁰¹⁸ Como nenhuma dessas três linhas é boa ou má por natureza e necessariamente, a esquizoanálise deve avaliar cada um desses perigos de maneira sempre concreta e situada, conforme o caso considerado.¹⁰¹⁹

O primeiro perigo é o Medo. Ele está ligado ao endurecimento provocado no desejo quando este se liga aos segmentos duros, molares. Quão mais endurecido está nosso desejo sobre esses segmentos, mais nós tememos perder nossas formas, nossas funções, toda a suposta segurança que a grande organização molar nos confere, “as arborescências onde nos agarramos, as máquinas binárias que nos dão um estatuto bem definido, as ressonâncias onde entramos, o sistema de sobrecodificação que nos domina”.¹⁰²⁰ Este medo, o “grande medo paranoico”, é como uma *fuga diante da fuga*, pois, movidos por ele, evitamos toda mutação desejante, somos impelidos para a linha de segmentos duros, que nos tranquiliza, ainda que sob o preço de uma enrijecimento de toda nossa vida, não apenas no nível de nossas relações com o Estado (que é o exemplo por excelência de segmento duro por ser essencialmente uma máquina de sobrecodificação dos fluxos), mas também no nível do trabalho, do lazer, dos grupos aos quais pertencemos, da vida íntima ou privada, etc.¹⁰²¹ Esta rigidez pode nos tornar “as criaturas mais medrosas, mais impiedosas também, mais amargas”.¹⁰²² No entanto, seria

¹⁰¹⁸ Deleuze e Guattari extraem os nomes desses quatro perigos da leitura do primeiro livro de Carlos Castaneda, *A erva do diabo* (1968). Para uma análise da interpretação deleuzo-guattariana da obra de Castaneda em *Mil platôs*, cf. LEMOS, F. P. “Experimentação, aprendizagem e prudência: Deleuze e Guattari leem Carlos Castaneda”. *Revista Interdisciplinar Em Cultura E Sociedade*, 5(2), 276–299, 2019.

¹⁰¹⁹ Ibid., p. 119: “[N]ão podemos dizer destas três linhas que uma seja má e outra boa, por natureza e necessariamente. O estudo dos perigos em cada linha é o objeto da pragmática ou da esquizoanálise, visto que ela não se propõe a representar, interpretar nem simbolizar, mas apenas a fazer mapas e traçar linhas, marcando suas misturas tanto quanto suas distinções.”

¹⁰²⁰ Ibid.

¹⁰²¹ Ibid., p. 119–121.

¹⁰²² *D*, p. 160.

fácil demais acreditar que basta explodir esta linha de segmentos duros para nos livrarmos do medo. Pois, mesmo se tivéssemos o poder de fazê-la explodir, perguntam-se Deleuze e Guattari, “poderíamos conseguir isso sem nos destruir, de tanto que ela faz parte das condições de vida, inclusive de nosso organismo e de nossa própria razão?”. Nesse sentido, eles destacam que é necessário ter uma grande *prudência* para manejar essa linha, muitas precauções devem ser tomadas para “amolecê-la, suspendê-la, desviá-la, miná-la”, precauções que testemunham “um longo trabalho que não se faz apenas contra o Estado e os poderes, mas diretamente sobre si”.¹⁰²³

O segundo perigo é a Clareza. Ele diz respeito ao nível molecular. Nesse âmbito, já não temos medo de perder nossos contornos bem delimitados pelos segmentos duros. De fato, ao assumirmos esta perspectiva flexível, molecular, vemos tudo com a “clareza do microscópio”: estabelecemos distinções naquilo que parecia pleno, buracos no compacto, franjas incertas e atos de segmentação que não coincidem mais com a segmentaridade dura.¹⁰²⁴ “Acreditamos ter entendido tudo e tirado todas as consequências disso.”¹⁰²⁵ Mas o acesso a uma tal percepção molecular das coisas não é necessariamente bom, pois ele também envolve pelo menos dois riscos. Em primeiro lugar, há o risco de reproduzirmos em miniatura, em estado disseminado ou molecularizado, as afecções da segmentaridade dura: “pequenos Édipos de comunidade tomaram o lugar do Édipo familiar, relações móveis de força substituíram dispositivos de poder, as fissuras substituíram as segregações”.¹⁰²⁶ Além disso, em segundo lugar, há um perigo ainda pior, específico da linha flexível: “um limiar transposto depressa demais, uma intensidade tornada perigosa porque não podia ser suportada. (...) É o fenômeno ‘buraco negro’: uma linha flexível se precipita em um buraco negro de onde não poderá sair”.¹⁰²⁷ É esse o caso dos *microfascismos*, que existem em um campo social sem necessariamente estarem centralizados em um aparelho de Estado particular, ou seja, sem necessariamente se cristalizarem em um macrofascismo, flutuando “por si mesmos sobre a linha flexível, banhando cada minúscula célula”. Múltiplos buracos negros descentralizados que funcionam como “vírus que se adaptam às mais diversas situações”, “cavando vazios nas percepções e nas semióticas moleculares”, interagindo entre si sem necessariamente terem uma ressonância centralizada.¹⁰²⁸ Prendemo-nos aqui a “mil monomaniázinhas, evidências e

¹⁰²³ Ibid.

¹⁰²⁴ MPv.3, p. 120.

¹⁰²⁵ Ibid.

¹⁰²⁶ D, p. 160.

¹⁰²⁷ D, p. 161.

¹⁰²⁸ MPv.3, p. 121. Eduardo Passos e Danichi Mizoguchi desenvolveram recentemente uma bela análise da proliferação de uma “epidemia política que não pode ter outro nome senão fascismo” no Brasil sob o governo de Bolsonaro em meio à pandemia do novo coronavírus: “Sob a epidemia fascista, o que está em jogo é um vírus

clarezas que jorram de cada buraco negro e que não fazem mais sistema e sim rumor e zumbido, luzes ofuscantes que dão a qualquer um a missão de um juiz, de um justiceiro, de um policial por conta própria”: “os Stálin de pequenos grupos, os justiceiros de bairro, os microfascismos de bandos”...¹⁰²⁹ Assim, o pior risco atrelado à experimentação sobre a linha flexível ou molecular é o de que a Clareza conquistada no processo acabe por “cegar” o próprio experimentador, como diz Dom Juan¹⁰³⁰, fixando-o numa nova posição, numa nova forma e com uma nova função, perdendo a flexibilidade e a maleabilidade que a experimentação sobre a linha molecular poderia oferecer-lhe. Em outras palavras, a clareza pode produzir o efeito nocivo de um “despertar”¹⁰³¹ microfascista das massas (como no *slogan* nazi: *Deutschland erwache!*¹⁰³², retomado frequentemente sob outras formas por movimentos da extrema direita mundial).

Vencemos o medo, abandonamos as margens da segurança, mas entramos num sistema não menos concentrado, não menos organizado, um sistema de *pequenas inseguranças*, que faz com que cada um encontre seu buraco negro e se torne perigoso nesse buraco, dispondo de uma clareza sobre seu caso, seu papel e sua missão, mais inquietantes do que as certezas da primeira linha.¹⁰³³

Antes de avançarmos para o terceiro perigo, convém explicarmos aqui o que Deleuze e Guattari entendem por “buraco negro” em *Mil platôs*, e qual a relação desse conceito com a análise libidinal do fascismo. Seguindo o método de “adotar uma palavra anexata para dizer algo exatamente”, Deleuze explica em uma aula que eles tomam a noção de buraco negro em seu sentido literalmente físico.¹⁰³⁴ Os buracos negros são “oclusões” que se esforçam para reter tudo o que passa ao seu alcance.¹⁰³⁵ Não são “ausências de partículas”, nem falta ou vazio, mas “partículas que andam mais rápido do que a luz”, agregados de densidade e campo gravitacional extremamente intensos que tudo atraem no seu entorno e nada deixam escapar,

cuja disseminação se dá a partir da máquina de Estado transformada em uma espécie estranha de máquina de guerra que tem como função final a realização completa do niilismo (...).”. Cf. “Epidemiologia política”. In: *Pandemia Crítica outono 2020* (vários autores). São Paulo: edições SESC/ n-1 edições, 2021, p. 82-91.

¹⁰²⁹ MPv.3, p. 121; D, p. 161.

¹⁰³⁰ CASTANEDA, C. *A erva do diabo*, p. 116: “A clareza também cega”.

¹⁰³¹ Como bem indicam Emerson Pirola e Felipe Fortes: cf. FORTES, F. PIROLA, E. “Entre máquinas desejantes e máquinas de guerra: concepções de fascismo em *O anti-Édipo* e *Mil platôs*”. *Opinião Filosófica*, v. 12, n. 2, 2021. p. 22.

¹⁰³² “Desperta, Alemanha!” ou “Acorda, Alemanha!”, em tradução livre.

¹⁰³³ MPv.3, p. 121 – grifo nosso.

¹⁰³⁴ Aula de 18 de dezembro de 1975 disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=TwX8x3FuyM&t=2479s>. Cf. também a citação de Roland Omnès (*L'Univers et ses métamorphoses*, Paris, Hermann, 1973, p. 164) em MPv.1, p. 70: “Uma estrela que caiu abaixo do raio crítico constitui o que se chama um buraco negro (astro ocluso). Esta expressão significa que o que se enviar para semelhante objeto de lá não poderá mais sair. Ele é, pois, totalmente negro porque não emite nem reflete qualquer luz”.

¹⁰³⁵ MPv.1, p. 70.

nem sua própria luz.¹⁰³⁶ Assim, segundo a terminologia de *Mil platôs*, os buracos negros concernem aos *estratos* em seu esforço para capturar intensidades, aprisioná-las, retê-las. Quando um agenciamento se desterritorializa de maneira “precoce e brutal”, Deleuze e Guattari escrevem que ocorre um efeito de fechamento, “como se o conjunto caísse e girasse numa espécie de buraco negro”.¹⁰³⁷

Mais especificamente, os buracos negros referem-se ao estrato da *subjetivação*, à subjetividade como “consciência de si” e “paixão”. “A subjetivação não existe sem um buraco negro onde aloja sua consciência, sua paixão, suas redundâncias.”¹⁰³⁸ Articulada ao estrato da significância, a subjetivação forma o conceito de “rosto” como um regime misto de uma semiótica significante disposta em um “muro branco” e uma semiótica subjetiva passional que se prende em um “buraco negro”. O rosto não é a cabeça, mas o produto de uma desterritorialização absoluta da cabeça, que a desconecta do corpo e do organismo, para ligá-la à significância e à subjetivação. O rosto como sistema muro branco-buraco negro envolve sempre a articulação entre redundâncias de significância e redundâncias de subjetivação.¹⁰³⁹ Sobre o rosto, todas as partes do corpo são sobrecodificadas. Resumidamente, a tese de Deleuze e Guattari afirma que há, na história do Ocidente, a produção de uma máquina de rostificação, cujo modelo majoritário é o rosto do “Homem branco”, o “europeu típico” e que desempenha um papel político de importância considerável nas organizações de poder.¹⁰⁴⁰ Os olhos são os buracos negros do rosto. Ao comentar a distinção entre o fascismo histórico, centralizado no Estado nazista (ainda que não seja redutível, como vimos, a essa centralização) e os microfascismos contemporâneos que não necessariamente se centralizam, Guattari escreveu em *Linhas de fuga* (1979¹⁰⁴¹) que:

Ao nível do fascismo histórico, do fascismo molar, o desejo coletivo foi capturado por uma máquina infernal – a rede dos equipamentos fascistas: partido-polícia-exército-indústria-campo de trabalho-campo de extermínio, etc. – articulada em torno de um buraco negro central: o olhar do Führer. Descolou-se massivamente e se distorceu radicalmente dos interesses objetivos das massas. Mas, ao nível dos microfascismos contemporâneos que ainda não formaram uma “bola de neve”, que não cristalizaram em escala

¹⁰³⁶ MPv.1, p. 59.

¹⁰³⁷ MPv.4, p. 155.

¹⁰³⁸ MPv.3, p. 36.

¹⁰³⁹ Ibid.

¹⁰⁴⁰ MPv.3, p. 48, 47: “Tomemos exemplos simples: o poder maternal que passa pelo rosto durante o próprio aleitamento; o poder passional que passa pelo rosto do amado, mesmo nas carícias; o poder político que passa pelo rosto do chefe, bandeiras, ícones e fotos, e mesmo nas ações da massa; o poder do cinema que passa pelo rosto da estrela e o close, o poder da televisão...” Gary Genosko se valeu da noção de “buraco negro” para analisar as ressonâncias microfascistas no campo social estadunidense sob o início do mandato de Trump. Cf. GENOSKO, G. “Black Holes of Politics: Resonances of Microfascism”. *La Deleuziana*, n. 5, 2017, p. 59-67.

¹⁰⁴¹ Apesar de ter sido publicado pela primeira vez apenas em 2013, o livro *Linhas de fuga* foi redigido por Guattari em 1979 e contém diversos desenvolvimentos de temas e conceitos que atravessam *Mil platôs*.

molar - e que não necessariamente o farão - , a relação entre o desejo e os sistemas de interesses objetivos é muito mais ambígua. Não é trabalhada por Equipamentos completamente estabilizados; ela ocorre por meio de agenciamentos e microequipamentos que têm certa capacidade de adaptação. Todos os sistemas capitalistas conheceram formas de microfascismo psicológico que consistem em fazer balançar alternadamente o equilíbrio dos interesses, seja num sentido “negativo” do ponto de vista da libido, voltando-se contra o indivíduo - sistema de inibição, culpabilização, etc. -, seja contra “os outros”, tornando assim “positivo” o vetor repressivo - atitudes fálicas, persecutórias, interpretativas, ciumentas, como um sistema de tomada de poder sobre o ambiente.¹⁰⁴²

Assim, de acordo com o argumento de Guattari, a derrocada do buraco negro central do Führer na Alemanha e do Duce na Itália após a vitória dos Aliados na guerra não significou o fim absoluto dos buracos negros fascistas sobre o campo social ocidental. Eles mudaram de “forma, de tamanho, de disposição”.¹⁰⁴³

Nos países capitalistas mais desenvolvidos, [os buracos negros fascistas] foram miniaturizados e organizados, não mais em torno de um sistema de buraco negro central que focaliza o desejo das massas, mas sim de acordo com uma multiplicidade de microburacos negros que ressoam entre si. Desde então, a necessidade de um maestro central do fascismo tem tendido a ser menos evidente, exceto em circunstâncias de crises excepcionais que ameaçam a coesão do sistema.¹⁰⁴⁴

Voltemos à lista dos perigos próprios à experimentação das linhas do desejo. Vimos que o primeiro, ligado à linha dura, é o Medo, e o segundo, ligado às linhas flexíveis, é a Clareza. O terceiro perigo, por sua vez, é o Poder. Ele remete tanto à linha de segmentos duros bem delimitados quanto ao nível das linhas flexíveis e moleculares. Pois, como vimos a respeito do conceito de centro de poder, ele tem tanto um aspecto molar quanto um molecular, e possui ainda um limite que consiste no seu esforço para converter (o máximo possível) os fluxos de *quanta* em linhas de segmentos duros. Assim, o Poder vai sempre dos segmentos duros, sua sobrecodificação e ressonância à sua difusão em segmentações finas, e vice-versa, sempre saltando de uma linha à outra. Mas essa trama do poder, entre o molar e o molecular, mergulha sempre no seu limite, sua zona de impotência, a saber, no “mundo de fluxos mutantes”.¹⁰⁴⁵ “E é precisamente sua impotência que torna o poder tão perigoso. O homem de poder não deixará de querer deter as linhas de fuga e, para isso, tomar, fixar a máquina de mutação na máquina de sobrecodificação”.¹⁰⁴⁶ Converter um fluxo mutante em um segmento duro, limitar a potência criativa das linhas de fuga, tornando-a um investimento na maquinaria

¹⁰⁴² LF, p. 128.

¹⁰⁴³ LF, p. 127.

¹⁰⁴⁴ Ibid.

¹⁰⁴⁵ MPv.3, p. 121.

¹⁰⁴⁶ Ibid.

do poder estabelecido: eis o desafio dos centros de poder. O caso exemplar a esse respeito é, para Deleuze e Guattari, o do *Estado totalitário* (e não do Estado fascista), pois, nas condições artificiais do totalitarismo, segundo Daniel Guérin, ocorre um tal isolamento da política econômica nacional (ao sair do mercado mundial, nas condições da autarquia) que a máquina abstrata de sobrecodificação é apropriada pelo agenciamento local de reterritorialização que a efetua, como se o aparelho de Estado se identificasse com a própria máquina abstrata mundial de sobrecodificação, em vez de efetua-la sob condições limitadas.¹⁰⁴⁷

O quarto e último perigo é a Morte, também nomeada por Deleuze e Guattari como o “grande Desgosto”, isto é, “a vontade de fazer morrer e de morrer, Paixão de abolição”.¹⁰⁴⁸ Ele é o principal perigo, o que mais interessa a Deleuze e Guattari, porque ele é o perigo próprio ao traçado das linhas de fuga e é ele que está essencialmente ligado ao *fascismo* (e não ao totalitarismo). Por que – perguntavam-se no oitavo platô – a linha de fuga comporta “um desespero tão especial, apesar da sua mensagem de alegria, como se algo a ameaçasse exatamente no âmago do seu próprio empreendimento, uma morte, uma demolição, no exato instante em que tudo se esclarece?”¹⁰⁴⁹ É verdade que elas envolvem sempre uma mutação, e podem envolver tanto destruição quanto criação, à medida que explodem as outras duas linhas ao traçarem sua desterritorialização absoluta no tecido da realidade social. Mas seria simples demais tanto “acreditar que elas não temem nem afrontam outro risco senão o de se fazer recuperar apesar de tudo, de se fazer colmatar, atar, reatar, reterritorializar”¹⁰⁵⁰, quanto tomar, como acrescenta Zourabichvili, “o amor pela morte ou a vertigem fascista como o oposto do desejo”.¹⁰⁵¹ Ora, nesse sentido, podemos concluir que, segundo Deleuze e Guattari, *o pior não é se reterritorializar, mas traçar a desterritorialização absoluta imprudente que se precipita causando destruição por toda parte, inclusive sua própria autodestruição*. Diante do perigo de que a linha de fuga desprenda uma *paixão de abolição*, todos os demais perigos são considerados “irrelevantes”. Pois as linhas de fuga “desprendem um estranho desespero, como

¹⁰⁴⁷ MPv.3, p. 121. “É aqui que a noção de Estado totalitário adquire seu sentido: um Estado se torna totalitário quando, ao invés de efetuar em seus próprios limites a máquina mundial de sobrecodificação, ele se identifica com ela, criando as condições de uma ‘autarquia’, fazendo uma reterritorialização por ‘vaso fechado’, no artifício do vazio (o que nunca é uma operação ideológica, mas sim econômica e política). (...) O que define o totalitarismo não é a importância de um setor público, pois a economia permanece em muitos casos liberal. É a constituição de ‘vasos fechados’, especialmente monetário e industrial. É antes nesse sentido que o fascismo italiano e o nazismo alemão constituem Estados totalitários, como mostra Daniel Guérin.” (Ibid., p. 114). Cf. GUÉRIN, D. *Fascismo e grande capital*, op. cit., cap. IX “Política econômica fascista de isolamento”.

¹⁰⁴⁸ MPv.3, p. 119.

¹⁰⁴⁹ MPv.3, p. 87.

¹⁰⁵⁰ MPv.3, p. 122.

¹⁰⁵¹ ZOURABICHVILI, F. *O Vocabulário de Deleuze*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, p. 64-65.

que um odor de morte e imolação, como que um estado de guerra do qual se sai destruído”.¹⁰⁵²

Por que a linha de fuga é uma guerra na qual há tanto risco de se sair desfeito, destruído, depois de se ter destruído tudo o que se podia? Eis precisamente o quarto perigo: que a linha de fuga atravesse o muro, que ela saia dos buracos negros, mas que, ao invés de se conectar com outras linhas e aumentar suas valências a cada vez, *ela se transforme em destruição, abolição pura e simples, paixão de abolição*.¹⁰⁵³

É por isso que as linhas de fuga não são em si mesmas um movimento liberador, criador, revolucionário: não só porque podem cair em reterritorializações reacionárias (como já se via desde *O anti-Édipo*), mas sobretudo (como se vê com ênfase em *Mil platôs*) *porque a desterritorialização que elas mesmas traçam pode fazer com que se tornem linhas de morte, linhas de destruição pura e simples*. Essa bifurcação interna ao conceito de linha de fuga é um dos traços mais característicos do sistema de *Mil platôs*.

Nada está garantido de antemão, nem para o melhor nem para o pior. Não há tendências intrínsecas (“pulsões”) nem destinações inevitáveis ao desejo para Deleuze e Guattari.¹⁰⁵⁴ Há apenas riscos, perigos, que devem ser avaliados caso a caso conforme as circunstâncias problemáticas reais. Há apenas experimentações, tentativas, que podem produzir conexões as mais vitais ou as mais mortíferas destruições, e há o critério da transversalidade, mobilizado como meio de avaliação imanente dessas tentativas. Uma linha de fuga é tão mais forte quanto mais conexões ela consegue traçar com outras linhas, enriquecendo um plano de consistência do desejo, que multiplica suas ligações entre heterogêneos e subtrai os elementos transcendentais que impedem a intensificação do processo de experimentação do desejo. Mas, como sublinham Deleuze e Guattari, não há como saber de antemão o resultado que sucederá ao traçado de uma linha de fuga: ela pode sempre se transformar numa linha fria de pura destruição. Existem cuidados, critérios, precauções e aprendizagens que podem se dar em meio às experimentações, mas não há modelos nem receitas prévias.

É nessa bifurcação da linha de fuga, entre a transformação e a destruição pura e simples, que o perigo do fascismo como “paixão de abolição” é situado por Deleuze e Guattari em *Mil platôs*. Pois o fascismo se alimenta sempre de um intenso desejo de

¹⁰⁵² Ibid.

¹⁰⁵³ *MPv.3*, p. 122.

¹⁰⁵⁴ Retomando a crítica às categorias psicanalíticas, Deleuze e Guattari afirmam no nono platô: “Não invocamos qualquer pulsão de morte. Não há pulsão interna no desejo, só há agenciamentos. O desejo é sempre agenciado, ele é o que o agenciamento determina que ele seja.” (*MPv.3*, p. 122). Cf. também um trecho semelhante a esse em *D*, p. 165.

transformação, que ele *converte* em desejo de pura destruição. O fascismo mobiliza a vida para pô-la a serviço da morte, se apropriando de um desejo de transformação para substituí-lo em desejo de extermínio dos outros e, no limite, extermínio de si mesmo.¹⁰⁵⁵ Mas como essa conversão é operada concretamente?

5.2.8. O fascismo como Estado suicidário

O problema se liga aqui ao conceito de *máquina de guerra* em sua distinção com relação aos *aparelhos de Estado*.¹⁰⁵⁶ Pois são as máquinas de guerra que traçam as linhas de fuga mutantes no campo social – e as máquinas de guerra não têm, de direito, a guerra por objeto, e sim a “emissão de *quanta* de desterritorialização, a passagem de fluxos mutantes”, a tal ponto que toda criação “passa por uma máquina de guerra”.¹⁰⁵⁷ Por outro lado, os aparelhos de Estado (cujo princípio é sedentário e cuja forma é a da *interioridade*) se vêem sempre, desde os Estados mais arcaicos até os modernos, confrontados por esses fluxos mutantes pilotados pelas máquinas de guerra (cuja origem é nômade e cuja forma é a da *exterioridade*). Assim, os Estados se vêem forçados a tentar, o máximo que conseguirem, se apropriar da máquina de guerra, que lhe é estrangeira, fazendo dela “uma peça de seu aparelho sob forma de instituição militar fixada”.¹⁰⁵⁸ E, quando a máquina de guerra nômade (sem Estado, contra o Estado) se torna instituição militar fixa, ocorre uma notável transformação de seu objeto e de seu modo de funcionamento: precisamente, *ela passa a ter a guerra por objeto, substituindo assim “a mutação pela destruição”*.¹⁰⁵⁹

Ainda analisaremos de forma mais detida essa relação complexa entre a máquina de guerra e os aparelhos de Estado (que só é propriamente desenvolvida nos platôs 12 e 13) e como elas nos ajudam a pensar o fascismo contemporâneo a partir de Deleuze e Guattari. Por ora, basta mencionarmos que a máquina de guerra pode ter ao menos três tipos de encontros com o aparelho de Estado. 1º) A máquina de guerra pode destruir um aparelho de Estado que ela encontra em meio à sua desterritorialização nômade. 2º) A máquina de guerra pode ser apropriada pelo aparelho de Estado, tornando-se instituição militar subordinada aos fins

¹⁰⁵⁵ Marcia Schuback, em um interessante ensaio recente sobre o fascismo, define-o assim: “[O] fascismo substitui o ‘isso tem de mudar’ por um ‘tudo tem de acabar’. É a substituição do desejo de transformação por um desejo de extermínio.” Apesar da semelhança que esta fórmula, tomada isoladamente, parece-nos ter com a concepção de *Mil platôs*, seu texto não dialoga diretamente com a contribuição de Deleuze e Guattari sobre o fascismo. Cf. SCHUBACK, M. *O fascismo da ambiguidade: um ensaio conceitual*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2021, p. 24.

¹⁰⁵⁶ Analisaremos esse par de conceitos de forma mais detida mais adiante.

¹⁰⁵⁷ MPv.3, p. 122.

¹⁰⁵⁸ Ibid.

¹⁰⁵⁹ MPv.3, p. 123 – grifo nosso.

políticos do Estado e passando, com isso, a ter a guerra por objeto. 3º) Por fim, há o pior caso, desenvolvido especificamente na experiência histórica do nazi-fascismo, em que a máquina de guerra toma o aparelho de Estado, construindo um tipo de Estado que lhe seja próprio, que só serve para empreender a destruição. É nesse caso que se aplica o termo “Estado suicidário”, que Deleuze e Guattari incorporam da análise do nazismo de Paul Virilio. Nesse caso, dizem Deleuze e Guattari, “a máquina de guerra não traça mais linhas de fuga mutantes, mas uma pura e fria linha de abolição”.¹⁰⁶⁰ (Mas, como vimos, a virada que faz de uma linha de fuga mutante uma linha de abolição está sempre virtualmente dada em qualquer caso concreto, não se reduzindo ao exemplo propriamente “exemplar” do nazismo).

Tendo em vista a relação (apenas delineada aqui) entre máquinas de guerra e aparelhos de Estado, Deleuze e Guattari situam o que chamam de “paradoxo do fascismo” e retomam sua diferença com relação ao totalitarismo no parágrafo final do nono platô:

Com efeito, o totalitarismo é assunto de Estado: concerne essencialmente a relação do Estado como agenciamento localizado com a máquina abstrata de sobrecodificação que ele efetua. Mesmo quando se trata de uma ditadura militar, é um exército de Estado que toma o poder e que leva o Estado ao estágio totalitário, e não uma máquina de guerra. O totalitarismo é conservador por excelência. No fascismo, entretanto, trata-se de uma máquina de guerra. E quando o fascismo constrói para si um Estado totalitário não é mais no sentido de uma tomada de poder por um exército de Estado, mas, ao contrário, no sentido da apropriação do Estado por uma máquina de guerra.¹⁰⁶¹

Mas por que isso ocorre? Em outras palavras, por que Deleuze e Guattari propõem que, quando o fascismo toma o aparelho de Estado e institui seu regime ditatorial próprio, não se trata de uma apropriação da máquina de guerra pelo Estado, mas, pelo contrário, de uma *apropriação do Estado pela máquina de guerra*? A “pista” para essa resposta está na “estranha observação” de Paul Virilio a respeito do Estado fascista. De acordo com sua análise (de importância extrema para *Mil platôs*), o Estado fascista “é muito menos totalitário do que *suicidário*”. Existiria então, no fascismo, um “niilismo realizado”, dizem Deleuze e Guattari. Pois, diferentemente do Estado totalitário, que se esforça por barrar todas as linhas de fuga possíveis, o fascismo “se constrói sobre uma linha de fuga intensa, que ele transforma em linha de destruição e abolição puras”.¹⁰⁶² Caso-limite das linhas de fuga, que são de direito linhas vitais, o fascismo é de fato um culto à morte, implicando sempre uma subordinação da vida à morte *em vida*. “Núpcias e morte”, “caixão e berços”: eis dois exemplos de palavras de

¹⁰⁶⁰ Ibid.

¹⁰⁶¹ MPv.3, p. 123. Cf. VIRILIO, P. *Essai sur l'insécurité du territoire*. Paris: Stock, 1976, cap. 1 (“L'État suicidaire”).

¹⁰⁶² Ibid.

ordem que exprimem bem o culto à morte que caracteriza fortemente o fascismo para Deleuze e Guattari.¹⁰⁶³ Em suas palavras:

É curioso como, desde o início, os nazistas anunciavam para a Alemanha o que traziam: núpcias e morte ao mesmo tempo, inclusive a sua própria morte e a dos alemães. Eles pensavam que pereceriam, mas que seu empreendimento seria de toda maneira recomeçado: a Europa, o mundo, o sistema planetário. E as pessoas gritavam bravo, não porque não compreendiam, mas porque queriam esta morte que passava pela dos outros. É como uma vontade de arriscar tudo a cada vez, de apostar a morte dos outros contra a sua, e de tudo medir com “deleômetros”.¹⁰⁶⁴

Nesse sentido, o suicídio do povo alemão não aparecia como um castigo, mas como o “coroamento da morte dos outros”. Deleuze e Guattari evocam discursos e conversas nazistas que ilustram bem esse ponto, a saber, uma atitude serena e tranquila, com satisfação e boa consciência, diante de um tal “catastrofismo”. Por exemplo, eis o que disse certa vez Goebbels:

No mundo de fatalidade absoluta onde Hitler se move, nada mais tem sentido, nem o bem nem o mal, nem o tempo nem o espaço, *e aquilo que os outros homens chamam de sucesso não pode servir de critério.* (...) É provável que Hitler culmine na catástrofe, mas suas ideias transformadas adquirirão uma força nova.¹⁰⁶⁵

Deleuze e Guattari comentam que uma tal atitude serena, satisfeita, cheia de boa consciência e mesmo “burocrática” diante deste catastrofismo pode ser observada, em outro contexto, em alguns suicidas.¹⁰⁶⁶

É preciso ressaltarmos que, para Deleuze e Guattari, o que se verifica nessas falas não é um mero “discurso confuso” ou um engodo “ideológico”. Esta maneira de compreendê-las parece-lhes bastante insuficiente, porque, como já vimos, ao defenderem o conceito de *agenciamento*, a formação dos enunciados no campo social deve ser analisada sempre em sua pressuposição recíproca com as misturas de corpos de todo tipo, inclusive econômicos. Neste caso, o que se passa no nível dos corpos se passa também no nível dos enunciados. Assim, Deleuze e Guattari se apropriam mais uma vez das análises de Jean-Pierre Faye sobre a linguagem fascista, pois ele se interroga justamente sobre “a formação precisa dos enunciados nazistas que funcionam tanto no político, no econômico, quanto na mais absurda

¹⁰⁶³ MPv.3, p. 123-124. “Caixão e berços” era uma palavra de ordem utilizada pelo movimento de viúvas e mães enlutadas fascistas na Itália (analisado por Maria Antonietta Macciocchi, apud MPv.3, p. 124).

¹⁰⁶⁴ Ibid. “Deleômetros”: neologismo de Deleuze e Guattari que significa unidade de medida das conversões das linhas de fuga em linhas de morte (cf. MPv.5, p. 244-245).

¹⁰⁶⁵ Cf. *Hitler parle à ses généraux*. Paris: Albin Michel, 1964 apud VIRILIO, P. op. cit., p. 43 (citado parcialmente em MPv.3, p. 124).

¹⁰⁶⁶ MPv.3, p. 124.

conversa”.¹⁰⁶⁷ Há um impulso suicida, catastrófico que é reconhecível tanto nos enunciados mais habituais de um nazista quanto nas medidas de política econômica mais precisas.

Reencontramos sempre nesses enunciados o grito “estúpido e repugnante” *Viva a morte!*, até no nível econômico, onde a expansão do rearmamento substitui o aumento do consumo, e onde o investimento se desloca dos meios de produção para os meios de pura destruição.¹⁰⁶⁸

5.2.9. “*Viva a morte!*”

Eis a fórmula com que Deleuze e Guattari sintetizam o cerne de um movimento fascista: *Viva a morte!* Essa palavra de ordem foi utilizada por grupos nacionalistas na Europa entre a primeira e a segunda guerra mundiais, mas se tornou mais conhecida no contexto da guerra civil espanhola.¹⁰⁶⁹ Deleuze alude ao episódio que teria tornado esta frase famosa, um confronto entre Miguel de Unamuno e o general Millán Astray na Universidade de Salamanca em Outubro de 1936.¹⁰⁷⁰ Diz-se que um dos seguidores do general gritou o slogan “*Viva la muerte!*” do fundo do auditório durante uma palestra de Unamuno, ao que este respondeu:

Agora há pouco eu ouvi o necrófilo e sem sentido: “Viva a morte!”... Devo dizer, como uma autoridade especializada, que esse paradoxo extravagante é repulsivo para mim... Este é o templo do intelecto. E eu sou seu sumo sacerdote... Você vencerá, porque possui força bruta mais do que suficiente. Mas não irá convencer..¹⁰⁷¹

Essa fórmula resume o movimento desejante fascista em seu conjunto: pois a linha de fuga se torna linha de morte, as forças da vida se tornam subordinadas à necessidade de propagação da morte, o que se verifica tanto nos agenciamentos coletivos de enunciação nazi-fascistas quanto nos agenciamentos maquínicos de corpos, com o desvio de massivos investimentos econômicos, que deixam de se voltar para a produção e reprodução da vida e se direcionam para meios que produzem a morte em escala industrial.¹⁰⁷² É por isso que a análise de Virilio, e a distinção por ele introduzida entre “Estado totalitário” e “Estado suicidário”, é tão importante para Deleuze e Guattari. Pois a guerra total aparece, no caso alemão, “menos como o empreendimento de um Estado do que de uma máquina de guerra que se apropria do Estado, fazendo passar através dele o fluxo de guerra absoluta que não terá outra saída senão

¹⁰⁶⁷ Ibid.

¹⁰⁶⁸ Ibid.

¹⁰⁶⁹ Cf. NEOCLEOUS, M. “Long live death! Fascism, resurrection, immortality”. *Journal of Political Ideologies* (February 2005), 10(1), p. 40: “*Viva la Muerte!*” era a frase favorita do General Millán Astray da Falange Espanhola” (tradução livre).

¹⁰⁷⁰ DELEUZE, G. Aula de 27 de maio de 1980, op. cit.

¹⁰⁷¹ NEOCLEOUS, M. “Long live death! Fascism, resurrection, immortality”, op. cit., p. 40.

¹⁰⁷² MPv.3, p. 124. Cf. mais uma vez Daniel Guérin a esse respeito: op. cit., cap. IX.

o suicídio do próprio Estado”.¹⁰⁷³ De acordo com Virilio, uma vez desencadeada uma tal guerra total, como um “processo material desconhecido, realmente sem limites e sem meta”, ela não pode desembocar na paz.

É no horror da cotidianidade e do seu meio que Hitler encontrará finalmente seu mais seguro instrumento de governo, a legitimação de sua política e de sua estratégia militar, e isto até o fim, pois, longe de abater a natureza repulsiva de seu poder, as ruínas, os horrores, os crimes, o caos da guerra total normalmente só farão aumentar sua extensão. O telegrama 71 – *Se a guerra está perdida, que pereça a nação* – no qual Hitler decide somar seus esforços aos de seus inimigos para consumir a destruição de seu próprio povo, aniquilando os últimos recursos de seu habitat, reservas civis de toda natureza (água potável, carburantes, víveres, etc.) é o desfecho normal...¹⁰⁷⁴

Não há exemplo mais contundente da força mortífera que a reversão da linha de fuga em linha de destruição pode liberar, animando todos os “focos moleculares do fascismo” com um desejo intensamente suicida. A máquina de guerra fascista só tinha a guerra por objeto e, levando-a até o fim, aceitava abolir até “seus próprios seguidores antes do que deter a destruição”. É por conta desse aspecto ilimitado que a linha de fuga assume ao se converter em linha de pura destruição que Deleuze e Guattari afirmam, na última linha do nono platô, que os perigos de todas as outras linhas são “irrelevantes comparados a esse perigo”.¹⁰⁷⁵

Ao se aproximarem de Virilio, que via o Estado nazista como “Estado suicidário”, e de Jean-Pierre Faye, que estudou a fundo (com uma “erudição um pouco vertiginosa”, como diz Sibertin-Blanc¹⁰⁷⁶) o desenrolar da história da Itália e da Alemanha sob o nazi-fascismo do ponto de vista das transformações que se passam na forma de narrar a história e nos regimes de signos em geral, Deleuze e Guattari estão indiretamente se afastando da tese de Hannah Arendt, que confundia o regime nazista com o regime stalinista sob o conceito de “totalitarismo”.¹⁰⁷⁷ Como explicita Vladimir Safatle, há, para Virilio, uma especificidade na forma de matar do Estado suicidário nazista quando comparado ao totalitarismo stalinista, pois “não se tratava de matar setores da população ou grupos de opositores”, mas de “levar a sociedade a se acostumar com um horizonte sacrificial no qual os sujeitos parecem celebrar sua própria morte e seu próprio sacrifício”.¹⁰⁷⁸

¹⁰⁷³ MPv.3, p. 125.

¹⁰⁷⁴ VIRILIO, P. op. cit., p. 44 (citado em MPv.3, p. 125).

¹⁰⁷⁵ MPv.3, p. 125.

¹⁰⁷⁶ SIBERTIN-BLANC, G. *Politique et Clinique*, op. cit., p. 936, n. 1224.

¹⁰⁷⁷ Cf. ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. Guattari também se refere explicitamente a essa divergência em *RM-PPD*, p. 180.

¹⁰⁷⁸ SAFATLE, V. “A festa não pode parar. Mesmo com os mortos na sala”. Blog Comissão Arns. 04 de janeiro de 2021. Disponível em:

<https://comissaoarns.org/pt-br/blog/a-festa-n%C3%A3o-pode-parar-mesmo-com-mortos-na-sala/> (Acesso 30/10/2023, 21:42).

Apesar dessa divergência, há comentários elogiosos à obra de Hannah Arendt em fragmentos dos cursos de Deleuze e na última nota de rodapé do nono platô.¹⁰⁷⁹ Neste caso, eles afirmam que a autora de *Origens do totalitarismo* captou bem a essência do nazismo (apesar de se valer do conceito de “totalitarismo” de forma equivocada) ao afirmar que sua ideia de dominação não poderia ser realizada nem por um Estado nem por qualquer mecanismo de violência, mas apenas por um “movimento em constante movimento”¹⁰⁸⁰, e que até a guerra e o risco de perder a guerra intervêm como aceleradores desse movimento.¹⁰⁸¹ Nesse sentido, Hannah Arendt afirma que o movimento “totalitário” (que Deleuze e Guattari, na verdade, entendem valer *exclusivamente para o fascismo*¹⁰⁸²) desencadeia realmente e necessariamente uma guerra *ilimitada*, destituída de um objetivo “final” claramente elaborado, de modo que a destruição pura e simples e a autodestruição se tornam um destino inevitável.¹⁰⁸³

¹⁰⁷⁹ Cf. MPv.3, p. 125, n.31; DELEUZE, G. Aula de 27 de maio de 1980, op. cit. Cf., sobre este ponto, o comentário de Sibertin-Blanc: *Politique et clinique*, op. cit., p. 924-925, n. 1210.

¹⁰⁸⁰ Apud MPv.3, p. 125. Cf. a tradução brasileira, ligeiramente diferente, desse mesmo trecho: “movimento totalitário constantemente acionado”. (ARENDR, H. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 456.

¹⁰⁸¹ Gellately demonstra, por exemplo, que, à medida que o front de batalha avança sobre a Alemanha, tornando sua derrota cada vez mais inevitável, multiplicam-se denúncias internas endereçadas ao partido Nazista acusando a escuta de rádios estrangeiras proibidas por parte dos cidadãos alemães e a rendição de soldados alemães às tropas aliadas. Isso fez com que as forças armadas do partido nazista aumentassem significativamente o esforço de “limpeza” mesmo entre seus seguidores, tidos como desertores. Cf. GELLATELY, R. Op. cit., foto 34: “[O] anúncio da execução de quatro soldados alemães, supostamente por deserção. A placa termina com a frase: ‘Eles recuaram da morte heroica diante do inimigo e morreram de forma ignominiosa’.

¹⁰⁸² Cf. *Derrames II*, p. 391: “Ela identifica totalitarismo e fascismo, mas, a meu ver, o que ela diz só vale para o fascismo, e não para o totalitarismo”.

¹⁰⁸³ Cf. a recuperação desta ideia por Vladimir Safatle ao analisar a versão brasileira de implementação de um Estado suicidário sob o governo de Bolsonaro durante a pandemia de Covid-19: “Na época do fascismo histórico, o estado suicidário mobilizava-se através de uma guerra que não podia parar. Ou seja, a guerra fascista não era uma guerra de conquista. Ela era um fim em si mesmo. Como se fosse um ‘movimento perpétuo, sem objeto nem alvo’ cujos impasses só levam a uma aceleração cada vez maior. A ideia nazista de dominação não está ligada ao fortalecimento do Estado, mas a um movimento em movimento constante. Hannah Arendt falará da ‘essência dos movimentos totalitários que só podem permanecer no poder enquanto estiverem em movimento e transmitirem movimento a tudo o que os rodeia’. Uma guerra ilimitada que significa a mobilização total de todo o efetivo social, a militarização absoluta em direção a uma guerra que se torna permanente. Guerra, no entanto, cuja direção não pode ser outra que a destruição pura e simples.” (SAFATLE, V. “Bem-vindo ao estado suicidário”. In: *Pandemia Crítica outono 2020*, op. cit., p. 47-48.) Curiosamente, encontramos em um texto de Adorno um diagnóstico pontualmente semelhante ao de Deleuze e Guattari: “Neste ponto, deve-se prestar atenção à destrutividade como o fundamento psicológico do espírito fascista. (...) [A] promessa expressa pela oratória fascista nada mais é do que a própria destruição. Não é acidental que todos os agitadores fascistas insistam na iminência de catástrofes de alguma espécie. Enquanto advertem de perigos iminentes, eles e seus seguidores se excitam com a ideia da ruína inevitável, sem sequer diferenciar claramente entre a destruição de seus inimigos e de si mesmos. (...) Este é o sonho do agitador: uma união do horrível e do maravilhoso, um delírio de aniquilação mascarado como salvação.” (ADORNO, T. “Antissemitismo e propaganda fascista”. In: *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 152).

5.2.10. O fascismo como niilismo realizado

A caracterização do fascismo como linha de fuga que se torna linha de morte suicidária e como máquina de guerra que toma a guerra ilimitada por objeto e abraça sua própria destruição faz eco à análise deleuziana do niilismo em Nietzsche. Com efeito, o próprio Virilio se vale do termo “niilista” para qualificar o Estado suicidário nazista, ao passo que Deleuze e Guattari utilizam o termo uma única vez e de modo alusivo ao dizerem que há no fascismo um “niilismo realizado”.¹⁰⁸⁴ Mas o que se entende por niilismo aqui e como esse conceito pode nos ajudar a compreender a teoria do fascismo de Deleuze e Guattari?

Em um artigo dedicado a essa questão, John Protevi propõe que o conceito de “niilismo fascista” construído em *Mil platôs* deve ser compreendido levando-se em conta a especificidade do sistema teórico de *Mil platôs*, distinguindo-o tanto das elaborações sobre o fascismo em *O anti-Édipo* quanto da análise do niilismo nietzscheano feita por Deleuze em *Nietzsche e a filosofia* (1962).¹⁰⁸⁵

Apesar da pertinência dessa abordagem centrada na análise dos elementos internos a *Mil platôs* que determinam o niilismo fascista, parece-nos mais interessante realizarmos aqui o movimento quase inverso. Levando em conta que Deleuze sempre se pretendeu um filósofo “sistemático” em um sentido preciso, concebendo sua filosofia como um sistema em “heterogênese”¹⁰⁸⁶, de modo que as elaborações de seus primeiros livros são constantemente retomadas e modificadas em livros posteriores (incluindo aqueles escritos com Guattari), pensamos que pode ser esclarecedor recuperarmos alguns aspectos da leitura deleuziana do niilismo em *Nietzsche e a filosofia* para avaliarmos como eles são retomados na construção da tese de 1980 acerca da realização concreta do niilismo propriamente fascista. Com isso em vista, talvez possamos tornar mais claras e precisas algumas formulações de *Mil platôs* acerca do fascismo que podem soar obscuras e enigmáticas aos leitores que não estão familiarizados com a leitura deleuziana de Nietzsche.

O niilismo em Nietzsche possui sentidos muito diversos. Como diz Peter Pál Pelbart, por um lado, ele é “sintoma de decadência e aversão pela existência”; por outro lado, *e ao mesmo tempo*, “é expressão do aumento de força, condição para um novo começo, até mesmo uma promessa”.¹⁰⁸⁷ Ora é algo que Nietzsche condena veementemente, ora é o próprio Nietzsche que se diz niilista, sentindo-se partícipe desse movimento do niilismo, que “lhe

¹⁰⁸⁴ VIRILIO, P. op. cit., p. 45; *MPv.3*, p. 123.

¹⁰⁸⁵ PROTEVI, J. “‘A Problem of Pure Matter’: Deleuze and Guattari’s treatment of fascist nihilism in *A Thousand Plateaus*”, op. cit., p. 167-168.

¹⁰⁸⁶ *DRL*, p. 383.

¹⁰⁸⁷ PELBART, P. P. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: n-1 edições, 2013, p. 93.

cabe ao mesmo tempo diagnosticar, precipitar, combater e ultrapassar”.¹⁰⁸⁸ Como dar conta dessa ambiguidade? Para compreender essa questão, vale recuperarmos alguns elementos de *Nietzsche e a filosofia*.

Para Deleuze, na palavra niilismo, *nihil* não significa o não-ser, mas “um valor de nada”. E a vida só assume um valor de nada na medida em que é negada, depreciada por uma ficção metafísica que opõe à vida a ideia de um outro mundo, a ideia de valores superiores à vida.¹⁰⁸⁹ Para avaliar, como um médico e psicólogo, a depreciação da vida como sintoma, Nietzsche pergunta pela vontade que está na base de tal depreciação. A ideia de algo que seja superior à vida e que sirva de fundamento para que a vida seja julgada não é nada trivial, mas o efeito de um complexo de forças históricas que, em sua configuração diferencial própria, é já o produto de uma *vontade de negar*. Deleuze ressalta que, no niilismo, não se trata de uma negação *da* vontade (como no conceito schopenhaueriano de “nada de vontade”), mas, como Nietzsche escreve claramente, de uma *vontade de negar*, que está na base da concepção de que há valores superiores à vida: afinal, como lemos na *Genealogia da moral*, “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer...*”.¹⁰⁹⁰ Essa vontade de negar é entendida como uma *vontade de aniquilar a vida, vontade de aniquilamento, vontade de nada*. A negação é, portanto, a qualidade da vontade de potência que se manifesta no niilismo, com diversos sentidos. Não há força que não seja expressão de uma vontade de potência, mesmo quando esta se volta contra si própria numa espécie de reversão suicida, como uma vontade de *se aniquilar* enquanto vontade.

Num sentido análogo, vimos que Deleuze e Guattari pensam que mesmo as formas mais repressivas de produção social, mesmo as mais autodestrutivas, são sempre produzidas por agenciamentos de desejo positivamente determináveis em um campo social concreto. O fascismo é, assim, um *desejo de nada*, e não um vazio de desejo, um nada de desejo.¹⁰⁹¹ Se o fascismo é efetivamente um “niilismo realizado”, isso significa que há no fascismo um agenciamento de desejo que concretiza de maneira especialmente intensa esta vontade de potência que se exprime enquanto vontade de negação, que quer a sua própria aniquilação, tal como descrita por Nietzsche. Mas qual é a composição de forças que torna este agenciamento fascista-niilista possível?

¹⁰⁸⁸ Ibid.

¹⁰⁸⁹ NF, p. 189.

¹⁰⁹⁰ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. op. cit., III, § 28; NF, p. 189.

¹⁰⁹¹ Cf. ZOURABICHVILI, F. *Vocabulário de Deleuze*, op. cit., p. 65: “Esse estado [fascista] do desejo funcionando, por assim dizer, no vazio não se confunde com o não-desejo da neurose, uma vez que é precisamente a interiorização que o desejo conjura ao se dar por objeto último a guerra ou a morte”.

As forças, segundo a leitura deleuziana de Nietzsche, são sempre plurais e em relação umas com as outras, atravessando todo o corpo da realidade, que é ela mesma um campo de forças. Mas as forças se distinguem qualitativamente como *ativas* e *reativas*. As forças ativas são inconscientes por natureza e por isso mesmo são mais difíceis de serem caracterizadas, pois, justamente, elas são aquilo que precisa ser descoberto. Elas são ativas, pois são criativas, produtivas, visando à sua “expansão ilimitada”.¹⁰⁹² Como observa Ádamo da Veiga, as forças ativas são uma pura afirmação sem objeto ou sujeito, o que nos permite aproximá-las do caráter produtivo do desejo (tal como teorizado em *Capitalismo e esquizofrenia*) em sua anterioridade lógica em relação a suas organizações molaes.¹⁰⁹³ As forças ativas são forças plásticas do inconsciente e da vida, forças de uma metamorfose que é “primeira em relação às adaptações”, que são sempre reativas.¹⁰⁹⁴

Por sua vez, as forças reativas são, por natureza, dominadas pelas forças ativas, e se exercem através das tarefas de conservação, de adaptação, de reprodução e de utilidade. O organismo, a consciência, a memória e o hábito dizem respeito a esta qualidade reativa das forças. A função das forças reativas é a de retardar, reter, adequar e conservar aquilo que é produzido pelas forças ativas, de modo a “impedir a sua dissipação caótica”, de maneira semelhante ao que ocorre com o desejo segmentarizado molarmente em agenciamentos concretos, pois sob essa face ele é atribuído a sujeitos determinados e passa a investir em objetos determinados.¹⁰⁹⁵ É de se notar ainda que, tal como na relação entre molecular e molar, a distinção qualitativa entre forças ativas e reativas não acarreta na depreciação das forças reativas em nome das ativas. Pois, a rigor, subordinadas hierarquicamente às forças ativas, as forças reativas cumprem uma função essencial à vida e não implicam por si só uma negação da vida.

O problema é que, analisando o ser humano e sua história, Nietzsche, *grosso modo*, verifica haver um triunfo das forças reativas sobre as forças ativas, desmontando a relação que haveria de direito entre elas. Há um “devir-reativo” ou “devir niilista” das forças que se afina com o ser humano, essencialmente reativo.¹⁰⁹⁶ Quando as forças reativas preponderam sobre as forças ativas, estas são separadas daquilo que podem. Dominado pelas forças reativas, tal é o homem do *ressentimento*. Sob o ressentimento, a “*reação deixa de ser agida para se tornar*

¹⁰⁹² Cf. VEIGA, Á. B. “O Fascismo Transindividual”. *Trans/ Form/ Ação*. Marília, v. 45, n. 1, p. 13-38, Jan./Mar.: 2022, p. 28-29.

¹⁰⁹³ Ibid.

¹⁰⁹⁴ NF, p. 59.

¹⁰⁹⁵ VEIGA, A. B. E. da. op. cit., p. 29.

¹⁰⁹⁶ NF, p. 85.

algo sentido".¹⁰⁹⁷ Em vez de "re-agir" a uma excitação, ela *se torna sensível*, objeto de um "re-sentimento".

Deleuze destaca dois aspectos do ressentimento. O primeiro é topológico e diz respeito à maneira pela qual as forças reativas se deslocam, se autonomizam, furtando-se à ação das forças ativas, de modo que a *memória* de traços invade a consciência e impede a faculdade do *esquecimento ativo* de se exercer, impede que o esquecimento possa renovar a consciência, tornando-a consciência ressentida. O segundo aspecto é tipológico e expressa o modo como o ressentimento toma forma através do desenvolvimento do "espírito de vingança" e do gosto pela "acusação perpétua".¹⁰⁹⁸ Não nos parece trivial que diversas análises contemporâneas insistam na importância política do afeto do ressentimento como modo de sustentação e propagação do fascismo, tanto histórico quanto contemporâneo.¹⁰⁹⁹ O fascista típico fala sempre com base na memória de um passado glorioso, os "bons velhos tempos", e encontra sempre determinados grupos que devem ser acusados como responsáveis pela decadência atual.

Se o ressentido atribui a sua dor a algo externo, animando em si um espírito de vingança, com o aparecimento da "má consciência", o que se passa é uma mudança na direção do ressentimento: este se volta para dentro, se interioriza.¹¹⁰⁰ A má consciência não é um tipo novo, e sim o prolongamento do ressentimento. Nas palavras de Deleuze: "[n]o ressentimento, a força reativa acusa e se projeta. Mas o ressentimento nada seria se não levasse o próprio acusado a reconhecer seus erros, a 'voltar-se para dentro'".¹¹⁰¹ Eis a continuidade que liga o ressentimento à má consciência. Sob o ressentimento, as forças ativas (por exemplo, do esquecimento) são impedidas de se exercerem, são separadas daquilo que podem. Mas o que elas se tornam quando são assim impedidas? Justamente, elas não evaporam, mas se voltam contra si mesmas, para dentro, e produzem *dor*.¹¹⁰² Para Deleuze, esse é o primeiro aspecto da

¹⁰⁹⁷ NF, p. 145.

¹⁰⁹⁸ NF, p. 161: "[A] memória dos traços se torna uma característica típica, porque encarna o espírito de vingança e se engaja numa tarefa de acusação perpétua; as forças reativas se opõem às ativas e as separam do que elas podem (*inversão* da relação de forças, *projeção* de uma imagem reativa)."

¹⁰⁹⁹ Cf., dentre outros: BROWN, W. *Nas ruínas do neoliberalismo: ascensão da política antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Editora Politeia, 2019; GUÉRON, R. *A vingança dos capatazes: o bolsonarismo como fascismo*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2022; ALLIEZ, É.; LAZZARATO, M. *Guerras e capital*. São Paulo: Ubu Editora, 2021; VEIGA, A. "O fascismo transindividual". *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 45, n. 1, p. 13-38, Jan./Mar., 2022.

¹¹⁰⁰ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, op. cit., III, §15 (p. 108).

¹¹⁰¹ NF, p. 165.

¹¹⁰² NF, p. 166; 218: "A dor, em vez de ser regulada pelas forças reativas, é produzida pela antiga força ativa. Daí resulta um fenômeno curioso, insondável: uma multiplicação, uma autofecundação, uma hiperprodução da dor. A má consciência é a consciência que multiplica sua dor (...). *Multiplicação da dor pela interiorização da força, pela introjeção da força*"; "A atividade nada pode apesar de sua superioridade sobre as forças reativas; sob o império do negativo, ela não tem outra saída a não ser voltar-se contra si mesma; separada do que pode, ela própria se torna reativa, serve apenas de alimento ao devir-reativo das forças."

má consciência: a multiplicação da dor. E o segundo aspecto é precisamente relativo ao *sentido* dessa dor. É o sentimento de culpa. Com a interiorização da força, com o alargamento e aprofundamento da “interioridade”, ocorre a multiplicação da dor, o que exige, por sua vez, que a própria dor seja *interiorizada*, “sensualizada, espiritualizada”.¹¹⁰³

Tendo visto, *en passant*, a inversão da relação de direito (“saudável”) entre forças ativas e forças reativas sob o triunfo das forças reativas que está implicada na história universal como história do niilismo, podemos avançar em direção à caracterização dos diversos sentidos do niilismo, para, em seguida, retomarmos nossa questão à respeito da ambivalência deste conceito e de sua relação com a análise esquizoanalítica do fascismo.

Em seu primeiro sentido, o niilismo significa: “valor de nada assumido pela vida, ficção dos valores superiores que lhe dão esse valor de nada, vontade de nada que se expressa nesses valores superiores”.¹¹⁰⁴ A vida só assume um valor de nada na medida em que é negada, depreciada, o que, por sua vez, supõe sempre uma ficção, que faz com que a vida se torne irreal, representada como mera aparência de um outro mundo, suprassensível e verdadeiro. Aqui, trata-se de um niilismo “negativo” que corresponde, histórico-filosoficamente, ao momento da consciência antiga ocidental, platônica e judaico-cristã.¹¹⁰⁵

Já em seu segundo sentido, o niilismo não significa mais a negação como qualidade da vontade de potência, mas uma “reação”, uma reação contra os valores superiores. Nesse sentido, que é o mais corrente segundo Deleuze, o niilismo corresponde ao momento histórico-filosófico das ciências modernas do homem europeu e é nomeado como um “niilismo reativo”. “Reage-se contra o mundo suprassensível e contra os valores superiores, nega-se a sua existência, recusa-se a dar qualquer validade a eles. (...) Assim, o niilista nega Deus, o bem e até mesmo o verdadeiro: todas as formas do suprassensível”.¹¹⁰⁶ Não se trata mais, portanto, de desvalorizar a vida em nome de valores supostamente superiores, mas de desvalorizar os “próprios valores superiores”.¹¹⁰⁷ A vida não é mais tomada como aparência

¹¹⁰³ NF, p. 166: “*Inventa-se um novo sentido para a dor, um sentido interno, um sentido íntimo: faz-se da dor a consequência de um pecado, de uma falta. Tu fabricaste tua dor porque pecaste, tu te salvarás fabricando tua dor.*”

¹¹⁰⁴ NF, p. 189. Seria interessante, em outro trabalho, investigar a possibilidade de aproximar esta relação entre “ficção” e o primeiro sentido do niilismo à análise espinosana da “superstição” como sistema teológico-político fundamental às tiranias.

¹¹⁰⁵ Apesar dessas marcações histórico-filosóficas que, de certa maneira, correspondem à emergência de cada tipo de niilismo, é importante não perdermos de vista que a tipologia nietzschiana afirma uma coexistência entre todos os tipos de niilismo na modernidade (ainda que sob relações de prevalência de um tipo sobre outros), e não uma lógica evolucionista em que cada tipo de niilismo seria superado pelo próximo.

¹¹⁰⁶ NF, p. 189-190.

¹¹⁰⁷ Ibid.

irreal de uma essência verdadeira. É a própria essência que agora é negada, preservando-se a aparência. De acordo com Deleuze, a diferença entre o niilismo negativo e o niilismo reativo não impede que haja uma “cumplicidade fundamental” entre eles, pois é a “vontade de nada que faz as forças reativas triunfarem”.¹¹⁰⁸ No entanto, com o aprofundamento do niilismo reativo, o que ocorre é que as forças reativas tentam triunfar sozinhas, rompendo sua aliança com a vontade negativa, tentando tomar o lugar dessa vontade que as dirigia. Nessa direção, até onde as forças reativas são capazes de ir?

Elas vão, precisamente, até o ponto em que se cristalizam num empreendimento “passivo”, que quer se *extinguir passivamente* da própria vida. É assim que se chega ao “niilismo passivo”, o terceiro sentido do niilismo, caracterizado por Nietzsche como o momento da consciência budista.

O “niilismo reativo” prolonga de certo modo o “niilismo negativo”: triunfantes, as forças reativas tomam o lugar desta potência de negar que as levava ao triunfo. Mas o “niilismo passivo” é a realização extrema do niilismo reativo: melhor se extinguir passivamente do que ser conduzido de fora.¹¹⁰⁹

Seja nos valores superiores à vida, seja nos valores reativos que tomam o lugar dos valores superiores, seja ainda no mundo sem valores: estamos ainda na longa história do niilismo. Sob o pano de fundo desta análise do niilismo como motor da história universal, Nietzsche concebe a tarefa prática de sua filosofia: transvalorar todos os valores, liberar o pensamento do ressentimento e da má consciência.¹¹¹⁰

O que Nietzsche chama de transmutação ou transvaloração, segundo Deleuze, “não é uma mudança de valores, mas uma mudança no elemento do qual deriva o valor dos valores”. É só quando se muda o elemento do negativo que se pode dizer que “foram subvertidos todos os valores conhecidos ou conhecíveis até hoje”. Mas como, enfim, vencer o niilismo? “Como mudar o próprio elemento dos valores, como substituir a negação pela afirmação?”¹¹¹¹

É nesse ponto que se revela a ambiguidade ou ambivalência intrínseca ao niilismo que mencionamos previamente, pois aparece aqui uma relação profunda entre o niilismo e a transmutação. No fundo, para Nietzsche, todas as formas do niilismo analisadas, mesmo a forma extrema ou passiva (vontade de se extinguir), não passam de um niilismo “*inacabado, incompleto*”.¹¹¹² O que constitui, então, a forma completa e acabada do niilismo? Deleuze

¹¹⁰⁸ NF, p. 190.

¹¹⁰⁹ NF, p. 191.

¹¹¹⁰ Cf. NF, p. 212: “O ressentimento e a má consciência são constitutivos da humanidade do homem, o niilismo é o conceito *a priori* da história universal; por isso, vencer o niilismo, liberar o pensamento da má consciência e do ressentimento, significa superar o homem, destruir o homem, mesmo o melhor.”

¹¹¹¹ NF, p. 218.

¹¹¹² Ibid.

responde: a *transmutação*. Ou seja, é somente a transmutação que, ao vencer o niilismo, constitui a forma completa e verdadeiramente acabada do próprio niilismo. Levado a seu termo, o niilismo é como que “vencido por ele mesmo”.¹¹¹³ Nesse ponto, a vontade de nada rompe sua aliança com as forças reativas e se transmuta em *potência de afirmar*, ao tomar para si a tarefa de *destruir as próprias forças reativas* e se pôr a serviço da afirmação da vida, da criação de novos valores e novos modos de vida, que, por sua vez, derivam da qualidade afirmativa da vontade de potência agora transmutada.

Se o fascismo implica de certo modo um niilismo realizado, este é apenas a forma extrema da vontade de nada enquanto atrelada ao elemento negativo. Parece que podemos sustentar, com isso, que a diferença fundamental do revolucionário diante do fascista (e ao mesmo tempo sua vizinhança potencial do ponto de vista da linha de fuga e das oscilações dos investimentos libidinais) está, precisamente, no fato de que, na atividade revolucionária, a destruição é derivada da criação, a negação é derivada da afirmação. Toda revolução é uma destruição ativa (em sentido nietzscheano). Talvez possamos falar de um niilismo propriamente revolucionário se o concebemos como esse aspecto de esvaziamento dos valores dominantes que, ao mesmo tempo, é condição e efeito derivado da própria criação de novos valores, da afirmação de novos modos de vida, da experimentação de novos agenciamentos da percepção e sensibilidade coletivas. Ao contrário, o niilismo fascista é apenas a realização extrema da negação da vida: culto à morte, paixão de abolição, negação levada às últimas consequências, sem qualquer compromisso com a conservação da vida... No devir-revolucionário do desejo, por um lado, é a positividade das conexões transversais entre lutas, grupos e problemas diferentes que produz efeitos de negação e destruição do que está dado. Ao contrário, na mutação fascista, o que se afirma é tão-somente o estúpido heroísmo com que seus seguidores se dispõem a matar e a morrer, que se exprime na palavra de ordem fascista por excelência: *Viva a morte!* O fascismo é a negação levada às últimas consequências, autonomizada, no ponto em que ela não tem mais qualquer compromisso com a conservação da vida.

Apesar de alusiva, talvez não seja trivial, portanto, a observação de Deleuze e Guattari sobre o fascismo como um “niilismo realizado”. Pois ela nos ajuda a diagnosticar e avaliar o tipo de composição de forças que caracteriza o fascismo como movimento desejante ou vontade de potência. E nos convida a formular a hipótese: se o fascismo é o principal perigo imanente às experimentações do desejo, não estaríamos ainda hoje imersos nos agenciamentos sociolibidinais niilistas-fascistas do capitalismo contemporâneo, retomado

¹¹¹³ NF, p. 219.

incessantemente sob formas “neofascistas” mais ou menos diversas e tanto mais ameaçadoras porque mais imperceptíveis e inconscientes?

Enfim, parece-nos ainda que esta leitura do niilismo fascista contribui também para a questão prática relativa à forma de combate ao fascismo. Pois se o niilismo fascista (ou neo-fascista) é ainda a doença de nosso tempo, não há ninguém inteiramente imune a ele. Estamos todos potencialmente adoecidos, atravessados por vírus microfascistas, mas podemos convalescer. Se o fascismo persiste sob figuras variadas e permanece extremamente perigoso na conjuntura mundial atual, isso implica que a luta contra o fascismo não deve se limitar às lutas institucionalizadas da política representativa (por mais imprescindíveis que elas sejam). Dentro e fora do Estado, ela deve ser empreendida como o meio para uma verdadeira *travessia* revolucionária do desejo coletivo, em que a criação de novas composições de forças no campo social seja acompanhada do combate contínuo aos focos moleculares do desejo microfascista e regulada por uma prudência imanente à experimentação sobre as linhas de fuga, em um esforço para evitar que os vetores de transformação social-libidinal mais intensos – que envolvem sempre um certo esvaziamento dos valores dominantes – se tornem desejo fascista de destruição e autodestruição, paixão de abolição.¹¹¹⁴ Esforço que, ao mesmo tempo, tenta traçar conexões revolucionárias entre os problemas colocados pelos movimentos minoritários de todo tipo, buscando reunir as condições para um devir-revolucionário universal.

¹¹¹⁴ Cf. o comentário de Sibertin-Blanc (*Politique et clinique*, op. cit., p. 932): “Deleuze identifica esse perigo da linha de fuga dessegmentada como uma inclinação niilista necessariamente envolvida em todo devir, um movimento de desfazimento de todas as coordenadas de uma forma individuada de existência, uma exaustão do *non-sens*, um vazio de valor que arrisca sempre fazer com que as linhas de mutação mais intensas se tornem linhas de morte, de destruição dos outros e de si mesmo. Na medida em que essa linha está sempre, mais ou menos, implicada em todas as outras, devir impessoal envolvido em outros devires que o contraem em maior ou menor grau, esse perigo que lhe é próprio constitui o objeto final de uma indispensável prudência e a maior preocupação para uma determinação dos critérios de avaliação das experimentações imanentes de uma mutação. E faltou prudência aos nazistas. Desde o início eles são arrastados em uma linha de fuga intensa e precipitaram rapidamente o perigo de destruir e de se destruir: ‘niilismo realizado’ desde o início”.

Capítulo 6

Macropolítica do (neo)fascismo e fontes de esperança revolucionária

6.1. O Estado fascista diante dos dois polos do Estado: social-democracia e totalitarismo

Precisamos analisar ainda como a teoria do fascismo de *Mil platôs* se situa em meio às reformulações ali desenvolvidas acerca da teoria do Estado, do capitalismo, da guerra e da revolução. No décimo terceiro platô, intitulado “7.000 a. C. – Aparelho de captura”, Deleuze e Guattari retomam a teoria do Estado moderno capitalista no ponto em que haviam parado na história universal de *O anti-Édipo*.¹¹¹⁵ Como vimos, sob o capitalismo, o Estado como Ideia (*Urstaat*) entrou em um devir-imanente através do qual deixou de ser o agente soberano da sobrecodificação dos fluxos para se tornar um mero regulador dos fluxos descodificados do capital, subordinado, portanto, à axiomática capitalista mundial. Nesse movimento, vimos também que a instância do *Urstaat* transcendente enquanto instinto de morte latente passou a ser subjetivada sob a forma imanente de uma má consciência edipiana (no momento, justamente, do “niilismo” moderno analisado por Nietzsche), que fez da dívida infinita não apenas uma dívida diante do déspota mas uma dívida propriamente “internalizada”, “íntima”.

Recuperando esse processo, Deleuze e Guattari complexificam a teoria do Estado moderno indicando as duas operações principais que ele pode acionar em meio à axiomática capitalista. Tendo em vista que os axiomas do capitalismo são “enunciados operatórios que constituem a forma semiológica do Capital”¹¹¹⁶, ou seja, são regras operatórias que regulam as correlações entre o fluxo de trabalho e o fluxo de capital, e que os Estados não passam de “modelos de realização” da axiomática capitalista mundial, os Estados modernos se vêem forçados a agir sob duas direções possíveis. Por um lado, os Estados podem seguir a tendência de *adicionar* axiomas. Isto é, eles podem elaborar regras que limitem e regulem o processo da acumulação capitalista através, por exemplo, da criação de direitos aos trabalhadores, às minorias (mulheres, negros, LGBTQIA+, imigrantes, etc). Como observam Deleuze e Guattari:

No fim da guerra de 1914-18, a influência conjugada da crise mundial e da revolução russa forçaram o capitalismo a multiplicar os axiomas, a inventar novos, no que concernia à classe trabalhadora, ao emprego, à organização sindical, às instituições sociais, ao papel do Estado, ao mercado externo e ao mercado interno. A economia de Keynes e o *New Deal* foram laboratórios de

¹¹¹⁵ No entanto, vale notar que, enquanto *O anti-Édipo* se baseava numa história universal das três máquinas sociais, *Mil platôs* afirma um esquema diverso, baseado na tese que afirma a coexistência de cinco formações sociais heterogêneas definidas como “processos maquínicos” (cf. *MPv.5*, p. 135-ss).

¹¹¹⁶ *MPv.5*, p. 174-175.

axiomas. Exemplos de novas criações de axiomas depois da Segunda Guerra Mundial: o plano Marshall, as formas de ajuda e de empréstimo, as transformações do sistema monetário. Não é somente em período de expansão ou de retomada que os axiomas se multiplicam. O que faz variar a axiomática, em relação aos Estados, é a distinção e a relação entre mercado externo e mercado interno. Há notadamente multiplicação de axiomas quando se organiza um mercado interno integrado que concorre com as exigências do mercado externo. Axiomas para os jovens, para os velhos, para as mulheres, etc.¹¹¹⁷

De acordo com essa tendência à invenção de novos axiomas, Deleuze e Guattari definem um polo de Estado “muito geral”, denominado “social-democracia”.¹¹¹⁸

No outro extremo, há um outro polo por onde oscila o funcionamento concreto dos Estados modernos sob a axiomática capitalista mundial. Trata-se do polo “totalitarismo”. Nessa direção dita totalitária, o Estado opera o movimento inverso, ele *subtrai* os axiomas, ou seja, ele expõe o fluxo de trabalho à dominação mais direta e brutal do fluxo de capital.

Acomoda-se a um número muito pequeno de axiomas que regulam os fluxos dominantes, sendo que os outros fluxos recebem um estatuto derivado, de consequência (...), ou são deixados num estado selvagem, que não exclui a intervenção brutal do poder de Estado, ao contrário até. É o polo de Estado “totalitarismo” que encarna essa tendência a restringir o número de axiomas, e que opera por promoção exclusiva do setor externo, apelo aos capitais estrangeiros, desenvolvimento de uma indústria voltada para a exportação de matérias brutas ou alimentares, ruína do mercado interno. O Estado totalitário não é um máximo de Estado, mas antes, segundo a fórmula de Virilio, o *Estado mínimo* do anarcocapitalismo (cf. Chile). No limite, os únicos axiomas mantidos são o equilíbrio do setor externo, o nível das reservas e a taxa de inflação; “a população não é mais um dado, ela se tornou uma consequência”; quanto às evoluções selvagens; elas aparecem entre outras nas variações do emprego, nos fenômenos de êxodo rural, de urbanização-favelas, etc.¹¹¹⁹

Resumidamente, portanto, os Estados modernos são modelos de realização da axiomática capitalista que oscilam sempre, como num pêndulo, entre o polo social-democrata, pelo qual ele se vê forçado a adicionar axiomas para dar conta da reprodução social capitalista, integrando segmentos de suas minorias (jovens, negros, mulheres, etc.) no circuito

¹¹¹⁷ MPv.5, p. 175.

¹¹¹⁸ Ibid. Em *Diálogos*, este mesmo polo é denominado “liberal” (cf. D, p. 160).

¹¹¹⁹ MPv.5, p. 175-176 – grifo dos autores. Vale enfatizarmos aqui que a menção ao Chile como exemplo por excelência de Estado totalitário não é trivial: com efeito, desde o golpe de Estado no Chile em 1973, viu-se instituir ali, como diversos analistas recentes têm repetido (Laval, Dardot, Alliez, Lazzarato, Safatle...), um “laboratório do neoliberalismo”, guiado pelas orientações da escola econômica de Chicago. (Cf. *Derrames II*, p. 322). E, embora Deleuze e Guattari não utilizem o termo “neoliberalismo” (que ainda não estava tão em voga na época), observamos que a maneira como qualificam o totalitarismo é muito próxima do modo como qualificamos hoje em dia o neoliberalismo. Cabe mencionarmos ainda que, em certo sentido, Deleuze e Guattari estão entre os primeiros autores a enfatizarem o que se passa no Sul global, no terceiro mundo, para compreender as transformações do capitalismo mundial. Essa via se torna fundamental para análises posteriores que insistem, com razão, que a América Latina foi o laboratório do neoliberalismo mundial, e que refletem sobre os vínculos entre o neoliberalismo e o totalitarismo, ou, mais contemporaneamente, do neoliberalismo com o neofascismo.

do mercado e se orienta prioritariamente para a consolidação do mercado interno; e o polo totalitário, pelo qual ele é arrastado pela tendência oposta de subtrair axiomas, favorecendo uma dinâmica exploratória mais brutal das forças sociais de trabalho e de desejo no campo social capitalista, enfatizando a relação com o mercado externo e esmagando o mercado interno. Deleuze e Guattari tomam o caso do Brasil, em 1980, como um exemplo típico de “situação em suspenso”, quando não se sabe bem se o Estado vai tender para a social-democracia (acelerando a reabertura política, a redemocratização e o desmonte do regime militar) ou, ao contrário, vai recair num reforço do regime totalitário em voga desde o golpe militar de 1964.¹¹²⁰

É importante salientar que, como fica claro na passagem citada acima, não se trata, para Deleuze e Guattari, de conservar o famigerado maniqueísmo liberal (e sobretudo neoliberal) que vê, de um lado, uma maximização da presença do Estado, um “Estado forte” supostamente contra o “mercado”, e, de outro lado, uma minimização da presença do Estado, um “Estado fraco” que supostamente deixaria o “mercado” agir conforme suas supostas leis imanes. Pois, em primeiro lugar, os dois polos não são tipos que se excluem mutuamente, mas tendências por onde todo Estado concreto oscila de acordo com as contingências históricas. E, em segundo lugar, como Deleuze e Guattari destacam, mesmo na tendência totalitária de subtração dos axiomas, não se trata de uma “ausência” de Estado mas, ao contrário, de um modo específico de intervenção estatal repressiva, que se concentra em criar e garantir as condições necessárias para que a acumulação capitalista ocorra com o mínimo possível de contrapartidas em termos de direitos sociais dos trabalhadores e das minorias em geral. Igualmente, o polo social-democrata não se “opõe” ao “mercado” capitalista em geral, ele apenas prioriza um modelo de integração e “inclusão” baseado no fortalecimento do mercado interno e no estabelecimento de estatutos e direitos a suas minorias e grupos excluídos.

Logo após essa exposição da bipolaridade da teoria do Estado sob o capitalismo, Deleuze e Guattari apontam uma breve consideração acerca da especificidade do Estado fascista diante desse quadro. Apesar de curto, esse comentário merece nossa atenção porque nos ajuda a compreender a relação particular que o Estado fascista estabeleceu historicamente com a axiomática capitalista, e esclarece a posição singular que ele ocupa enquanto

¹¹²⁰ MPv.5, p. 177. A menção ao Brasil é bem breve em *Mil platôs*, mas, nos cursos de Deleuze, vemos que o caso brasileiro foi bem importante para seu argumento, pois ele é ali analisado de forma mais extensa e detalhada, inclusive abordando longamente um estudo sobre a economia do açúcar no nordeste brasileiro e o problema da fome que não é sequer citado em *Mil platôs* (cf. *Derrames II*, p. 319-ss).

caso-limite desse sistema social-desejante.

Do ponto de vista dessa teoria do Estado, o caso do fascismo (“nacional-socialismo”) se distingue do totalitarismo primeiramente porque, apesar de se aproximar do polo totalitário por esmagamento do mercado interno e redução dos axiomas, por outro lado, “a promoção do setor externo não se faz de modo algum por apelo aos capitais externos e indústria de exportação, mas por economia de guerra, que acarreta um expansionismo estranho ao totalitarismo e a uma fabricação autônoma de capital”.¹¹²¹ Quanto ao mercado interno, o Estado fascista o efetua “por uma produção específica de *Ersatz*”, isto é, de uma indústria de substitutos, “de modo que o fascismo comporta também uma proliferação de axiomas, o que faz com que ele tenha sido frequentemente aproximado de uma economia keynesiana”.¹¹²² Mas, ainda assim, trata-se de uma “proliferação fictícia ou tautológica, um multiplicador por subtração, que faz do fascismo *um caso muito especial*”, pois ele adiciona e subtrai axiomas ao mesmo tempo.¹¹²³

Após essa consideração acerca da relação ambígua que o Estado fascista mantém com a bipolaridade dos Estados capitalistas, Deleuze e Guattari acrescentam uma nota de rodapé esclarecedora em que citam mais uma vez o trabalho de Jean-Pierre Faye. Nessa nota, eles afirmam que *Langages totalitaires* é uma das melhores análises da economia nazista, justamente por mostrar que, por um lado, o “nazismo é de fato um totalitarismo, precisamente por seu Estado-mínimo, sua recusa de toda estatização da economia, sua compressão dos salários, sua hostilidade em relação aos grandes trabalhos públicos”. No entanto, por outro lado, e ao mesmo tempo, Faye demonstra como o nazismo operou uma “criação de capital interno”, uma “construção estratégica”, uma “indústria de armamento” que o faz rivalizar ou por vezes até mesmo confundir-se com uma “economia de tendência socialista”.¹¹²⁴ Com isso, Deleuze e Guattari não pretendem confundir o conceito de fascismo com o de totalitarismo ou o de social-democracia (ou pior, de socialismo), mas apenas demonstrar que o Estado fascista é um caso específico de mistura entre as duas tendências e que deve ser analisado enquanto tal.

Portanto, diferentemente do esquema de *O anti-Édipo*, em que o fascismo correspondia a um dos dois polos do desejo, na teoria do Estado de *Mil platôs*, o Estado fascista (cujo exemplo histórico é principalmente o alemão) não corresponde a nenhum de seus dois polos, situando-se como um “caso muito especial” entre os polos totalitário e

¹¹²¹ MPv.5, p. 176.

¹¹²² Ibid.

¹¹²³ Ibid. – grifo nosso. Cf. também *Derrames II*, p. 324-326.

¹¹²⁴ Ibid.

social-democrata. Ele é, por isso, uma formação mista, pois combina aspectos dos dois polos, subtraindo uma série de axiomas de proteção social, por exemplo, e, ao mesmo tempo, criando axiomas que favorecem determinados setores da indústria nacional pesada, especialmente, como demonstra Daniel Guérin, os setores de importância estratégica para a guerra, como a indústria de armamento e as indústrias de *Ersatz*. Sacrificava-se assim as necessidades civis às necessidades militares, arrastando toda a política econômica fascista para a autarquia, o isolamento do mercado mundial e sobretudo a economia de guerra.¹¹²⁵ Nesse movimento, o Estado fascista revela sua dimensão singular que o define por excelência, isto é, seu traço suicidário, pois ele se vê tragado por um movimento de guerra ilimitada que não terá outro fim senão a própria autodestruição do Estado.

6.2. Fascismo e pós-fascismo ou neofascismo

Em meio às novas elaborações teóricas acerca dos aparelhos de captura estatais, das máquinas de guerra e da especificidade do fascismo, entre o décimo segundo e o décimo terceiro platôs, Deleuze e Guattari sugerem um argumento histórico que não pode ser ignorado em nossa análise. Como Sibertin-Blanc destaca¹¹²⁶, há nesses textos uma análise da conjuntura política da “situação atual” do capitalismo apoiada diretamente na distinção entre um momento propriamente fascista, determinado pelo período da Segunda Guerra Mundial, e um momento dito “pós-fascista”, que diz respeito ao período posterior à guerra, que se estende pelo menos até os anos 1980 – e que talvez não tenha ainda sido substancialmente modificado até os dias de hoje.

Mas essa análise de conjuntura só pode ser bem compreendida desde que a dinâmica entre os conceitos de máquina de guerra e aparelho de Estado seja explicitada. Em primeiro lugar, a pesquisa de Deleuze e Guattari leva-os a afirmar a seguinte tese: a máquina de guerra nômade, como *Ideia transcendental*, não tem, de direito, a guerra por objeto.¹¹²⁷ Na verdade, na pureza de seu conceito abstrato, a máquina de guerra se define pelo “traçado de uma linha de fuga criadora, a composição de um espaço liso e o movimento dos homens nesse espaço”.¹¹²⁸ Nesse sentido, a máquina de guerra foi realmente uma invenção histórica dos povos nômades, ainda que os nômades não sejam os únicos que possuem o seu “segredo”: “um movimento artístico, científico, ‘ideológico’, pode ser uma máquina de guerra potencial,

¹¹²⁵ GUÉRIN, D. op. cit., p. 256-ss.

¹¹²⁶ SIBERTIN-BLANC, G. *Politique et clinique*, op. cit., p. 918-ss.

¹¹²⁷ TEIXEIRA, Y. “Diferença e distribuição nômade na filosofia política de Deleuze e Guattari”. *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 155, Ago./2023, p. 567-588.

¹¹²⁸ *MPv.5*, p. 117.

precisamente na medida em que traça um plano de consistência, uma linha de fuga criadora, um espaço liso de deslocamento, em relação com um *phylum*".¹¹²⁹ No entanto, esse sentido da máquina de guerra é apenas um dos polos do conceito, justamente o polo que Deleuze e Guattari dizem ser conforme à "essência" da máquina de guerra.

Pois *de fato*, em outro sentido, conforme o *outro polo* do conceito, ocorre que, defrontando-se empiricamente com outras formações sociais em meio à sua desterritorialização no espaço liso, a máquina de guerra entra em interações com aparelhos de Estados que transformam qualitativamente seu modo de funcionamento e sua própria relação com a guerra, em função do conflito que aparece entre a lógica nômade da máquina de guerra (baseada na criação do espaço liso, na desterritorialização, na exterioridade formal com relação ao Estado) e a lógica sedentária dos Estados (baseada na produção de um espaço estriado, na conservação de um território e na forma de interioridade propriamente estatal).¹¹³⁰ Através desse encontro com um ou vários Estados, a máquina de guerra nômade perde sua potência de metamorfose e de deslocamento e passa a efetuar uma potência de destruição.

Relembremos que há pelo menos três tipos de interação entre as máquinas de guerra e os aparelhos de Estado.¹¹³¹ I) Primeiramente, uma máquina de guerra, ao se encontrar com um Estado, pode empreender um movimento de *destruição do Estado*, travando guerras efetivas contra ele, como maneira de preservar seu movimento próprio de desterritorialização. Nesse caso, a relação entre a máquina de guerra e a guerra é apenas "sintética" ou "suplementar". Ou seja, a guerra não decorre aqui diretamente das condições da máquina de guerra, ao contrário, a máquina de guerra só passa a travar *necessariamente* a guerra contra os Estados e as cidades quando ela se choca contingentemente contra os Estados e as cidades em meio à sua desterritorialização.¹¹³²

¹¹²⁹ Ibid.

¹¹³⁰ Sobre a diferença de direito e as misturas de fato entre esses dois polos, cf. *MPv.5*, p. 117-118: "Há uma grande diferença entre esses dois polos, mesmo e sobretudo do ponto de vista da morte: a linha de fuga que cria, *ou então* que se transforma em linha de destruição; o plano de consistência que se constitui, mesmo pedaço por pedaço, *ou então* que se transforma em plano de organização e de dominação. Que haja comunicação entre as duas linhas ou os dois planos, que cada um se nutra do outro, empreste do outro, é algo que se percebe constantemente: a pior máquina de guerra mundial reconstitui um espaço liso, para cercar e clausurar a terra. Mas a terra faz valer seus próprios poderes de desterritorialização, suas linhas de fuga, seus espaços lisos que vivem e que cavam seu caminho para uma nova terra."

¹¹³¹ Cf. o resumo desses três casos de interações entre a máquina de guerra e o aparelho de Estado em FORTES, F.; PIROLA, É. *op. cit.*, p. 27-32.

¹¹³² Retomando a ideia de que "o único e verdadeiro objeto positivo" da máquina de guerra é a criação e ocupação do espaço liso e a composição correspondente dos homens, Deleuze e Guattari explicam como se dá a sucessão desse objeto positivo ao objeto negativo da máquina de guerra (fazer a própria guerra): "Se a guerra decorre necessariamente da máquina de guerra, é porque esta se choca contra os Estados e as cidades, bem como contra as forças (de estriagem) que se opõem ao objeto positivo; por conseguinte, a máquina de guerra tem por inimigo o Estado, a cidade, o fenômeno estatal e urbano, e assume como objetivo aniquilá-los. É aí que ela se torna guerra: aniquilar as forças do Estado, destruir a forma-Estado." (*MPv.5*, p. 109).

II) Em segundo lugar, há os casos em que *a máquina de guerra é apropriada pelo Estado*, tornando-se exército enquanto instituição estatal e, nesse movimento, passa a ter a guerra por objeto de maneira subordinada aos fins políticos do Estado. Desse modo, quando o Estado se apropria da máquina de guerra, “esta muda evidentemente de natureza e de função, visto que é dirigida então contra os nômades e todos os destruidores de Estado, ou então exprime apenas relações entre Estados, quando um Estado pretende apenas destruir um outro ou impor-lhe seus fins”.¹¹³³ É por essa via que, ao ser apropriada pelo Estado, a máquina de guerra “tende a tomar a guerra por objeto direto e primeiro, por objeto ‘analítico’”, isto é, que decorre diretamente de si própria enquanto instituição militar.¹¹³⁴ Portanto, é “ao mesmo tempo que o aparelho de Estado *se apropria* da máquina de guerra, subordina-a a *fins* ‘políticos’, e lhe dá por *objeto* direto a guerra”.¹¹³⁵

Assim, através desse encontro contingente, a máquina de guerra como Ideia transcendental se torna “guerra real”, que pode oscilar entre dois polos (ambos submetidos à política de Estado): de um lado, a “guerra limitada”, que pode se limitar a uma ocupação e observação armada de um território tido como inimigo; de outro lado, a “guerra de aniquilamento”, que, no seu caso máximo, pode chegar a uma “guerra total”, em que o inimigo não é apenas um exército inimigo, nem o Estado inimigo, mas o conjunto de uma população inteira e sua economia.¹¹³⁶ Quanto a este último caso, o das guerras totais, Deleuze e Guattari são enfáticos ao afirmarem que ele só se desenvolveu com toda a sua força nas duas grandes guerras da primeira metade do século XX como um produto das condições específicas do capitalismo, sobretudo na guerra de 1939-1945. É somente sob esse agenciamento histórico de forças sociais-libidinais que a guerra de Estado se tornou efetivamente uma “guerra total”, dotada de uma potência de destruição inaudita. Pois são as condições econômicas de funcionamento do capitalismo – notadamente, sua tendência imanente de acumulação de capital e baixa tendencial da taxa de lucro, que, como já vimos, faz com que o crescimento do capital constante se dê numa taxa proporcionalmente maior do que o crescimento do capital variável¹¹³⁷ – que preparam por sua própria conta as condições de efetuação da guerra como um “movimento ilimitado cujo único fim é ele mesmo”.¹¹³⁸

¹¹³³ MPv.5, p. 110.

¹¹³⁴ Ibid.

¹¹³⁵ MPv.5, p. 114.

¹¹³⁶ Ibid.

¹¹³⁷ Ibid: “Ora, os fatores que fazem da guerra de Estado uma guerra total estão estreitamente ligados ao capitalismo: trata-se do investimento do capital constante em material, indústria e economia de guerra, e do investimento do capital variável em população física e moral (que faz a guerra e ao mesmo tempo a padece). (...) Que esse duplo investimento só possa fazer-se nas condições prévias da guerra limitada mostra o caráter irresistível da tendência capitalista em desenvolver a guerra total.”

¹¹³⁸ MPv.5, p. 115.

III) É neste âmbito da guerra total que se situa a terceira possibilidade de encontro entre a máquina de guerra e o Estado. Neste caso, que corresponde ao que se passa especialmente com o movimento fascista na Itália e na Alemanha, não é a máquina de guerra que destrói o Estado, nem o Estado que se apropria da máquina de guerra para seus próprios fins. Com efeito, o que se passa com o fascismo é que *a própria máquina de guerra fascista se apropria do Estado à sua maneira*, ou antes cria para si um Estado que lhe é próprio, subordinado aos fins de seu próprio movimento de guerra ilimitada, cujas consequências não são outras senão a efetuação de uma potência catastrófica de destruição dos outros e de destruição do próprio Estado fascista, motivo pelo qual este é qualificado propriamente como um “Estado suicidário”.¹¹³⁹

Aqui, a tensão entre máquina de guerra e aparelho de Estado assume uma feição muito singular. Pois, por um lado, a guerra total continua teoricamente subordinada a fins políticos de Estado; mas, por outro lado, também é verdade que quando o objeto da máquina de guerra se torna a guerra total, ele se torna “ilimitado” e, em certo sentido, ultrapassa os próprios Estados.¹¹⁴⁰ É nesse sentido que Deleuze e Guattari afirmam que a “apropriação revirou-se”; ou seja, já não se está diante do caso em que o Estado se apropria da máquina de guerra, mas do caso em que “os Estados tendem a afrouxar, a reconstituir uma imensa máquina de guerra da qual já são apenas partes, oponíveis ou apostas”.¹¹⁴¹ Não é mais a guerra que é objeto de uma máquina de guerra subordinada aos fins políticos do Estado; é a própria máquina de guerra que define a finalidade de uma “paz mundial” (baseada na dissuasão nuclear) e se apropria dos Estados como meios a seu serviço. É precisamente esse movimento de ultrapassamento dos Estados pela máquina de guerra, que deixa de ser local para se tornar mundial, que caracteriza a figura histórica do fascismo, bem como prepara a figura histórica sucessiva, que Deleuze e Guattari chamam nessa ocasião de “pós-fascismo”:

Essa máquina de guerra mundial, que de algum modo “torna a sair” dos Estados, apresenta duas figuras sucessivas: primeiramente, a do *fascismo*, que converte a guerra num movimento ilimitado cujo único fim é ele mesmo; *mas o fascismo não passa de um esboço, e a figura pós-fascista é a de uma máquina de guerra que toma diretamente a paz por objeto, como paz do Terror ou da Sobrevivência*. A máquina de guerra torna a formar de novo um espaço liso que agora pretende controlar, cercar toda a terra. A própria guerra total é ultrapassada em direção a uma forma de paz ainda mais terrífica. A máquina de guerra se encarregou do fim, da ordem mundial, e os Estados não passam de objetos ou meios apropriados para essa nova máquina. É aí que a fórmula de Clausewitz se revira efetivamente, pois, para poder dizer que a política é a continuação da guerra por outros meios, não basta inverter

¹¹³⁹ MPv.3, p. 123.

¹¹⁴⁰ MPv.5, p. 115.

¹¹⁴¹ Ibid.

as palavras como se se pudesse pronunciá-las num sentido ou no outro; é preciso seguir o movimento real ao cabo do qual os Estados, tendo-se apropriado de uma máquina de guerra, e fazendo-o para suas finalidades, devolvem uma máquina de guerra que se encarrega da finalidade, apropria-se dos Estados e assume cada vez mais funções políticas.¹¹⁴²

Vale acrescentarmos que esse mesmo momento caracterizado no trecho acima como “pós-fascismo” também foi descrito, em outro texto de Deleuze (de 1977), como sendo um momento propriamente “neofascista”, o que nos leva a crer que as duas expressões são sinônimas e intercambiáveis. Em suas palavras:

O velho fascismo, por mais atual e poderoso que seja em muitos países, não é o novo problema atual. Estão preparando outros fascismos para nós. *Todo um neofascismo se instala, relativamente ao qual o antigo fascismo parece folclore (...)*. Em vez de ser uma política e uma economia de guerra, o neofascismo é um acordo mundial pela segurança, pela gestão de uma “paz” não menos terrível, com uma organização orquestrada de todos os pequenos medos, de todas as pequenas angústias que fazem de nós outros tantos microfascistas, encarregados de sufocar cada coisa, cada rosto, cada palavra um pouco mais forte, em nossa rua, nosso quarteirão, nossa sala de cinema.¹¹⁴³

6.3. A situação atual: neofascismo, axiomática mundial capitalista e lutas minoritárias

Após acompanharmos a análise do funcionamento micropolítico do fascismo (no capítulo anterior) e do movimento real através do qual o fascismo é sucedido, em condições históricas macropolíticas precisas, por um momento pós-fascista ou – o que preferimos – neofascista (neste capítulo), atingimos o ponto em que podemos nos debruçar sobre aquilo que é mais urgente na análise deleuzo-guattariana do fascismo e do neofascismo: a análise da situação atual. Claro, a situação atual em questão é aquela de 1980, mas a trilha investigativa aberta por eles parece-nos ainda hoje extremamente atual e pertinente para uma análise da *nossa* situação atual, que continua tão “desesperadora” quanto a deles (ou talvez ainda mais desesperadora...). Esse eixo de análise da situação atual de *Mil platôs* é iniciado ao final do décimo segundo platô e retomado ao final do décimo terceiro platô. Vejamos como a situação atual é descrita em sua primeira ocorrência:

Sem dúvida, a situação atual é desesperadora. Vimos a máquina de guerra mundial constituir-se com força cada vez maior, como num relato de ficção científica; nós a vimos estabelecer como objetivo uma paz talvez ainda mais terrífica que a morte fascista; nós a vimos manter ou suscitar as mais

¹¹⁴² Ibid., p. 115-116 – grifos nossos. Em nota de rodapé a esse trecho, Deleuze e Guattari aludem mais uma vez ao primeiro capítulo do livro *L'insécurité du territoire* de Paul Virilio, de quem tomam emprestado essa análise do ultrapassamento do fascismo em direção a um momento pós-fascista ainda mais terrífico.

¹¹⁴³ DRL, p. 141 – grifos nossos. (Trata-se do texto “O judeu rico”, em que Deleuze se posiciona criticamente às polêmicas envolvidas no lançamento do filme *A sombra dos anjos*, de Daniel Schmid, acusado de antissemitismo).

terríveis guerras locais como partes dela mesma; nós a vimos fixar um novo tipo de inimigo, que já não era um outro Estado, nem mesmo um outro regime, mas “o inimigo qualquer” (...). *Entretanto, as próprias condições da máquina de guerra de Estado ou de Mundo, isto é, o capital constante (recursos e material) e o capital variável humano, não param de recriar possibilidades de revides inesperados, de iniciativas imprevistas que determinam máquinas mutantes, minoritárias, populares, revolucionárias.* Testemunha disso é a definição do Inimigo qualquer... “multiforme, manipulador e onipresente (...), de ordem econômica, subversiva, política, moral, etc.”, o inassinalável Sabotador material ou Desertor humano sob formas as mais diversas.¹¹⁴⁴

Vê-se que, ao mesmo tempo em que Deleuze e Guattari destacam o caráter “desesperador” e até mesmo apocalíptico da situação atual, eles não embarcam jamais numa interpretação fatalista que tenderia a dizer que as condições contemporâneas neofascistas da dominação capitalista são imbatíveis, como se as organizações de poder tivessem atingido um grau tão expressivo de eficácia que nada mais restaria às organizações militantes revolucionárias senão baixar suas cabeças a um suposto fim da história inevitável, como se o capitalismo tivesse, *after all*, vencido a história e domesticado finalmente todas as forças revolucionárias do desejo. Longe disso! Como lemos na passagem acima, as próprias condições atuais da máquina de guerra mundial do capital não param de “recriar possibilidades de revides inesperados, de iniciativas imprevistas que determinam máquinas mutantes, minoritárias, populares, revolucionárias”.¹¹⁴⁵ Mas como isso ocorre concretamente? Ou seja, como podemos ler através das condições atuais da dominação capitalista em seu momento neofascista (ou pós-fascista) as condições para um novo horizonte revolucionário, em que as lutas simultaneamente sociais e desejantes sejam capazes de traçar as conexões necessárias para uma mutação qualitativa da situação atual, fazendo passar pelas brechas de seus estratos uma linha de fuga criadora (e não uma linha de fuga fascista suicida)? O exame dessas questões exige que levemos em conta algumas teses fundamentais ao pensamento político de Deleuze e Guattari desenvolvidas no décimo terceiro platô, dedicado aos aparelhos de captura.

6.4. Servidão maquínica, sujeição social e nova servidão maquínica

Vimos que o Estado despótico é fundamentalmente um aparelho de sobrecodificação de fluxos codificados, ao passo que o Estado moderno capitalista se define antes pela

¹¹⁴⁴ MPv.5, p. 116 – grifo nosso (o trecho entre aspas é uma citação de BROSSOLET, G. *Essai sur la non-bataille*, p. 15-16).

¹¹⁴⁵ Ibid.

organização ou regulação de fluxos descodificados enquanto tais, partindo da conjunção entre fluxo de trabalho livre e fluxo de capital. A essa tese, Deleuze e Guattari adicionam, no décimo terceiro platô, uma distinção importante que diz respeito à mudança dos regimes de signos do Estado pré-capitalista ao Estado capitalista. De um a outro, ocorre a passagem de um regime de *servidão maquínica* a um regime de *sujeição social*, à medida que “a operação do ‘significante’ imperial dá lugar a *processos de subjetivação*”.¹¹⁴⁶ O que se entende por esses conceitos?

A servidão maquínica é um regime de signos baseado na operação de sobrecodificação que define essencialmente o Estado imperial arcaico. Esse regime está ligado ao aspecto imediato da “captura mágica” realizada pelo déspota, que, num mesmo gesto, subordina um conjunto de comunidades primitivas a seu corpo burocrático (como unidade eminente transcendente que se apropria das forças produtivas do desejo e da mais-valia de código) e institui sua Lei como centro de significância. Assim, Deleuze e Guattari afirmam que há servidão maquínica “quando os próprios homens são peças constituintes de uma máquina, que eles compõem entre si e com outras coisas (animais, ferramentas), sob o controle e a direção de uma unidade superior”.¹¹⁴⁷ É por isso que esse regime remete à formação imperial por excelência e a seu sistema de “escravidão generalizada”, pois os homens ali não são propriamente “sujeitos”, mas apenas peças ou componentes de uma máquina que sobrecodifica o conjunto.¹¹⁴⁸

A diferença entre servidão maquínica e sujeição social se apoia numa complexificação da teoria do Estado herdada de *O anti-Édipo*, reelaborada em *Mil platôs* a partir da distinção de “três grandes formas” de Estado. Por isso, vale compreendermos sumariamente como se organiza esse novo esquema para então destacarmos o que distingue os dois regimes de signos em questão.

I) Em primeiro lugar, como já vimos, há os Estados arcaicos imperiais. Eles são “paradigmas”, “que constituem uma máquina de servidão por sobrecodificação de fluxos já codificados”.¹¹⁴⁹ Acrescenta-se que há pouca diversidade entre esses Estados, pois há uma

¹¹⁴⁶ MPv.5, p. 159.

¹¹⁴⁷ MPv.5, p. 167.

¹¹⁴⁸ MPv.5, p. 168. Deleuze e Guattari se valem da noção de Lewis Mumford de “megamáquina” para caracterizar a composição e o funcionamento do regime de servidão maquínica: “Lewis Mumford parece estar certo ao designar os impérios arcaicos sob o nome de megamáquinas, precisando que, ali também, não se trata de metáfora: ‘Se, mais ou menos de acordo com a definição clássica de Reuleaux, pode-se considerar uma máquina como a combinação de elementos sólidos, tendo cada um sua função especializada e funcionando sob controle humano para transmitir um movimento e executar um trabalho, então a *máquina humana* era bem uma verdadeira máquina’”. (Ibid.).

¹¹⁴⁹ MPv.5, p. 171.

certa “imutabilidade formal que vale para todos” (a Ideia abstrata do *Urstaat*).¹¹⁵⁰ Nesse sentido, Deleuze diz em uma aula que o Estado arcaico é como um *modelo a realizar* (diferentemente dos Estados modernos capitalistas, que, como veremos, são *modelos de realização* da axiomática do capital).¹¹⁵¹

II) Em segundo lugar, há o conjunto vasto de “Estados muito diversos entre si”, “impérios evoluídos, cidades, sistemas feudais, monarquias..., que procedem preferentemente por subjetivação e sujeição e constituem conjunções tópicas ou qualificadas de fluxos descodificados”.¹¹⁵² Este é o caso dos impérios evoluídos, como o império romano, e também das cidades autônomas e mesmo das feudalidades medievais.¹¹⁵³ Como se dá essa “evolução” do Estado?

Deleuze e Guattari argumentam que a operação de sobrecodificação do Estado arcaico nunca foi onipotente e, nas bordas de seu sistema, sempre teve de lidar com impasses a seu modelo de dominação: “*O Estado arcaico não sobrecodifica sem liberar também uma grande quantidade de fluxos descodificados que vão lhe escapar*”.¹¹⁵⁴ Seja na organização dos grandes trabalhos, seja na criação da forma moeda através dos impostos, seja na invenção do sistema da propriedade pública, o Estado arcaico se viu sempre na posição de reter de um lado aquilo mesmo que lhe escapa por outro lado, em sua zona de impotência. Isto é, ao mesmo tempo que tenta sobrecodificar esses fluxos, carimbando-os com o símbolo do Estado, o déspota é ameaçado por fluxos descodificados de trabalho (que escapam à sua burocracia), de moeda (que alimentam outras potências, no comércio e nos bancos) e de propriedade privada que fogem de seu controle.¹¹⁵⁵ À medida que esses fluxos descodificados colocam problemas ao Estado arcaico, eles suscitam historicamente toda série de mudanças na forma do Estado, que passa a organizar *conjunções tópicas ou qualificadas* desses fluxos descodificados. Certamente, continua havendo sobrecodificação de fluxos codificados nesse segundo tipo de Estado, mas a dimensão imediata da “captura mágica” perde importância, ao passo que começa a predominar aquilo que Deleuze e Guattari dizem ser o outro polo do Estado: o “pacto”, o contrato jurídico.¹¹⁵⁶ E é precisamente nessa passagem que se dá a substituição tendencial do regime de servidão maquínica ao regime de sujeição social:

¹¹⁵⁰ Ibid.

¹¹⁵¹ *Derrames II*, p. 273 (Aula de 05 de fevereiro de 1980).

¹¹⁵² *MPv.5*, p. 171.

¹¹⁵³ *MPv.5*, p. 159-160.

¹¹⁵⁴ *MPv.5*, p. 155.

¹¹⁵⁵ *MPv.5*, p. 156.

¹¹⁵⁶ A tese de que a “captura mágica” (ou “laço”) e “pacto” (ou “contrato”) são os dois polos do Estado em geral é elaborada ao longo de todo o décimo terceiro platô (“7.000 a.C. Aparelho de captura”). Não se deve confundir esses dois polos com os dois polos *dos Estados modernos* (“totalitarismo” e “social-democracia”).

A *esfera pública* não caracteriza mais a natureza objetiva da propriedade, mas é antes o meio comum de uma apropriação que se tornou privada; entra-se, assim, nos mistos público-privado que constituem o mundo moderno. *O laço se torna pessoal*; relações pessoais de dependência, ao mesmo tempo entre proprietários (contratos) e entre propriedades e proprietários (convenções), duplicam ou substituem as relações comunitárias e de função; mesmo a escravidão não define mais a disposição pública do trabalhador comunal, mas a propriedade privada se exerce sobre trabalhadores individuais. O *direito* inteiro sofre uma mutação e se torna direito subjetivo, conjuntivo, “tópico”: é que o aparelho de Estado se encontra diante de uma nova tarefa, que consiste menos em sobrecodificar fluxos já codificados que em *organizar conjunções de fluxos descodificados como tais*. O regime de signos mudou, portanto: sob todos esses aspectos, a operação do “significante” imperial dá lugar a *processos de subjetivação*; a servidão maquínica tende a ser substituída por um regime de *sujeição social*.¹¹⁵⁷

III) É em meio ao agravamento de toda essa mutação que aparece a terceira grande forma de Estado: a dos Estados-nações capitalistas, onde o regime de signos da sujeição social é desenvolvido ao máximo. O que ocorre é o seguinte: as subjetivações e as conjunções tópicas desenvolvidas na segunda forma não dão conta de impedir que os fluxos descodificados continuem a correr e a “engendrar sem cessar novos fluxos que escapam”. A mais-valia deixa de ser uma mais-valia de código determinada pela sobrecodificação, tornando-se cada vez mais “mais-valia de fluxo”. A pressão dos fluxos descodificados desenha os contornos do capitalismo, e este só é propriamente realizado quando está montada toda uma “*integral de fluxos descodificados*”, uma “*conjugação generalizada*” que transborda e reverte os aparelhos precedentes ao operar diretamente a partir da conjugação entre o fluxo de riqueza não qualificado e o fluxo de trabalho não qualificado.¹¹⁵⁸

As conjunções precedentes dos Estados pré-capitalistas eram ainda qualitativas ou tópicas. Eles só conjugavam fluxos descodificados ao mesmo tempo que inibiam que essas conjugações se tornassem não-qualitativas, puramente quantitativas, e que engendassem uma forma de conjugação generalizada autônoma que necessariamente ultrapassaria o sistema vigente.

Mas é isso mesmo que ocorre com o advento do capitalismo; institui-se uma axiomática geral dos fluxos descodificados.¹¹⁵⁹ E é com isso que os Estados deixam de ser “paradigmas transcendentais de uma sobrecodificação” para se tornarem “modelos de realização imanentes para uma axiomática mundial” de fluxos descodificados que ultrapassa e

¹¹⁵⁷ MPv.5, p. 159 – grifos dos autores.

¹¹⁵⁸ MPv.5, p. 158-161.

¹¹⁵⁹ MPv.5, p. 162.

submete os Estados.¹¹⁶⁰ Eis como Deleuze e Guattari definem os Estados-nação e sua relação com a axiomática capitalista mundial:

O que se denomina Estado-nação, sob as formas mais diversas, é precisamente o Estado como modelo de realização. (...) Os constituintes da nação são uma terra, um povo (...). O problema da nação se exacerba nos dois casos extremos de uma terra sem povo ou de um povo sem terra. Como fazer um povo e uma terra, ou seja, uma nação – um ritornelo? Os meios mais sangrentos e os mais frios concorrem aqui com os arrojos do romantismo. A axiomática é complexa e não lhe faltam paixões. É que o natal ou a terra, como já vimos, implica uma certa desterritorialização dos territórios (lugares comunais, províncias imperiais, domínios senhoriais, etc), e o povo implica uma descodificação da população. É sobre esses fluxos descodificados e desterritorializados que a nação se constitui, e não se separa do Estado moderno que dá uma consistência à terra e ao povo correspondentes. É o fluxo de trabalho nu que faz o povo, como é o fluxo de Capital que faz a terra e seu equipamento. Em suma, a nação é a própria operação de uma subjetivação coletiva, à qual o Estado moderno corresponde como processo de sujeição. É bem sob essa forma de Estado-nação, com todas as diversidades possíveis, que o Estado se torna modelo de realização para a axiomática capitalista, o que de modo algum equivale a dizer que as nações sejam aparências ou fenômenos ideológicos; ao contrário, as nações são as formas viventes e passionais onde primeiro se realizam a homogeneidade qualitativa e a concorrência quantitativa do capital abstrato.¹¹⁶¹

Vê-se que a correspondência entre a nação como subjetivação coletiva (constituída pela identidade forjada entre um povo e uma terra) e o Estado moderno como processo de sujeição é construída através de um duplo movimento de desterritorialização e reterritorialização, descodificação e recodificação. Há uma desterritorialização dos territórios que se reterritorializa na “terra”, e uma descodificação da população que se recodifica na unidade jurídico-política do “povo”, sendo que os dois movimentos se conjugam e adquirem consistência no seio do Estado enquanto “Estado-nação”.

O que Deleuze e Guattari chamam de “sujeição social” é esse regime de signos próprio à dominação dos Estados-nações capitalistas, pois, neles, o homem “não é mais componente da máquina”, e sim um “trabalhador” ou “usuário”. Ele é “assujeitado à máquina, e não mais submetido *pela* máquina”.¹¹⁶²

Isso não significa que a sujeição social seja mais humana ou branda do que a servidão maquínica. Significa simplesmente que, com o desenvolvimento tecnológico do capitalismo, a forma de dominação dos Estados modernos se apoia cada vez menos na servidão maquínica e

¹¹⁶⁰ MPv.5, p. 164-165.

¹¹⁶¹ MPv.5, p. 167.

¹¹⁶² MPv.5, p. 168.

cada vez mais na sujeição social.¹¹⁶³ Com o trabalhador livre ou nu do capitalismo, a sujeição é levada “à sua expressão mais radical, uma vez que os processos de subjetivação não entram mais nem mesmo nas conjunções parciais que interromperiam seu curso”.¹¹⁶⁴

Com efeito, o capital age como ponto de subjetivação, constituindo todos os homens em sujeitos, mas uns, os “capitalistas”, são como os sujeitos da enunciação que formam a subjetividade privada do capital, enquanto os outros, os “proletários”, são os sujeitos do enunciado, assujeitados às máquinas técnicas onde se efetua o capital constante.¹¹⁶⁵

Assim, ao constituir uma axiomática dos fluxos decodificados, o capitalismo aparece como um verdadeiro “empreendimento mundial de subjetivação”.¹¹⁶⁶

A esse respeito, Deleuze e Guattari distinguem o que se passa com os modelos de realização da axiomática (ou seja, com os Estados-nações modernos) e, por outro lado, o que se passa com a própria axiomática. Eles afirmam que a sujeição social como correlato da subjetivação concerne muito mais aos Estados do que à própria axiomática. Pois é no quadro do Estado-nação, ou das subjetividades nacionais, “que se manifestam os processos de subjetivação e as sujeições correspondentes”.¹¹⁶⁷ Ao passo que, no nível da axiomática, ocorre uma *restauração ou reinvenção de um sistema de servidão maquínica*, sob “novas formas técnicas”.¹¹⁶⁸

Essa tese se apoia numa retomada da leitura do texto de Marx sobre a lei tendencial da queda da taxa de lucro no livro III de *O capital*. Com o desenvolvimento da automação (crescimento do capital constante proporcionalmente maior do que o crescimento do capital variável), vê-se formar uma *nova servidão*, ao mesmo tempo que o regime de trabalho muda e a mais-valia se torna *maquínica*. Não se trata de um “retorno à máquina imperial”, pois se está agora “na imanência de uma axiomática, e não sob a transcendência de uma Unidade formal”. Trata-se, na verdade, da “reinvenção de uma máquina da qual os homens são as partes constituintes, em vez de serem seus trabalhadores e usuários assujeitados”.¹¹⁶⁹

Se as máquinas motrizes constituíram a segunda idade da máquina técnica, as máquinas da cibernética e da informática formam uma terceira idade que recompõe um regime de servidão generalizado: “sistemas homens-máquinas”, reversíveis e recorrentes, substituem as antigas relações de sujeição não reversíveis e não recorrentes entre os dois elementos; a relação do homem e da máquina se faz em termos de comunicação mútua interior e não mais de uso ou de ação. Na composição orgânica do capital, o

¹¹⁶³ Ibid.

¹¹⁶⁴ Ibid.

¹¹⁶⁵ Ibid.

¹¹⁶⁶ MPv.5, p. 169.

¹¹⁶⁷ Ibid.

¹¹⁶⁸ Ibid.

¹¹⁶⁹ Ibid.

capital variável define um regime de sujeição do trabalhador (mais-valia humana) tendo por quadro principal a empresa ou a fábrica; mas, quando o capital constante cresce proporcionalmente cada vez mais, na automação, encontramos uma *nova servidão*, ao mesmo tempo que o regime de trabalho muda, que a mais-valia se torna maquínica e que o quadro se estende à sociedade inteira. Dir-se-á mesmo que um pouco de subjetivação nos distanciava da servidão maquínica, mas que muito nos reconduz a ela.¹¹⁷⁰

A análise desse processo de intensificação da sujeição social que, por sua vez, reconduz a uma estranha nova forma de servidão maquínica, leva Deleuze e Guattari a afirmarem que o exercício do poder moderno implica, assim, ao mesmo tempo, a sujeição e a servidão “levadas aos extremos” como “duas partes simultâneas que não param de se reforçar e de se nutrir uma à outra”.¹¹⁷¹ Isso se dá justamente porque o aspecto da axiomática e o dos modelos de realização “não param de passar um no outro e de se comunicar entre si”, de modo que “a sujeição social se mede pelo modelo de realização, como a servidão maquínica se estende à axiomática efetuada no modelo”.¹¹⁷² Em suma, “[t]emos o privilégio de nos submeter, através das mesmas coisas e dos mesmos acontecimentos, às duas operações ao mesmo tempo. Sujeição ou servidão formam dois polos coexistentes, mais do que duas fases”.¹¹⁷³

6.5. Falência da forma subjetiva do Estado-nação e gênese da subjetividade fascista

Ao comentar esse processo complexo descrito por Deleuze e Guattari, Sibertin-Blanc observa algo importante a respeito do aparecimento da subjetivação fascista. Ele defende a tese de que é a falência ou perturbação da forma subjetiva do Estado-nação e seu modo de sujeição social que condiciona macropoliticamente a gênese da subjetividade propriamente fascista que desemboca nas guerras totais da primeira metade do século XX.¹¹⁷⁴

Como vimos, essa forma subjetiva era constituída por um processo de subjetivação que traçava a unidade entre um povo e uma terra e a territorializava sobre o Estado-nação. Mas, diante do grande movimento de descodificação e desterritorialização do capitalismo

¹¹⁷⁰ MPv.5, p. 169-170 – grifo nosso.

¹¹⁷¹ MPv.5, p. 170. Exemplo de mistura concreta entre sujeição e servidão diante da televisão: “Por exemplo: somos

sujeitados (*assujetti*) à televisão na medida em que fazemos uso dela e que a consumimos, nessa situação muito particular de um sujeito do enunciado que se toma mais ou menos por sujeito da enunciação (“os senhores, caros telespectadores, que fazem a televisão...”); a máquina técnica é o meio entre dois sujeitos. Mas somos submetidos (*asservi*) pela televisão como máquina humana na medida em que os telespectadores são não mais consumidores ou usuários, nem mesmo sujeitos que supostamente a “fabricam”, mas peças componentes intrínsecas, “entradas” e “saídas”, *feed-back* ou recorrências, que pertencem à máquina e não mais à maneira de produzi-la ou de se servir dela” (Ibid.).

¹¹⁷² Ibid.

¹¹⁷³ Ibid.

¹¹⁷⁴ Sibertin-Blanc, G. *Politique et clinique*, op. cit., p. 926-ss.

mundial e da precipitação do processo de guerra total, a linha de fuga da máquina de guerra nazista é liberada, segundo Sibertin-Blanc, precisamente pelo abatimento (*affaïsement*) desta forma subjetiva.¹¹⁷⁵ É nesse contexto de ruptura com as subjetividades nacionais propiciado pela guerra total, e por todo o desenvolvimento das potências técnico-econômicas de destruição aí envolvido (alto coeficiente de desterritorialização das forças econômicas, financeiras, tecnológicas e humanas em relação ao Estado-nação), que se torna possível a aparição da subjetivação fascista e da máquina de guerra fascista, que investe, com fascínio, na destruição dos quadros jurídico-políticos em que se assentava a forma do Estado-nação.

Nesse sentido, Sibertin-Blanc observa que o fator “nacionalista” da máquina de guerra nazi, embora seja sem dúvida crucial, deve ser bem compreendido, pois ele não é autoexplicativo. Ele deve ser considerado como “segundo”, operativo em um nível complementar de reterritorialização em relação ao duplo movimento de fuga das formas de subjetivação nacional herdadas do século XIX. Pois, de fato, não há “continuidade estrita entre a subjetividade do Estado-nação e a subjetivação fascista, mas antes um novo limiar de desterritorialização e de decodificação das forças populacionais”.

Se, como vimos, o próprio Estado-nação era já uma reterritorialização do movimento de decodificação e desterritorialização do capitalismo, com o advento da subjetivação nacional-socialista, ocorre a “invenção de uma nova reterritorialização que correlaciona a linha de fuga mais intensa do Estado-nação sobre a qual se constitui a máquina de guerra total nazi”.¹¹⁷⁶ Certamente, trata-se de uma estranha nova reterritorialização, pois ela se faz justamente sobre uma linha de fuga que se torna linha de morte. Isto lança luz sobre o aspecto paradoxal do nacionalismo nazista, pois se trata de um nacionalismo cujos valores expressivos de identidade patriótica passam a serviço dos agenciamentos de desejo de autodestruição da própria nação.¹¹⁷⁷

6.6. Os dois grandes problemas da axiomática

No trecho final do décimo terceiro platô, Deleuze e Guattari se debruçam sobre os dados da situação atual da axiomática capitalista. Desdobrando a hipótese segundo a qual é possível ler a política e o capitalismo contemporâneos como uma verdadeira axiomática, tal como os matemáticos a definem¹¹⁷⁸, Deleuze e Guattari indicam que existem dois problemas

¹¹⁷⁵ Ibid., p. 926.

¹¹⁷⁶ Ibid., p. 930.

¹¹⁷⁷ Ibid.

¹¹⁷⁸ Para uma análise minuciosa dessa comparação entre o modelo axiomático na matemática e sua aplicação na descrição do funcionamento do capitalismo por Deleuze e Guattari, cf.: HOFFMANN, C. *Os conceitos de*

fundamentais que devem ser levados em conta para a análise da conjuntura atual da axiomática mundial do capital. De um lado, há o problema do encontro da axiomática com “proposições indecidíveis”, que eles relacionam com as lutas minoritárias. Por outro lado, há o problema do encontro com uma “potência infinita” que escapa ao tratamento axiomático e o ameaça, que diz respeito à máquina de guerra mundial neofascista.¹¹⁷⁹ A análise dessas duas vias, desses dois vetores de força que atravessam a conjuntura atual, nos servirá como conclusão deste capítulo, de modo a encerrarmos nossa investigação acerca da reformulação do problema do fascismo em *Mil platôs* dando destaque para as condições de funcionamento do desejo neofascista e, sobretudo, para as “fontes de esperança” revolucionária que se delineiam por outro lado na resistência ao presente. Pois a tendência imanente ao capital de tudo integrar à sua axiomática generalizada não se efetua sem que, ao mesmo tempo, se engendrem linhas de fuga revolucionárias capazes de ameaçá-lo e de pôr em questão o conjunto da axiomática.

6.6.1. A potência da máquina de guerra mundial neofascista

Começamos pela análise da potência da máquina de guerra neofascista mundial que excede a própria axiomática. Como toda axiomática constitui um sistema que trata elementos não-qualificados segundo certas relações funcionais entre eles e que recorre a modelos de realização que efetuem as relações da axiomática a seu próprio modo, pressupõe-se que toda axiomática está em relação com um conjunto de potência superior à sua própria potência. Toda axiomática lida diretamente com uma potência infinita que, em certo sentido, ela mesma libera, e que a ultrapassa. Por que isso ocorre? Deleuze esclarece em aula que a resposta teórica abstrata a essa pergunta é relativamente simples: toda axiomática tem necessariamente modelos de realização em conjuntos ditos “enumeráveis”, finitos ou infinitos, isto é, conjuntos cujos elementos são enumeráveis. No entanto, existem potências que remetem a conjuntos não enumeráveis.¹¹⁸⁰ A ilustração mais simples disso em matemática, prossegue Deleuze, é a potência do contínuo. Por exemplo, a série dos números inteiros é um conjunto infinito, e a série dos números inteiros pares é um conjunto infinito. Mas são conjuntos enumeráveis, pois pode-se dizer que a série dos números inteiros é o dobro da série de

minoria e devir-minoritário na filosofia política de Deleuze e Guattari. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, UFF, Niterói, 2023, cap. 3.

¹¹⁷⁹ MPv.5, p.174: “São os dois grandes problemas da axiomática, historicamente: o encontro com proposições ‘indecidíveis’ (...); o encontro com potências de conjuntos infinitos que escapam por natureza ao tratamento axiomático”.

¹¹⁸⁰ *Derrames II*, p. 388 (aula de 25 de março de 1980).

números inteiros pares.¹¹⁸¹ Já a potência do contínuo, por exemplo, a que remete ao conjunto de pontos sobre uma linha, não é enumerável. Assim, segundo um teorema da axiomática das matemáticas, conclui Deleuze, supõe-se que “uma certa potência do contínuo escapa ao tratamento axiomático e que, no entanto, a confrontação da axiomática com essa potência é de certa maneira inevitável, está fundada na própria axiomática”.¹¹⁸²

Observando as condições atuais do capitalismo, Deleuze se pergunta: o que encarna essa potência que se confronta com a axiomática e que a excede, mas, ao mesmo tempo, se desprende da própria axiomática? Ele responde: é precisamente a máquina de guerra moderna instaurada desde a Segunda Guerra Mundial.

Tudo se passa como se a máquina de guerra moderna – digamos, desde a Segunda Guerra Mundial (...) – tivesse se autonomizado de certa maneira, de maneira muito especial (...), como se desse testemunho de uma potência da axiomática que, no entanto, transbordava da própria axiomática.¹¹⁸³

Esta potência é reconhecida por Deleuze e Guattari como uma potência de destruição, de guerra, “encarnada em complexos tecnológicos militares, industriais e financeiros, em continuidade uns com os outros”.¹¹⁸⁴ Aqui, os autores retomam o movimento de inversão da apropriação entre máquina de guerra e aparelho de Estado à luz da análise das tendências imanentes do capitalismo. Esta tese marca uma grande originalidade na leitura que eles fazem da situação mundial da guerra sob o capitalismo contemporâneo.

Quando Marx descreve o capitalismo como um sistema econômico cujos limites são imanentes, ele destaca a existência de uma contradição fundamental no seio desse sistema. Pois, por um lado, o capitalismo aparece como um modo de produção baseado na finalidade tautológica de um “produzir por produzir” *ilimitado*. Mas, por outro lado, há um objetivo *limitado* que condiciona a realização de sua finalidade: o produzir por produzir deve ser limitado pelas condições concretas da “produção *para o capital*”.

Em certo sentido, para Deleuze e Guattari, ocorre o mesmo com a guerra. A guerra apresenta uma espécie de contradição entre sua finalidade e seu objetivo imanente. A *finalidade* da guerra é a finalidade política dos Estados que fazem a guerra, desde que tenham se apropriado da máquina de guerra sob a forma de um aparelho militar. Mas o *objetivo imanente* da guerra é destruir o inimigo, segundo a formulação tomada de empréstimo de Clausewitz, e isso pode significar coisas muito diversas. Ocorre que, antes do aparecimento das “guerras totais”, parece haver um acordo entre o objetivo imanente da guerra e sua

¹¹⁸¹ Ibid.

¹¹⁸² Ibid., p. 389.

¹¹⁸³ Ibid.

¹¹⁸⁴ MPv.5, p. 180.

finalidade política determinada pelos interesses de Estado. Mas, com as guerras totais, aparece uma tensão ou contradição fundamental entre “a finalidade política e o objetivo guerreiro”.¹¹⁸⁵ Pois, à medida que a guerra se torna total, “o objetivo já não conhece limites”.¹¹⁸⁶ O inimigo não se identifica mais com algo localizado, determinado, como o exército inimigo, mas torna-se o outro povo inteiro, toda sua infraestrutura, sua economia, seu hábitat. Ao mesmo tempo, do lado do país que conduz a guerra, há uma convocação do povo inteiro para participar da guerra, sob a forma de uma mobilização total.

Portanto, quando a guerra se torna total, o objetivo da guerra se torna ilimitado e entra em conflito com as finalidades políticas limitadas que até esse momento eram determinadas pelo aparelho de Estado.¹¹⁸⁷ Como vimos, seguindo as análises de Virilio, Deleuze e Guattari caracterizam como momento fascista esse momento em que, durante a guerra de 1939-1945, a guerra total é desenvolvida de modo mais intenso, a tal ponto que a máquina de guerra se autonomiza com relação ao aparelho de Estado e abraça seu movimento de destruição absoluta sem finalidade nem objetivo, como movimento de destruição pura, que, desde o início, é um movimento que tende à própria autodestruição do Estado fascista. Mas o pior ainda estava por vir, como também já aludimos. Seguindo as mesmas análises de Virilio, Deleuze e Guattari observam que o momento pós-fascista ou neofascista que sucedeu à guerra é ainda mais terrível, ainda mais desesperador. Vejamos, em um trecho longo porém crucial, como eles apresentam a passagem do momento fascista ao neofascista (ou pós-fascista) e propõem uma cartografia das linhas de força da nova conjuntura mundial no que diz respeito ao ultrapassamento da própria axiomática pela potência da máquina de guerra mundial neofascista:

Aos conflitos clássicos entre Estados do centro (e colonização periférica) se juntaram, ou antes se substituíram, duas grandes linhas conflituais, entre o Oeste e o Leste, entre o Norte e o Sul, se recortando entre si e recobrando o conjunto. Ora, não somente o sobrearmamento do Oeste e do Leste deixa subsistir inteiramente a realidade das guerras locais, e lhes dá uma nova força e novos riscos; não somente ele funda a possibilidade “apocalíptica” de um confronto direto segundo os dois grandes eixos; mas parece também que a máquina de guerra assume um sentido específico suplementar, industrial, político, judiciário, etc. É bem verdade que os Estados, em sua história, não deixaram de se apropriar da máquina de guerra; e era ao mesmo tempo que a guerra, em sua preparação e sua efetuação, se tornava o objeto exclusivo da máquina, mas como guerra mais ou menos “limitada”. Quanto à finalidade, ela permanecia a finalidade política dos Estados. Os diferentes fatores que tenderam a fazer da guerra uma guerra “total”, notadamente o fator fascista, marcaram o início de uma inversão do movimento: como se os

¹¹⁸⁵ *Derrames II*, p. 390 (aula de 25 de março de 1980).

¹¹⁸⁶ *Ibid.*

¹¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 394.

Estados, após o longo período de apropriação, reconstituíssem uma máquina de guerra autônoma, através da guerra que eles faziam uns contra os outros. Mas essa máquina de guerra libertada ou desencadeada continuava a ter por objetivo a guerra em ato, enquanto guerra tornada total, ilimitada. Toda a economia fascista se tornava economia de guerra, mas a economia de guerra tinha ainda necessidade da guerra total enquanto objetivo. Desde então, a guerra fascista permanecia sob a fórmula de Clausewitz, “continuação da política com o acompanhamento de outros meios”, embora esses outros meios se tornassem exclusivos, ou a finalidade política entrasse em contradição com o objetivo (donde a idéia de Virilio segundo a qual o Estado fascista era um Estado “suicida” mais que totalitário). Foi somente após a Segunda Guerra Mundial que a automatização, depois a automação da máquina de guerra, produziram seu verdadeiro efeito. Esta, em vista dos novos antagonismos que a atravessavam, não tinha mais a guerra por objetivo exclusivo, mas tomava a cargo e por objetivo a paz, a política, a ordem mundial, em suma, a finalidade. É aí que aparece a inversão da fórmula de Clausewitz: *é a política que se torna continuação da guerra, é a paz que libera tecnicamente o processo material ilimitado da guerra total*. A guerra deixa de ser a materialização da máquina de guerra, é a máquina de guerra que se torna ela mesma guerra materializada. Nesse sentido, não havia mais necessidade de fascismo. Os fascistas tinham sido só crianças precursoras, e a paz absoluta da sobrevivência vencia naquilo que a guerra total havia falhado. Estávamos já na terceira guerra mundial. A máquina de guerra reinava sobre toda a axiomática como a potência do contínuo que cercava a “economia-mundo”, e colocava em contato todas as partes do universo. O mundo tornava a ser um espaço liso (mar, ar, atmosfera) onde reinava uma só e mesma máquina de guerra, mesmo quando ela opunha suas próprias partes. As guerras tinham se tornado partes da paz. Ainda mais, os Estados não se apropriavam mais da máquina de guerra, eles reconstituíam uma máquina de guerra de que eles mesmos eram tão-somente partes.¹¹⁸⁸

Ao final desse trecho, Deleuze e Guattari prestam homenagem a Paul Virilio mais uma vez, destacando que suas análises são fundamentais para a compreensão atual da relação entre a guerra e o capitalismo, porque ele sublinhou cinco pontos rigorosos, a saber:

[1] como a máquina de guerra tinha encontrado seu novo objeto na paz absoluta do terror ou da dissuasão [nuclear]; [2] como ela operava uma “capitalização” técnico-científica; [3] como essa máquina de guerra não era terrível em função da guerra possível que ela nos prometia como numa chantagem, mas, ao contrário, em função da paz real muito especial que ela promovia e já instalava; [4] como essa máquina de guerra não tinha mais necessidade de um inimigo qualificado, mas, conforme as exigências de uma axiomática, se exercia contra o “inimigo qualquer”, interior ou exterior (indivíduo, grupo, classe, povo, acontecimento, mundo); [5] como daí saía uma nova concepção da segurança como guerra materializada, como insegurança organizada ou catástrofe programada, distribuída, molecularizada.¹¹⁸⁹

¹¹⁸⁸ MPV.5, p. 181-182 – grifo dos autores.

¹¹⁸⁹ Ibid., p. 182.

Não satisfeitos com todo esse elogio a Virilio, Deleuze e Guattari ainda incluem a esse trecho uma nota de rodapé em que fazem menção a três livros de Virilio¹¹⁹⁰ publicados poucos anos antes da publicação de *Mil platôs* e acrescentam o seguinte comentário:

é precisamente para além do fascismo e da guerra total que a máquina de guerra encontra seu objeto completo, na paz ameaçadora da dissuasão nuclear. É aí que a reversão da fórmula de Clausewitz assume um sentido concreto, ao mesmo tempo que o Estado político tende a desfalecer e que a máquina de guerra se apodera de um máximo de funções civis (“colocar o conjunto da sociedade civil sob o regime da segurança militar”, “desqualificar o conjunto do habitat planetário, despojando os povos de sua qualidade de habitante”, “apagar a distinção de um tempo de guerra e de um tempo de paz”: cf. o papel das mídias a esse respeito). Um exemplo simples seria fornecido por certas polícias européias, quando reclamam o direito de “atirar direto”: elas deixam de ser engrenagem do aparelho de Estado para tornarem-se peças de uma máquina de guerra.¹¹⁹¹

A leitura atenta dessas passagens parece confirmar a hipótese que levantamos no capítulo anterior e que de certa maneira orienta o conjunto do movimento de pesquisa desta tese sobre a reelaboração do problema do fascismo. Quando nos perguntamos sobre o que fez com que o problema do fascismo tenha sido reelaborado em *Mil platôs* de maneira bastante diferente de sua primeira elaboração em *O anti-Édipo*, sustentamos a hipótese de que o encontro com as análises de Virilio foi decisivo a esse respeito, sobretudo a leitura de *L'insécurité du territoire*, publicado em 1976 (justamente, a meio caminho dos dois volumes de *Capitalismo e esquizofrenia*). E parece ser precisamente nesses trechos supracitados do décimo terceiro platô que esta reelaboração culmina.

6.6.2. Conexões minoritárias revolucionárias contra as conjugações da axiomática

A subscrição às teses apocalípticas de Paul Virilio não leva Deleuze e Guattari a perderem de vista a outra face da moeda. Pois, como vimos, o conjunto da axiomática capitalista e seus modelos de realização (os Estados-nações modernos) não é apenas ameaçado pelo movimento de autonomização da máquina de guerra nas condições do neofascismo (que ameaçam, na verdade, o conjunto da vida sobre a Terra). Ele é também ameaçado pelas *potências revolucionárias* que trabalham no seio da própria axiomática e que

¹¹⁹⁰ Além do já citado *L'insécurité du territoire*, eles mencionam *Vitesse et politique* (disponível em português) e *Defense populaire et luttes écologiques*.

¹¹⁹¹ Ibid., p. 183. Devemos acrescentar que esse mesmo direito que os autores dizem ser reclamado por certas polícias europeias de “atirar primeiro” é largamente reivindicado e efetuado pelas polícias militares no Brasil, que são, reconhecidamente, um dos aparelhos policiais estatais que mais matam civis, e que, por isso, são casos exemplares para se levar em conta ao pensarmos sobre a tendência contemporânea a submeter a sociedade civil ao regime da segurança militar e sobre a indistinção entre um tempo de guerra e um tempo de paz.

constituem verdadeiras “fontes de esperança”¹¹⁹² diante desses tempos sombrios que ainda vivemos.

Deleuze e Guattari delineiam uma analogia entre o que se passava com os Estados arcaicos e o que se passa com os Estados modernos. Como vimos, quanto mais o império arcaico sobrecodificava os fluxos, “mais suscitava fluxos descodificados que se voltavam contra ele e o forçavam a modificar-se”.¹¹⁹³ *Da mesma maneira, hoje em dia, “quanto mais os fluxos descodificados entram numa axiomática central, mais eles tendem a escapar para a periferia e a colocar problemas que a axiomática é incapaz de resolver ou de controlar (inclusive os axiomas especiais que ela adiciona para essa periferia)”*.¹¹⁹⁴

Assim, se o eixo Ocidente-Oriente marcou profundamente o contexto da Guerra Fria, que caracteriza muito bem o momento de autonomização da máquina de guerra mundial em seu momento neofascista ou pós-fascista, por outro lado, é no eixo Norte-Sul (ou centro-periferia) que aparecem, até hoje, as linhas de força por onde se desprendem fluxos que atormentam a organização capitalista mundial em seu conjunto. É por essa via que se desenham as possibilidades revolucionárias de superação tanto do capitalismo quanto do socialismo burocrático, em direção a um novo plano de consistência, que talvez possa ser nomeado como um “comunismo da imanência”¹¹⁹⁵, capaz de criar um novo povo (um povo por vir) e uma nova terra.

Não é nenhum idealismo ingênuo que conduz Deleuze e Guattari a respeito dessas fontes de esperança. Ao contrário, é ainda o materialismo, quer dizer, é a análise concreta da situação atual concreta que os leva a diagnosticar essas linhas de força que se delineiam em meio à cartografia do poder mundial e que apresentam um potencial revolucionário real de criação de novos agenciamentos sociais e libidinais. Pois é no seio da própria axiomática que se produzem fluxos que engendram problemas políticos que a axiomática é incapaz de resolver.

Deleuze e Guattari elencam, a esse respeito, “quatro fluxos principais que atormentam os representantes da economia-mundo ou da axiomática”: “o fluxo de matéria-energia, o fluxo de população, o fluxo alimentar e o fluxo urbano”.¹¹⁹⁶ Deleuze esclarece em uma aula que esses fluxos não são limites “exteriores”, mas verdadeiros limites imanentes ao capitalismo, pois é o próprio funcionamento do capitalismo que produz esses fluxos que engendram os

¹¹⁹² *Derrames II*, p. 314, 318, 400-ss (aulas de 26 de fevereiro e 25 de março de 1980).

¹¹⁹³ *MPv.5*, p. 184.

¹¹⁹⁴ *Ibid.* – grifo nosso.

¹¹⁹⁵ GUATTARI, F. *Qu'est-ce que l'écophilosophie?* Paris: Lignes. 2013, p. 298

¹¹⁹⁶ *MPv.5*, p. 184.

problemas sociais-libidinais que são irresolvíveis pelos critérios da axiomática.¹¹⁹⁷ Assim, a situação parece “inextricável”, porque

a axiomática não para de criar o conjunto desses problemas, ao mesmo tempo que seus axiomas, mesmo que multiplicados, lhe retiram os meios de resolvê-los (por exemplo, a circulação e a distribuição que tornariam possível a alimentação do mundo). Mesmo uma social-democracia adaptada ao terceiro mundo não se propõe certamente a integrar toda uma população miserável a um mercado interno, mas, muito mais, a operar a ruptura de classe que selecionará os elementos integráveis. Os Estados do centro não têm somente relação com o terceiro mundo, não têm somente cada um deles um terceiro mundo exterior, mas há terceiros mundos interiores que assomam neles e os trabalham de dentro. Dir-se-á mesmo, sob certos aspectos, que a periferia e o centro trocam suas determinações: uma desterritorialização do centro, um descolamento do centro em relação aos conjuntos territoriais e nacionais faz com que as formações periféricas se tornem verdadeiros centros de investimento, enquanto as formações centrais se periferializam. (...). Quanto mais a axiomática mundial instala na periferia uma indústria forte e uma agricultura altamente industrializada, reservando provisoriamente ao centro as atividades ditas pós-industriais (automação, eletrônica, informática, conquista do espaço, sobrearmamento...), mais ela instala no centro também zonas periféricas de subdesenvolvimento, terceiros mundos interiores, Sul interior. “Massas” da população abandonadas a um trabalho precário (contrato por empreitada, trabalho provisório ou biscate), e cuja subsistência oficial só é assegurada pelos subsídios de Estado e salários tornados precários.¹¹⁹⁸

Esse fenômeno de proliferação de terceiros mundos (zonas periféricas) interiores aos Estados do centro do capitalismo (“países desenvolvidos”) confirma a diferença que já abordamos entre a “nova servidão maquínica” e a “sujeição clássica”, pois

a sujeição permanecia centrada sobre o trabalho e remetia a uma organização bipolar, propriedade-trabalho, burguesia-proletariado, enquanto na servidão e na dominância central do capital constante, o trabalho parece estourar em duas direções: a do sobretrabalho intensivo que nem mesmo passa mais pelo trabalho, e a de um trabalho extensivo tornado precário e flutuante. A tendência totalitária de abandonar os axiomas do emprego e a tendência social-democrata de multiplicar os estatutos podem aqui se combinar, mas sempre para operar as rupturas de classe.¹¹⁹⁹

Assim, acentua-se ainda mais “a oposição entre a axiomática e os fluxos que ela não consegue dominar”.¹²⁰⁰

Diante desse quadro, Deleuze e Guattari elaboram uma análise das possibilidades

¹¹⁹⁷ *Derrames II*, p. 333-ss (aula de 18 de março de 1980). Vale observar que, nessa aula, Deleuze analisa longamente um estudo de Robert Linhart sobre a produção da fome no nordeste brasileiro como um caso exemplar desse tipo de problema que emerge da própria modernização capitalista na periferia da economia-mundo e que, enquanto limite imanente da axiomática, se apresenta como irresolvível pelos critérios axiomáticos. (Cf. LINHART, R. *Le sucre et la faim. Enquête dans les régions sucrières du Nord-Est Brésilien*. Éditions de Minuit: Paris, 1981).

¹¹⁹⁸ *MPv.5*, p. 184.

¹¹⁹⁹ *MPv.5*, p. 185.

¹²⁰⁰ *Ibid.*

revolucionárias que são engendradas pelo próprio funcionamento da axiomática capitalista a partir de conceitos essenciais à filosofia política de *Mil platôs* que até agora deixamos de lado. Trata-se dos conceitos de “maioria”, “minoria” e “devir-minoritário”. O que se entende por esses conceitos?

Primeiramente, é preciso deixar claro que maioria e minoria não se distinguem de um ponto de vista quantitativo. A maioria não se define por um número grande, nem as minorias por um número pequeno. Na verdade, a maioria diz respeito a um metro padrão que é erigido como um modelo dominante da subjetividade própria à axiomática do capitalismo. Nas palavras de Deleuze e Guattari:

Maioria implica uma constante, de expressão ou de conteúdo, como um metro padrão em relação ao qual ela é avaliada. Suponhamos que a constante ou metro seja homem-branco-masculino-adulto-habitante das cidades-falante de uma língua padrão-europeu-heterossexual qualquer. (...) É evidente que “o homem” tem a maioria, mesmo se é menos numeroso que os mosquitos, as crianças, as mulheres, os negros, os camponeses, os homossexuais... etc. É porque ele aparece duas vezes, uma vez na constante, uma vez na variável de onde se extrai a constante. A maioria supõe um estado de poder e de dominação, e não o contrário. Supõe o metro padrão e não o contrário.¹²⁰¹

Nesse sentido, a lógica da maioria pode operar inclusive na classe trabalhadora. Seguindo Yann Moulier-Boutang, Deleuze e Guattari comentam que os critérios majoritários frequentemente sustentados pelos sindicatos são os seguintes: “o Trabalhador nacional, qualificado, macho e com mais de trinta e cinco anos”.¹²⁰²

Por outro lado, as minorias são determinadas como subsistemas ou conjuntos excluídos do sistema dominante, “por natureza e qualquer que seja seu número”.¹²⁰³ Por exemplo, os negros, as mulheres, os indígenas são minorias nesse sentido, pois são conjuntos definidos por um certo desvio com relação ao padrão majoritário. Assim, as minorias não se definem “pelo pequeno número, mas pelo devir ou a flutuação, ou seja, pelo desvio que as separa desse ou daquele axioma que constitui uma maioria redundante”.¹²⁰⁴

Deleuze e Guattari acrescentam que a maioria, analiticamente compreendida enquanto modelo abstrato ou metro padrão, “não é nunca alguém, é sempre Ninguém”¹²⁰⁵. Isto é, ela não passa de uma forma vazia que corresponde ao conjunto de critérios dominantes do estado atual da axiomática capitalista e que serve, justamente, para julgar os indivíduos, grupos e segmentos populacionais a partir de seus *desvios*, de suas distâncias com relação ao padrão. O

¹²⁰¹ MPv.2, p. 55.

¹²⁰² MPv.5, p. 185; *Derrames II*, p. 409-410 (aula de 25 de março de 1980).

¹²⁰³ MPv.2, p. 55.

¹²⁰⁴ MPv.5, p. 185.

¹²⁰⁵ MPv.2, p. 56.

que importa, então, não é exatamente a adequação ou não ao modelo (há sempre um traço pelo qual mesmo os homens brancos, adultos etc. são partes de uma minoria, ou são colocados em vizinhança com uma minoria), mas sobretudo a maneira pela qual os critérios majoritários axiomáticos servem para *organizar* a realidade social-libidinal, aplicando-se aos sujeitos, impondo uma hierarquização entre os modos de vida, legitimando um estado objetivo de dominação dos que pertencem a tais ou tais critérios majoritários sobre o conjunto das minorias definidas objetivamente como “estados de língua, de etnia, de sexo” desviantes, excluídos ou marginalizados, “com suas territorialidades de gueto”.¹²⁰⁶

No entanto, há que se distinguir ainda um terceiro elemento: não mais a minoria como estado objetivo, subconjunto ou subsistema, e sim o minoritário como “devir potencial e criado, criativo”, isto é, definido como um processo de desvio em que se produz uma subordinação do modelo a uma variação contínua intensiva, criando novos modos de vida, de sensibilidade, de percepção, novos agenciamentos de desejo. Um *movimento* minoritário não é, portanto, um subconjunto, um estado, mas um processo, um devir, o traçado de uma linha de fuga.¹²⁰⁷

Mas é preciso não perder de vista que os devires minoritários não são abstrações, são plenamente concretos, e se passam sempre que haja o encontro entre um termo *medium* do devir (um traço de minoria) e um sujeito desterritorializado (do modelo majoritário). “Só há sujeito do devir como variável desterritorializada da maioria, e só há termo *medium* do devir como variável desterritorializante de uma minoria”.¹²⁰⁸ Portanto, são as próprias minorias que, por um lado, são estados objetivos desviantes determinados e, por outro lado, “devem ser consideradas também como germes, cristais de devir, que só valem enquanto detonadores de movimentos incontrolláveis e de desterritorializações da média ou da maioria”.¹²⁰⁹

Retomando a terminologia matemática dos modelos axiomáticos, Deleuze e Guattari afirmam que o que distingue a maioria e a minoria não é portanto o número, mas “as relações interiores ao número”. No caso das majorias, essa relação constitui um conjunto, finito ou infinito, mas sempre “enumerável”. Ao passo que as minorias se definem como conjuntos não enumeráveis, independentemente do número de seus elementos. O que se depreende dessa distinção? É que a força que caracteriza as minorias enquanto conjuntos não enumeráveis não reside em seus conjuntos enquanto tais nem nos seus elementos, mas sobretudo na “conexão”, no “e” que se produz “entre os elementos, entre os conjuntos, e que não pertence a qualquer

¹²⁰⁶ Ibid.

¹²⁰⁷ *Derrames II*, p. 410-411 (aula de 25 de março de 1980).

¹²⁰⁸ *MPv.4*, p. 93.

¹²⁰⁹ *MPv.2*, p. 56.

dos dois, que lhes escapa e constitui uma linha de fuga”. As minorias “constituem esses conjuntos ‘leves’ não enumeráveis, não axiomatizáveis, em suma, essas ‘massas’, essas multiplicidades de fuga ou de fluxo”. É diante dessa multiplicidade de conexões que a axiomática se revela impotente, pois ela “só manipula conjuntos enumeráveis, mesmo que infinitos.”

Ainda assim, a axiomática precisa lidar continuamente com esse potencial revolucionário que a excede e a ameaça, apesar de ser engendrado no seu cerne. Ela não para de tentar axiomatizar isso mesmo que escapa dela, de integrar os fluxos descodificados, de inibir sua força revolucionária, traduzindo “as minorias em conjuntos ou subconjuntos enumeráveis, que entrariam a título de elementos na maioria, que poderiam ser contados numa maioria”. Um “estatuto da mulher, um estatuto dos jovens, um estatuto dos trabalhadores precários etc”. Quando não tenta *integrar*, a outra alternativa reservada às minorias pela axiomática do capital também através do recurso à ação dos Estados modernos é o *extermínio* puro e simples. Tal é a alternativa infernal reservada às minorias: integração ou extermínio. É que a própria axiomática desprende sua máquina de guerra, que é também um conjunto infinito não enumerável. Mas é difícil aplicar esta máquina de guerra ao “tratamento” geral das minorias “sem desencadear a guerra absoluta que ela supostamente conjura”. E além disso, a própria axiomática “não para de produzir e reproduzir o que sua máquina de guerra tenta exterminar”.

Mesmo a organização da fome multiplica os famintos tanto quanto os mata. Mesmo a organização dos campos, onde o setor “socialista” horivelmente se distinguiu, não assegura a solução radical com que a potência sonha. O extermínio de uma minoria faz nascer ainda uma minoria dessa minoria. Malgrado a constância dos massacres, é relativamente difícil liquidar um povo ou um grupo, mesmo no terceiro mundo, desde que ele apresente conexões suficientes com elementos da axiomática.

Por sua vez, do ponto de vista das minorias, o encontro conflituoso com a axiomática exige que se adote uma postura complexa. Por um lado, é preciso lutar no nível dos axiomas e disputar por estatutos, direitos, em suma, disputar para ser integrado ao conjunto do sistema – isso é muitas vezes uma questão de sobrevivência e “nos níveis mais diferentes”: “luta das mulheres pelo voto, pelo aborto, pelo emprego; luta de regiões pela autonomia; luta do terceiro mundo; luta das massas e das minorias oprimidas nas regiões do Leste ou do Oeste”...). Por outro lado, não é apenas se integrando ao sistema que as minorias desencadeiam todo seu potencial revolucionário. Essas lutas por integração são sempre “o índice de *um outro combate coexistente*”. “Sua tática passa necessariamente por aí; mas, se elas são revolucionárias, é porque trazem um movimento mais profundo que recoloca em

questão a axiomática mundial”. Pois, se uma mínima integração é absolutamente indispensável à sobrevivência das minorias, através dessas lutas elas podem simultaneamente criar seus próprios problemas e determinar as condições particulares sob as quais estes problemas podem receber uma solução mais geral. Ao mesmo tempo que resistem e lutam para existir, as minorias disputam as correlações de forças políticas e desejantes ao levantarem seus problemas e demarcarem a incapacidade da axiomática de resolvê-los, traçando a distinção entre dois tipos de proposições inconciliáveis: “as proposições de fluxo e as proposições de axiomas”.¹²¹⁰

A potência das minorias não se mede por sua capacidade de entrar e de se impor no sistema majoritário, nem mesmo de reverter o critério necessariamente tautológico da maioria, mas de fazer valer uma força dos conjuntos não numeráveis, por pequenos que eles sejam, contra a força dos conjuntos numeráveis, mesmo que infinitos, mesmo que revertidos ou mudados, mesmo que implicando novos axiomas ou, mais que isso, uma nova axiomática. A questão não é de modo algum a anarquia ou a organização, nem mesmo o centralismo e a descentralização, mas a de um cálculo ou concepção dos problemas que concernem aos conjuntos não numeráveis, contra a axiomática dos conjuntos numeráveis. Ora, esse cálculo pode ter suas composições, suas organizações, mesmo suas centralizações, mas ele não passa pela via dos Estados nem pelo processo da axiomática, mas por um *dever das minorias*.¹²¹¹

Pois a questão das minorias não é conquistar o Estado nem inventar uma nova axiomática mundial, e sim desencadear devires-minoritários, o conjunto de um devir-revolucionário mundial, constituindo assim uma “máquina de guerra capaz de responder à máquina de guerra mundial, com outros meios”, capaz tanto de “abater o capitalismo” quanto de “redefinir o socialismo”.

Mais uma vez, se Deleuze e Guattari insistem que a axiomática reserva às minorias o tratamento da integração e do extermínio, e que esta dupla alternativa é incapaz de dar conta da potência continuamente desencadeada pelas minorias, isso não se dá por uma leitura idílica da realidade, mas se baseia numa análise imanente da “lei mais profunda do capitalismo”:

ele não para de colocar e repelir seus próprios limites, mas ele não o faz sem que ele próprio suscite fluxos em todos os sentidos que escapam à sua axiomática. *Ele não se efetua nos conjuntos numeráveis que lhe servem de modelos sem constituir no mesmo golpe conjuntos não numeráveis que atravessam e convulsionam esses modelos*. Ele não opera a “conjugação” dos fluxos descodificados e desterritorializados sem que os fluxos se dirijam

¹²¹⁰ MPv.5, p. 187, p. 178: “Há sempre uma diferença fundamental entre os fluxos vivos e os axiomas que os subordinam a centros de controle e de decisão, que lhes fazem corresponder esse ou aquele segmento, que lhes medem os *quanta*. Mas a pressão dos fluxos vivos, e dos problemas que eles põem e impõem, deve se exercer no interior da axiomática, tanto para lutar contra as reduções totalitárias quanto para avançar e precipitar as adjunções, orientá-las e impedir sua perversão tecnocrática.”

¹²¹¹ MPv.5, p. 187-188 – grifo nosso.

ainda para mais longe, escapem tanto à axiomática que os conjuga quanto aos modelos que os reterritorializam, e tendam a entrar em “conexões” que desenham uma nova Terra, que constituem uma máquina de guerra cujo fim não é mais nem a guerra de extermínio nem a paz do terror generalizado, mas o movimento revolucionário (conexão de fluxos, composição de conjuntos não numeráveis, devir-minoritário de todo mundo).¹²¹²

É nessa perspectiva que podemos situar e caracterizar a aposta política de Deleuze e Guattari em meio ao diagnóstico da situação atual que delineiam. Trata-se de distinguir um “plano de organização e de desenvolvimento do capital”, um “plano socialista burocrático” e um plano de consistência revolucionário. Pois é por suas conexões que as minorias se tornam revolucionárias. É ao operar um “construtivismo”, um “diagramatismo”, que determina as condições de problema e os liames transversais dos problemas entre si, que os movimentos minoritários traçam um plano de consistência revolucionário que faz frente à “automação dos axiomas capitalistas”, à “programação burocrática” e a toda forma contemporânea de fascismo.

Essa aposta, em que se mescla ao mesmo tempo uma cartografia da situação atual e a definição de uma tarefa política, se funda, enfim, sobre a tese das “proposições indecíveis”, isto é, sobre a ideia de que há coexistência e inseparabilidade entre o que o sistema capitalista conjuga e o que não para de lhe escapar segundo linhas de fuga conectáveis. “O indecível é por excelência o germen e o lugar das decisões revolucionárias.” Ainda que Deleuze e Guattari invoquem a alta tecnologia do sistema mundial da nova servidão maquínica, essa servidão “abunda em proposições e movimentos indecíveis que, longe de reenviar a um saber de especialistas juramentados, dão armas ao devir de todo mundo, devir-rádio, devir-eletrônico, devir-molecular...”. Em suma – eles concluem: “Não há luta que não se faça através de todas essas proposições indecíveis, e que não construa *conexões revolucionárias* contra as *conjugações da axiomática*.”¹²¹³

¹²¹² MPv.5, p. 189-190.

¹²¹³ MPv.5, p. 190.

Considerações finais

Ao longo desse percurso em torno do problema do fascismo em Deleuze e Guattari, tentamos acompanhar e apresentar de um ponto de vista sistemático as duas perspectivas que eles desenvolvem sobre o fascismo nos anos que se passam entre a publicação do primeiro e do segundo tomos de *Capitalismo e esquizofrenia*. A primeira pode ser esquematicamente situada como uma perspectiva localizada em *O anti-Édipo* (1972), que toma o fascismo na chave de um desejo de repressão; e a segunda, localizada em *Mil platôs* (1980), que pensa o fascismo como uma paixão de abolição.

Pensado no interior de uma reflexão a um só tempo metafísica e histórica acerca dos mecanismos pelos quais o desejo deseja sua própria repressão em condições sociais determinadas, o fascismo foi apresentado em *O anti-Édipo* como um modo particular de exercício do desejo que corresponde a um dos polos por onde oscila a produção desejante sob o capitalismo. A saber, o polo de reterritorialização, que diz respeito ao esforço para se agarrar a fixações arcaicas (Deus, Pátria, Família, Raça superior etc.) que assumem uma função atual no quadro da reprodução social capitalista marcadamente desterritorializada. Uma “estranha aventura do desejo”, o fascismo, nessa perspectiva, é apreendido como um modo de desejar que se volta contra a própria natureza desterritorializada e descodificada do desejo, para que este seja melhor domesticado pela forma de soberania do capital, de modo que seu potencial revolucionário criador seja inibido e canalizado para um reinvestimento de estruturas arcaicas vestidas com as máscaras mais modernas, e desempenhando funções plenamente modernas. Para abarcarmos os principais elementos dessa concepção do fascismo, elaboramos a primeira parte da tese em três capítulos. No primeiro, acompanhamos a construção do problema do fascismo em Deleuze e Guattari a partir do debate com algumas de suas heranças intelectuais, como La Boétie, Espinosa e Reich. No segundo, examinamos a concepção de fascismo elaborada em *O anti-Édipo* à luz das teses mais gerais do livro, que afirmam a identidade de natureza e a diferença de regime entre a produção desejante e a produção social. No terceiro, tentamos oferecer uma interpretação da história universal da repressão do desejo e do desejo de repressão desenvolvida no terceiro capítulo de *O anti-Édipo* como uma espécie de genealogia do fascismo, concentrando nosso esforço na apreensão dos circuitos de produção do fascismo no seio do modo de produção capitalista em comparação com as estruturas pré-capitalistas de repressão do desejo.

Mas o esforço para pensar o fascismo não se esgota no livro de 1972, como vimos. Já em 1973, num texto importante que analisamos, Guattari chamava atenção para a dimensão

micropolítica do fascismo, que até então não havia ainda sido nomeada como tal.¹²¹⁴ Os elementos de caracterização do fascismo começam a se modificar na obra de Deleuze e Guattari, pois ele começa a ser descrito como algo que também se passa no nível molecular e desterritorializado do desejo, e não apenas como uma apropriação molar (reterritorializante) do desejo molecular. Mais ainda, através de uma redefinição das noções de molar, molecular e linha de fuga (e da substituição do esquema dos dois polos do desejo pela cartografia dos três tipos de linhas), vimos que o fascismo passa a ser pensado como um fenômeno que concerne, *em primeiro lugar* (o que não significa *exclusivamente*), a um certo tipo de linha de fuga, uma espécie de desterritorialização absoluta negativa que, em vez de criar algo novo, se torna uma pura linha de destruição e autodestruição. É precisamente esta linha que, do ponto de vista da produção de subjetividade que lhe é correspondente, implica uma “paixão de abolição”, uma vontade de morrer e de provocar a morte dos outros. Para dar conta dessa segunda leitura do fascismo, elaboramos a segunda parte desta pesquisa também a partir de três capítulos. Primeiramente, no quarto capítulo, exploramos as fontes textuais que se passam entre 1973 e 1979 que nos permitem identificar a transformação em ato da maneira com que Deleuze e Guattari pensam o fascismo. Nos dois capítulos seguintes, nos concentramos na análise do fascismo feita em *Mil platôs*, abordando a reelaboração teórica do fascismo, por um lado, à luz da teoria dos três tipos de linha e da noção de “microfascismo”; e, por outro lado, à luz dos desenvolvimentos da teoria do Estado moderno, da axiomática capitalista, da máquina de guerra e das minorias.

Vimos diversas vezes que o fascismo é dotado de uma estranha vizinhança com um processo revolucionário. Não é à toa que Guattari disse certa vez que “enquanto não entendermos que o nazismo é um derivado do movimento revolucionário, não entenderemos nada”. E ele prossegue: “É tão assustador! O que animou as massas alemãs? Foi uma libido revolucionária que tropeçou completamente em uma coisa absolutamente terrível”.¹²¹⁵ É por isso que, desde o início, colocamos a hipótese de que o fascismo, na trilha aberta por Deleuze e Guattari, deve ser entendido mais como uma dinâmica intensiva do desejo (necessariamente múltipla e variável) do que como uma forma extensa organizada (partidária, ideológica, etc.). E que esta sua dinâmica de afetos só pode ser bem analisada desde que não se perca de vista que ela emergiu historicamente como uma mutação singular dos próprios movimentos que se reivindicavam revolucionários na Europa. As linhas de fuga enquanto tais são sempre

¹²¹⁴ Cf. “Micropolítica do fascismo”, In: *RM-PPD*.

¹²¹⁵ GUATTARI, F. (org). *Recherches*, Généalogie du capital 1 - Les équipements du pouvoir, Paris, n.13, 1973, p. 137.

ambíguas, e não se pode dizer de antemão se o que resultará delas será uma multiplicação de conexões revolucionárias ou, ao contrário, uma desconexão generalizada. Deve-se salientar, entretanto, que essa relação ambivalente não implica de modo algum uma confusão inevitável entre o fascista e o revolucionário, mas sim que a distinção entre eles só pode ser feita concretamente no nível dos seus investimentos libidinais de grupo, ou seja, no nível do funcionamento efetivo de seus agenciamentos de desejo. Isso vale, em larga medida, à maioria dos conceitos de Deleuze e Guattari: todos são políticos, mas eles não se repartem como intrinsecamente revolucionários ou fascistas. Pois é apenas na perspectiva concreta das relações exteriores de forças e de seus efeitos contingentes que é possível distinguir o funcionamento, por exemplo, de uma linha de fuga revolucionária e uma linha de fuga fascista, que podem atravessar um mesmo agenciamento. São os mesmos agenciamentos que experimentam, por conta própria, vetores revolucionários ao mesmo tempo que linhas já fascistas. Nesse sentido, a esquizoanálise é como um método para cartografar essas distinções em casos concretos, sempre a serviço da experimentação de recomposições criadoras dos agenciamentos determinados que nos envolvem.

Mas como se deve compreender a mudança na maneira de pensar o fascismo de um livro a outro? O que motiva essa mudança? Estaríamos diante de um abandono da perspectiva anterior, superada por uma visão mais justa e madura das coisas? Não nos parece ser esse o caso. Ao se pensar o fascismo como paixão de abolição, ele não deixa de estar ligado ao tema geral do desejo de repressão, que atravessa o conjunto do pensamento deleuze-guattariano acerca da relação entre o desejo e o campo social. Em outras palavras, ao definirem o fascismo como uma paixão de abolição, Deleuze e Guattari não abrem mão da distinção que lhes é fundamental entre um campo de imanência positivo *causal* (produção desejante ou plano de consistência) e um domínio distinto porém inseparável dele, que é seu *efeito imanente* (produção social ou sistemas de estratificação). A paixão de abolição é uma modulação do desejo de repressão, e não um abandono dessa perspectiva. Modulação que, como vimos, é em larga medida motivada pela incorporação que fazem das análises de Paul Virilio acerca do Estado fascista como “Estado suicidário” e da situação atual da relação entre a máquina de guerra mundial e os aparelhos de Estado modernos.

Em suma, trata-se mais, entre os dois tomos de *Capitalismo e esquizofrenia*, do registro aberto e processual dos diversos componentes e modos de funcionamento do fascismo (macrofascismo, microfascismo, neofascismo, pós-fascismo...) do que da tentativa de dar uma solução definitiva ao problema do fascismo. Se o fascismo é efetivamente um problema da maior importância para Deleuze e Guattari, ele necessariamente persiste e insiste

através do percurso filosófico da dupla, implicando sempre modificações conceituais. De certa maneira, isso está ligado ao que se passa com a própria análise do capitalismo como um todo: não é possível chegar a uma definição última do capitalismo. O melhor a ser feito, digamos, é fazer como Marx: analisar suas *tendências imanentes*. O que, para Deleuze e Guattari, é sinônimo de percorrer as variações do problema no próprio plano de imanência do Real. A passagem de uma leitura do fascismo a outra não implica que a primeira tenha deixado de existir. Ela perdeu apenas a preponderância conceitual que tinha. Mas, concretamente, todos os componentes do fascismo podem se misturar, se diferenciar, se recombinar, se reinventar. Tudo depende das relações de forças atualmente em jogo, das lutas sociais e desejantes, seus resultados provisórios e contingentes, suas formas de dominação e linhas de força revolucionárias.

Resumidamente, o que aprendemos através da maneira com que Deleuze e Guattari problematizam o fascismo é, primeiramente, que esse fenômeno pode se apresentar sob múltiplas formas, a tal ponto que ninguém está de partida imune a reproduzi-lo em algum grau, em alguma circunstância, posto que o que o determina é uma relação imanente e essencialmente variável entre as pulsações do desejo em meio às condições concretas da dominação capitalista. Como disse Pasolini, dando o título daquela que seria tragicamente sua última entrevista: “Estamos todos em perigo”.¹²¹⁶ Em segundo lugar, aprendemos o seguinte: só há efetividade possível no combate ao fascismo quando ele é pensado como um combate contínuo, permanente, capaz de se modificar conforme as circunstâncias (percorrendo as próprias variações do fascismo, do neofascismo etc...), e capaz sobretudo de produzir e propagar afetos contrários e mais fortes que o fascismo, levando o combate ao fascismo ao nível de uma exigência revolucionária mais profunda, tomando para si a tarefa de abater o conjunto da axiomática capitalista, de inventar um novo horizonte para o socialismo, contribuindo, à sua própria maneira, com a criação de novas sensibilidades e novos agenciamentos libidinais-sociais. Pensar o neofascismo de nossos dias a partir da contribuição de Deleuze e Guattari implica sempre essa dupla tarefa: diagnosticar seus mecanismos de funcionamento concretos e se engajar na criação de novos espaços de liberdade que, através de suas conexões, compõem o plano de consistência revolucionário capaz de subverter a axiomática capitalista, a máquina de guerra neofascista mundial, e ir além dos modelos dogmáticos e burocráticos do já praticamente extinto “socialismo real”. Como bem disse Guattari, cabe a cada um de nós, ao fim e ao cabo, “apreciar em que medida – por menor que seja, – podemos contribuir para a criação de máquinas revolucionárias políticas, teóricas,

¹²¹⁶ PASOLINI, P. “Estamos todos em perigo”. *Caderno de Leituras*, n. 86, Edições Chão da Feira, 2019.

libidinais, estéticas, capazes de acelerar a cristalização de um modo de organização social *menos absurdo do que o atual.*”¹²¹⁷

¹²¹⁷ *RM-PPD*, p. 225 – grifo nosso. Na continuação desta pesquisa, seria importante analisarmos como o problema do fascismo sofre uma última inflexão na obra de Deleuze e Guattari em *O que é a filosofia?* (1991). Ali, a partir de uma leitura profunda dos textos de Primo Levi, os filósofos pensam que a “vergonha de ser um homem” (descrita por Lévy diante da experiência abominável do campo de concentração) seria um afeto crucial para o combate ao fascismo, e constituiria um dos mais poderosos motivos para a criação de novos modos de existência e para as mais diversas criações do pensamento (filosofia, arte e ciência): cf. *Oqf?*, p. 130.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Deleuze e Guattari

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1972). *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* 1. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. (1975). *Kafka: por uma literatura menor*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

_____. (1980). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vols. 1, 2, 3, 4 e 5. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. (1991). *O que é a filosofia?*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.

Obras de Deleuze:

DELEUZE, G. (1953). *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. (1962) *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: n-1, 2018.

_____. (1967). *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. (1968a). *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

_____. (1968b). *Espinosa e o problema da expressão*. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 2017.

_____. (1969). *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

_____. (1975). Aula de 18 de novembro de 1975. *Cours “Mille Plateaux”*, disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_TwX8x3FuyM&t=2479s . Acesso em: 15/02/2023.

DELEUZE, G.; PARNET, C. (1977). *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, G. (1978/1981). *Cursos sobre Espinosa* (Vincennes 1978-1981). Fortaleza Ed. UECE, 2009.

_____. (1980). Aula de 27 de maio de 1980. *Cours “Anti-Œdipe et autres réflexions”*, disponível em: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=68 . Acesso em: 15/02/2023.

_____. (1981). *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. (1981). *Francis Bacon: lógica da sensação*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

DELEUZE, G.; PARNET, C. (1988). *O Abecedário de Gilles Deleuze*. Entrevista. Disponível em: https://clinicand.com/wp-content/uploads/2021/02/Gilles_Deleuze_Claire_Parnet_Abeced_rio_z-lib.org_.pdf Acesso em: 12/01/2024.

DELEUZE, G. (1990). *Conversações (1972-1990)*. São Paulo: Editora 34, 2013.

_____. (2002). *A ilha deserta: e outros textos (1953-1974)*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. (2003). *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. (2005). *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*. 2ª ed. Buenos Aires: Cactus, 2021.

_____. *Derrames II: aparatos de estado y axiomática capitalista*. 1ª ed. Buenos Aires: Cactus, 2017.

Obras de Guattari:

GUATTARI, F. (1972). *Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional*. Aparecida, SP: Editora Ideias & Letras, 2004.

_____. (org.). (1973). *Recherches, Généalogie du capital 1 - Les équipements du pouvoir*, Paris, n.13, 1973.

_____. (1974) “Micropolitique du désir”. In: *Psychanalyse et politique*. Paris: Seuil, 1974, p. 43-60.

_____. (1981). *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1981 (1ª edição).

_____. *Líneas de fuga: por otro mundo de posibles*. Buenos Aires: Cactus, 2013.

_____. *Qu'est-ce que l'écophilosophie?* Paris: Lignes. 2013

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica – cartografias do desejo*. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

GUATTARI, F.; KOGAWA, T. *Rádio livre: autonomia: Japão*. São Paulo: Sobinfluência edições, 2020.

GUATTARI, F.; BERARDI, F.B.; BERTETTO, P. *Desejo e revolução*. São Paulo: Sobinfluência edições, 2022.

Outras obras

ADORNO, T. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp, 2015

ALLIEZ, É. (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

ALLIEZ, É.; LAZZARATO, M. *Guerras e capital*. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

- ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ARTAUD, A. *Pour en finir avec le jugement de dieu*. Paris: Gallimard, 2003.
- BARBOSA, M. T.; LEMOS, F. P. “Língua e *socius*: os regimes de representação das máquinas sociais em O Anti-Édipo”. *HYBRIS*, Revista de Filosofia. Vol. 13, N° especial: A 50 anos de El Anti-Edipo. Vigências para uma política, 2022. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/9163560.pdf> Acesso em: 12/01/2024.
- BATAILLE, G. *A estrutura psicológica do fascismo*. São Paulo: n-1, 2022.
- BROWN, W. *Nas ruínas do neoliberalismo: ascensão da política antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Editora Politeia, 2019.
- BÜCHNER, G. *Lenz*. Lisboa: Hiena, 1994.
- CANETTI, E. *Massa e poder*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- CARONE, M. “Da loucura de prestígio ao prestígio da loucura”. In: SCHREBER, D. P. *Memórias de um doente dos nervos*. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2021.
- CARRILHO, Manuel Maria (org). *Capitalismo e esquizofrenia: dossier Anti-Édipo*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976.
- CARTRY, M. “La Calebasse de l’excision en pays gourmantché”. *Journal de la Société des Africanistes*, 2, 1968.
- CASTANEDA, C. *A Erva do Diabo*. Tradução de Luzia Machado da Costa. Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 2002.
- CASTORIADIS, C. (et. al). *Maio de 68: a brecha*. São Paulo: Autonomia Literária, 2018.
- CHÂTELET, F. “Le combat d’un nouveau Lucrèce”. *Le Monde*, 28 de abril de 1972. Disponível parcialmente em: https://www.lemonde.fr/archives/article/1972/04/28/le-combat-d-un-nouveau-lucrece_2401571_1819218.html Acesso em: 28/08/2022.
- CHAUÍ, M. *Contra a servidão voluntária*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- _____. *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

COHEN, P. “Arquitetura da destruição” (filme). Direção: Peter Cohen. Suécia: [s. n.], 1989. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=vPp3MKHTFwY&ab_channel=Memorizando. Acesso em: 13 jan. 2024.

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

ENGELS, F. “Carta a Conrad Schmidt”, 5 de Agosto de 1890; “Carta a Joseph Bloch”, 21-22 de Setembro de 1890. Disponíveis em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1890/08/05.htm> <https://www.marxists.org/portugues/marx/1890/09/22.htm> . Acesso em: 13/01/2024.

ESPINOSA, B. *Ética*. São Paulo: EdUSP, 2018.

_____. *Tratado político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Tratado teológico-político*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

FAYE, J-P. “Crítica das linguagens e análise de classe”. In: MACCIOCCI, M.A. *Elementos para uma análise do fascismo*. Lisboa: Tempo Aberto, 1977, p. 169-206.

_____. *Introdução às linguagens totalitárias*: teoria e transformação do relato. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *Langages totalitaires*. Paris: Hermann, 1972; *La Critique du langage et son économie*. Paris: Galilée, 1973.

FITZGERALD, F. S. “O colapso”. In: TADEU, T. (org.). *Quatro novelas e um conto*: as ficções do platô 8 de *Mil platôs*, de Deleuze e Guattari. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

FORTES, F.; PIROLA, E. “Entre máquinas desejantes e máquinas de guerra: concepções de fascismo em *O anti-Édipo* e *Mil platôs*”. *Revista Opinião Filosófica*, v.12, n.2, 2021, p. 1-39.

FOUCAULT, M. “O anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista”. *Cadernos de Subjetividade* / v. 1, n. 1. São Paulo: PUC-SP, 1993.

_____. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2009.

FREUD, S. “Teoria da libido”. *Obras completas*, vol. 15. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *A interpretação dos sonhos*. In: Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. 2.ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. 4.

_____. *Além do princípio do prazer*. Obras completas, vol. 14. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia* (“O caso Schreber”). Obras completas, vol. 10. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *O Pequeno Hans e outros textos*. Obras completas, vol. 8. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

_____. *Totem e tabu*. Obras completas, vol. 11. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Psicologia de massas e análise do Eu*. Obras completas, vol. 15. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GELLATELY, R. *Apoiando Hitler: consentimento e coerção na Alemanha nazista*. Rio de Janeiro: Record, 2011.

GENOSKO, G. “Black Holes of Politics: Resonances of Microfascism”. *La Deleuziana*, n. 5, 2017.

GODELIER, M. *Sur le mode de production asiatique*. Paris: Sociales, 1969.

GOLDMAN, M. “Segmentaridade e Movimentos Negros nas eleições de Ilhéus”. *Mana*, 7 (2), 2001, p. 67-78.

GUÉRIN, D. *Fascismo e grande capital*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2021.

GUÉRON, R. *Capitalismo, desejo & política: Deleuze e Guattari leem Marx*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2020.

_____. R. *A vingança dos capatazes: o bolsonarismo como fascismo*. Rio de Janeiro: Nau, 2022.

HITLER, A. *Mein Kampf*. Lisboa: Ed. Guerra e Paz, 2016.

HOFFMANN, C. *Os conceitos de devir e devir-minoritário na filosofia política de Deleuze e Guattari*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2023

KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris, Mercure de France, 1969.

LA BOÉTIE, E. *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LACAN, J. “A significação do falo”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LAPOUJADE, D. *Deleuze, movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LE BON, G. *Psicologia das multidões*. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2018.

LEFORT, C. “O nome do Um”, In: LA BOÉTIE. *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LEMOS, F. P. “Entre o processo da produção desejante e o risco do colapso: a ética de *O anti-Édipo*”. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*. Rio de Janeiro, v. 14, nº 1, p. 143-168, 2021. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/36605> Acesso em: 12/01/2024.

_____. “Experimentação, aprendizagem e prudência: Deleuze e Guattari leem Carlos Castaneda”. *Revista Interdisciplinar Em Cultura E Sociedade*, 5(2), 276–299, 2019. Disponível em: <http://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/ricultsociedade/article/view/13017> Acesso em: 13/01/2024.

_____. “O problema material de uma esquizoanálise e a *Ética* de Spinoza”. In: LUCAS, F. J. et al. (orgs.). *Spinoza, filosofia & liberdade*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2020, p.135-144. Disponível em: <http://www.editora.puc-rio.br/media/Spinoza-V2.pdf> Acesso em: 13/01/2024.

_____. *A vertigem da imanência: Deleuze e Guattari diante dos riscos da experimentação*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

LENIN, V. “A Experiência da Comuna de Paris – Análise de Marx”. In: *O Estado e a Revolução*. São Paulo: Boitempo, 2017.

LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. “As organizações dualistas existem?”. In: *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

LINHART, R. *Le sucre et la faim. Enquête dans les régions sucrières du Nord-Est Brésilien*. Éditions de Minuit: Paris, 1981.

LORDON, F. *Willing Slaves of Capital*. Londres: Verso, 2014.

KRENAK, A. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LYOTARD, J-F. “Capitalismo energúmeno”. In: CARRILHO, M. M. (org). *Capitalismo e esquizofrenia: dossier Anti-Édipo*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976.

MUSSOLINI, B.; GENTILE, G. *A doutrina do fascismo*. 1.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019

MARCUSE, H. *Eros e civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão popular, 2008.

_____. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858: Esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *O capital* – livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *O capital* – livro III. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MEJAT, G. “Gilles Deleuze et Félix Guattari lecteurs de Marx: l'inspiration marxiste de la conception du désir développée dans l'Anti-OEdipe”. In: *Philosophique*, 15, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/philosophique/693>. Acesso em: 06/01/2024.

NEOCLEOUS, M. “Long live death! Fascism, resurrection, immortality”. *Journal of Political Ideologies*, 10 (1), p. 31-49, Fev. 2005. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1356931052000310272>. Acesso em: 12/01/2024.

NEWMAN, S. “A servidão voluntária revisitada: a política radical e o problema da auto-dominação”. *Verve*, n. 20, 2011.

NIETZSCHE, F. “Da utilidade e desvantagem da história para a vida”. In: *Obras incompletas*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção “Os pensadores”).

_____. *Genealogia da Moral*: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. “Como o ‘mundo verdadeiro’ finalmente se tornou fábula.”. In: _____. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

PASOLINI, P. “Estamos todos em perigo”. *Caderno de Leituras*, n. 86, p. 1-8. Edições Chão da Feira, 2019. Disponível em: <https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2019/01/cad88.pdf>. Acesso em: 12/01/2024.

PASSOS, E.; MIZOGUCHI, E. “Epidemiologia política”. In: *Pandemia Crítica outono 2020* (vários autores). São Paulo: edições SESC/ n-1 edições, 2021.

PELBART, P. P. *O avesso do niilismo*: cartografias do esgotamento. São Paulo: n-1 edições, 2013.

PINTO, F. M. *Considerações sobre o conceito de pulsão de morte*: pistas de uma morte animada. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, UFF, Niterói, 2019.

PRADO JR., B. “Prefácio”. In: CLASTRES, P. *Arqueologia da violência* – pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

PROTEVI, J. “‘A Problem of Pure Matter’: Deleuze and Guattari’s Treatment of Fascist Nihilism in *A Thousand Plateaus*”. In: PEARSON, K.A.; MORGAN, D. *Nihilism Now!: Monsters of Energy*. Londres: Macmillan Press, 2000, p. 167-188.

QUEIROZ, L. *Para uma cartografia da servidão inconsciente em O anti-Édipo de Deleuze e Guattari*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Guarulhos: UNIFESP, 2019.

REICH, W. *Psicologia de massas do fascismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

RICARDO, T. V. *A análise do capitalismo em Deleuze e Guattari: Capitalismo e esquizofrenia e o marxismo*. Tese (Doutorado em Filosofia – em elaboração). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, UFF, Niterói, 2024.

SAFATLE, V. “Bem-vindo ao estado suicidário”. In: *Pandemia Crítica outono 2020* (vários autores). São Paulo: edições SESC/ n-1 edições, 2021.

_____. *Minicurso “A economia libidinal do fascismo: problemas cruzados entre Bataille, Deleuze/Guattari e a Escola de Frankfurt”*, 2019, Universidade de Brasília (UnB), disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vR2ubjIjwPg&t=3145s>. Acesso em: 28/08/2022.

SANTIAGO, H. “Da superstição ao autoritarismo segundo a lógica das paixões (o exemplo de Alexandre no prefácio do *Tratado teológico-político*)”. *Cadernos Espinosanos*, n.44, p. 15-38, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/180601/173511>. Acesso em: 12/01/2024.

_____. “Superstição e ordem moral do mundo”. In: _____. *Entre liberdade e servidão*. Tese de livre docência (Departamento de Filosofia, FFLCH). São Paulo: USP, 2011.

SCHREBER, D. *Memórias de um doente dos nervos*. São Paulo: Todavia, 2021.

SCHUBACK, M. *O fascismo da ambiguidade: um ensaio conceitual*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2021.

SIBERTIN-BLANC, G. “L’instinct de mort dans la schizoanalyse de Deleuze et Guattari”. In: *Deleuze international studies*, février 2009.

_____. *Deleuze et l’anti-Œdipe: la production du désir*. Paris: P.U.F., 2010.

_____. *Deleuze & Guattari e o Anti-Édipo: a produção do desejo*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2022.

_____. *Politique et clinique: recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*. Tese (Doutorado em Filosofia). Université Charles de Gaulle Lille 3, Lille, 2006.

SOROSINA, A. “Os nomes da história em perspectiva: Nietzsche, Emerson, Roux”. *Cadernos Nietzsche*, 42 (3), p. 17-44, Set./Dez. 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cniet/a/xZPBfySgvRz6c7RNpbhLDfN/?lang=pt>. Acesso em: 12/01/2024.

TEIXEIRA, Y. “Diferença e distribuição nômade na filosofia política de Deleuze e Guattari”. *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 155, p. 567-588, ago. 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/kriterion/article/view/40900/38784>. Acesso em: 12/01/2024.

VEIGA, Á. B. “O Fascismo Transindividual”. *Trans/ Form/ Ação*. Marília, v. 45, n. 1, p. 13-38, jan./mar. 2022. Disponível: <https://www.scielo.br/j/trans/a/wt5MStWgsLhq5XPdLrxjGzf/>. Acesso em: 12/01/2024.

VIRILIO, P. *Essai sur l'insécurité du territoire*. Paris: Stock, 1976.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os Involuntários da Pátria: elogio do subdesenvolvimento”. *Chão da feira – Cadernos de Leituras*, n. 65, p. 13-38, 2017. Disponível em: <https://chaodafeira.com/catalogo/caderno65/>. Acesso em: 12/01/2024.

WEIL, S. “Meditação sobre a obediência e a liberdade”. *Caderno de leituras/ Série intempestiva, Edições Chão da Feira*, n. 56, p. 1-5, 2016. Disponível em: <https://chaodafeira.com/catalogo/caderno56/>. Acesso em: 12/01/2024.

YAZBEK, A. “O poder como maquinaria de adestramento de nossa vontade: Étienne de La Boétie e a atualidade de nossas servidões políticas”. *Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofia*, n. 3, p. 33-57, 2018. Disponível em: <https://www.revistalatinoamericana-ciph.org/wp-content/uploads/2018/02/RLCIF-3-O-poder-como-maquinaria-antidespotica.pdf>. Acesso em: 12/01/2024.

ZOURABICHVILI, F. *Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)*. In: ALLIEZ, É. (Org.) *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo, SP: Ed. 34, 2000.

_____. *O Vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.