

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

LOURENÇO DA SILVA QUEIROZ

**PARA UMA CARTOGRAFIA DA SERVIDÃO INCONSCIENTE EM *O ANTI-ÉDIPO*
DE DELEUZE E GUATTARI**

GUARULHOS

2019

LOURENÇO DA SILVA QUEIROZ

**PARA UMA CARTOGRAFIA DA SERVIDÃO INCONSCIENTE EM *O ANTI-ÉDIPO*
DE DELEUZE E GUATTARI**

Dissertação apresentada junto ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari

**GUARULHOS
2019**

Queiroz, Lourenço da Silva.

Para uma cartografia da servidão inconsciente em *O anti-Édipo* de Deleuze e Guattari / Lourenço da Silva Queiroz – Guarulhos, 2019.
1 f.

Dissertação de Mestrado (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2019.

Orientador: Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari

For a cartography of unconscious servitude in *Anti-Oedipus* of Deleuze and Guattari

1. Deleuze e Guattari. 2. O anti-Édipo. 3. Servidão Inconsciente. I. Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari. II. Para uma cartografia da servidão inconsciente em *O anti-Édipo* de Deleuze e Guattari.

LOURENÇO DA SILVA QUEIROZ

**PARA UMA CARTOGRAFIA DA SERVIDÃO INCONSCIENTE EM O ANTI-ÉDIPO
DE DELEUZE E GUATTARI**

Dissertação apresentada junto ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari

Aprovação: ____/____/____

Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Jr.
Universidade Estadual Paulista 'Júlio de Mesquita Filho'

Prof. Dr. Filipe Ferreira
Universidade Nova de Lisboa

Ao meu admirável pai, que, ao longo desses últimos onze anos, despediu-se lentamente de mim em direção à 'terceira margem do rio'. E a todos(as) aqueles(as) que não me deixaram abreviar com a vida, esperando por ele nessas longas e dolorosas beiras.

O rio e as beiras passaram, mas será eterna a honra de ser seu filho.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari, orientador e amigo, por ter aberto as portas do grupo de estudos em Filosofia da Diferença e jamais ter deixado de incentivar minhas incursões deleuzo-guattarianas. Sou imensamente grato por toda compreensão e generosidade com que me acolheu nos momentos mais difíceis ao longo deste trabalho, bem como pela grande liberdade de pesquisa que me concedeu.

Ao Prof. Hélio Rebello Cardoso Jr., grande e eterno mestre, que me apresentou a filosofia de Deleuze e Guattari – um dos mais belos encontros de minha vida, uma abertura de mundos. Agradeço pela inestimável riqueza de suas aulas, pelo rigor de seus formidáveis trabalhos e pela profícua participação na banca.

Ao Prof. Dr. Filipe Ferreira, pela leitura atenta e generosa deste trabalho. Sou muito grato pela acuidade de sua leitura e o rigor de seus comentários, imprescindíveis para realização da pesquisa.

Ao Prof. Dr. Luiz B. L. Orlandi, por sua alegre irreverência, suas singularíssimas aulas, seus precisos apontamentos para a pesquisa e pela decisiva indicação de trabalho com o Prof. Sandro K. Fornazari.

Ao Prof. Dr. Alessandro Sales, pela amizade, as preciosas sugestões e os vigorosos incentivos para que eu fosse ‘adelante’ na pesquisa, apesar dos infortúnios ao longo do percurso. Agradeço também a Ilma, grande amiga e interlocutora.

A todos os professores da Unesp-Assis e, sobretudo, a Abílio da Costa-Rosa, Walter Migliorini e Soraia Cruz, mestres inspiradores que carrego no coração.

Aos todos os colegas do Colégio Oswald de Andrade, em especial, a Marcella Monteiro, Tarso Loureiro, Laura Nassar, Evando Camperon e Julio Sousa por me acolherem com tanta generosidade e confiança. E aos meus alunos(as), pelos bons encontros e pela oportunidade que me dão de aprender todos os dias.

Aos queridos amigos Roberto Nascimento e Wagner Oliveira, pela intensa sensibilidade para a vida e pelos bons e alegres encontros.

Aos colegas do grupo de estudo em Filosofia da Diferença, especialmente ao Carlos Cacá, que me convidou para o grupo, a Yasmin Teixeira, Amanda Romão, Adriano Ferraz, Matheus Rodrigues, Bernardo dos Santos, Thiago R. M., Luiz Faustino. Obrigado pelos ricos debates e pela partilha afetiva em tempos tão tristes e difíceis.

Aos amigos-irmãos da Unesp-Assis, com os quais tive o privilégio de dividir cinco dos melhores anos de minha vida. Toda minha gratidão a Claudinei Chelles, Reynaldo Cruz, Kwame Yonatan, Matheus Garça, Matheus Viana, Abílio Resende, Walter Mazzer, João Paulo Balsani, Bruno Seabra Santos, Maico Fernando Costa, Pedro Henrique Marangoni e Vinicius Xavier Marangoni – por me permitirem experimentar o real sentido e o valor da amizade.

À minha família – Almecidio Marçal de Queiroz e Marisa Aparecida da Silva (meus amados pais), Simone Aparecida Ventura (minha irmã guerreira), Zeneida Santana (minha infinita avó), Inezita E. da Silva, Alaíde E. Francisco e Alecsandra S. Pereira, Solange Santana (minhas queridas tias), Dayse e Anderson Ribeiro (meus primos) e a Isabelly, Manuely e Thiago (as crianças que alegram e embelezam nossa vida).

A Irene Belmonte, Antônio Silvestre, Débora Porto, Elena Robledo, Marcio Dias e tio Luiz Carlos Francisco, por lutarem ao meu lado, para que meu pai sempre fosse cuidado com dignidade e carinho. Em especial, a minha tia e companheira de luta Inezita Evangelista da Silva, sem a qual eu não teria realizado esta pesquisa.

A José Antônio Sanches Castro e a Marina Kon Bilenky, pela preciosa continência e pela escuta sensível que me permitiram quebrar os grilhões de minha servidão, a fim de construir novos sentidos e valores para a vida.

A Christiane Cardoso Ferreira, por seu companheirismo, sua compreensão, sua ternura, seu amor e toda a força para que este trabalho se tornasse possível. ‘Não quero ser sem me olhes’, sem que desfrute comigo cada instante. E também a seus pais (Antônio R. S. Ferreira e Joaceles C. Ferreira) e sua, ou melhor, *nossa* querida tia e mãezinha Maria de Belém M. Cardoso.

A Daniela Gonçalves, por toda compreensão e ajuda com as questões do PPG-Filosofia da UNIFESP.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), cujo financiamento foi imprescindível para realização desta pesquisa.

Acreditar no mundo é o que mais nos falta; nós perdemos completamente o mundo, nos desapossaram dele. Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfícies ou volume reduzidos.

Gilles Deleuze, *Conversações*.

RESUMO

Maio de 68 marcou profundamente o contexto político que mobilizou a criação de *O anti-Édipo*. Mais do que um evento histórico, no qual se pode entrever determinismos e causalidades, Deleuze e Guattari afirmam que Maio de 68 pertence à ordem de um acontecimento puro. Trata-se de um acontecimento político que abre um novo campo de possíveis, novas possibilidades de vida que implicam, por sua vez, uma mutação afetiva, uma nova perspectiva dos *intoleráveis* da vida social. No entanto, ante os aspectos que assumiram os eventos políticos pós-68, o diagnóstico dos autores era assertivo: o campo de possíveis foi continuamente fechado não apenas por forças reacionárias e fascistas, mas também pelas organizações ditas de esquerda. O desejo revolucionário das massas foi traído e reprimido também pelas organizações e os homens que supostamente as representavam. Mas por que as massas se deixaram reprimir e enganar? Por que foram contra seus próprios interesses e abortaram uma revolução que parecia iminente? Nesse horizonte, *O anti-Édipo* tem como ponto de partida e fio condutor a interrogação levantada por Espinosa: por que os homens são levados a lutar por sua servidão como se fosse por sua liberdade? A presente pesquisa busca cartografar as linhas que compõem o problema da servidão voluntária, desde sua formulação por La Boétie, no século XVI, passando por Espinosa e Reich, até chegar ao coração de *O anti-Édipo*, em que o problema se coloca em termos de uma *servidão inconsciente*. Nesse intento, procuramos deslindar como Deleuze e Guattari se situam para além do freudomarxismo, a fim de criar uma nova concepção de desejo inconsciente, que implica uma redefinição do materialismo a partir da categoria de produção desejanter. Esta prospecção inicial permite mostrar como os autores constroem uma perspectiva sobre a servidão inconsciente, baseada numa crítica da economia político-libidinal das formações sociais. Crítica indissociável de uma sintomatologia dos coeficientes de afinidade entre os regimes desejanter e social de uma única e mesma produção. A ramificação desse circuito conceitual enfatiza o papel do recalçamento originário e da montagem dos sistemas de repressão-recalçamento como operadores fundamentais para a problematização da servidão em *O anti-Édipo*. Por fim, procuramos esboçar alguns elementos da dimensão ético-política inerente ao programa crítico esquizoanalítico, no tocante ao combate à servidão inconsciente.

Palavras-chave: Deleuze. Guattari. Desejo. Inconsciente. Servidão. Esquizoanálise.

ABSTRACT

May 68 profoundly marked the political context that mobilized the creation of *Anti-Oedipus*. More than a historical event in which determinism and causality can be detected, Deleuze and Guattari claim that May 68 belongs to the order of a pure happening [événement]. First of all, it is a political happening that opens a new field of possible, new life possibilities that imply, in turn, an affective mutation, a new perspective on the *intolerables* of social life. However, given the aspects that took over the post-68 political events, the authors' diagnosis was assertive: the possible field was continually closed not only by reactionary and fascist forces, but also by so-called left-wing organizations. The revolutionary desire of the masses was also betrayed and repressed by the organizations and the men who supposedly represented them. But why did the masses let themselves be repressed and deceived? Why were they against their own interests and aborted a revolution that seemed imminent? In this perspective, *Anti-Oedipus* has as its starting point and guiding thread the question raised by Spinoza: why are men led to fight for their servitude as if it were for their freedom? This research seeks to map the lines that make up the problem of voluntary servitude, from its formulation by La Boétie in the sixteenth century, going through Spinoza and Reich to the heart of *Anti-Oedipus*, in which the problem arises in terms of unconscious servitude. In this attempt, we pursue to research how Deleuze and Guattari lie beyond the Freudian Marxism in order to create a new conception of unconscious desire, which implies a redefinition of materialism from the desiring production category. This initial prospection allows us to show how the authors construct a perspective on unconscious servitude, based on a critique of the political-libidinal economy of social formations. Inseparable criticism of a symptomatology of the affinity coefficients between the desiring and social regimes of one and the same production. The branch of this conceptual circuit emphasizes the role of primary repression and the setting up of social repression-psychoanalytic repression system as fundamental operators for the problematization of servitude in *Anti-Oedipus*. Finally, we try to outline some elements of the ethical-political dimension inherent in the schizoanalytic critical program, with regard to combating unconscious servitude.

Keywords: Deleuze. Guattari. Desire. Unconscious. Servitude. Eschizoanalysis.

LISTA DE ABREVIATURAS

Abreviaturas utilizadas para os principais livros de autoria ou co-autoria de Gilles Deleuze. Optou-se por atribuir às abreviaturas a data da edição francesa original de cada obra, a fim de enfatizar o dado cronológico. Os artigos e demais textos do autor estão citados seguindo a forma padronizada de referência ABNT.

(CC, 1993) DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed.34, 2011.

(C, 1990) _____. *Conversações*. Tr. P. P. Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2010.

(DR, 1968) _____. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1988.

(SPE, 1968) _____. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2017.

(EFP, 1981) _____. *Espinosa, filosofia prática*. Trad. Daniel Lins e Fabien P. Lins SP: Escuta, 2002.

(F, 1986) _____. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.

(LS, 1969) _____. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

(NPH, 1962) _____. *Nietzsche e a Filosofia*. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

(D, 1977) _____; PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Ed. Escuta, 1998.

(AOE, 1972) DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Capitalisme et Schizophrénie: L'Anti-Oedipe*. Paris: Minuit, 1972.

(MP, 1980) _____. *Mil Platôs. Vol.3*. São Paulo: Ed.34, 1999.

(QPh?, 1991) _____. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I	22
Maio de 68 e a <i>redescoberta</i> do problema da servidão voluntária, para além do freudo-marxismo	
1.1 Maio de 68 e o ressurgimento do problema da servidão voluntária	22
1.2 La Boétie e o enigma da servidão voluntária à luz da pedagogia do conceito	24
1.3 Espinosa e a superstição como sistema da servidão	28
1.4 Reich e a redescoberta do problema da servidão voluntária	36
1.5 Os limites de Reich e da perspectiva freudo-marxista	39
1.6 Para além do freudo-marxismo: Deleuze e Guattari e a univocidade da produção	42
1.7 Marx e a análise do processo de produção material	44
1.8 Gerard Granel e a ontologia materialista da produção em Marx	46
CAPÍTULO II	52
A univocidade da produção desejanse a partir de uma lógica dos fluxos	
2.1 Inserir o desejo na produção e o mecanismo no desejo	52
2.2 A determinação do desejo imanente à produção	53
2.3 Regime da produção desejanse e a lógica dos objetos parciais	55
2.4 O funcionamento maquínico do desejo	59
2.5 O sistema cortes-fluxos e a produção do corpo sem órgãos	62
2.6 Simondon: em direção a uma corporeidade material intensiva	64
2.7 Um possível elo entre singularidades pré-individuais e objetos parciais (partiaux)	67
2.8 Plano de consistência e a lógica da vida desejanse	71
2.9 O regime da produção desejanse, segundo critérios imanentes	76
Capítulo III	80
Para uma cartografia da servidão inconsciente	
3.1 Multiplicidade molecular, formas de gregarismo e seletividade	81
3.2 O processo de integração do desejo	83

	12
3.3 Do uso imanente ao uso transcendente das sínteses	87
3.4 A especificidade da relação repressão-recalcamento	88
3.5 Reich e as coordenadas históricas da repressão: capitalismo e família	91
3.5 A função da família e o papel do recalcamento originário	94
3.6 Para a sintomatologia político-libidinal das formações sociais	101
3.8 Édipo: a formação colonial íntima do Capital	117
3.9 Édipo e o investimento paranoico do campo social	121
3.10 Tarefas da esquizoanálise contra a servidão inconsciente	124
CONCLUSÃO	135
REFERÊNCIAS	141

INTRODUÇÃO

Por ocasião de um debate organizado, em 1972, para *La Quinzaine littéraire*, Maurice Nadeau pede a Deleuze e a Guattari que exponham a tese de *O anti-Édipo*, livro publicado naquele mesmo ano, e que falem sobre o modo como se efetuiu a colaboração entre ambos. Guattari inicia a exposição de maneira notável, situando o contexto político que mobilizou a produção da obra, profundamente marcado por Maio de 68 e os acontecimentos que lhe sucederam.

Esta colaboração não é o resultado de um simples encontro entre dois indivíduos. Para além do concurso das circunstâncias, foi também todo um contexto político que aí nos conduziu. Tratou-se, na origem, menos de pôr em comum um saber que o acumular de nossas incertezas, e mesmo de uma certa confusão ante o aspecto que os acontecimentos tinham assumido após Maio de 68. Fazemos parte de uma geração cuja consciência política nasceu no entusiasmo e ingenuidade da Liberação, com a sua mitologia esconjuratória do fascismo. E as questões deixadas em suspenso por essa outra revolução abortada que foi Maio de 68 desenvolveram-se para nós segundo um contraponto tanto mais perturbador quanto mais nos inquietamos, como tantos outros, com os amanhãs que nos preparam e que bem poderiam cantar os hinos de um fascismo de nova trituração que nos fará lamentar o dos bons velhos tempos (Deleuze, 2006, p.277).

A consciência política da geração dos autores de *O anti-Édipo* se enraíza num terreno histórico e político que remonta à tragédia da Segunda Guerra Mundial. Ainda muito jovens para ter um papel ativo naquela conjuntura, Deleuze e Guattari permaneceram, desde o início de seus engajamentos teórico-políticos, mobilizados pela Liberação e sua crença na revolução das massas frente ao avanço do fascismo (DOSSE, 2010, p.152). Não apenas o velho fascismo de Mussolini e Hitler. Como dirá Foucault (1977, p.XII), em seu prefácio à edição americana de *O anti-Édipo*, o “adversário estratégico” e “inimigo maior” de Deleuze e Guattari é o fascismo incrustado em nós, nas entranhas de nosso corpo; fascismo enquanto forma de vida que se manifesta em nossas condutas cotidianas, que nos faz “amar o poder” e “desejar esta coisa que nos domina e nos explora”, isto é, desejar a nossa própria servidão. Foucault, como veremos, parece captar aqui, com notável acuidade, o cerne do problema filosófico-político fundamental de *O anti-Édipo*.

Maio de 68 marcaria, dentro desse contexto, a “reabertura do ciclo revolucionário” em favor de uma “verdadeira liberação” em escala global, “digna dos mais autênticos desejos da humanidade” (NEGRI; GUATTARI, 2017, p.22-23). O ciclo revolucionário consiste nesses períodos cruciais da história em que algo da ordem do desejo irrompe, “à escala do conjunto da sociedade”, dissolvendo barreiras e produzindo verdadeiras transformações na estrutura social (DELEUZE, 2006, p.278). No entanto, os acontecimentos posteriores a Maio de 68 mostraram que as promessas da Liberação foram postas em xeque e que o ciclo revolucionário parecia ser continuamente fechado.

“Maio de 68 foi um abalo, para Gilles e para mim, bem como para tantos outros: na época não nos conhecíamos, mas mesmo assim este livro, atualmente, é uma continuação de 68” (C, 1990, p.25). Com estas palavras, Guattari descreve uma das singularidades de seu encontro com Deleuze, no tocante à produção de *O anti-Édipo*. A despeito das diferenças entre percursos, atividades e territórios, ambos foram aproximados pelo brutal impacto produzido pelos desdobramentos sociais e políticos, pós-1968, e pelas inúmeras questões que ficaram em suspenso naquele contexto. Porque a revolução não ocorreu? O que aconteceu para que as reivindicações e as promessas de emancipação social não se realizassem? Como explicar que Maio de 68 foi mais uma “revolução abortada”?

Desta feita, diz Guattari, era preciso remontar à “história da traição do desejo das massas” (DELEUZE, 2006, p.278). Mas o que isso significa? Seria o caso de submeter a história das revoluções ao escrutínio de “especialistas” preocupados em estabelecer causalidades aos fenômenos históricos? Se assim fosse, Deleuze e Guattari se contentariam, como tantos outros, em encontrar determinismos econômicos, políticos ou históricos que permitissem catalogar Maio de 68 na mesma estante das revoluções malogradas¹. Mas não é isso que está em jogo, dirão eles. Revolução de 1789, Comuna de Paris, Revolução de 1917, Maio de 68... em todos esses fenômenos históricos que reabrem o ciclo revolucionário, há uma parte de

¹ “Dizem-nos que as revoluções acabam mal, ou que seu futuro engendra monstros: é uma velha ideia, não foi preciso esperar Stálin para saber o que já era verdade com Napoleão, com Cromwell” (C, 1990, p.195). Denunciar os horrores das revoluções já era moda. À época, Deleuze chega a afirmar: “todo o romantismo inglês está repleto de uma reflexão sobre Cromwell muito análoga àquela que hoje se faz sobre Stálin” (C, 1990, p.215).

“acontecimento em seu devir” que “escapa à história” (C, 1990, p.214). É necessário ser sensível à distinção nietzschiana entre história e devir, para perceber que em todos esses períodos decisivos há, como dizia Nietzsche, uma “densa nuvem não histórica” (C, 1990, p.214).

Deleuze diz que o acontecimento não pode ser capturado por uma série causal, porquanto está sempre em ruptura com as causalidades; sempre bifurcando, nuançando em relação às leis e indicando “um estado instável que abre um novo campo de possíveis” (DELEUZE, 2016, p.246). Ora, isso não significa negar a história em proveito de um puro devir. O que Deleuze e Guattari pretendem mostrar é que a história capta apenas a efetuação de um acontecimento num estado de coisas. Sob esse ponto de vista, a história é somente “o conjunto das condições quase negativas que possibilitam a experimentação de algo que escapa à história”. E se, por um lado, a experimentação se dá num plano que escapa à história, por outro, sem ela a experimentação permaneceria “indeterminada” e “incondicionada”. (C, 1990, p.214-215).

Maio de 68, segundo Deleuze e Guattari, pertence à ordem de um “acontecimento puro” e, nesse sentido, não se reduz a qualquer esquema causal normativo. É uma “excedência para além de todo cálculo: ‘Exagerar, eis a arma’, dizia um grafite” (MATOS, 2018, p.267). Por isso, conquanto não deixe de ser um fenômeno histórico marcado por uma “sucessão de instabilidades e de flutuações amplificadas”, Maio de 68 não se reduz a um estado de coisas. As revoltas, as greves, os panfletos, os intensos conflitos, as organizações, os partidos, as palavras de ordem etc. são efetuações do acontecimento num estado de coisas. Nietzsche já nos ensinara, nota Deleuze (2006, p.169; D, 1977, p.153), que sob as grandes rupturas e oposições ruidosas, há “pequenos acontecimentos silenciosos”, microfissuras imperceptíveis “que são como a formação de novos mundos”.

O acontecimento está intimamente ligado a essa microatividade imperceptível, inconsciente à qual o desejo funciona como “princípio imanente” (AOE, 1972, p.10-11). O conceito de desejo aparece, em *O anti-Édipo*, como essa força produtiva da vida “capaz de fazer saltar algo, de deslocar o tecido social” (DELEUZE, 2006, p.296). O que Deleuze e Guattari chamam de produção desejanse consiste numa potência revolucionária por natureza que faz passar “fluxos” sob os códigos sociais, cuja função é canalizá-los, barrá-los (C, 1990, p.30). O

acontecimento Maio de 68 foi uma manifestação dessa potência desejante em escala social. O desejo fez fugir, passar algo; foi como se a sociedade fosse arrebatada de súbito por um “fenômeno coletivo de vidência”. De repente, era possível ‘ver’, em toda parte, o que ela continha de intolerável, as formas de vida fascista que engendrava. Em 1986, numa entrevista a Claire Parnet, intitulada *Um retrato de Foucault*, Deleuze observa que Foucault foi igualmente sensível a esse “fenômeno de vidência” ao perceber que “68 pôs a nu todas as relações de poder, em toda a parte onde se exerciam, isto é, em toda parte” – nas organizações, nas instituições, na família etc. (C, 1990, p. 134). Ao encontro desta perspectiva, Toni Negri e Guattari ressaltam que as contratualidades, que serviam sobretudo como dispositivos de reprodução social, foram desnudadas naquele momento.

Em 1968 foi posta à plena luz a fragilidade dos ‘contratos sociais’ sucessivamente instaurados para conter os movimentos revolucionários do início do século, os que se seguiram à grande crise de 1929 e os que presenciaram e se seguiram à Segunda Grande Guerra imperialista. Independente do ângulo sob o qual são considerados, é incontestável que esses eventos revelaram que tal contratualização não eliminou ou superou as contradições antagonistas dos sistemas capitalísticos (NEGRI; GUATTARI, 2017, p.17).

Ao mesmo tempo em que pôde ‘ver’ suas mais nefastas produções, a sociedade também pôde ‘ver’ novos horizontes de possíveis. É nesse sentido que Deleuze e Guattari afirmam que se trata de um “fenômeno coletivo sob a seguinte forma: ‘Um pouco de possível, senão eu sufoco...’”. O acontecimento cria o possível, cria novas formas de existência, “produz uma nova subjetividade (novos entrelaces com o corpo, o tempo, a sexualidade, o meio, a cultura, o trabalho...)” (DELEUZE, 2006, p.246).

No entanto, em 1984, justamente durante os “anos de inverno em que a sociedade francesa afunda”, como nos lembra Sibertin-Blanc (2013, p.219), Deleuze e Guattari publicam o texto *Maio de 68 não ocorreu [Mai 68 n’a pas eu lieu]*. O próprio título já deixa entrever o diagnóstico inquietante que os autores fazem do acontecimento e seus desdobramentos. O cerne desse diagnóstico ressalta que a sociedade francesa não esteve à altura do acontecimento. Ela não foi capaz de formar agenciamentos coletivos que correspondessem às exigências postas pelas novas formas de subjetividade, quer dizer, não foi capaz de produzir “soluções criativas” em qualquer domínio, a fim de inscrever os efeitos de 1968 em “traços

práticos, discursivos, teóricos e organizacionais” (SIBERTIN-BLANC, 2013, p.220). Era preciso inserir-se na direção do acontecimento, para sustentar a reorganização de uma nova subjetividade coletiva, de modo que se desejasse a mutação (DELEUZE, 2016, p.246).

Maio de 68 não foi a consequência de uma crise, tampouco a reação a uma crise. É antes o inverso. É a crise atual, são os impasses da crise atual na França que decorrem diretamente da incapacidade da sociedade assimilar Maio de 68. A sociedade francesa mostrou uma impotência radical de operar uma reconversão subjetiva no nível coletivo, tal como 68 exigia: sendo assim, como poderia ela operar atualmente uma reconversão econômica em condições de ‘esquerda’? Ela nada soube *proponer* às pessoas: nem no domínio da escola, nem do trabalho. Tudo o que era novo foi marginalizado ou caricaturizado (DELEUZE, 2016, p.246).

O ciclo das revoluções e o campo de possíveis abertos pelo acontecimento foi sistematicamente fechado. Todo o processo de mutação social foi “reprimido” tanto por forças do poder como por organizações ditas de esquerda que buscavam se apropriar ou condenar Maio de 68 (DELEUZE, 2006, p.277). Guattari testemunhara com grande repúdio a maneira pela qual os maoístas e os lacanianos tentavam interpretar e se apropriar do movimento de 1968 (UNO; SANTOS, 2016, p.45). Havia também as “pseudo-organizações de esquerda” que julgavam moralmente os estudantes, dizendo que se tratavam de “jovens excessivamente mimados lutando contra a sociedade de consumo, enquanto os verdadeiros trabalhadores sabiam perfeitamente onde estavam seus verdadeiros interesses...” (C, 1990, p.31). Mesmo grupos como o Partido Comunista Francês e a *Confédération General du travail* que, apesar de sua intensa confrontação com os órgãos repressivos, “abordavam a juventude num espírito de repressão”, numa tentativa torpe de “conter o desejo liberto para o canalizar” (DELEUZE, 2006, p.334).

Diante desse quadro aterrador, os autores de *O anti-Édipo* delineiam o seguinte problema: em determinadas condições, o desejo revolucionário das massas se manifesta, varrendo obstáculos, criando horizontes inauditos. O problema é que os partidos, as organizações e os homens que, supostamente, representam as massas são os últimos a se darem conta dessa potencialidade revolucionária de seu desejo. Guattari nos lembra que a história das revoluções traídas, bem antes de Maio de 68, deixara evidente que os dirigentes traem. Isso é indubitável. Não obstante, desta aflitiva constatação decorre uma questão premente: “Por que os

dirigidos continuam a escutá-los?” Ora, por que continuar escutando aqueles que ignoram, deslegitimam e reprimem o desejo das massas? “Não será consequência”, perguntam Deleuze e Guattari, “de uma cumplicidade inconsciente, de uma interiorização da repressão, operando em níveis sucessivos, do Poder aos burocratas, dos burocratas aos militantes e dos militantes às próprias massas? Vimos bem isso, após Maio de 68” (DELEUZE, 2006, p.278). Mesmo em relação à vanguarda revolucionária, haveria de se perguntar: por que mesmo aqueles que falavam em nome da revolução social bloquearam o desejo das massas? Como se dá essa dinâmica de “interiorização da repressão” que produz sujeitos cúmplices de sua própria sujeição social? (DELEUZE, 2006, p.278-279).

Ao situar o problema em termos de “cumplicidade” com estruturas de poder que reprimem o próprio desejo, Deleuze e Guattari se inserem numa tradição filosófico-política que remonta ao problema de “servidão voluntária”, formulado originariamente por Étienne La Boétie, no século XVI. No *Discurso da servidão voluntária*, La Boétie levantou o problema acerca desta forma de servidão que se dá, paradoxalmente, por vontade própria e por uso da violência ou qualquer tipo de coerção externa exercida por um poder que estaria concentrado nas mãos de um tirano. Problema que Espinosa soube tão bem retomar em seu *Tratado teológico-político* (1670), quando procurava compreender qual seria o “segredo do regime monárquico” em função do qual os homens são levados a lutar “por sua servidão como se tratasse de sua salvação, e não considerem uma ignominia, mas a máxima honra, dar seu sangue e sua alma para orgulho de um só homem” (ESPINOSA, 2003, p.8 [7])². “Por que os homens combatem *por* sua servidão como se se tratasse de sua salvação?”, eis a questão que, segundo Deleuze e Guattari, continua sendo o “problema fundamental da filosofia política” (AOE, 1972, p.36).

Num contexto político dramático, Wilhelm Reich redescobre o problema da servidão ante a assombrosa evidência de que as massas alemãs desejaram o nazismo. Não se trata de ideologia, de falsificação ou mistificação das consciências; trata-se, antes, de uma questão de desejo inconsciente. Guiada pelo materialismo

² Optamos por referenciar a página da edição utilizada do *Tratado teológico-político*, acrescentando a paginação original entre colchetes.

histórico de Marx, a perspectiva reichiana segue o caminho aberto pela psicanálise freudiana para explicar a dimensão inconsciente própria ao desejo das massas. Com efeito, as descobertas de Freud e Reich nos compelem a reorientar as bases da *psicologia das massas*, focalizando o aspecto inconsciente da servidão. O que não elimina em absoluto a perplexidade boétiana; mas, pelo contrário, a reaviva dentro de um complexo horizonte, em que novos problemas se precipitam, exigindo novos conceitos para pensá-los. É desse horizonte que Deleuze e Guattari partem, mas visando ir além do freudo-marxismo, ao afirmar a univocidade de uma produção que é, simultaneamente, social e desejante, a partir de uma lógica dos fluxos (C, 1990, p.185).

E se “*O anti-Édipo* foi todo ele um livro de filosofia política”, como ressalta Deleuze (C, 1990, p.214), é sobretudo porque seus autores consideram a servidão como um problema de fundamental importância e atribuem a ele um estatuto singular no interior da obra. Seria, nesse sentido, inequívoco perguntar: como a vasta e prodigiosa criação conceitual de *O anti-Édipo* pode *funcionar* para responder a esse terrível problema que não cessa de repetir historicamente, ainda que metamorfoseado, e de se impor com a mesma brutalidade dos velhos tempos? Eis a questão-problema que é o ponto de partida e fio condutor do presente trabalho.

O anti-Édipo se inscreve no coração de uma operação filosófica que aposta numa crítica orientada pela avaliação imanente das organizações molares derivadas do desejo. Uma crítica que pense em que condições determinadas o desejo pode voltar contra si é indissociável de uma *sintomatologia político-libidinal* das produções sociais em sua coextensividade com a produção desejante. É assim que Deleuze e Guattari levam a termo uma filosofia prática orientada pelo combate às formas de vida fascistas, em favor da liberação da potência revolucionária do desejo para a criação coletiva, tal como 1968 exigia. É assim que Deleuze e Guattari se inserem na direção do acontecimento e da enunciação coletiva das massas. Onde seus autores chegam a asseverar que a obra foi uma “continuação de 68”. Por isso, como bem avaliou Foucault, *O anti-Édipo* é, mormente, um livro de ética, (1977, p.xiii). Um livro digno do acontecimento Maio de 68, profundamente marcado por uma ética estoica, cujo imperativo maior Deleuze descreve belamente nas páginas da *Lógica do sentido*: tornar-se digno daquilo que nos acontece e, por conseguinte, “querer e depreender o acontecimento, tornar-se o filho de seus próprios acontecimentos e por

aí renascer, refazer para si um nascimento, romper com seu nascimento de carne” (LS, 1969, p.152).

- APRESENTAÇÃO DOS CAPÍTULOS

O texto está dividido em três capítulos. Na primeira parte do capítulo I, procuramos deslindar, em linhas gerais, a maneira pela qual Deleuze e Guattari se inserem no interior de uma tradição filosófica e política que retoma o problema da servidão em termos de desejo. Situamos, inicialmente, a conexão entre o contexto político da criação de *O anti-Édipo*, marcado pelo acontecimento Maio de 68, e o ressurgimento do problema da servidão. Partimos, então, de uma “pedagogia do conceito”, proposta por Deleuze e Guattari em *O que é a filosofia?*, a fim de abordar o conceito-problema de “servidão voluntária”, tanto do ponto de vista de sua história como de seu devir. Esta prospecção inicial nos permite cartografar as ramificações das linhas que constituem o problema em pauta, tal como este é primordialmente formulado por La Boétie, no século XVI, ‘levantado’ por Espinosa, no século XVII, e redescoberto por Reich em *Psicologia das massas do fascismo*, em 1933. Na sequência, indicamos como a retomada reichiana do problema, no interior de uma perspectiva materialista e histórica, fornece a Deleuze e Guattari uma ocasião oportuna para a confrontação com o freudo-marxismo, em favor de uma ampla redefinição dos conceitos de desejo e inconsciente. Veremos, então, como essa complexa renovação conceitual está intrinsecamente vinculada à redefinição do próprio materialismo histórico. Deleuze e Guattari retomam a análise da “produção material”, lograda por Marx em sua *Introdução à crítica da economia política* (1857-1858), e o comentário que Gérard Granel faz acerca da ontologia materialista da produção, apresentada por Marx em seus *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844.

A progressão conceitual deslindada no primeiro capítulo nos conduz ao coração de *O anti-Édipo*. No capítulo II, tentamos mostrar como o projeto mais geral do díptico *Capitalismo e esquizofrenia* tem como ponto de partida a afirmação da univocidade da produção, a partir de uma lógica dos fluxos. Nesse intento, demonstramos como Deleuze e Guattari insistem numa dupla operação: inserir o desejo na produção e a produção no desejo. Afirmar que o desejo é o “princípio

imane” ao ciclo produtivo exige que determinemos sua especificidade no seio da própria categoria genérica de produção. Ressaltamos, então, como esta tese implica a ruptura com qualquer dualismo substancial entre produção social e produção desejante. “A produção social é unicamente a produção desejante, em condições determinadas”, dizem os autores. Há apenas distinção de “regimes” de produção, estabelecidos por critérios imanentes. Desta feita, explicitamos como a dupla define o desejo inconsciente a partir de sua operatividade, ou seja, a partir do funcionamento das sínteses passivas do inconsciente. Com isso, eles desenvolvem um conceito de inconsciente transcendental e materialista, baseado em critérios imanentes.

A análise do regime da produção desejante nos reconduz ao problema de saber como uma produção, cujo princípio imanente é o desejo, produz corpos sociais que reincidentem sobre a própria produção desejante reprimindo-a. Eis uma das linhas fundamentais para pensar a ‘servidão inconsciente’ em *O anti-Édipo*. Como se dá a passagem do regime do desejo ao regime social de produção, de modo que as máquinas desejantes sejam integradas nas máquinas sociais, que as sínteses passivas se subordinem a um uso transcendente e que a ordem de grandeza se torne molar? Como o recalçamento originário e as pressões seletivas imanentes à produção desejante atuam nesse processo? De que maneira o recalçamento originário opera como condição de possibilidade para a montagem do sistema de repressão-recalçamento e, por conseguinte, na produção da servidão? O capítulo III dedica-se à tessitura conceitual que Deleuze e Guattari mobilizam, a fim de analisar as vicissitudes de um desejo inconsciente que pode ser levado a desejar as formas mais terríveis e mortíferas da reprodução social. Análise que implica uma crítica da economia político-libidinal das formações sociais (primitivas, despóticas e capitalistas), indissociável de uma sintomatologia baseada nos graus de afinidade entres os regimes da produção desejante e da produção social. Trata-se, pois, de pensar a dimensão ético-política própria à microatividade do desejo inconsciente – tarefa primordial do programa crítico esquizoanalítico.

CAPÍTULO I

MAIO DE 68 E A REDESCOBERTA DO PROBLEMA DA SERVIDÃO VOLUNTÁRIA, PARA ALÉM DO FREUDO-MARXISMO

O pensamento só pensa coagido e forçado, em presença daquilo que “dá a pensar”, daquilo que existe para ser pensado – e o que existe para ser pensado é do mesmo modo o impensável ou o não-pensado, isto é, o fato perpétuo que “nós não pensamos ainda”.

Gilles Deleuze, *Diferença e Repetição*.

1.1 MAIO DE 68 E O RESSURGIMENTO DO PROBLEMA DA SERVIDÃO VOLUNTÁRIA

Maio de 68 é um acontecimento que “dá a pensar”; que coage o pensamento de Deleuze e Guattari em presença de um tecido complexo de forças que os fazem experimentar variações intensivas, devires, passagens, exigindo novas recombinações e novos conceitos para responder aos problemas prementes. Era preciso, então, diz Deleuze, “descobrir sob quais forças os próprios problemas se transformam e exigem, eles mesmos, a constituição de novos conceitos” (DELEUZE, 2016, p.372). Vale lembrar que, em *Controle e devir*, Deleuze afirmara que Maio de 68 marca sua “passagem à política”, na medida em que “tomava contato com problemas precisos, graças a Guattari, graças a Foucault, graças a Élie Sambar” (C, 1990, p.214). Estar à altura da exigência imposta pelos problemas é indissociável de uma filosofia política que não se reduz ao nível dos textos, mas que se perfaz com conceitos pragmáticos, cuja operatoriedade sempre faz apelo a forças que vêm do exterior, sempre uma busca de aliados no combate aos intoleráveis e à servidão (DELEUZE, 2006, p.325). É nesse horizonte que *O anti-Édipo* mobiliza uma extraordinária confluência de suas criações anteriores, as quais respondiam a outras configurações de problemas, na produção de novos conceitos, novas linhas do pensar, do desejar, do viver... “O pensamento, neste sentido, está a serviço da vida em sua potência criadora”, como bem ressalta Rolnik (1995, p.8).

O acontecimento Maio de 68 reabre o ciclo das revoluções operando uma inflexão radical na própria ideia de Revolução. Nunca houve qualquer pretensão de tomada do poder e do Estado; os movimentos estudantis não invocavam a luta de classes e a ideia de expropriação da burguesia pelo proletariado, não tinham como horizonte normativo a ditadura do proletariado, o comunismo, o stalinismo, e nem recorriam ao apoio da União Soviética. As revoltas de 68 marcaram, consoante Matos (2018, p.272), “um ‘momento laboetiano’ da política francesa que criticou a centralidade do poder investido em um governante: ‘É uma infelicidade ter que suportar um chefe e estupidez ainda maior escolhê-los’, lia-se em um grafite”. O poder de um tirano, como veremos no *Discurso da servidão voluntária*, de Étienne de La Boétie, nada mais é que o poder que a sociedade confere a ele por vontade própria. Maio de 68 trouxera, entre outras coisas, a promessa de uma ruptura com a servidão voluntária.

Contudo, ao avaliarem os aspectos assumidos pelos eventos pós-68, Deleuze e Guattari chegam à nefasta conclusão de que o Maio francês foi mais uma “revolução abortada”, demarcando sua inscrição na história da traição do desejo das massas. O desejo revolucionário das massas foi reprimido e o campo de possíveis aberto pelo acontecimento foi continuamente fechado não só por forças do poder, mas por partidos e sindicatos ditos operários e até pelas próprias organizações ditas de esquerda (DELEUZE, 2006, p.277). Mas, e as promessas de ruptura com a servidão? Se a história das revoluções abortadas mostra que os líderes traem, por que as massas continuam aderindo ao discurso daqueles traem e solapam a potencialidade revolucionária do desejo? Como é possível que se chegue a desejar a própria servidão? O que os autores de *O anti-Édipo* pretendem sublinhar é que esta adesão das massas àqueles que reprimem seu desejo não se baseia numa simples coerção; haveríamos, então, de perguntar se não há uma espécie “cumplicidade inconsciente” com a própria sujeição, bem como uma “interiorização da repressão” que opera desde os burocratas até as próprias massas. Maio de 68, a despeito de suas promessas revolucionárias, não esconjurou a servidão voluntária; ela ressurgia com toda sua crueldade. Não por acaso, ao encontro de Espinosa, Deleuze e Guattari afirmam que o problema da servidão persiste como o “problema fundamental da filosofia política” (AOE, 1972, p.36). Qual será, então, o estatuto que o problema recebe no interior da obra? À que rede de outros problemas ele

conecta? E que conceitos os autores permitem mobilizar para responder ao problema?

1.2 LA BOÉTIE E O ENIGMA DA SERVIDÃO VOLUNTÁRIA À LUZ DA PEDAGOGIA DO CONCEITO

A fim de problematizar as questões em pauta, vale fazer uma primeira prospecção acerca do conceito de servidão voluntária, à luz da noção de “pedagogia do conceito”, desenvolvida por Deleuze e Guattari em *O que é a filosofia?* (1991). Trata-se de uma noção complexa e abrangente que desta feita não teremos condições de aprofundar³, já que nosso intuito é apenas destacar certas características que nos permitam avançar no conceito-problema da servidão.

Pois bem, na referida obra, Deleuze e Guattari sustentam a tese de que “a filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos” (QPh?, 1992, p.10). Mas o que é um conceito enquanto criação propriamente filosófica? Não há conceitos simples, dizem eles. Todo conceito é uma multiplicidade de componentes distintos também conceituais, de elementos heterogêneos que, no entanto, são inseparáveis. Ao entrarem em conexão entre si, os componentes formam pontos de coincidência e agrupam-se em “zonas de vizinhança” ou “limites de indiscernibilidade”, nos quais algo passa *entre* os componentes distintos. É essa peculiar ordenação por zonas de vizinhança que define a consistência interior do conceito. A criação conceitual implica, igualmente, uma consistência exterior, isto é, uma ponte, construída sobre um plano determinável, que permite passar de um conceito ao outro (QPh?, 1992, p.31).

Essas características basilares do conceito já deixam entrever como Deleuze e Guattari vão concebê-lo do ponto de vista do seu “devir”. Como assinala Machado (2009, p.16-17), o “devir do conceito é essa conexão tanto dos elementos quanto dos diferentes conceitos em um mesmo sistema conceitual; é o fato de que todos se coordenam, se conectam, se compõem, se aliam numa determinada filosofia, mesmo que tenham histórias diferentes”. O devir do conceito concerne, portanto, a sua relação com conceitos que se situam no mesmo plano conceitual. Por outro

³ Sobre o tema em questão, cf. o artigo: BIANCO, G. Gilles Deleuze educador: sobre a pedagogia do conceito. In: *Educação e realidade*, 27(2), jul/dez.2002, p.179-204.

lado, nossos autores advertem que os conceitos não são criados do nada; eles têm histórias distintas que remetem a conceitos ou componentes de conceitos vindos de outros filósofos; o que não impede que os conceitos guardem sua originalidade (QPh?, 1992, p.31).

Dentro desse horizonte aberto pela pedagogia do conceito, a “servidão voluntária”, enquanto conceito tomado de um ponto de vista histórico, remonta diretamente ao célebre *Discurso da servidão voluntária*, escrito pelo jovem francês La Boétie, no século XVI. Lembremos, em linhas gerais, como ele enunciara as enigmáticas e terríveis questões que violentaram seu pensamento:

Como pode ser que tantos homens, tantas cidades, tantas nações suportam às vezes um tirano só, que tem apenas o poderio que eles lhes dão, que não tem o poder de prejudicá-los senão enquanto têm vontade de suportá-lo, que não poderia fazer-lhes mal algum senão quando preferem tolerá-lo a contradizê-lo [...]. 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 [...]. Então, que monstro de vício é esse que ainda não merece o título de covardia, que não encontra um nome feio o bastante, que a natureza nega-se ter feito, e a língua se recusa nomear (LA BOÉTIE, 1982, p.12-13).

Como é possível que se chegue a desejar a própria servidão? De onde vem essa estranha e inominável força que nos faz desejar aquilo que nos mantém cativos e esquecer nossa liberdade? A maneira como La Boétie formula as questões em pauta cria uma mudança de direção em relação à tradição filosófico-política. Se esta dedicara-se, sobretudo, a pensar a tirania focalizando o poder do tirano, La Boétie inverte essa perspectiva ao voltar-se para a figura dos tiranizados. Recusando as explicações clássicas, segundo as quais os tiranizados se submetem ao tirano por medo, covardia ou complacência, já que seria este quem faz as leis, detém o poder sobre os exércitos, sobre os juízes etc., La Boétie diz que todo tirano é “só um homenzinho”, e muitas vezes o “mais covarde da nação” (LA BOÉTIE, 1982, p.13). São os próprios tiranizados que lhes conferem todo esse poder justamente por sua “vontade de servir”.

Como assinala Birman (2017, p.20), “não se trata, no entanto, de uma servidão qualquer, mas daquela na qual se evidencia a marca da vontade humana.

Enfim, somos servos e assujeitados porque queremos, por algo decidido pela deliberação humana”⁴. A expressão *servidão voluntária* emerge, então, como um paradoxo⁵. É este estatuto que assinala a “polissemia presente nessa expressão, impondo desde o século XVI um recomeço permanente do trabalho para sua decifração, já que o enunciado *servidão voluntária* não se coadunava com o sonho prometeico do homem moderno”⁶ (BIRMAN, 2017, p.21).

As primeiras linhas de decifração desse paradoxo, lançadas por La Boétie, partem de uma premissa fundamental, a saber: nascemos livres e, devido a um “mau encontro”, passamos da liberdade à *servidão*. “Que mau encontro foi esse que pôde desnaturar tanto o homem, o único nascido de verdade para viver francamente, e fazê-lo perder a lembrança de seu primeiro ser e o desejo de retomá-lo?” (LA BOÉTIE, 1982, p.19). Não ganhamos a *servidão*, diz o autor do *Discurso*, mas, antes, perdermos nossa liberdade originária.

Ainda que admitíssemos que, num primeiro momento, a *servidão* foi imposta pela força, a questão persiste: o que fez, então, com que os sucessores servissem de bom grado e aderissem ao que outrora se exercia por imposição e coerção? Como explicar de onde emana a força da vontade de servir? E como esta passou a ser maior que a vontade de recobrar a liberdade perdida?

⁴ Vale lembrar que, no interior do pensamento político clássico e cristão, o conceito de vontade está ligado à escolha espontânea, por isso tudo o que se realiza sem coação externa é considerado livre. Nesse sentido, o conceito de *servidão* remete justamente à coerção, ao uso da força e à dominação pressupondo, portanto, a existência de relações sociais e políticas (CHAUÍ, 2013, p.12).

⁵ Como examina Birman (2017, p.21), “um paradoxo não é um enunciado da ordem da contradição, isto é, de algo que pode ser solucionado e superado pela astúcia da razão dialética. Com efeito, no registro do paradoxo não existe a oposição entre a tese e a antítese que pode ser a condição de uma síntese pela operação lógica da superação (*Aufhebung*) dialética”. Portanto, cumpre ressaltar que esta concepção de paradoxo não é mesma que Deleuze defende na *Lógica do sentido*. Nesta obra, o paradoxo é o que destitui o bom senso como caminho reto para a verdade e o senso comum com colaboração das faculdades. Com essa subversão simultânea do bom senso e do senso comum, o paradoxo “aparece de um lado como os dois sentidos ao mesmo tempo do devir-louco, imprevisível; de outro lado, como o não senso da identidade perdida, irreconhecível” (LS, 1969, p.81). O paradoxo, nessa perspectiva, é o que desarranja o que se entende por pensamento.

⁶ Prometeu foi transformado em “herói da primeira modernidade” precisamente por sua rebeldia contra os deuses, sua astúcia em “ludibriar os senhores do destino”. O sonho de Prometeu “permeado pelo desafio e pela liberdade” aparece, então, como a “condição de possibilidade da liberdade dos modernos, ao permitir o domínio do mundo pelo pensamento e a colocação do eu na cena originária da existência. Como puderam então todos esses signos libertários de Prometeu conviver com o atributo voluntário da *servidão*?” (BIRMAN, 2017, p.20-21).

Segundo La Boétie, o “costume” é a primeira razão que explica a “servidão voluntária”. O costume promove o enraizamento e a naturalização da servidão que levam ao esquecimento desse “primeiro ser” livre, impedindo a vontade de recobrar a liberdade perdida, mas principalmente fazendo com que a própria servidão seja desejada.

Transmitido por meio da educação, o costume exerce um grande poder sobre nós e sua grande virtude é “ensinar-nos a servir – e como se diz de Mitrídates, que se habituou a tomar veneno – para que aprendamos a engolir e não achar amarga a peçonha da servidão” (*Ibidem*, p.20). O costume é o que permite que todas as coisas pareçam como naturais aos homens, que nelas se criam e se acostumam na servidão. E não faltarão “iscas da servidão” – o medo, o recurso à religião, a produção da “devoção” ao tirano, “os teatros, os jogos, as farsas, os espetáculos, os gladiadores, os bichos estranhos, as medalhas, os quadros e outras drogas” – para mantê-los temerosos, adormecidos ou entretidos com prazeres vãos, já que “povos abobados acostumam-se a servir” mais facilmente (*Ibidem*, p.27).

A segunda razão para a servidão voluntária diz respeito à vontade de tyrannizar. “De onde [o tirano] tirou tantos olhos com os quais vos espia, se não os colocais a serviço dele? Como tem tantas mãos para golpear-vos, se não as toma de vós? [...]. Como ele tem algum poder sobre vós, senão por vós?” (*Ibidem*, 1982, p.16). A criação desse corpo extraordinário do tirano se dá por uma peculiar cumplicidade com a tirania e não por alguma espécie de “contrato”. “Os homens não acreditam estar alienando suas vidas, vontades, pensamentos e bens a um outro (essa é a aparência necessária para a produção das teorias do contrato e do pacto social e político), mas acreditam que, ao fazê-lo, estão conferindo poder a si próprios” (CHAUÍ, 2013, p.14).

Dos mais próximos aos mais distantes do tirano, cria-se uma imensa cadeia hierárquica, uma espécie de grande séquito de cúmplices da crueldade tirânica que servem na esperança de também dominar e assujeitar outrem. A tirania é, portanto, uma força transversal que corta um corpo social construído pelo desejo de tyrannizar o outro. Cada qual exerce seu quinhão de tirania: a vontade de servir do povo é animada pela ilusória promessa de ser servido; já os “grandes” ou “tiranetes” que, “manchados por ambição ardente e notável avareza [...] ficam contentes de suportar o mal para fazê-lo, não àquele que lhes malfez, mas àqueles que suportam como

eles e que nada podem fazer”. É essa gente que produz o tirano “para se encarregar de sua tirania e da servidão do povo”, sempre “recebendo de outrem sua satisfação, sua liberdade, seu corpo e sua vida” (LA BOÉTIE, 1982, p.32-33).

Chauí (2013, p.198) salienta que os argumentos apresentados por La Boétie deixam entrever sua singular exigência de pensar a servidão e a liberdade em termos de desejo e afetividade. É nessa perspectiva que o paradoxo “servidão voluntária” constitui um problema filosófico-político incontornável para todos aqueles que se dedicam a pensar a adesão das massas às formas mais mortíferas de sujeição social. Daí porque, como avalia Safatle, trata-se talvez do primeiro texto moderno que se debruça sobre “a ação política radical na tradição ocidental”, visto que parte da “questão fundadora para toda e qualquer teoria da ação e da constituição de sujeitos políticos, a saber: por que a ação não ocorre?”. E se não ocorre pelo próprio desejo de permanecer na servidão, “de onde vem o desejo de não realizar o desejo por outra coisa? Para ser mais preciso: de onde vem a fonte que dá tanta força a tal desejo?” (SAFATLE, 2015, p.21)

Não é preciso muito esforço para avaliar a atualidade do *Discurso* de La Boétie. O problema da servidão voluntária continua ressoando através dos séculos sem jamais ter deixado esmaecer seu caráter enigmático. A despeito das mais variadas interpretações a que esteve sujeita, a “expressão revelou um fôlego gigantesco para perdurar, de maneira incólume, na nossa memória, tal como um corpo estranho que ainda não tenha sido absorvido” e continua “perfurando a carne com sua violência insofismável” (BIRMAN, 2017, p.19). Conjecturas políticas marcadas por fenômenos como o autoritarismo, o totalitarismo e o fascismo, os desejos por ordem, segurança e repressão contra minorias etc. reinvocam essa brutal ferida aberta pela servidão voluntária.

1.3 ESPINOSA E A SUPERSTIÇÃO COMO SISTEMA DA SERVIDÃO

Na esteira de La Boétie, Espinosa toma a servidão com um dos problemas fundamentais de toda sua obra. Porém, seu ponto de partida é compreender a servidão como um termo essencialmente correlativo à liberdade, de modo que não

há qualquer sentido absoluto para ambos. Como bem salientou Deleuze, a servidão remete à “impotência”, isto é, ao “*mais baixo grau da nossa potência de agir*”; ao contrário da felicidade, que remete à intensificação da potência de agir⁷ (SPE, 1968, p.248). O problema fundamental da ética espinosana, portanto, é um problema de transição: passar do menor ao maior grau da potência de agir.

Embora Espinosa desenvolva essas concepções no livro IV da *Ética*, justamente intitulado “Da servidão humana”, a passagem sobre o problema da servidão que inspira Deleuze e Guattari em *O anti-Édipo* se encontra no *Tratado teológico-político*⁸. Logo no prefácio, Espinosa assevera que o “grande segredo do regime monárquico” é fazer com que os homens permaneçam enganados pela superstição, bem como “disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos para que combatam por sua servidão como se fosse sua salvação” (ESPINOSA, 2003, p.8 [7]). Os homens lutam *como se fosse*, de fato, honroso e não vergonhoso lutar pela vaidade de um só homem, que quase sempre os tiraniza e os mantém na servidão. Ora, se atentarmos para a maneira como o problema é posto neste contexto, veremos que a expressão “como se” ganha notável relevância e, portanto, merece ser tomada em sua amplitude, avaliando suas implicações para a armação espinosana acerca do problema da servidão.

Conquanto na referida passagem Espinosa se refira ao “grande segredo do regime monárquico”, o *Tratado teológico-político* tem como adversário maior e estratégico a figura do teólogo. Numa carta a Oldenburg, Espinosa expõe três grandes razões que o motivaram a escrever um *Tratado* sobre a interpretação da *Sagrada Escritura*: em primeiro lugar, contra os preconceitos dos teólogos que

⁷ Ainda que, no presente trabalho, não nos determos nos conceitos da *Ética* de Espinosa, o contexto argumentativo nos convoca a ressaltar um importante comentário de Deleuze acerca da potência de agir: “A potência de agir, por si só, é idêntica ao poder de ser totalmente afetado; a potência de agir, por si só, exprime a essência, e as afecções ativas, por si só, afirmam a essência. No modo existente, a essência e a potência de agir são uma só coisa, a potência de agir e o poder de ser afetado são também uma só coisa” (SPE, 1968, p.248).

⁸ Deleuze lembra que, em 1665 – profundamente marcado pelos desdobramentos políticos da luta entre calvinistas e republicanos – Espinosa interrompe provisoriamente a *Ética* e começa a escrever o *Tratado teológico-político*. O contexto político holandês explicaria, em larga medida, as principais questões levantadas por Espinosa em seu *Tratado*, como: “por que o povo é profundamente irracional? Por que ele se orgulha de sua própria escravidão? Por que os homens lutam ‘por’ sua escravidão como se fosse sua liberdade? Por que é tão difícil não apenas conquistar mas suportar a liberdade? Por que uma religião que reivindica o amor e a alegria inspira a guerra, a intolerância, a malevolência, o ódio, a tristeza e o remorso?” (EFP, 1981, p.15-16).

impedem a consagração ao filosofar livremente; segundo, contra a acusação de ateísmo que o vulgar dirige a ele; terceiro, em defesa do filosofar em liberdade e do dizer o que se pensa, contra a autoridade dos teólogos (CHAUÍ, 2003, p.85-86). Estes, como veremos, aparecem aqui como uma espécie de protótipos de todo tirano, na medida em que seu engenho insidioso é inseparável da instauração de um poder que não apenas submete os homens fisicamente, mas os domina de corpo e mente pelo desejo de servir e obedecer.

Vale lembrar que, no *Tratado político* (1677), Espinosa examina as condições em que alguém se torna escravo e apresenta diferentes formas de se estar sob a dependência de outro, ou seja, sob o poder de outro (ESPINOSA, 2007, II, 9, p.150). Estas diferentes formas de dependência têm como correlatos quatro procedimentos aos quais se recorre para ter alguém sob seu poder.

Pode-se ter-lhe tomado as armas ou todos os seus meios de defender-se ou de fugir. Também se pode ter-lhe inspirado medo ou mesmo atraí-lo com bons favores, até o ponto em que prefira mais agradar ao seu benfeitor que a si mesmo e viver segundo o desejo de seu senhor mais do que segundo seu próprio desejo. Mas impondo o poder da primeira ou segunda forma, dominar-se-á somente o corpo e não a mente do submetido. Mas se se pratica a terceira ou quarta maneira, apoderar-se-á tanto de sua mente como do seu corpo. Ao menos enquanto perdurarem o sentimento de medo ou de esperança. Uma vez que se deixe de experimentá-los, recobrar-se-á a independência (*Ibidem*, II, 10, p.150).

Já no *Tratado teológico-político*, Espinosa explicita como a figura do teólogo aparece como o protótipo de todo tirano, que se serve das formas mais profundas de submissão, que não se reduzem à coação física. Trata-se de submeter os homens por uma dominação de corpo e alma que opera através do medo, da esperança e do desejo de obedecer e servir, em vez de viver conforme sua própria natureza. A questão é, então, saber como essa forma de servidão se torna possível. É isto que se trata de explicar.

De onde vem o poder da tirania religiosa e política que assujeita multidões? Espinosa (2003, p.6 [6]) é assertivo em sua resposta: da superstição que é originada, conservada e alimentada pelo medo e esperança. São estes afetos que nascem da própria condição humana ante a fortuna, cuja marca é a perpétua variação, inconstância, acidentalidade, imprevisibilidade. É impossível agir em todas

as circunstâncias com plena certeza e segurança de êxito ou de malogro. Não fosse isso, os homens dificilmente sucumbiriam à superstição.

Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição. Mas, como se encontram frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão de tomar, e como os incertos benefícios da fortuna que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre esperança e medo, estão sempre prontos a acreditar no que for (*Ibidem*, p.5 [5])

Diante das dificuldades incontornáveis postas pela fortuna e incapazes de compreender as leis necessárias que regem o universo, os homens hesitam inseguros acerca de como agir. De um lado, oscilam entre o medo de desgraças futuras ou de que bens não aconteçam; e, de outro, entre a esperança de bens futuros ou de que males não ocorram. A estrutura temporal que marca esse sistema de expectativas é a mesma. O medo e a esperança são, portanto, duas faces de uma mesma moeda. Tanto é assim, diz Espinosa, que os mais vulneráveis às armadilhas da superstição são, sobretudo, “os que desejam sem moderação os bens incertos”⁹ (*Ibidem*, p.6 [6]).

Ao contrário, quando prosperam e se sentem confiantes e seguros, os homens ficam presunçosos, ostentam uma pretensa sabedoria e não se mostram dispostos a aceitar todo tipo de superstição: conselhos, presságios, auxílio divino, promessas etc. No entanto, basta serem lançados uma vez mais na adversidade, basta estarem novamente na presença do insólito e das injunções da fortuna para que os homens sejam ensandecidos pelo medo e logo recorram às interpretações mais aberrantes sobre as coisas e os acontecimentos. O exemplo dado por

⁹ Não por acaso, Espinosa inicia o *Tratado da Emenda do Intelecto* (1662) partindo da sua própria experiência para colocar em questão a frivolidade e fugacidade dos bens incertos aos quais procuramos nos unir, a fim de lograr a felicidade. Ocorre que desejar sem moderação bens vãos e fúteis como fins em si mesmos, que supostamente permitiriam a realização do desejo de felicidade e liberdade, lançam os homens numa guerra interminável pela posse de coisas que só podem ser possuídas excluindo os demais. Daí a necessidade de indagar se existe algo que seja um “bem verdadeiro, capaz de se comunicar, e pelo qual a alma, renunciando a qualquer outro, pudesse ser unicamente afetada, um bem cuja descoberta e possessão tivessem por fruto uma eternidade de alegria contínua e suprema” (ESPINOSA, 2014, p.327).

Espinosa é o de Alexandre, o Grande, “que só se tornou supersticioso e recorreu aos adivinhos quando, às portas de Susa, começou pela primeira vez a temer sua sorte [...]; assim que venceu Dario, desistiu logo de consultar os adivinhos e arúspices”. Contudo, tão logo fosse surpreendido pelo abandono dos bactrianos, atacado pelos citas e imobilizado por uma ferida, “recaiu [...] na superstição, esse logro das mentes humanas, e mandou Aristandro, em quem depositava uma confiança cega, explorar por meio de sacrifícios a evolução futura dos acontecimentos” (*Ibidem*, p.6-7 [6]).

Partindo da tese segundo a qual a superstição tem o medo como causa, Espinosa extrai três conclusões fundamentais: em primeiro lugar, todos os homens estão naturalmente sujeitos às superstições, uma vez que não podem estar imunes à inconstância própria à fortuna, bem como ao medo e a esperança que a acompanham; em segundo lugar, as superstições seriam variáveis, dada a inconstância do próprio medo e da insegurança frente à fortuna. Não é natural, portanto, que os homens persistam numa única e mesma superstição; e, por fim, Espinosa conclui que o caráter variável e inconstante da superstição só pode ser alterado pela esperança, o ódio, a cólera e a fraude, posto que as superstições não provêm da razão, mas tão somente da “paixão mais eficiente” (*Ibidem*, p.7 [6]).

É precisamente aqui que podemos entrever o engenho insidioso do teólogo. Visando produzir e conservar seu poder, sua astúcia consiste em estabilizar o medo e a esperança, enquanto afetos que são naturalmente instáveis e inconstantes. Mas como tal operação se torna possível? De que maneira o medo pode ser tornado constante e sistêmico?

Examinando o discurso e os atos dos teólogos que professam a religião revelada e se pretendem intérpretes da Sagrada Escritura, Espinosa (*Ibidem*, p.9 [8]) constata a espantosa distância entre o que se diz e o que efetivamente se pratica. Falam em nome do amor, da alegria, da paz, da continência e da lealdade e, no entanto, lutam brutalmente entre si, manifestando todo ódio àqueles que tomam por seus inimigos. No capítulo VII, Espinosa mostrará que a causa dessa flagrante disparidade e da falta de sinceridade dos teólogos pode ser encontrada no próprio procedimento dos que se julgam intérpretes dos textos bíblicos (*Ibidem*, p.114 [97]).

Ao construir, nos seis primeiros capítulos do *Tratado*, a definição real do objeto “religião revelada”, Espinosa sustenta que esta é constituída pela Profecia ou

Revelação, isto é, “o conhecimento certo de alguma coisa revelada por Deus aos homens” (*Ibidem*, p.15 [15]). Profecia ou Revelação são mensagens divinas proferidas pelo profeta – o intérprete “das coisas que Deus revela para aqueles que delas não podem ter um conhecimento certo e que, por isso, só pela fé as podem perfilhar” (*Ibidem*, p.15 [15]). Para que os decretos divinos sejam aceitos por aqueles a quem não foram revelados, é preciso que tenham fé e que se apoiem exclusivamente na “autoridade do profeta”, a qual lhe é conferida justamente por seu lugar de intérprete, de intermediário *entre* Deus e os homens (*Ibidem*, p.16 [16]).

Como ressalta Chauí, é da maior importância perceber o lugar e a função que assume o profeta na argumentação espinosana. Tomando uma religião revelada particular, a hebraica, Espinosa mostra que o profeta tem uma posição política central.

Seu objetivo é impor a lei, forçar seu cumprimento, ameaçar com castigos, transgressão, rememorá-la nos tempos difíceis para manter a coesão política e social, torná-la instrumento de promessas de redenção e salvação de um povo [...] O profeta é um líder, um chefe, um dirigente político (mesmo quando lhe parece difícil executar a tarefa, como no caso de Daniel) (CHAUÍ, 2003, p.80).

Com efeito, diz Espinosa, as próprias profecias não podem ser tomadas como universais, nem mesmo para o povo hebraico. Mediante um método interpretativo rigoroso, baseado em estudos filológicos e histórico-culturais do texto bíblico, Espinosa afirma que a profecia é um conhecimento imaginativo¹⁰ e não intelectual. Vozes, visões, sonhos, devaneios seriam imagens pelas quais Deus se revela à percepção do profeta – homem dotado de grande imaginação (cujo ânimo era predisposto para a justiça e a bondade (*Ibidem*, p.18 [17]; p.117 [99]).

Por isso, o traço misterioso das profecias não advém de conhecimento especulativo da essência de Deus, mas do carácter fugaz próprio ao conhecimento imaginativo, que excede o intelecto e depende da força e duração das imagens corporais. Daí o aspecto lacônico e obscuro da narrativa profética. Não se trata,

¹⁰ Como destaca Aurélio (2003, *Introdução*, p. XLIV), a imaginação, na ótica espinosana, “é o domínio da simples afecção, das paixões, dos efeitos ocasionais, que não envolvem o conhecimento exato da sua causa e, por isso, são algo de uma fé, não de uma certeza racional”.

portanto, de interpretar os mistérios ocultos na fala dos profetas. As profecias são produtos da imaginação do profeta destinados à imaginação do povo hebreu, para fins de organização sociopolítica da teocracia hebraica. Eis por que não se pode reivindicar um caráter universal para as profecias; elas só tem sentido e validade no interior de uma sociedade hebraica, historicamente determinada. Nesse sentido, as Escritas são, antes de tudo, um documento histórico e político do povo hebraico.

Tornar as profecias universais, tomá-las por conhecimento especulativo repleto de mistérios a serem decifrados e deslocá-las para o mundo cristão é o traço distintivo da figura do teólogo. Num momento em que já não existem profetas nem profecias, pode-se entrever a malícia do teólogo como aquele que se coloca como intérprete das Escrituras, fazendo suas próprias invenções passarem por “documentos divinos” e sua “crendice por fé” (*Ibidem*, p.7 [6]). O teólogo tortura os textos bíblicos para estes enunciarem sua própria verdade, recobrando de divindade suas próprias intenções. Mobilizado por uma “sórdida avareza e ambição” e imbuído da autoridade e do poder de quem detém a verdade das Escrituras, ele exerce sua *magna libidine regnandi*, seu “grande desejo de mandar” (*Ibidem*, p.309 [246]).

Espinosa assevera que é desse “grande desejo de mandar” que nascem os cismas religiosos e não do “grande zelo pela verdade (que é fonte de afabilidade e benevolência), como os teólogos levam o vulgo a acreditar. Prova disso são as leis estabelecidas em matéria religiosa: a pretexto de resolver as controvérsias, produzem mais ódio e discórdia entre os homens do que soluções. Por outro lado, não faltam exemplos de “quem retire dessas leis pretexto para toda espécie de abusos” (*Ibidem*, p.390 [246]).

Dotado da autoridade de intérprete das Escrituras e animado por sua ânsia desmedida de dominar, o teólogo se aproveita da condição humana – marcada pela inconstância do medo e da esperança ante a fortuna. Se, como vimos, tal condição torna os homens “naturalmente sujeitos” a toda espécie de superstição, é justamente a inconstância dos afetos que enfraquece todas as superstições e as faz serem variáveis e inconstantes. Ora, para manter o domínio sobre os supersticiosos, o teólogo, servindo-se da autoridade que estes lhe conferem e abusando dos expedientes interpretativos que lhe convém, estabiliza os medos e esperanças. Estabelecendo leis que teriam sido ordenadas por Deus, a argúcia teológica consiste em fixar e extrair dessas leis o pretexto para manter seu poder.

Com efeito, ao instaurar sua superstição, o teólogo promove uma “transformação qualitativa” dos elementos da condição humana. O medo e a esperança passam a ser constantes, assim como “a superstição”, que deixa de ser variável como outras tantas credices e superstições. É assim que se delinea o problema da servidão em Espinosa. A superstição, salienta Santiago (2009, p.21), “é a servidão tornada sistema”; e o seu segredo está na “passagem do ocasional e fortuito ao necessário, sistêmico, estrutural”. A resultante dessa “transformação qualitativa” é a constituição de um sistema da servidão que “explica, estrutura, organiza o real, incluindo aí nós mesmos, nossos desejos, nossa vida” (*Ibidem*, p.21).

Daí a afirmação espinosana de que “*não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões*” (ESPINOSA, 2003, p.7 [6]). Através da superstição, disfarçada de religião, multidões são facilmente levadas a lutar por sua servidão como se lutassem por sua liberdade. Tendo seu corpo e mente dominados, as multidões passam a estar sob o poder de outro, chegando mesmo a viver segundo o desejo de outro, mais do que segundo seu próprio desejo (ESPINOSA, 2007, II, 10, p.150). Assim se demarca o lugar teólogo: apoiando-se na transcendência divina e num “sistema de imagens com pretensão ao conceito”, ele visa conservar sua autoridade pelo desejo de obediência e servidão¹¹ (CHAUÍ, 2003, p.84). Ao lançar mão da superstição, a pretexto de religião, ele faz parecer “que é bom o que traz tristeza e mau o que traz alegria”, estabilizando o medo e mobilizando o desejo dos homens de tal modo que estes acreditem que são movidos pelo desejo de seu próprio benefício, quando, na verdade, realizam o desejo de outro, que os conduz à impotência e à servidão (ESPINOSA, 2017, p.210).

Nesse sentido, pode-se entrever o vínculo intrínseco entre o poder teológico e o grande segredo da monarquia e do despotismo. Para conservar e alimentar seu poder, a tarefa primordial tanto do monarca como do teólogo é enganar os homens e

¹¹ No terceiro capítulo, veremos como esse aspecto reaparece na análise que Deleuze e Guattari fazem das formações imperiais, nas quais os signos primitivos se tornam signos despóticos – significantes transcendentais que fazem o desejo se tornar “desejo do desejo do déspota” (OAE, 1972, p.244). As formações capitalistas, por sua vez, também fazem uso de um peculiar sistema de imagens e simulacros, fazendo com que o desejo seja determinado a desejar sua própria repressão (OAE, 1972, p.446)

“disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos para que lutem pela servidão como se fosse pela salvação” (ESPINOSA, 2003, p.8 [7]). Ambos, vale insistir, usam a superstição a serviço de suas ambições.

É contra esse nefasto vínculo entre teologia e política que Espinosa se insurge. Quando a ambição desmedida do teólogo passa ao campo do político, compromete-se a liberdade do filosofar¹². Ora, conforme indica o próprio subtítulo do *Tratado teológico-político*, Espinosa pretende demonstrar que “a liberdade de filosofar não só é compatível com a preservação da piedade e da paz, como, inclusive, não pode ser abolida sem se abolir ao mesmo tempo a paz do Estado e a própria piedade”.

O combate espinosano se dá no seio de uma filosofia da imanência. Os contornos do problema da servidão, como vimos, se delineiam sem fazer apelo a qualquer transcendência ou a argumentos teológicos e metafísicos. A superstição, sob a ótica de Espinosa, é causada pelo medo, fruto da condição humana. Por isso, consoante Santiago (2019, p.21), ela pode ser pensada como o “problema do surgimento determinado da transcendência no seio da imanência mais radical”¹³.

1.4 REICH E A REDESCOBERTA DO PROBLEMA DA SERVIDÃO VOLUNTÁRIA

Ora, quem permite retomar a servidão como um problema de transcendência que se perfaz no seio da imanência é o pensador alemão Wilhelm Reich. Deleuze e

¹² A atitude teológico-política por excelência pode ser encontrada em *De Legibus ac de Deo Legislatore*, de Suárez, como analisa Chauí (2003, p.84-85). Tal atitude consiste na pretensão de fundamentar o estudo da lei na “ciência sagrada”, que, por sua vez, “funda-se na Sagrada Escritura e no que dela disseram os doutores da Igreja”. A teologia, nessa perspectiva, “define o direito natural (objetivo e subjetivo), dele infere a avaliação do direito civil, segundo respeite ou desrespeite o ordenamento divino e, por conseguinte, a ela se subordinam a ciência jurídica e a ciência política, enquanto ciências da luz natural” (*Ibidem*, 2003, p.85).

¹³ Daí porque o tipo de enfrentamento que Espinosa faz ao poder supersticioso da teologia passa por uma interpretação imanente da Escritura, cujo sentido dos textos é “determinado unicamente da Escritura e só dela deve deduzir-se” (ESPINOSA, 2003, p.136 [115]). Espinosa oferece ao “leitor filósofo” um verdadeiro método interpretativo histórico-crítico baseado na luz natural, comum a todos os homens, ao contrário dos preconceitos teológicos que nos ensinam a desprezar a natureza e a razão. O método de interpretação das Escrituras concorda com o método de interpretação da natureza, o qual “consiste essencialmente em descrever a história da mesma natureza e concluir daí, com base em dados certos, as definições das coisas naturais”. Sendo assim, o conhecimento natural não se opõe as Escrituras, visto que “também para interpretar a Escritura é necessário elaborar sua história autêntica e, depois, com base em dados e princípios certos, deduzir daí como legítima consequência o pensamento dos seus autores” (*Ibidem*, p.116 [98]).

Guattari atribuem a Reich a ‘redescoberta’ do problema da servidão em sua radicalidade (AOE, 1972, p.36), no interior de uma perspectiva psicológica materialista e histórica.

Em 1933, imerso num contexto aterrador, marcado pela ascensão de Hitler ao poder, Reich publica *Psicologia das massas do fascismo*. O diagnóstico reichiano era assertivo: as forças progressistas e revolucionárias, que lutavam pelos antigos objetivos de liberdade da humanidade trabalhadora, sofreram uma grave derrota. A causa primordial dessa derrota era evidente: uma grande fração do proletariado alemão aderiu ao nacional-socialismo de Hitler e o elegeu por voto popular. Sim, diz Reich, aqueles que ‘deveriam’ seguir seus interesses de classe e guiar-se pelas condições materiais objetivas, as quais apontavam para a possibilidade de uma revolução proletária à esquerda, voltaram-se contra seus próprios interesses. Não, eles não foram enganados, iludidos ou mistificados por alguma “ideologia” falsificadora das consciências. As massas desejaram o nazismo – eis o espantoso e incontornável problema que deveria ser explicado.

A investigação de Reich parte de uma séria observação: o triunfo do partido nacional-socialista na Alemanha colocara em dúvida o próprio marxismo e sua concepção de história social, mesmo entre aqueles que outrora o haviam defendido com veemência (REICH, 1974, p.9). O “marxismo vulgar”, ao qual Reich atribuía a característica de negar o método do materialismo dialético ao não aplicá-lo na prática, postulava que se a crise econômica chegasse à amplitude daquela de 1929-1933, haveria necessariamente um “impulso revolucionário”, uma “evolução ideológica de esquerda das massas atingidas”. Ora, contrariamente às previsões, a crise conduziu a uma “evolução de extrema direita na ideologia das camadas proletarizadas e daquelas que tinham mergulhado numa miséria mais profunda do que nunca” (*Ibidem*, p.12). Seria, por conseguinte, decisivo compreender esse “desvio”, essa guinada entre “a evolução da base econômica, que impulsionava para a esquerda, e a evolução da ideologia das mais largas camadas da população, que se fazia para a direita” (*Ibidem*, p.12-13).

Por que, indaga Reich, as condições econômicas prévias à revolução social podiam ser verificadas, de acordo com a teoria de Marx, e as massas pauperizadas guinaram ideologicamente para a extrema direita? Como explicar que, na “encruzilhada dos caminhos entre socialismo e barbárie, parece que a história toma

primeiro a direção da barbárie?” (*Ibidem*, p.13). Enfim, por que razão os homens, há séculos, não apenas suportam, mas desejam “a exploração e a humilhação moral, em resumo, a escravidão”? (*Ibidem*, p.28).

Diante desse dramático contexto sociopolítico, Reich é impelido a mudar o sistema de coordenadas de seu pensamento, visto que esta seria a “condição prévia indispensável a uma prática socialista nova” (*Ibidem*, p.14). Baseado no materialismo dialético, ele começa por levantar o “problema do papel da ideologia e da atitude afetiva das massas como fator histórico, do efeito *retroativo da ideologia sobre a base econômica*” (*Ibidem*, p.14). A questão fundamental consistia em saber o que impedia a harmonia entre a situação econômica atual e a ideologia. Para tanto, era preciso apreender a “essência da estrutura ideológica” e o modo como esta se relaciona com “a base econômica de que é originária”.

O “marxismo vulgar” acreditava dar conta da questão reduzindo a ideologia e a economia a uma oposição mecânica. Concebiam a “ideologia e a ‘consciência’ dos homens como determinadas só e *imediatamente* pelo ser econômico” (*Ibidem*, p.18). Nessa ótica, a ideologia enquanto operador prático-conceitual privilegiado para pensar os complexos mecanismos de articulação entre o social e o individual, aparecia unilateralmente “subordinada” à economia. Com efeito, “o campo do fator subjetivo” seria abandonado ou relegado ao idealismo metafísico e a uma psicologia que nada teria de materialista.

Na contracorrente dessa perspectiva, Reich acreditava poder efetuar uma crítica produtiva, a partir do que ele chamou de psicologia materialista dialética, cujo campo de investigação incluiria o “fator subjetivo da história, da estrutura ideológica dos homens de uma época e da estrutura da sociedade que constituem” (*Ibidem*, p.19). Tal psicologia devia subordinar-se e integrar-se à teoria marxista do social, partindo da premissa fundamental de que a “consciência do ser” é derivada do social. O projeto reichiano buscava, portanto, integrar o fator subjetivo – tal como a psicanálise freudiana o compreendia – ao edifício do materialismo histórico dialético. À psicanálise estava reservado um lugar no materialismo histórico que a socioeconomia não podia preencher, a saber: a compreensão estrutural e dinâmica da ideologia (*Ibidem*, p.30).

1.5 OS LIMITES DE REICH E DA PERSPECTIVA FREUDO-MARXISTA

Entretanto, Deleuze e Guattari (AOE, 1972, p.37) percebem que, se por um lado, Reich pretendia se desembaraçar da oposição mecânica e reducionista entre o fator subjetivo e a economia, por outro, acabava por “restaurar o que pretendia demolir, ao distinguir a racionalidade tal como ela é ou deveria ser no processo da produção social, do irracional no desejo, situando este apenas como passível de psicanálise”. De fato, é isso o que se verifica quando o próprio Reich afirma:

O socioeconômico, portanto, explica integralmente um fato social, quando a ação e o pensamento são racionais e adequados, ou seja, quando estão ao serviço de satisfação das necessidades e quando reproduzem e continuam de modo imediato a situação econômica. Fracassa quando o pensamento e a ação dos homens *estão em contradição* com a situação econômica, quando são, portanto, *irracionais*. O marxismo vulgar e o economicismo, que não reconhecem a psicologia, encontram-se desarmados frente a essa contradição (*Ibidem*, p.22).

Nos termos reichianos, quando um comportamento político está em contradição com a situação econômica (por exemplo, quando o proletariado vai contra seus interesses de classe) ele teria uma base irracional. Tal comportamento só poderia, então, ser apreendido por um instrumental capaz de dar conta da dimensão inconsciente que o sustenta. Este instrumental seria fornecido justamente pela psicologia materialista dialética ou psicologia política, cujo arcabouço conceitual Reich extraía da psicanálise freudiana (ALBERTINI, 1994, p.51).

Mas, conquanto a resposta de Reich tenha sido insuficiente, Deleuze e Guattari (AOE, 1972, p.141) o reconhecem como o “verdadeiro fundador da psiquiatria materialista” ou “esquizoanálise”, por duas razões fundamentais, a saber: em primeiro lugar, Reich redescobriu o problema da servidão, colocando-o em termos de desejo. E, ao desenvolvê-lo, postulou que o desejo faz parte da infraestrutura. Estas célebres teses reichianas constituem dois dos pressupostos fundamentais de *O anti-Édipo*. Daí a notável passagem da obra dedicada ao pensador alemão:

Jamais Reich é maior pensador do que quando se recusa invocar o desconhecimento ou a ilusão das massas para explicar o fascismo, e ele exige uma explicação pelo desejo, em termos de desejo: não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo num certo momento, em certas circunstâncias, e é isso que é preciso explicar, esta perversão do desejo gregário (AOE, 1972, p.37).

Além disso, as teses de Reich também forneciam um material fecundo e uma ocasião oportuna para a confrontação com a perspectiva freudo-marxista. Responder ao problema da servidão com base na articulação dos campos do inconsciente, do desejo e das estruturas socioeconômicas já formava o cerne das estratégias críticas da primeira metade do século XX. Vale lembrar de obras como *O medo à liberdade* (1941), de Erich Fromm; *A teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista*, de Adorno (1951); *Eros e civilização* (1955), de Marcuse etc. Esses trabalhos nasceram no seio da Escola de Frankfurt, criada na Alemanha no final dos anos 1920. Em larga medida, todos eles buscavam unir a psicanálise e o marxismo para fornecer uma explicação da adesão das massas ao fascismo e ao totalitarismo. De que maneira a economia libidinal dos sujeitos se liga à economia política? Como a sujeição social encontra sua correspondência na vida psíquica? A própria constituição e o funcionamento da vida psíquica não seriam, simultaneamente, produto e fundamento da sujeição social? Como explicar, em termos de economia libidinal, que o processo de sujeição faz com que os sujeitos se voltem contra seus próprios interesses? Estas são algumas das questões problematizadas pelos freudo-marxistas.

Desde que Freud desferiu o golpe que abriu a terceira e mais profunda ferida no narcisismo humano, a “ferida psicológica”, o conceito de “servidão voluntária” foi forçado a se reconfigurar em função dos novos problemas levantados pela psicanálise. Como se sabe a teoria heliocêntrica de Nicolau Copérnico abriu, no século XVI, a “ferida cosmológica” ao retirar a Terra de seu lugar privilegiado no centro do Sistema Solar. Com os estudos de Charles Darwin o homem foi destituído de sua suposta superioridade em relação aos animais. A arrogância humana foi colocada em xeque quando este se descobre pertencente ao reino animal e parente próximo de algumas espécies, como os macacos; com isso, a teoria da evolução das espécies deflagrou o que Freud chamou de “ferida biológica” (FREUD, 1992c, p.132-133). Já a investigação psicanalítica mostrou que “o eu não é senhor em sua própria casa” (*Ibidem*, p.135), destacando a proeminência da vida pulsional, da sexualidade e de processos psíquicos inconscientes que nunca se deixam domar plenamente por um eu soberano, autônomo e idêntico a si mesmo.

Freud, desde o início de suas observações clínicas, insiste que há algo em nós que não se submete à vontade de um eu. Mesmo que a consciência forneça ao

eu a percepção das ocorrências importantes na vida psíquica, ele não consegue ordenar e modificar aquilo que parece realizar-se espontaneamente. Isso porque nosso aparelho psíquico é marcado por uma “hierarquia de instâncias superiores e subordinadas, um emaranhado de impulsos que se esforçam em sua efetivação independentemente uns dos outros, de acordo com a multiplicidade de pulsões e vínculos com o mundo exterior, entre os quais muitos são opostos e inconciliáveis entre si” (*Ibidem*, p.133). Nossa consciência não pode apreender tudo o que se passa na vida psíquica e, por conseguinte, “o eu sente-se apreensivo; rebela-se contra os limites de poder em sua própria casa, a mente”. Muitos pensamentos e impulsos surgem de súbito e não se submetem ao eu, a despeito de “todas as medidas de coação utilizadas pela vontade”. Parecem “estranhos hóspedes” contra os quais o eu tenta se precaver; como se dissesse para si mesmo: “‘isso é uma doença, uma invasão estrangeira’. Aumenta a vigilância, mas não pode compreender por que se sente tão estranhamente paralisado” (*Ibidem*, p.133).

A introdução do conceito psicanalítico de inconsciente cria, portanto, um ponto de inflexão radical no conceito de servidão voluntária. Como insistir no adjetivo ‘voluntária’, após o descentramento da consciência e do eu produzido pela descoberta freudiana? Seria ainda possível falar em autonomia dos sujeitos, em vontade livre ou em consciência responsável, depois que a psicanálise revelou a dimensão do ‘involuntário’ em nós? Dimensão que concerne à natureza de um desejo inconsciente que nunca pode ser completamente representável para uma consciência; um desejo sem origem, sem finalidade e sem objeto fixo, mas que, no fundo, condiciona nossos pensamentos e ações.

A “grandeza” de Freud, reconhecem Deleuze e Guattari (AOE, 1972, p.322), “foi ter determinado a essência ou a natureza do desejo não mais em relação a objetos, fins e mesmo fontes (territórios), mas como essência subjetiva abstrata, libido ou sexualidade”. A grande descoberta freudiana diz respeito ao aspecto econômico do inconsciente. O desejo definido em termos de libido e sexualidade indica seu aspecto maquínico; aquilo que, consoante Guattari, “não para de zumbir, de ranger, de produzir, numa análise”. Foi, sem dúvida, por essa descoberta que a psicanálise “abalou o conjunto da medicina mental, funcionando como uma máquina

infernal” (C, 1990, p.26). Veremos, na sequência, que o conceito deleuzo-guattariano de produção desejante conserva, em certa medida¹⁴, a dimensão econômica do inconsciente freudiano. O que eles recusam é o idealismo da psicanálise marcado pela desfiguração da produção desejante, isto é, sua redução a um “sistema de representações ditas inconscientes, e a formas de causação, de expressão e de compreensão correspondentes” (C, 1990, p.27). Em nome do próprio inconsciente e da sexualidade, Deleuze e Guattari buscam se desvencilhar do “sujo segredinho familiar”, isto é, o complexo de Édipo (C, 1990, p.28).

Mas nossa questão persiste: ainda que a descoberta freudiana do conceito de inconsciente tenha colocado em xeque a noção de ‘voluntário’, como agora o desejo inconsciente chega a desejar a própria servidão? O que ocorre nesse nível econômico-libidinal que nos faz investir, à nossa revelia, naquilo que nos assujeita? Como pensar essa servidão que, doravante, tornou-se ‘inconsciente’? Sabemos que os pensadores freudo-marxistas foram os primeiros a tentar responder a essas questões, dentro de uma perspectiva histórica marcada pelo modo de produção capitalista. O problema fundamental consiste em saber como se dá a “integração das contradições do capitalismo e dos antagonismos de classe nos complexos inconscientes da libido” (SIBERTIN-BLANC, 2010, p.15). Precisamente nesse ponto nodal, pode-se afirmar que *O anti-Édipo* conflui com a perspectiva freudo-marxista.

1.6 PARA ALÉM DO FREUDO-MARXISMO: DELEUZE E GUATTARI E A UNIVOCIDADE DA PRODUÇÃO

Dentro desse horizonte teórico formado pelo materialismo histórico, Deleuze e Guattari propõem redefinir o conceito de desejo inconsciente, a fim de analisar os modos de inscrição social do desejo e a maneira como a libido investe as mais terríveis e repressivas formas de reprodução social, especialmente as capitalistas. No entanto, se há confluência por um lado, por outro, Deleuze e Guattari recusam a

¹⁴ Empregamos a expressão ‘em certa medida’, pois a construção de um pensamento das multiplicidades leva Deleuze e Guattari a subverterem o dualismo presente na teoria freudiana das pulsões, tanto por meio da “transposição do conceito de pulsão para o de máquina desejante” como pela transposição do conceito de “instinto de morte” para o de “corpo sem órgãos” (ORLANDI, 1995, p.178).

premissa freudo-marxista de que haveria oposição qualitativa entre a produção social e a produção desejante.

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 (AOE, 1972, p.36)

Enquanto estiver enredado nesse dualismo substancial entre o objeto real 'racionalmente' produzido e a produção fanstasmática 'irracional', o paralelismo Marx-Freud permanecerá totalmente estéril e não chegará a dar uma resposta suficiente para o problema da servidão. Se este se transforma em função da descoberta do inconsciente, era preciso criar conceitos que correspondessem às exigências postas pela nova configuração problemática. Sob esse prisma, podemos compreender a afirmação feita por Deleuze numa entrevista ao *Magazine Littéraire*, em 1988, na qual ele ressalta que, se *O anti-Édipo* foi importante depois de Maio de 68, é justamente "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 de fluxos*" (C, 1990, p.185, grifos nossos).

Difícilmente poderíamos ser mais precisos a respeito do projeto mais geral de *O anti-Édipo*. Para realizá-lo, dizem nossos autores, é preciso partir da afirmação da univocidade da produção e criar um conceito de desejo que admitisse a penetração entre produção desejante e produção social. Por isso, como veremos no terceiro capítulo, eles desenvolverão uma teoria geral dos fluxos capaz de mostrar que "*há tão-somente o desejo e o social, e nada mais*". Pois, "*a produção social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas*" (AOE, 1972, p.36).

De saída, já podemos entrever que esta tese implica afirmar que inclusive "as formas mais repressivas e mais mortíferas da reprodução social são produzidas pelo desejo" (AOE, 1972, p.36). Em que condições determinadas? Quais organizações derivam do desejo e se voltam contra ele, de modo a reprimi-lo e mortificá-lo? A análise destas questões aponta para uma tarefa primordial da esquizoanálise, a saber: "descobrir a *medida comum ou a coextensão [coextension] do campo social e*

do desejo” (AOE, 1972, p.37). Esta descoberta é condição de possibilidade de uma análise crítica e clínica da servidão, baseada na avaliação do “coeficiente de afinidade [*coefficient d'affinité*] entre máquinas desejantes e máquinas sociais”. O *anti-Édipo* tece uma espécie de sintomatologia das formações sociais, “conforme seus respectivos regimes estejam mais ou menos próximos¹⁵, conforme as máquinas desejantes tenham mais ou menos chances de fazer passar suas conexões e suas interações ao regime estatístico das máquinas sociais” (AOE, 1972, p.217).

1.7 MARX E A ANÁLISE DO PROCESSO DE PRODUÇÃO MATERIAL

Voltemos, então, ao projeto geral de *O anti-Édipo*, enunciado por Deleuze ao *Magazine Littéraire*. O que significa “colocar num mesmo *plano* uma produção que era, a um só tempo, social e desejante, a partir de uma lógica de fluxos”? (C, 1990, p.185, grifo nosso). Como bem salientou Lapoujade (2015, p.156), esse plano do qual parte *O anti-Édipo* é um “*plano de natureza*” identificado a um “processo de produção” (AOE, 1972, p.9). Trata-se de uma processualidade imanente à produção que, como analisaremos, recebe um tratamento marxista bastante heterodoxo.

É na *Introdução à crítica da economia política* (1857-1858) – obra em que Marx se dedica diretamente ao estudo da “produção material” – que Deleuze e Guattari encontram apoio argumentativo para desenvolver o materialismo de *O anti-Édipo*. Embora não faremos aqui uma leitura mais pormenorizada desta obra, vale dizer que o ponto axial do estudo de Marx consiste em investigar, de um ponto de vista econômico, “de que maneira as condições históricas gerais afetam a produção e qual é a relação desta com o movimento histórico em geral” (MARX, 1991, p.14). Para lograr tal tarefa, Marx retoma as categorias de produção, distribuição, troca e consumo, a fim de mostrar como a economia política clássica faz uma análise superficial desses processos ao tomá-los como esferas independentes e

¹⁵ Desenvolveremos melhor este ponto no terceiro capítulo, mas cumpre já ressaltar que a perspectiva crítica e clínica desenvolvida em *O anti-Édipo* passa pela avaliação dos tipos de inscrição da produção desejante sobre o *socius*, tendo em vista o coeficiente de afinidade entre o regime da produção social e o regime da produção desejante.

sequenciais em relação ao ciclo produtivo. Vejamos, então, o que Marx nos diz a respeito da doutrina dos economistas:

A produção aparece assim como o ponto inicial; o consumo, como ponto final; a distribuição e a troca aparecem como o meio-termo, que é assim dúplice, já que a distribuição é determinada como momento determinado pela sociedade, e a troca como momento determinado pelos indivíduos. Na produção a pessoa se objetiva; no [consumo] a coisa se subjetiva; na distribuição, a sociedade, sob a forma de determinações gerais dominantes, encarrega-se da mediação entre a produção e o consumo; na troca, esta mediação realiza-se pelo indivíduo determinado fortuitamente [...]. Produção é generalidade; distribuição e troca, a particularidade; consumo, a individualidade expressa pela conclusão. Há, sem dúvida, nele, um encadeamento, mas é superficial (*Ibidem*, p.7-8).

O que Marx pretende mostrar é que, no ciclo material produtivo, os processos de distribuição, troca e o consumo são simultâneos, implicam uma pressuposição recíproca entre si e se encontram imediatamente no seio da produção. “A produção é imediatamente consumo”, tal como o “consumo é também imediatamente produção”. Há uma “produção consumidora” e um “consumo produtivo” (Marx, 1991, p.9). Mas não é apenas isso, diz Marx (*Ibidem*, p.11), pois “cada um, ao realizar-se, cria o outro”.

A distribuição, por sua vez, não pode ser considerada como uma “esfera autônoma, marginal e exterior à produção”. Isso porque “considerar a produção sem ter em conta esta distribuição, nela incluída, é manifestamente uma abstração vazia, visto que a distribuição dos produtos é implicada por esta distribuição que constitui, na origem, fator da produção” (*Ibidem*, p.13). Com efeito, Marx ressalva que não se trata de afirmar que a produção, a distribuição e o consumo são idênticos,

mas que todos eles são elementos de uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade. A produção se expande tanto a si mesma, na determinação antitética da produção, como se alastra aos demais momentos. O processo começa sempre de novo a partir dela (Marx, 1991, p.15).

A perspicácia de Marx foi ter mostrado que o esquema idealista da economia política clássica, que toma a produção, a distribuição e consumo como “esferas e circuitos relativamente independentes”, é profundamente condicionado por um nível mais elementar de “distinções gerais”. Tais distinções como “homem-natureza”, “indústria-sociedade”, “sociedade-natureza” são produtos de uma condição histórica determinada pelo modo de produção capitalista. Sendo assim, elas pressupõem “a

falsa consciência que o ser capitalista tem necessariamente de si e dos elementos cristalizados [figés] do conjunto de um processo” (AOE, 1972, p.9).

Deleuze e Guattari se servem dessa crítica marxiana da economia política com o propósito de mostrar, de maneira inaudita, que aquilo que Marx descreve em sua análise econômica da produção é justamente o que se realiza na produção desejanste, tal como revela o “delírio” esquizofrênico: tudo parte da produção, “tudo é produção” (MEJAT, 2012, p.114). Não se trata de paralelismo *entre* as produções, já que os autores insistem há uma única e mesma produção, uma imanência produtiva. E, desta feita, *O anti-Édipo* se esforçará para mostrar que “o esquizo faz economia política e que toda sexualidade é questão de economia” (AOE, 1972. p.18). É essa concepção que está na base do que os autores acreditam ser o “primeiro sentido de processo”.

Pois na verdade – na ruidosa e obscura verdade presente no delírio – não há esferas nem circuitos relativamente independentes: a produção é imediatamente consumo [*consommation*] e registro [*enregistrement*], o registro e o consumo determinam diretamente a produção, mas a determinam no seio da própria produção. De maneira que tudo é produção: *produção de produções*, de ações e de paixões; *produções de registro*, de distribuições e marcações; *produções de consumo*, de volúpias de angústias e de dores. Tudo é de tal modo produção que os registros são imediatamente consumidos [*consommés*], consumados [*consumés*], e os consumos são diretamente reproduzidos (AOE, 1972, p.14).

O segundo sentido do processo concerne à indistinção “homem-natureza”, uma vez que ambos “são uma só e mesma realidade essencial do produtor e do produto”. Esta realidade essencial é a própria natureza como processo de produção. A “essência humana da natureza e a essência natural do homem se identificam na natureza como produção ou indústria, isto é, igualmente na vida genérica do homem” (AOE, 1972, p.15).

1.8 GERARD GRANEL E A ONTOLOGIA MATERIALISTA DA PRODUÇÃO EM MARX

Essa perspectiva ‘naturalista’ singular alude diretamente ao Marx dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844. Deleuze e Guattari optam por abordar a obra retomando o prodigioso comentário que Gérard Granel tece em seu artigo *A*

ontologia marxista de 1844 e a questão do “corte” (1972)¹⁶. Granel argumenta que há, no Marx dos *Manuscritos de 1844*, uma “ontologia materialista” que escapa às distinções gerais homem-natureza e sujeito-objeto, ambas caudatárias da metafísica moderna e sua “estrutura onto-teo-lógica”. Essa ontologia materialista, que opera como princípio de interpretação dos conceitos econômico-filosóficos que estruturam o pensamento do jovem Marx, está, segundo Granel, em continuidade com a “revolução teórica real” lograda por Feuerbach.

O sentido dessa revolução feuerbachiana “consiste na descoberta da fundação positiva do positivo, isto é, a fundação filosófica do filosófico, enquanto reconhecimento da unidade original do ser e da essência humana”, ou seja, a unidade original da natureza e do homem (GRANEL, 1972, p.216). A descoberta de Feuerbach implica uma crítica direta à metafísica dos modernos e sua concepção de homem como *cogito*, “tal como Descartes a havia fixado inicialmente (‘sou uma coisa que pensa’) e tal como Hegel a havia realizado. Para Feuerbach, essa representação de homem deixava escapar justamente o “solo primitivo da experiência”, saber: o “sensível”.

Ora, esta representação de homem como relação consigo mesmo torna impensável a unidade original do ser e do homem ali onde ela tem e como ela tem lugar, quer dizer, na ‘passividade’, na ‘necessidade’, no ‘sensível’. Esse solo primitivo da experiência, que não se deixa negar nem escapar, e que não é um *conceito* da experiência, mas seu dado incontornável (aquilo que, por conseguinte, a própria razão moderna *visa*, ainda que *vã* e contraditoriamente, em seu conceito de experiência) atesta que o homem não está, nem a respeito de si mesmo, nem a respeito das coisas, numa ‘relação’ (e muito menos em *duas* relações) (*Ibidem*, p.215).

¹⁶ Apreender elementos axiais da ontologia marxista de 1844, a partir de Gérard Granel, não nos parece uma escolha aleatória. Ao posicionar-se ao lado do comentador, Deleuze e Guattari marcam seu posicionamento em relação à interpretação de Althusser, da qual Granel discorda. O cerne do problema reside no “corte” [*coupure*] arbitrário e insustentável, proposto por Althusser, entre os *Manuscritos de 1844*, imputado de caráter “filosófico”, e os escritos posteriores ditos “científicos”. Determinar um texto como “filosófico”, nessa perspectiva, é basicamente afirmar que se trata de uma abstração, de uma irrealidade. Quando Marx fala do trabalhador como *o Homem*, Althusser diz que se trata necessariamente de abstração e, logo, imputa-lhe o estigma de “filosófico” ou “antropológico”. Sendo assim, já não haveria mais questões a fazer, menos ainda aquela que seria crucial, a saber: “que significa que o homem possa aparecer, precisamente a um filósofo [...], sob a figura do *produtor?*” (GRANEL, 1972, p.182-183). Essa questão é fio condutor que perfaz todo o trabalho de Granel.

Um dos exemplos feuerbachianos, retomado por Granel (*Ibidem*, p.214), é o da respiração. Quando afirmamos que temos necessidade de ar para respirar, não se trata de uma mera constatação da “dependência trivial de uma função fisiológica com relação a seu entorno físico, mas estabelecer uma unidade *essencial*: ‘Um ser que respira é *impensável* sem o ar, um ser que vê é *impensável* sem a luz...’”. Quando respiramos não recebemos apenas o ar, mas a própria respiração, que não se reduz a mera troca física de oxigênio e gás carbônico, uma mistura de gases entre o lado interior dos pulmões e o ar do lado exterior (MEJAT, 2012, p.115). O ar é, antes de tudo, uma “forma-de-mundo” [*forme-de-monde*], quer dizer, uma “modalidade de ser-sobre-a-terra” [*modalité de l'être-sur-terre*]. E, assim sendo, o ar é da mesma natureza e extensão que as “cores dos bosques, eles também respirados, e que a luz da qual se enchem os pulmões do olho [*poumons de l'oeil*]”. Há, por conseguinte, uma unidade essencial homem-natureza que se identifica ao próprio Mundo. E, nesse sentido, diz Granel (2014, p.54): “o Mundo detém minha alma largamente aberta [*écarquillée*] nele; nele recebo um mim mesmo [*moi-même*] que eu não posso ‘pensar à parte’, e nas coisas uma instância [*séjour*] anterior à ‘relação’”.

Ainda que Marx reconheça e assimile a revolução teórica do sensível feuerbachiana, Granel assinala que, em *A ideologia alemã* (1845), ele irá submeter o conceito de *certeza sensível* a duras críticas. Para Marx, o mundo sensível de Feuerbach seria um “objeto dado diretamente desde toda eternidade e incessantemente semelhante a si mesmo”. Era preciso, então, substituir a realidade demasiada teórica do conceito de sensível pela “realidade prática” que lhe corresponde, a saber: “a Indústria” (*Ibidem*, p.217).

A concepção marxiana de indústria não se reduz a um estado de coisas próprio à realidade econômica moderna, como as fábricas, os operários, as máquinas etc. Isso significaria tomá-la de um ponto de vista utilitarista que enfatiza o processo de “*transformação* de matérias brutas em produtos trabalhados”. Assim sendo, a natureza só poderia figurar como fonte de matéria-prima, quer dizer, “antecedente puro e simples” do processo de produção, “solo primitivo de realidade e de recurso” ou “fundo de realidade explorável” (*Ibidem*, p.219). Ao seguir a lição de Feuerbach acerca da realidade original e essencial da natureza e do homem, Marx busca desvencilhar-se da “linguagem da anterioridade e da exterioridade da

natureza (intramundana) em relação ao trabalho (intramundano)”. Isso porque não se trata de reduzir a natureza a um empirismo vulgar que se confunde com um “dato geológico” que antecede o trabalho humano. A natureza é o próprio “real sensível dado como Mundo, [que] não escapa à produção, pois esta produção [...] é a base de todo mundo sensível” (*Ibidem*, p.221). Ora, nesse horizonte, o conceito de produção é igualmente renovado e já não se confunde com um “trabalho intramundano” enquanto atividade que “transforma materiais em ‘produtos’ industriais”, considerado, assim, numa relação extrínseca com a natureza. “Produção, na ontologia marxista dos anos 44/45¹⁷, é o termo que designa o *sentido mesmo do ser*”, assevera Granel (*Ibidem*, p.221). Desse modo, podemos dizer que Marx reelabora o conceito feuerbachiano de sensível tomando-o como “indústria”, considerada em sua “identidade fundamental com a natureza como produção do homem e pelo homem” (AOE, 1972, p.15).

Granel acrescenta ainda que, em *A ideologia alemã*, a produção aparece para Marx como “produção de vida”, isto é, “‘produção do Mundo inteiro’ que compreende em si igualmente a produção da consciência, e que inaugura uma história cuja própria historicidade consiste em ser história mundial” (Granel, 1972, p.222). É dessa maneira que Marx dá continuidade à ontologia materialista da produção, já iniciada nos *Manuscritos de 1844*, obra na qual a “vida produtiva” é identificada à “vida genérica” – definida como “unidade essencial do homem e a natureza”.

A vida humana, conforme a sua essência, é aquela que, na relação do homem com a natureza, não deixa de fazer aparecer, de *produzir* esta própria unidade essencial: ‘É a vida engendrando a vida’ [...]. Esta produção que tem como único objeto o *próprio Mundo*, ou, o que equivale ao mesmo, ‘a vida genérica do homem’ (o ‘gênero’ do homem sendo, com efeito, ter de lidar [*avoir affaire*], por essência, com o ser-mundo-do-Mundo [*l’être-monde-du-Monde*], que é o que Marx indica quando pensa a unidade essencial do homem e da natureza): ‘É precisamente pelo fato de elaborar o *mundo* objetivo que o homem começa, pois, a fazer realmente suas provas de ser genérico. Esta produção é sua vida genérica ativa’ (*Ibidem*, p.224).

Assim, Granel deslinda, com arguta nitidez, a identidade fundamental entre ‘Natureza’, ‘Produção’, ‘Indústria’ e ‘vida genérica’, presente no coração da ontologia marxista da produção. A vida como produção de vida, uma produção de produção

¹⁷ *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844) e *A ideologia alemã* (1845).

na qual “o produzir está sempre enxertado no produto”. Veremos adiante como Deleuze e Guattari tomam isso como a lei da produção primária esquizo (AOE, 1972, p.12).

Vale ressaltar que, num primeiro momento, ao encontro desta interpretação graneliana de Marx, Deleuze e Guattari parecem seguir a tendência dos espinosismos dos anos 60, que consistiam numa resposta à hegemonia de Hegel na filosofia crítica marxista. Gainza (2018, p.1-3) nos lembra que Louis Althusser e Jacques Rancière – interlocutores diretos de Granel – pretendiam se desembaraçar do hegelianismo que sufocava o pensamento marxista, sobretudo, com sua filosofia da história marcada por um evolucionismo e um subjetivismo. Era preciso retornar a Marx para resgatar a novidade teórica do materialismo histórico. Este retorno deveria ser feito, então, a partir de uma aliança estratégica entre Marx e Espinosa, na qual este pudesse atuar contra o hegelianismo dominante no marxismo. Espinosa, seguindo essa perspectiva, “era o único capaz de ir contra a teleologia e contra a ênfase idealista da consciência”. Além disso, ele teria sido, num sentido amplo, o “primeiro filósofo materialista” (GAINZA, 2018, p.5),

Contudo, na *Entrevista sobre O anti-Édipo*, de 1972, Deleuze (2010, p.34) declara: “nosso problema não é o de um retorno a Freud nem a Marx. Não é uma teoria da leitura”. O que ele e Guattari buscavam num livro “é maneira pela qual ele faz passar alguma coisa que escapa aos códigos”; são os “livros-máquina” ou “livros-esquizo” que, através de suas “linhas de descodificação absoluta”, fazem passar algo que desarranja os modelos hegemônicos de uma cultura (DELEUZE, 2010, p.34-35). Seguindo essa perspectiva, notamos que Deleuze e Guattari veem Marx e Espinosa como poderosos aliados na construção de um conceito de produção desprovido de compromissos ontológicos idealistas. A análise marxiana da produção material, presente na *Introdução à crítica da economia política*, e a ontologia materialista da produção, desenvolvida nos *Manuscritos de 1844*, fornecem os elementos basilares para pensar uma imanência produtiva. Ou seja, pensar uma “produção como um processo que excede todas as categorias ideais”, de modo que homem e natureza não são tomados como termos postos em “relação de causação, de compreensão e de expressão (causa-efeito, sujeito-objeto etc.)” (AOE, 1972, p.15). O *anti-Édipo* afirma o processo de produção como ciclo e a própria reprodução deste ciclo; trata-se, pois, de um “ciclo de autoprodução do real” no qual

só pode haver uma “única e mesma realidade essencial do produtor e do produto” (AOE, 1972, p.15).

CAPÍTULO II

A UNIVOCIDADE DA PRODUÇÃO DESEJANTE A PARTIR DE UMA LÓGICA DOS FLUXOS

Sonhávamos O anti-Édipo como um livro-fluxo.

Deleuze, A ilha deserta.

2.1 INSERIR O DESEJO NA PRODUÇÃO E O MECANISMO NO DESEJO

Se, por um lado, Deleuze e Guattari se aliam a Marx ao assimilar sua crítica da economia política e sua ontologia materialista da produção, veremos que essa aliança encontra seu limite num ponto nodal. Segundo os autores de *O anti-Édipo*, a perspectiva marxista compromete seu intento ao conceber o desejo como exterior e subordinado ao processo de produção, limitando este ao campo de uma economia concebida como instância reguladora da produção, da circulação, da troca e do consumo de bens. Conforme ressalta Lyotard (1994, p.39), falar em termos de oposições (infraestrutura/superestrutura, estrutura econômica/estruturas ideológicas, relações de produção/relações sociais) implica “pressupor a totalidade orgânica do social” – começar pelo todo e “recortar as estruturas numa macroestrutura”, ordenando os dispositivos “segundo o alto e o baixo”.

Era preciso levar a univocidade produção à sua plena realização, introduzindo o desejo como “princípio imanente” ao próprio ciclo produtivo. Por outro lado, era igualmente necessário introduzir a produção, o mecanismo no desejo. Essa dupla operação, que se repete como um refrão ao longo de *O anti-Édipo*, coincide com a própria tarefa da esquizoanálise ou psiquiatria materialista, proposta pelos autores (AOE, 1972, p.29). É nesse horizonte que se pode compreender porque o conceito de “produção desejante” recebe o estatuto de “categoria efetiva de uma psiquiatria materialista”. Esta permite descobrir “a maneira pela qual a produção social e as relações de produção são uma instituição do desejo, e pela qual os afetos ou as pulsões fazem parte da própria infraestrutura” (AOE, 1972, p.75).

Se Reich foi o primeiro a propor que o desejo faz parte da infraestrutura, faltou-lhe a categoria de produção desejanter, para deslindar a maneira pela qual o desejo investe o social imediatamente, “criando nas formas econômicas tanto a sua própria repressão quanto os meios de romper com essa repressão” (AOE, 1972, p.75). Com efeito, já podemos entrever que para responder ao problema da servidão será preciso descobrir a maneira pela qual o desejo cria, no próprio coração da infraestrutura, os mecanismos de sua própria repressão.

2.2 A DETERMINAÇÃO DO DESEJO IMANENTE À PRODUÇÃO

Pois bem, se partimos de um plano de natureza identificado à univocidade da produção, como pensar as operações do desejo imanentes a esta produção? E de que maneira essas operações podem criar a própria repressão do desejo? Como assinala Sibertin-Blanc (2010, p.23), ao partir de um plano de imanência produtivo, Deleuze e Guattari terão de especificar o desejo no seio da categoria genérica de produção. Essa operação será possível pela análise das “articulações imanentes” ao próprio processo de produção. Isso significa que a teoria do desejo desenvolvida em *O anti-Édipo* coincide com a análise de sua produtividade imanente ao ciclo de autoprodução do real. Mas como nossos autores logram essa análise? Como eles pensam essas articulações imanentes ao processo de produção?

A forma com que este conjunto de questões é colocado já indica a formulação da tese mais geral da obra: conceber o plano de produção do real como um campo de “fluxos-cortes”, simultaneamente, social e desejanter. Haveria, então, uma ‘lógica’ própria a esse campo, compatível com a afirmação da univocidade da produção? Ora, os termos do problema em pauta já deixam entrever o “elo onto-prático”¹⁸ fundamental que Deleuze e Guattari estabelecem entre Espinosa, Kant e Marx.

O objetivo dos autores é pensar essa lógica dos fluxos – própria a um campo de imanência produtivo identificado ao real – a partir do funcionamento de três sínteses passivas, a saber: as “sínteses conectivas de produção”, as “sínteses

¹⁸ Tomamos esta profícua expressão do artigo “Espinosa e Nietzsche: elos onto-práticos para uma ética da imanência” (2006), de Hélio Rebello Cardoso Jr. Entendemos que, ao encontro de Nietzsche e Espinosa, Deleuze e Guattari sustentam a concepção de imanência de um real produtivo como uma aposta onto-prática que implica uma “ética da imanência”.

disjuntivas de registro” e as “sínteses conjuntivas de consumo”¹⁹. Com isso, os autores de *O anti-Édipo* procuram ultrapassar o dualismo entre produção social e produção desejante. Se o freudo-marxismo insiste, sem reservas, que há claramente um “paralelismo” *entre as duas produções*, Deleuze e Guattari (AOE, 1972, p.16) ressaltam que ele é “apenas fenomenológico”. Isso porque trata-se de uma única e mesma produção que deve ser avaliada segundo “critérios imanentes”, quais sejam: o “regime” de funcionamento, as “relações de grandeza” e os “usos das sínteses” (AOE, 1972, p.342). Seguindo a “revolução crítica” operada por Kant, “em nome de uma filosofia *transcendental*”²⁰, ambos mostram que são esses os critérios imanentes que permitem avaliar e distinguir a produção em seu regime desejante ou social, reiterando que ambas são diferenciações de uma mesma imanência produtiva. Donde a insistência dos autores em afirmar que a produção social é unicamente a produção desejante e seus “meios, campos, formas de agregação”, quer dizer, a produção desejante “em condições determinadas” (AOE, 1972, p.342).

Dissemos que a imanência produtiva coincide com o próprio real. Na perspectiva deleuzo-guattariana, o real é produzido pelo conjunto de *sínteses passivas* (conectivas, disjuntivas e conjuntivas), cujo funcionamento define propriamente o “inconsciente”. *O anti-Édipo* recobra, sob essa perspectiva, um conceito de “inconsciente transcendental *definido* pela imanência de seus critérios” (AOE, 1972, p.89). Vê-se, de saída, que estamos diante de um conceito complexo e renovado de inconsciente, inequivocamente marcado por um apelo transcendental de inspiração kantiana e um apelo imanentista de inspiração espinosana.

¹⁹ Em razão de nossa estratégia argumentativa, optamos por discutir, primeiramente, os aspectos fundamentais da produção primária (produção de produção) e sua respectiva síntese (síntese conectiva), bem como a produção do “corpo sem órgãos” como terceiro termo da série binário das máquinas desejantes. Seguimos, assim, a ordem de exposição de *O anti-Édipo*, perfazendo alguns elos produtivos que nos permitem aprofundar a abordagem acerca do regime da produção desejante. Para uma exposição mais detalhada da síntese disjuntiva e da síntese conjuntiva, remeto o leitor ao item 2.8, p.70.

²⁰ “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”. (AOE, 1972, p. 90).

As sínteses inconscientes operam simultaneamente numa pressuposição recíproca, interagindo de modo indireto ou passivo. E, como destaca Cardoso Jr. (2006, p.336), é precisamente esse “caráter indireto ou passivo de suas interações” que “assegura a imanência das sínteses do inconsciente”. A operatividade própria ao conjunto das sínteses passivas é o que define o desejo como instância produtiva imanente ao processo de “autoprodução do real” ou “autoprodução do inconsciente” (AOE, 1972, p.43).

Tendo isso em vista, ficamos com uma questão premente: como se dá a imanência entre a produção social e a produção desejante, no interior desse “ciclo de autoprodução do real”? Em outros termos, de que forma ambos os regimes de produção se concatenam ou coexistem na produção do real?” (CARDOSO JR., 2007, p.17). Para adentrar propriamente nesse cipoal de questões, é necessário que comecemos por examinar como Deleuze e Guattari analisam o regime da produção desejante.

2.3 REGIME DA PRODUÇÃO DESEJANTE E A LÓGICA DOS OBJETOS PARCIAIS

No regime da produção desejante, o funcionamento das sínteses pode ser explicitado pela descrição dos mecanismos de operação das “máquinas desejantes”²¹, um dos conceitos medulares de *O anti-Édipo*. Para mergulhar no coração das máquinas e nessa estranha linguagem que as conceitua, podemos partir da leitura singular que Deleuze e Guattari fazem do conceito psicanalítico de objetos parciais, cuja grande descoberta eles atribuem a Melanie Klein. Por que privilegiar esse caminho? Porque, como veremos, nossos autores subvertem o estatuto psicanalítico dos objetos parciais em favor de um pensamento das multiplicidades.

Os primeiros delineamentos do conceito de objetos parciais já se encontram em Freud, ainda que ele não o tenha assim denominado e formalizado. Vemos bem

²¹ Vale lembrar que o conceito de máquina foi, originalmente, exposto por Guattari em “Máquina e estrutura”, texto integrante da obra *Psicanálise e transversalidade* (1972). Desde esta produção teórica preliminar, o conceito de máquina aparece como um importante operador que permite pensar o desejo em termos de produção, fora do registro de representações que determinariam a ação dos sujeitos.

isso quando Freud (1992a, p.362), já em seu *Projeto de psicologia científica* (1895), descrevia a “vivência de satisfação” [*Befriedigungserlebnis*] do bebê. Trata-se de um tipo de vivência originária, própria ao “processo primário” de constituição do aparelho psíquico. Freud partia da hipótese de que as exigências da vida confrontam o bebê, primeiramente, sob a forma de estímulos endógenos provenientes das necessidades somáticas. O excesso de excitações internas criadas por tais necessidades perturba o estado de repouso do bebê, produzindo “alteração interior” ou “expressão emocional” como forma de “descarga” por via motora, por exemplo: o choro e o espernear de um bebê com fome. O problema é que, quando as excitações provêm de necessidades internas e não por ação de uma força externa que produz um impacto momentâneo, o estímulo endógeno persiste restabelecendo a tensão e o “desprazer”. Isso porque o aparelho psíquico, nesse estágio de desenvolvimento, é incapaz de produzir uma “ação específica” para suprimir um estímulo endógeno (*Ibidem*, p.362); o bebê necessita do auxílio externo para pôr fim ao estímulo e chegar, então, à “vivências de satisfação”. Esta é a marca fundamental do “estado de desamparo” humano. Seguindo nosso exemplo, podemos dizer que a fome seria, então, satisfeita pelo leite vindo do seio.

Na *Interpretação dos sonhos* (1900), Freud retoma o problema da “vivência de satisfação” e ressalta que a noção de ‘satisfação’ não se reduz à satisfação da necessidade enquanto supressão de tensão e desprazer. A conexão da boca do bebê com o seio da mãe é, sobretudo, uma experiência de “prazer”. Além disso, a vivência de satisfação, diz Freud (1991a, p.557), evoca um componente essencial, a saber: “a aparição de uma certa percepção”, cuja “imagem mnêmica permanece, daí em diante, associada ao traço que deixou na memória a excitação produzida pela necessidade”. Estabelece-se, então, uma conexão entre este ‘traço’ ou vestígio que a excitação endógena deixou na memória, neste caso a fome, e a ‘imagem mnêmica’ da amamentação que afastou a tensão e produziu prazer. Quando uma necessidade interna reaparece, a hipótese freudiana é a de que “surgirá de imediato um impulso psíquico que buscará investir novamente a imagem mnêmica daquela percepção e produzir outra vez a mesma percepção, vale dizer, na verdade, restabelecer a situação da satisfação primeira” (*Ibidem*, p.557). Esse ‘impulso psíquico’ que busca a experiência originária de uma satisfação real é o que Freud chama de “desejo”. E, nesse sentido, é a ativação do desejo que produz a

percepção ligada à experiência de satisfação, num movimento de repetição alucinatória. Em outras palavras, o bebê “alucina”, de certa forma, os objetos ‘perdidos’ que outrora estavam ligados às vivências de satisfação. Tendo isso em vista, Laplanche e Pontalis (2001, p.531) concluem que a concepção freudiana de desejo “tem efetivamente a sua origem numa procura de satisfação real, mas constitui-se segundo o modelo da alucinação primitiva”.

Sob a ótica da teoria da libido, desenvolvida na *Introdução ao narcisismo* (1914), Freud observa que as primeiras vivências de satisfação são experimentadas com “as pessoas encarregadas da nutrição, cuidado e proteção da criança”; estas tornam-se “os primeiros objetos sexuais: são, sobretudo, a mãe ou seu substituto” (FREUD, 1992b, p.84). Portanto, dentro da perspectiva freudiana, a criança se relaciona, desde as primeiras relações objetais, com pessoas globais, isto é, a mãe ou quem a substitui desempenhando a função materna.

O que Karl Abraham, psicanalista e discípulo de Freud, percebeu é que, no interior de uma perspectiva psicogenética do desenvolvimento das relações objetais, esses objetos com os quais o bebê se relaciona nas suas primeiras vivências de satisfação não são ainda representações de pessoas globais, isto é, “objetos totais” ou completos; são, antes, “objetos parciais” (seio, excrementos, olhar, voz etc.), uma vez que se referem a representações de partes de corpos introjetados pelo bebê. A relação com os objetos parciais estaria, segundo Abraham, na base de um complexo processo de incorporação do objeto total (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p.531).

Melanie Klein segue o excuro aberto por Abraham situando os objetos parciais na “posição esquizoparanoide” e indicando sua função numa dialética das fantasias, marcada por pares de oposições qualitativas como “objeto bom/objeto mau”, introjeção/projeções. Todavia, na ótica de Klein, os objetos parciais não pertencem a uma etapa específica do desenvolvimento das relações objetais. Para ela, mesmo depois de estabelecidas as representações de objetos totais, os objetos parciais continuam desempenhando um papel fundamental (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p.526). O problema é que, segundo Deleuze e Guattari (AOE, 1972, p.52), Klein ainda se manteve enredada numa “concepção idealista do objeto parcial”, na medida em que o pensou como “fantasma” e conservou o “ponto de vista do todo, das pessoas globais e dos objetos completos” e, por isso, não percebeu que a “lógica dos objetos parciais” traz em seu bojo elementos fundamentais para

dinamitar toda pretensão de encerrar o processo de produção das máquinas desejantes num esquema representativo edipiano (pai – mãe – eu).

Mas como explicar que ela [Melanie Klein] deixa escapar, todavia, a lógica desses objetos? É que, em primeiro lugar, ela os pensa como fantasmas, e os julga do ponto de vista do consumo [*consommation*], não de uma produção real. Ela indica mecanismos de causação (assim a introjeção e a projeção), de efetuação (gratificação e frustração), de expressão (o bom e o mau), que lhe impõem uma concepção idealista do objeto parcial. Ela não o liga a um verdadeiro processo de produção, que seria o das máquinas desejantes. Em segundo lugar, não se desembaraça da ideia de que os objetos parciais esquizo-paranóides remetem a um todo, seja este original numa fase primitiva, seja por vir na posição depressiva ulterior (o Objeto completo). (AOE, 1972, p.52-53).

A contrapelo das posições kleinianas, Lacan concebe os objetos parciais longe das perspectivas psicogenéticas das relações objetais. É a elaboração do conceito de “objeto *a*” que evidencia o tratamento lacaniano dos objetos parciais, fora do campo da representação. Segundo Lacan, os “objetos *a*” são também “fragmentos do corpo” (seio, excremento, olhar, voz), ou seja, objetos que não tendem logicamente para uma integração ulterior, como numa representação global de pessoa. Todavia, ressalta Safatle (2006, p.202), Lacan compreende os objetos parciais não no “sentido representativo da palavra objeto”, mas como uma “*forma relacional* encarnada pelo tipo de *ligação afetiva* do sujeito ao seio, à voz, ao olhar etc”. O sujeito, não procura, por exemplo, o seio como objeto representado, mas o “modo de relação” que liga seu desejo ao seio. O que nos explica por que nunca se deseja pessoas globais ou objetos completos, mas os objetos *a* que portam como um referencial latente. Para Lacan, uma pessoa é suporte de ‘formas relacionais’ que sustentam o movimento do desejo; donde ele dirá que “o *a* é causa, causa do desejo” (LACAN, 2005, p.307). O desejo, portanto, é causado pelas formas do *a*, isto é, as formas relacionais afetivas representadas²² pelos objetos (oral, anal, fálico, olhar e voz) nos diferentes estágios de constituição do sujeito (*Ibidem*, p.320).

A despeito das variadas formulações que o conceito recebeu ao longo da obra lacaniana²³, Deleuze e Guattari salientam que, no interior da “admirável teoria do

²² Considerando esse aspecto representativo, Guattari chega a dizer, em seus *Écrits pour L'anti-Oedipe* (2004, p.214), que “o ‘a’ de Lacan não é “causa do desejo” como ele repete, mas *representação do desejo*”. Daí a necessidade de uma “interpretação maquínica do ‘a’ lacaniano”.

²³ No que se refere às distintas conceptualizações lacanianas do “objeto *a*”, cf. MIJOLLA, Alain. *Dicionário internacional de psicanálise*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

desejo em Lacan”, o objeto *a* situa-se num polo que “define o desejo em termos de uma produção real, ultrapassando qualquer ideia de necessidade ou fantasma”, diferentemente do polo no qual o desejo ainda se define “em relação ao ‘grande Outro’ como significante, que reintroduz uma certa ideia de falta” (AOE, 1972, p.34). O objeto pequeno-*a* concerne, portanto, a esse polo do desejo que não se deixa representar, nem se inscreve *completamente* numa dimensão estrutural, a qual remete todas as produções do desejo a um significante despótico – o falo. Na verdade, dizem os autores, “o objeto *a* irrompe [*fait irruption*] no seio do equilíbrio estrutural à maneira de uma máquina infernal, a máquina desejante” (AOE, 1972, p.43). Isso porque ele diz respeito à “inorganização real do desejo” que forma o avesso da estrutura (AOE, 1972, p.435). Para alçar-se a esse plano, como bem percebeu Serge Leclaire, citado por Deleuze e Guattari (AOE, 1972, p.521), seria preciso “conceber um sistema cujos elementos estão ligados entre si precisamente pela ausência de todo liame, e entendo por isso todo liame natural, lógico ou significativo”, “um conjunto de puras singularidades”.

É isso o que autores de *O anti-Édipo* incorporam da teoria lacaniana: o desejo definido em termos de uma “produção real”, na qual o conceito de objeto *a* evidencia a dimensão “inorganizada” e “maquínica” de um desejo que não se reduz nem se subordina à “organização simbólica da estrutura”. Deleuze e Guattari não só assimilam esta dimensão como a radicalizam em proveito de um campo transcendental sem sujeito, ou melhor, de um “inconsciente transcendental” (AOE, 1972, p.89). Vejamos, doravante, como essa concepção renovada de inconsciente é criada a partir da descrição que eles fazem acerca da operatividade “máquinas desejantes” e do sistema de “cortes-fluxos” que elas implicam.

2.4 O FUNCIONAMENTO MAQUÍNICO DO DESEJO

Deleuze e Guattari partem da tese segundo a qual “há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões”. Independentemente de qualquer sentido metafórico, “a máquina se define como um *sistema de cortes* [*système de coupures*]” (AOE, 1972, p.43). Os cortes são imanentes ao plano da produção do real, sem que haja um princípio exterior que os condicione; eles também não implicam qualquer separação da realidade. De acordo com os autores, “os cortes operam em

dimensões variáveis, segundo a característica considerada” (AOE, 1972, p.43). O corte maquínico incide, em primeiro lugar, sobre um “fluxo material contínuo”, para o qual eles reservam o termo grego *hylê*.

Lembremos que o termo *hylê* (*ύλη*), na tradição filosófica, é utilizado “para designar a matéria que, devido a seu caráter indiferenciado, não tem denominação”, sendo considerada como “substância indeterminada comum aos corpos”, a “realidade sensível de que são feitas todas as coisas” (GOBRY, 2007, p.76). Entretanto, Sibertin-Blanc (2010, p.34) adverte que, na ótica de Deleuze e Guattari, os fluxos materiais contínuos são “fluxos de produção primária” que não se reduzem a qualquer “estratificação ôntica: material *ou* psíquica, biológica *ou* social, metafísica *ou* histórica”, visto que estas “são distinções já muito interiores à representação”. Qualquer “estratificação ôntica” dessa espécie definiria a matéria apenas “extensivamente *a posteriori* como desdobramento das sínteses entre os objetos parciais que resultam do corte” (CARDOSO JR., 2006, p.333).

Todo fluxo material contínuo supõe, por um lado, uma “máquina-órgão” [*machine organe*] ou um “objeto parcial” que o produz. Por outro lado, toda máquina ou objeto “supõe a continuidade de um fluxo” (AOE, 1972, p.12). Que significa isto? Uma determinada máquina corta por estar conectada a outra máquina que se supõe produzir o fluxo. “Uma máquina-órgão é conectada a uma máquina-fonte [*machine-source*]: uma emite um fluxo que a outra corta” (AOE, 1972, p.7). A máquina-boca, por exemplo, corta o leite que flui de uma máquina-seio; o que não impede que a máquina-seio também seja corte “em relação a uma terceira máquina que produz idealmente, ou seja, relativamente, um fluxo contínuo infinito” (AOE, 1972, p.55).

Cada fluxo associativo é considerado como ideal, ou seja, um fluxo contínuo infinito. A *hylê* designa justamente esta “continuidade pura que uma matéria possui idealmente” (AOE, 1972, p.44). Os cortes maquínicos operam extrações sobre o fluxo associativo, mas sem se oporem à continuidade deste. Quando uma máquina incide sobre um fluxo e o corta, o que está em jogo é a “qualidade da matéria sobre o qual o corte se faz, o modo de convivência sintética de elementos que resultam da operação e a modalidade de transmissão de um corte a outro” (CARDOSO JR., 2006, p.333). Isso porque os cortes ‘condicionam’ a continuidade de um fluxo, ‘implicam’ ou ‘definem’ aquilo que eles cortam como “continuidade ideal” (AOE, 1972, p.44).

Uma “máquina-órgão”, dizem Deleuze e Guattari (AOE, 1972, p.12), “interpreta o mundo inteiro segundo seu próprio fluxo, segundo a energia que flui dela: o olho interpreta tudo em termos de ver – o falar, o ouvir, o cagar, o foder...” Sempre fluxos e cortes numa “transversal em que uma máquina corta o fluxo da outra ou ‘vê’ [voit] seu fluxo ser cortado por outra” (AOE, 1972, p.12). É tendo isto em vista que os autores afirmam que as máquinas desejantes seguem uma “regra binária” ou “regime associativo”.

Assim, a máquina-ânus e a máquina-intestino, a máquina-intestino e a máquina-estômago, a máquina-estômago e a máquina-boca, a máquina-boca e o fluxo do rebanho (‘e depois, e depois, e depois...’). Em suma, toda máquina é corte de fluxo em relação àquela com a qual está conectada, mas ela própria é fluxo ou produção de fluxo em relação àquela que lhe é conectada. É esta a lei da produção de produção (AOE, 1972, p.44).

Esta “lei da produção de produção”, marcada pela forma conectiva (“e”, “e depois”), indica que as máquinas estabelecem ligações em que “as funções de fluxo e corte se intercambiam infinitamente” (CARDOSO JR., 2007, p.24). É isso que Deleuze e Guattari chamam de “síntese conectiva”. Falar em produção de produção significa que, no regime da produção desejante, “o produzir está sempre enxertado no produto”, assim como “toda máquina é máquina de máquina” (AOE, 1972, p.12).

O desejo é a instância produtiva imanente a todo esse sistema de cortes-fluxos. Neste sistema, o desejo exerce sua produtividade efetuando acoplamentos entre máquinas e enxertando o produzir no produto. Todo este “‘trabalho’ conectivo da produção desejante”, toda energia que não para de fazer correr, fluir e cortar é o que Deleuze e Guattari (AOE, 1972, p.19) denominam *libido*. Em derradeira instância, o desejo anima todo o “universo das máquinas desejantes produtoras e reprodutoras”. Este “universo” é justamente a “esquizofrenia”, isto é “a universal produção primária como ‘realidade essencial do homem e da natureza’” (AOE, 1972, p.11).

Com efeito, se Granel já mostrara a identidade Natureza-Produção e vida genérica, segundo o jovem Marx, Deleuze e Guattari irão ainda mais longe ao inserir os renovados conceitos de “real”, “inconsciente” e “esquizofrenia” nessa equação: Natureza = Produção = Vida genérica = real = inconsciente = esquizofrenia. Essa operação inaudita é a maneira deles insistirem na univocidade de um ser identificado

à produção, afirmando que “já não há nem homem nem natureza, mas unicamente o processo que os produz um no outro e acopla as máquinas” (AOE, 1972, p.8).

2.5 O SISTEMA CORTES-FLUXOS E A PRODUÇÃO DO CORPO SEM ÓRGÃOS

Vimos que, quando Deleuze e Guattari descrevem o funcionamento do sistema “cortes-fluxos”, eles ressaltam que o “corte” não se opõe à continuidade de um fluxo material associativo. Ou seja, quando um corte maquínico incide sobre um fluxo associativo, há uma reposição deste mesmo fluxo cortado. No entanto, ao ser repostado, o fluxo seguirá outra “continuidade ideal” que o corte condiciona, implica ou define. Essa operação impõe, por conseguinte, distintas direções e modos de convivência entre os fluxos, condicionando a própria transmissão de um corte a outro (CARDOSO JR., 2006, p.333).

Seguindo esse raciocínio, aparentemente, poderíamos concluir que os autores partem da premissa de que a reposição de um fluxo dependeria *apenas* da máquina que incide sobre ele. Se assim fosse, as conexões maquínicas formariam um todo organizado, segundo as “continuidades ideais” de fluxos definidas por seus respectivos cortes. Ora, não é isso que Deleuze e Guattari têm em mente. Como adverte Orlandi (1995, p.180), antes, seria preciso perguntar: “Sobre o quê operaria a máquina-órgão para determinar, organizar e deslanchar o fluxo? Em outras palavras: os sistemas cortes-fluxos não pressupõem algo que eles estão justamente organizando?”

Mesmo que se pense a continuidade em termos de infinitas conexões de máquinas, essa maquinação universal não pressupõe seu mergulho organizatório num campo de anárquicas fluências que se precipitam na organicidade das maquinações, mas que também delas escapam para serem novamente capturadas em outras conexões maquínicas das quais mais uma vez escapam...? É como se do ponto de vista de cada maquinação organizatória todas as outras maquinações estivessem repondo o estado anárquico das fluências (ORLANDI, 1995, p.180).

Mesmo que as máquinas não cessem de cortar e organizar os fluxos, a produção desejante pressupõe um “campo de anárquicas fluências”, de fluxos que deslizam livres e sem cortes. É esta caoticidade dos fluxos que não para de precipitar nas organicidades, ainda que seja, posteriormente, capturada em outras conexões maquínicas (ORLANDI, 1995, p.180). Por isso, nesse “universo das

máquinas desejantes produtoras e reprodutoras” – universo da “esquizofrenia” – as máquinas falham, quebram, funcionando “somente desarranjadas [*détraquées*], desarranjando-se sem cessar”, de modo que um sistema cortes-fluxos nunca poderá formar uma unidade ou um todo absolutamente organizado. (AOE, 1972, p.14).

Como se dá essa “paradoxal imanência de fragmentadas ordenações maquínicas a um campo de fluências livres”? (ORLANDI, 1995, p.180) Deleuze e Guattari explicam que ela decorre da “identidade produzir-produto”, própria à “síntese conectiva”. O funcionamento maquínico, conquanto crie organicidades, reinjeta na produção a fluência anárquica dos fluxos (AOE, 1972, p.14). A “identidade produzir-produto”, dizem eles, forma um “terceiro termo” na série binário-linear dos acoplamentos maquínicos. Isso porque, no interior do processo de produção, “tudo para um momento, tudo congela [*se fige*] (depois, recomeçará)”. A este terceiro termo, intersticial, os autores chamam “corpo sem órgãos” [*corps sans organes*]: “enorme objeto não diferenciado”, um “puro fluido amorfo indiferenciado, em estado livre e sem cortes” (AOE, 1972, p.14).

Se, no regime da produção desejante, “as máquinas fazem de nós um organismo” – ligando excessivamente os fluxos e tornando os objetos parciais demasiado orgânicos – o “corpo sem órgãos” irrompe, no seio dessa produção, como coagulação do processo, sempre opondo sua “superfície deslizante, opaca e tensa” ao organismo. O “corpo pleno sem órgãos é o improdutivo, o estéril, o inengendrado, o inconsumível” (AOE, 1972, p.14-15). É o “fluido amorfo da antiprodução” *pressuposta* em toda produção desejante, e que, simultaneamente, é *re-injetada* no seio desta.

O conceito de corpo sem órgãos foi extraído da experiência poética de Antonin Artaud. Foi ele quem o descobriu, dizem Deleuze e Guattari (AOE, 1972, p.14), “lá onde ele se encontrava, sem forma e sem figura”. É este corpo, enquanto “enorme objeto indiferenciado”, que sofre por estar aprisionado à imagem do corpo orgânico como um “conjunto regulado de órgãos constituídos, assujeitado a um princípio de unidade corporal” (SAUVAGNARGUES, 2006, p.87). Retomando o poema de Artaud, *Para pôr um fim ao julgamento de Deus* (1947), Deleuze e Guattari escrevem:

Cada conexão de máquinas, cada produção de máquina se tornou insuportável ao corpo sem órgãos. Sob os órgãos ele sente larvas e vermes repugnantes, e a ação de um Deus que o sabota ou estrangula ao organizá-

lo. 'O corpo é o corpo/ ele é só/ e não precisa de órgão/ o corpo nunca é um organismo/ os organismos são os inimigos do corpo' (AOE, 1972, p.15).

Artaud declara guerra aos órgãos e aos organismos, pois ambos são “inimigos” de um corpo que escapa a toda determinação orgânica que captura e aprisiona esta “potência inorgânica da vida” (Sauvagnargues, 2006, p.83). Sem fazer apelo a um princípio exterior (forma, alma, a unidade do organismo etc.), Artaud permite pensar a corporeidade e a morfogênese dos corpos a partir dessa “massa inorgânica” da vida que as máquinas desejanter articulam e que sobressai em cada parada da produção. Há sempre um “fluido amorfo indiferenciado”, inorgânico, que não cessa de deslizar nos interstícios dos “fluxos ligados, conectados e recortados” (AOE, 1972, p.15). Na verdade, o próprio funcionamento disfuncional e desarranjado das máquinas desejanter se deve à ligação com o corpo sem órgãos.

Perfazendo mais uma aliança produtiva, agora entre Artaud e Gilbert Simondon, Deleuze e Guattari (AOE, 1972, p.336) chegam a asseverar que o “corpo sem órgão e suas intensidades são a própria matéria”. Mas qual seria sentido e o alcance dessa definição renovada do materialismo? Considerando os limites temporais do presente trabalho, não pretendemos adentrar integralmente no complexo cipoal de problemas dessa profícua aliança. Destacaremos apenas salientiar algumas linhas da leitura que Deleuze faz da ontologia simondoniana, enfatizando as conceptualizações que comparecerão na formulação da ontológica materialista de *O anti-Édipo*.

2.6 SIMONDON: EM DIREÇÃO A UMA CORPOREIDADE MATERIAL INTENSIVA

Em sua resenha da obra *O indivíduo e sua gênese físico-biológica* (1964), Deleuze (2008, p.117) reconhece o grande mérito de Simondon no tocante à criação de uma “teoria profundamente original da individuação”. O princípio ontogenético que baliza tal teoria parte da premissa de que o indivíduo não é dado. De acordo com Simondon, desde Platão e Aristóteles²⁴, as aplicações do “esquema hilemórfico”

²⁴ Como assinala Orlandi, “numa resumida e abusiva história de conceitos, a individuação aparece-me como problema explícito quando a questão da realidade do ser se contrai, se encolhe numa viva atenção ao indivíduo, ao ente que se apresenta como dado em sua imediatidade, este cristal, este vegetal, esta mulher ou esta voz de cristal em Gal. Cada um desses entes, pensado como essência inferior em Platão ou como substância primeira em Aristóteles, fundamento e sujeito real dos

supõem uma “sucessão temporal”, em que se parte do “princípio de individuação” para chegar ao indivíduo constituído, sem tematizar o que se passa nesse entremeio que concerne à “operação de individuação”. Simondon se empenha justamente nessa “operação”, isto é, “nesse intervalo, nesse meio, nessa *zona obscura*, um entremeio que certa tradição teria maltratado em suas maneiras de ligar o indivíduo pronto e princípio de individuação” (ORLANDI, 2015, p.76).

Essa operação de individuação remete à “condição prévia da individuação”, qual seja, “a existência de um sistema metaestável”. Este sistema define-se essencialmente pela “existência de uma disparação [*disparation*]”. Quer dizer, em todo sistema metaestável “existe ao menos duas ordens de grandeza, de duas escalas de realidade díspares, entre as quais não existe ainda comunicação interativa” (DELEUZE, 2008, p.118). Nesse sentido, o sistema implica uma “diferença fundamental” cuja existência se dá como “*energia potencial*, como *diferença potencial* repartida em tais ou quais limites” (*Ibidem*, p.118). Daí a distinção que Simondon faz entre singularidade e individualidade. O metaestável é definido como “ser *pré-individual*, perfeitamente provido de singularidades que correspondem à existência e à repartição dos potenciais [...]. Singular sem ser individual, eis o estado do ser pré-individual. Ele é diferença, disparidade, disparação” (*Ibidem*, p.118). É isto que constitui a primeira condição da individuação ou o “primeiro momento do ser”.

Ao proceder a partir desta primeira condição, a individuação aparece como advento de um “novo momento do Ser”. Deleuze analisa este “novo momento” com base em algumas características fundamentais: em primeiro lugar, Simondon considera que – diferentemente do primeiro momento do ser – agora é estabelecida a “comunicação interativa entre as ordens díspares de grandeza ou de realidade”. A individuação, nesse sentido, consiste no processo que “atualiza a energia potencial ou integra as singularidades” (*Ibidem*, p.118-119).

Simondon pensa esse segundo momento a partir da categoria do “problemático”. Considerando o “sistema metaestável” no qual um indivíduo é

predicados, foi considerado como indivíduo pronto, como *individuum*, como não-dividido, como *atomon*” (ORLANDI, 2015, p.76).

tomado no exercício de sua própria individuação, deve-se perguntar pela “ação” e pelo “*problema* colocado pelos díspares” (ORLANDI, 2015, p.78). Dá-se que o campo de singularidades pré-individuais é um “sistema objetivamente problemático”, no qual este segundo momento do ser, “*resolve*”²⁵ o *problema* posto pelos díspares, organizando uma dimensão nova na qual eles formam um único conjunto de grau superior” (DELEUZE, 2008, p.119)²⁶. Nas palavras de Orlandi (2015, p.79), a “operação de individuação” consiste numa espécie de “passagem que *resolve*, na composição do indivíduo, um *campo problemático pré-individual*, campo distendido na agitação dos díspares”.

Esse processo de resolução acopla, com efeito, o ser pré-individual sem fases (também chamado de “reserva”) ao ser individuado ou “ser fasado”²⁷ (resultante da “operação de individuação”) (DELEUZE, 2008, p.119-120). Não se trata de dois seres, mas de um mesmo *ser* duplo. Nessa passagem do *ser* desprovido de fases ao ser fasado, há “como que uma barreira, mas também, necessariamente, continuidade, porosidade” incessante. Sendo assim, “o indivíduo ‘fasado’ não reabsorve a reserva nem a abole, esta permanece e coexiste com ele, inclusive como um excesso ali presente e disponível” (PELBART, 2013, p.58). O indivíduo permanece mergulhado na realidade pré-individual, o que o torna um “ser defasado e polifasado” (DELEUZE, 2008, p.119-120). Portanto, ao acoplar o ser a si mesmo, identificando individuação e devir do ser, Simondon mostra que o indivíduo nunca está completo; pelo contrário, trata-se de “um precário, mutante e mutagênico, revestimento de uma individuação que se agita por ser ‘organização de uma *solução*’” (ORLANDI, 2015, p.79). Por essa razão, Deleuze (2008, p.121) insistirá

²⁵ Segundo a leitura deleuziana, Simondon concebe esta “resolução” de duas maneiras complementares, a saber: como “ressonância interna” e como “informação”. A “ressonância interna” diz respeito ao “modo mais primitivo da comunicação entre realidades de ordens diferentes”; por outro lado, a “informação estabelece uma comunicação entre dois níveis díspares, um definido por uma *forma* já contida no receptor, o outro definido pelo sinal trazido do exterior” (DELEUZE, 2008, p.119).

²⁶ A individuação de um cristal (“individuação física”), por exemplo, se faria fisicamente pela “resolução de uma diferença de potencial” própria a um sistema problemático (SAUVAGNARGUES, 2006, p.88).

²⁷ Pelbart (2013, p.58-62) chama a atenção para o “sentido físico-químico” da noção simondoniana de “fase”. Falar em *ser* “sem fases” significa falar numa “parte homogênea com limites definidos e que pode ser separada das demais partes constituintes do sistema heterogêneo”. Todavia, esse momento do *ser* não pode ser inscrito no domínio da representação, já que o “pré-individual” se caracteriza por ser “informado”, “irrepresentável, invisível e indeterminado”. É a “operação de individuação” que torna o “ser fasado”, isto é, “com forma, estrutura e coerência”.

que, na ontologia de Simondon, “o Ser nunca é Uno: pré-individual, ele é mais que um metaestável, superposto, simultâneo a si mesmo; individuado, ele é ainda múltiplo porque ‘polifasado’, ‘fase do devir que conduzirá a novas operações”.

A ontologia simondoniana, tal como Deleuze a analisa, abre um caminho fecundo para explorar a noção de uma corporeidade material intensiva anterior ao processo de individuação. Ao adentrar nessa “zona obscura”, própria à operação de individuação, Simondon divisa uma “matéria indeterminada, o ser pré-individual, rico em energia mas pobre em estrutura, povoado de potências, tensões, feixes de relações quânticas, limiares de intensidade” (PELBART, 2013, p.53). É neste “campo de singularidades pré-individuais”, enquanto “sistema metaestável”, que Deleuze e Guattari encontram elos seminais para pensar um corpo material intensivo do desejo ressoante com o “corpo sem órgãos” de Artaud.

2.7 UM POSSÍVEL ELO ENTRE SINGULARIDADES PRÉ-INDIVIDUAIS E OBJETOS PARCIAIS (PARTIAUX)

Ao encontro de Simondon, Deleuze e Guattari exploram, no regime da produção desejante, o que poderíamos chamar de uma “ambiência operatória” imanente aos “sistemas intensivos” (ORLANDI, 1990, p.163). Para perscrutarmos como essa operação se realiza em *O anti-Édipo*, é preciso ter em mente o modo pelo qual os autores subvertem o estatuto psicanalítico dos “objetos parciais”, tomando-os como elementos de um “verdadeiro processo de produção” do desejo. O mundo dos objetos parciais, dizem eles, é “esse mundo explosões, de rotações e vibrações” do qual falava Melanie Klein. Mas, como vimos, esse mundo não é fantasmático, não pressupõe e nem tende para qualquer totalidade. Os objetos parciais são, segundo Deleuze e Guattari, “fragmentos heterogêneos”, “tijolos”, ou seja, objetos “diferentes ou realmente distintos”; são, em última instância, os “elementos moleculares” do inconsciente, multiplicidade irreduzível a qualquer unidade ou totalidade.

Na realidade, as totalidades é que são “efeitos” de multiplicidades que não totalizam. “Só acreditamos em totalidades *ao lado* das partes”, dizem eles; há tão-somente “unidade *de* todas as partes, mas que não as unifica, e que se junta a elas como uma nova parte composta” (AOE, 1972, p.50).

Como produzir e pensar fragmentos que tenham entre si relações de diferenças enquanto tal, que tenham como relações entre si sua própria diferença, sem referência a uma totalidade original mesmo que perdida, nem a uma totalidade resultante mesmo que por vir? Só a categoria de *multiplicidade*, empregada como substantivo e ultrapassando tanto o múltiplo quanto o uno, ultrapassando a relação predicativa do Uno e do múltiplo, é capaz de explicar a produção desejante: a produção desejante é multiplicidade pura, isto é, afirmação irreduzível à unidade (AOE, 1972, p.50).

Há, não obstante, um aspecto fulcral acerca do estatuto dos “fragmentos” ou “objetos parciais”, que a psicanálise não soube captar (nem mesmo na sua vertente lacaniana), a saber: “eles não são parciais [*partiels*]”, salientam Deleuze e Guattari (1978, p.368), “no sentido de partes extensivas, mas são sobretudo ‘parciais’ [*partiaux*] como as intensidades sob as quais uma matéria sempre preenche o espaço em graus diversos (o olho, a boca, o ânus como graus de matéria)”. Dentro dessa perspectiva, se retomarmos a aliança Deleuze-Guattari-Simondon, podemos dizer que os objetos parciais [*partiaux*], enquanto “intensidades puras”, recebem um estatuto consonante com aquele dos “dísparos” ou das “singularidades pré-individuais ou pré-pessoais”, isto é, da “pura multiplicidade dispersada e anárquica, sem unidade nem totalidade” (AOE, 1972, p.386-387). Encontrar os dísparos é encontrar os “objetos parciais como elementos últimos do inconsciente”, e esta é uma das tarefas fundamentais da esquizoanálise (AOE, 1972, p.386).

Sendo assim, o quê precisamente faz com que os dísparos, dispersos anarquicamente, possam se comunicar e criar uma ambiência operatória? Refaçamos a questão nos termos de *O anti-Édipo*: como os objetos parciais, enquanto “peças” fundamentais das máquinas desejantes, podem se conectar e resultar numa espécie de convivência sintética entre si, ou seja, num “agenciamento maquínico” sem que haja qualquer ligação necessária entre eles? Assim, o problema se formula como um paradoxo: “como elementos podem ser ligados precisamente pela ausência de liame” seja ele natural, lógico ou significativo? (AOE, 1972, p.484). Como ligar uma “pura multiplicidade dispersada e anárquica”, sem fazer apelo à semelhança ou à identidade para “juntar as diferenças por cima ou por baixo”? (ORLANDI, 1990, p.162). Reencontramos, neste ponto, um problema cardinal que recebe múltiplas variações e tratamentos na filosofia de Deleuze.

Orlandi observa que Deleuze, avançando no projeto nietzschiano de “reversão do platonismo”, “busca reverter a ‘operação do filósofo’, evitando tomá-la ‘como ascensão, como conversão, isto é, como movimento de se voltar para o

princípio do alto, do qual ele procede””. Entretanto, Orlandi acrescenta que, nesse “construtivismo filosófico-conceitual” dos autores de *O anti-Édipo*, sempre haverá que se considerar um “problema de consistência”. Trata-se de explicar como se perfaz um “plano de consistência” imanente à coexistência entre díspares? Cumpre salientar que, desde *Diferença e repetição* (1968), Deleuze sustenta que o único elo da operação de conexão/comunicação entre diferenciais é o próprio “díspar” [*dispars*]. O “díspar” é concebido, nesse contexto, como o “em si da diferença” e o operador de consistência capaz de, “por si mesmo”, por diferenças em conexão, comunicação, ressonância²⁸ (DR, 1968, p.119).

Em todo o projeto *Capitalismo e esquizofrenia*, conforme indicam seus autores, o corpo sem órgãos consiste justamente no “plano de consistência do desejo” (MP, 1980, p.14). A fim de melhor analisar este aspecto, recordemos que, quando Deleuze e Guattari descrevem a operação da síntese conectiva, os objetos parciais entram em interações indiretas ou passivas, uma vez que se relacionam pela própria distância positiva que os difere. O desejo, como vimos, é o motor movente dessas “interações indiretas”, das sínteses que operam por conexões transversais, disjunções inclusas e conjunções plurívocas (AOE, 1972, p.368). O corpo sem órgãos surge nos interstícios desses acoplamentos produtivos como um produto, puro “fluido amorfo”, “elemento de antiprodução” que se precipita nas organicidades dissolvendo-as. Entretanto, essa é apenas uma das faces do corpo sem órgãos. Deleuze e Guattari complexificam o estatuto do corpo sem órgãos ao afirmar que ele “pode tanto ser produzido como o fluido amorfo da antiprodução quanto como suporte que se apropria da produção de fluxos” (AOE, 1972, p.389). Vejamos como estas duas características soblevam a maneira como os autores constroem a dinâmica do materialismo de *O anti-Édipo*.

Enquanto “fluido amorfo da antiprodução”, o corpo sem órgãos é o elemento que exerce uma “força de repulsão” à “ação invasiva das máquinas desejanças”. O corpo sente as conexões maquínicas como “aparelhos de perseguição”, a ponto de

²⁸ Dadas duas séries heterogêneas, duas séries de diferenças, o precursor age como o diferenciante destas diferenças. É assim que ele as coloca em relação imediatamente por sua própria potência: ele é o em-si da diferença ou o “diferentemente diferente”, isto é, a diferença em segundo grau, a diferença consigo, que relacionou o diferente ao diferente por si mesmo [...]. Chamamos díspar o sombrio precursor, a diferença em si, em segundo grau, que põe em relação as séries heterogêneas ou disparatadas (DR, 1968, p. 119).

não poder mais suportá-las. Este ponto paroxístico marca o limite paranoico de um agenciamento maquínico e uma “queda de intensidade até o corpo sem órgãos = 0, autismo” (AOE, 1972, p.147). É aqui que a “força de repulsão” do corpo sem órgãos faz com que as máquinas desejantes sofram uma mutação, dando origem à “máquina paranoica” ou “máquina de repulsão”. Esse “conflito aparente” entre corpo sem órgãos e máquinas desejantes constitui, aquilo que Deleuze e Guattari acreditam ser o real sentido do “recalcamento originário²⁹”, operação em que a produção desejante é recalcada. (AOE, 1972, p.15).

Já o corpo sem órgãos caracterizado como “suporte que se apropria da produção de fluxos” implica o exercício de uma ‘força de atração’. É esta força que está em jogo quando “o corpo sem órgãos se assenta³⁰ [*se rabať*] sobre a produção desejante, e a atrai, apropria-se dela” (AOE, 1972, p.17). Deleuze e Guattari nos dizem que, no processo produtivo de conexões maquínicas, os órgãos ou intensidades puras se acoplam e “preenchem o espaço em graus diversos”, através de uma “matéria” que lhes serve de “suporte”. Esta matéria não “especificada sob unidade estrutural ou pessoal alguma” é identificada ao próprio corpo sem órgãos (AOE, 1972, p.368). Portanto, enquanto matéria-suporte de variações intensivas, o corpo sem órgãos não tem qualquer “oposição real” aos “órgãos-objetos parciais” enquanto intensidades puras. Na verdade, como dirão Deleuze e Guattari,

Os órgãos parciais e o corpo sem órgãos são uma só e a mesma coisa, uma só e mesma multiplicidade que deve ser pensada como tal pela esquizoanálise. *Os objetos parciais são as potências diretas do corpo sem*

²⁹ Deleuze e Guattari se referem explicitamente ao conceito psicanalítico de “recalcamento originário” [*Urverdrängung*]. Em seu texto *O recalcamento* [*Die Verdrängung*] (1915), Freud observa que a experiência clínica o levou a supor que deveria haver uma “primeira fase do recalcamento” em que seria negado o acesso ao consciente à representante psíquica da pulsão. A pulsão permanece, então, fixada à representante em questão. Com isso, nota Gondar (1995, p.75), “o recalcamento originário funda a cisão entre consciente e inconsciente”, ao fixar uma espécie de núcleo duro no inconsciente que exerce força centrípeta nas cadeias de pensamento que entraram, fortuitamente, em vínculo associativo com a representante recalcada. Sem essa força de atração produzida pelo recalcamento originário o “recalcamento secundário” ou “recalcamento propriamente dito” não teria operatividade (FREUD, 1992b, p.143-144). Tendo isso em vista, podemos perceber que Deleuze e Guattari extraem o conceito em pauta de seu domínio psicanalítico para fazer dele um uso bastante diverso. Em *O anti-Édipo*, o recalcamento originário é uma operação exercida pelo corpo sem órgão, em sua face repulsiva e paranoica, que recalca o próprio funcionamento maquínico desejante. Veremos, no capítulo III, como o papel ele desempenhará na passagem do regime desejante ao regime social de produção.

³⁰ Seguimos aqui a tradução proposta pelo comentador e tradutor Luiz Orlandi. Segundo ele, o verbo “*rabattre*” aparece, em *O anti-Édipo*, com duplo sentido: “incidir sobre” e “fazer-se inscrever”. Cf. DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O anti-Édipo*. Trad. Luiz Orlandi. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.

órgãos, e o corpo sem órgãos é a matéria bruta dos objetos parciais (AOE, 1972, p.390).

As intensidades puras que preenchem o corpo sem órgãos se originam da relação diferencial entre as duas forças da matéria intensiva, a saber: a “ação” e a “repulsão” (AOE, 1972, p.25). A força de repulsão opera como condição do funcionamento maquínico, uma vez que as máquinas, no regime da produção desejante, só funcionam desarranjando-se continuamente, desfazendo e refazendo as conexões entre suas “peças”, os objetos parciais. Já a força de atração é o próprio funcionamento maquínico, ou seja, as múltiplas e aleatórias conexões entre as intensidades puras (AOE, 1972, p.394). Contudo, não se trata de afirmar que as “intensidades puras” se oponham entre si e “se equilibrem em torno de um estado neutro”. Pelo contrário, salientam os autores, “todas elas são positivas a partir da intensidade = 0 que designa o corpo pleno sem órgãos. E formam quedas ou altas relativas, segundo sua relação complexa e a proporção de atração e de repulsão que entra em sua causa” (AOE, 1972, p.25-26).

2.8 PLANO DE CONSISTÊNCIA E A LÓGICA DA VIDA DESEJANTE

Avancemos um pouco mais na prospecção acerca desse aspecto dinâmico do materialismo intensivo de *O anti-Édipo*. Dissemos anteriormente que o corpo sem órgãos recebe o estatuto de “plano de consistência própria do desejo” (MP, 1980, p.14). Ora, este estatuto decorre justamente de sua caracterização como “matéria” ou “suporte” que *preenche* o espaço sempre que as “intensidades puras” são *atraídas* por ele e o *preenchem*. Mas como Deleuze e Guattari problematizam essa dupla operação de *atração* e *preenchimento*? Veremos que esta questão passa necessariamente pela maneira com que eles concebem a constituição do corpo sem órgãos como “superfície de registro da produção desejante”.

Os autores dizem que “quando as *conexões* produtivas passam das máquinas ao corpo sem órgãos”, a produção desejante é registrada (AOE, 1972, p.18). Isso quer dizer que, quando as intensidades puras *preenchem* o corpo sem órgãos, produzido justamente por suas conexões, daí resulta um “registro” [*enregistrement*]. A questão é que a produção não é registrada tal como ela se produz, porque, ao passar para o domínio da produção de registro, os acoplamentos produtivos já não se submetem à lei de “produção de produção”. Doravante, eles serão subordinados

a uma lei específica, qual seja, “a que exprime uma *distribuição* em relação ao elemento não produtivo [o corpo sem órgãos] enquanto ‘pressuposto natural ou divino” (AOE, 1972, p.18). Nesse novo domínio, tudo se passa *como se* as máquinas desejantes emanassem miraculosamente do corpo sem órgãos – “superfície encantada de inscrição”, a qual “opera como quase-*causa* ao comunicar-lhe o movimento objetivo aparente (fetiche)”. Contudo, na realidade, é o corpo sem órgãos que exerce sua força de *atração* sobre as máquinas desejantes, através da “máquina miraculante” ou “máquina de atração”, fazendo com que o processo de produção seja registrado e distribuído em sua superfície. O registro é o que caracteriza essa operação de ‘preenchimento’ ou inscrição própria à “síntese disjuntiva”. Esta passa a “recobrir as sínteses conectivas de produção” inscrevendo-as na superfície do corpo sem órgãos, formando um “plano de consistência” imanente à produção desejante. (AOE, 1972, p.19).

Essa é outra maneira de Deleuze e Guattari insistirem que o corpo sem órgãos só pode ser concebido como um todo apenas enquanto uma parte que “coexiste com as partes”. Ele “se assenta” ou “se aplica” às partes (ou seja, às máquinas-órgãos) sem unificá-las nem totalizá-las. Isso porque o processo de produção desejante é *inscrito* num plano “improdutivo” que desarticula continuamente a produção, isto é, numa superfície em que “tudo se desliza ou se desfunda, tendo em vista as variações de intensidade que percorrem” o corpo sem órgãos (LAPOUJADE, 2015, p.155).

Acontece que, com o procedimento de inscrição, as máquinas “se engancham [s’*accrochent*]” sobre o corpo sem órgão “como tantos outros pontos de disjunção entre os quais se tece toda uma rede de sínteses novas que quadriculam sua superfície” (AOE, 1972, p.18). A partir dessa operação aos moldes simondonianos, o corpo sem órgãos estabelece uma “ambiência operatória” em que os “pontos de disjunção formam círculos de convergência em torno das máquinas desejantes”, induzindo estranhas ligações ou comunicações entre elementos que não dispõem de nenhuma medida comum para se ligar/comunicar (AOE, 1972, p.27). É isso o que Deleuze e Guattari têm em vista ao mostrar que, quando o corpo sem órgãos se assenta sobre as máquinas desejantes, ele “induz *comunicações transversais*, somas transfinitas, inscrições plurívocas e transcursivas sobre a sua própria superfície” (AOE, 1972, p.52, grifo nosso).

Filipe Ferreira tece uma profícua análise a esse respeito ao mostrar como o conceito de “transversalidade”³¹, proposto por Guattari em *Psicanálise e Transversalidade* (1972), cumpre uma função central nesse contexto. Segundo Ferreira (2014, p.67), o corpo sem órgãos, enquanto “produto” do processo de produção desejanste, é “reintroduzido *transversalmente* a todas as partes”, operando como “parte” e como “todo”, simultaneamente, no seio da própria produção.

É por ser uma parte transversal a todas as partes que o produto é tanto parte como todo: parte na medida em que é mais uma parte, múltiplo de mais múltiplos, mas também todo na medida em que se trata de uma parte transversal a todas as partes (e, como tal, que nada unifica nem totaliza). Longe de se constituir como objecto transcendente, que, fazendo a produção imanente a si, a totaliza, a unifica, atribuindo-lhe origem e finalidade, o produto é agora produzido para dentro e não para fora da produção, constituindo-se como mais uma unidade de produção: unidade que, reintroduzida transversalmente a todo o processo, é tanto todo que atravessa o processo de produção como parte de mais partes. (FERREIRA, 2014, p.67).

Na medida em que se aplica às partes, o corpo sem órgãos instaura “comunicações aberrantes entre vasos não comunicantes, unidades transversais entre elementos que mantêm toda sua diferença em suas dimensões próprias” (AOE, 1972, p.51). Os autores explicam que, na “multiplicidade pura e *molecular*”, os objetos parciais ou “vasos não comunicantes” têm “determinações positivas” e entram em comunicações aberrantes, graças a uma *transversal* que percorre toda a produção (AOE, 1972, p.51). Nesse sentido, consoante Lapoujade (2005, p.154), o conceito guattariano de “transversalidade” comparece aqui como “princípio de disparação” imanente às “ramificações e acoplamentos aberrantes” que percorrem

³¹ O conceito guattariano de transversalidade é criado no bojo dos debates sobre a análise institucional, num contexto de renovação crítica das instituições psiquiátricas. Trata-se, em linhas gerais, de um conceito que visa responder ao problema da relação à alteridade sem fazer apelo à ‘intersubjetividade’, ou seja, sem reduzir a relação ao outro à estrutura binária da relação entre indivíduos ou sujeitos. Guattari defendia que a relação à alteridade tinha de ser pensada de modo mais complexo, sem prescindir da exterioridade social, histórica, política, econômica e psíquica, que ‘atravessa’ todas as relações no interior das instituições. Em termos prático-clínicos, isso implicava um posicionamento crítico a respeito da estrutura das relações institucionais, tanto verticais-piramidais como horizontais. A “transversalidade”, diz Guattari (1976, p.101), “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”. Essa é a maneira pela qual ele insiste que não se trata de problematizar a relação entre sujeitos, mas entre “níveis” continuamente atravessados por múltiplas “linhas de forças sociais”.

“todas as direções, segundo as interpretações de cada órgão e os encontros que ele faz”.

Ao desenvolverem o problema da transversalidade em *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari encetam uma nova questão concernente ao tipo de lógica dessa comunicação transversal-aberrante. Afinal, que lógica permitiria pensar essa comunicação entre termos que “só se mantém em conjunto pela ausência de liame (ligações não localizáveis), e cujo único estatuto é o de serem elementos dispersos de máquinas desejantes também dispersadas”? (AOE, 1972, p.368-369).

O anti-Édipo mostra que a ‘lógica’ capaz de dar conta da comunicação entre puras multiplicidades positivas é “disjunção inclusiva”. Isso porque trata-se de pensar como os termos da relação “são afirmados na distância que os relaciona imediatamente um ou ao outro (ou bem, ou bem)” (LAPOUJADE, 2015, p.154-155). Deleuze e Guattari asseveram que essa é a própria lógica do inconsciente esquizo ou da própria esquizofrenia enquanto processo de produção desejante.

O ‘seja... seja’ [‘soit... soit’] esquizofrênico reveza com ‘e depois’ [‘et puis’]: considerando dois órgãos quaisquer, a maneira como estão enganchados no corpo sem órgãos deve ser tal que todas as sínteses disjuntivas entre os dois venha a dar no mesmo sobre a superfície deslizante. Enquanto o ‘ou então’ [‘ou bien’] pretende marcar as escolhas decisivas entre termos não permutáveis (alternativa), o ‘ou’ [‘soit’] designa um sistema de permutações possíveis entre diferenças que sempre retornam ao mesmo, deslocando-se, deslizando (AOE, 1972, p.18).

A expressão “seja...seja” (“soit... soit”, em francês) nos remete ao conectivo “ou”. O que nossos autores pretendem ressaltar, no contexto de *O anti-Édipo*, é que o “ou” funciona como operador lógico capaz de indicar a exclusão ou a inclusão dos termos em relação. A lógica esquizo é a lógica da disjunção inclusiva, cujos marcadores são o “ou” inclusivo acompanhado de um “e depois”, os quais designam o que eles chamam de sistema de possíveis entre diferenças que sempre retornam ao mesmo.

Cabe acrescentar que, se tomarmos o procedimento de inscrição na superfície do corpo sem órgãos numa “perspectiva energética”, como observa Sibertin-Blanc (2010, p.36), Deleuze e Guattari assinalam que há uma primeira conversão energética, na medida em que uma parte da energia do “trabalho conectivo da produção desejante” (libido) é transformada em “energia de inscrição disjuntiva (*Numen*)”: são quantidades intensivas em estado puro que se distribuem

na “rede de sínteses que quadriculam a superfície deslizante” do corpo sem órgãos (AOE, 1972, p.19). É ainda sob esse ponto de vista que eles irão afirmar que o corpo sem órgãos é um “ovo”, posto que “atravessado por eixos e limiares, por latitudes, longitudes e geodésicas, é atravessado por *gradientes* que marcam os devires e as passagens, as destinações daquele que aí se desenvolve”. E não se trata analogia, dizem eles: “Nada aqui é representativo, tudo é vida e vivido” (AOE, 1972, p.26).

É que, no circuito da produção desejante, as intensidades puras investem em si mesmas a “intensidade-zero”, a partir da qual são produzidas pela relação diferencial entre as forças de atração e repulsão. Desse jogo entre atração e repulsão, entre máquina miraculante e máquina paranoica, pode nascer uma nova máquina que Deleuze e Guattari chamam de “máquina celibatária”. Trata-se de uma máquina que arregimenta uma “reconciliação efetiva”, “uma nova aliança” entre a máquina desejante e o corpo sem órgãos (AOE, 1972, p.24).

Com a “máquina celibatária” é produzida uma série de estados intensivos, correspondentes às disjunções inclusivas, que atravessam o corpo sem órgãos preenchendo-o continuamente com variações intensivas, gradientes, potenciais e limiares (AOE, 1972, p.28). Em cada estado intensivo dessa série nasce um “estranho sujeito, sem identidade fixa, errando sobre o corpo sem órgãos, sempre ao lado das máquinas desejantes” (AOE, 1972, p.22-23). Este sujeito “residual”, “nômade”, “larvar” ou “esquizado” tem um caráter evanescente, já que sempre determinado transitoriamente pelas variações dos “estados intensivos” que ele consome, e dos quais não cessa de nascer e renascer. Esse caráter residual do sujeito permite a Deleuze e Guattari (AOE, 1972, p.339) insistirem numa concepção de desejo que não está *no* sujeito, pois, na verdade, dizem eles, é a “máquina que está no desejo – e o sujeito residual está do outro lado, do lado da máquina, sobre todo o seu contorno, parasita das máquinas, acessório do desejo vértebro-maquinado [*vertebro-machiné*]” .

Nesse processo, há uma nova conversão energética, na medida em que parte da “energia de registro” se transforma em “energia residual”, também denominada “energia de consumo (*Voluptas*)”. É esta energia que, segundo Deleuze e Guattari, anima a terceira síntese do inconsciente: a “síntese conjuntiva” ou “produção de consumo” (AOE, 1972, p.23).

Consumir, nessa perspectiva, significa *experimental* “devires”, “passagens”, “estados de intensidade pura e crua despojados de sua figura e de sua forma” (AOE, 1972, p.25). O sujeito “esquizo” é aquele que chega o mais próximo “de um centro intenso e vivo da matéria”, na medida em que experimenta as quantidades intensivas em estado puro. Essa experiência é o que explica seus delírios e alucinações, ambos originados dos estados vividos, dos sentimentos de passagens intensas, emoções intensivas. Há, primariamente, um “*Eu sinto [Je sens]* mais profundo”, um estado vivido anterior ao sujeito que o vive, que alimenta o conteúdo do pensamento delirante e que dá objeto às alucinações³² (AOE, 1972, p.25).

2.9 O REGIME DA PRODUÇÃO DESEJANTE, SEGUNDO CRITÉRIOS IMANENTES

Pois bem, examinamos, até aqui, como Deleuze e Guattari entendem o regime da produção desejante, da “multiplicidade pura” ou do “inconsciente molecular”. Ao postular que *O anti-Édipo* afirma a univocidade da produção, cujo princípio imanente é o desejo, nossos autores sustentam que só há diferença de regime entre produção desejante e produção social. É esta estratégia “onto-prática” que permite ir além das perspectivas freudo-marxistas que partem do redutor paralelismo fenomenológico entre ambas as produções. Sendo assim, para distinguir os regimes de produção, Deleuze e Guattari definem critérios de avaliação imanentes, quais sejam: o funcionamento das máquinas, a relação de grandeza e os usos das sínteses passivas (“legítimo” ou “ilegítimo”).

Tomando o *funcionamento* das máquinas desejantes como ponto de partida e fio condutor, vimos que os critérios de avaliação supramencionados se apresentam imbricados na análise que os autores fazem da produção desejante. Isso porque no nível “molecular” ou “submicroscópico” próprio à produção desejante, o “funcionamento e formação, uso e montagem, produto e produção se confundem” (AOE, 1972, p.342). Esse aspecto torna-se mais claro quando o processo pelo qual o movimento anárquico dos fluxos contínuos de matéria produz, por si mesmo, um

³² Essa concepção decorre do novo estatuto que Deleuze e Guattari conferem aos objetos parciais. Na condição de *partiaux*, eles são “intensidades puras” e, na medida em que são inscritos na superfície no corpo sem órgãos, preenchem zonas e faixas de intensidade. “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 o corpo sem órgãos” (AOE, 1972, p.26).

“sistema de cortes-fluxos”. O corte, a quebra e a falha fazem parte do próprio funcionamento maquínico; daí porque as máquinas só funcionam desarranjando-se constantemente, sem seguir qualquer ordem ou finalidade. (AOE, 1972, p.14). Entrevemos, então, o “uso legítimo” ou imanente da síntese conectiva da produção que, no regime da produção desejante, é “parcial e não específico”, dado que os fluxos de matéria dispersos anarquicamente são sempre produzidos e recortados, reproduzidos e cortados, ao mesmo tempo, por máquinas-órgãos ou objetos parciais (AOE, 1972, p.12,83).

Essa miríade de conexões maquínicas contingentes é registrada e distribuída na superfície deslizante do corpo sem órgãos. Levando em conta esse aspecto, Bento Prado Jr. (2000, p.40) percebeu muito bem que “para além de qualquer modelo mecanicista, a ideia de máquina desejante designa justamente esse processo de *fixação retrospectiva* do acaso”. Ao serem inscritas no corpo sem órgãos, as máquinas desejantes entram em comunicações transversais aberrantes, em novas sínteses disjuntivas inclusivas, afirmando termos que não têm qualquer liame necessário entre si a não ser sua própria diferença. Este registro inclusivo das máquinas caracteriza o uso legítimo da “síntese disjuntiva de registro”, em regime de produção desejante.

Seguindo essa perspectiva, observamos que a “disjunção inclusiva de registro” forma uma série de estados intensivos que se distribuem sobre a superfície do corpo sem órgãos. “Atravessado por eixos, demarcado por áreas ou campos, medido por gradientes, percorrido por potenciais, marcando limiares”, o corpo sem órgãos é um verdadeiro “ovo”. Esse processo produz algo da ordem de um sujeito como “peça adjacente à máquina” (AOE, 1972, p.389). O que Deleuze e Guattari pretendem sustentar é uma concepção de sujeito que não é autônomo em relação a essa processualidade; longe de ser constituinte, ele é efeito dessa complexa processualidade maquínica de fluxos intensivos. O sujeito percorre o corpo sem órgãos como “parte já partilhada”, ou seja, como parte implicada num processo de produção desejante que é impessoal e pré-individual. Ao ser implicado nessa processualidade, o sujeito “consome os estados pelos quais passa, e nasce destes estados, sempre concluído destes estados como uma parte feita de partes, cada uma das quais ocupa, por um momento, o corpo sem órgãos” (AOE, 1972, p.49). É isso o que faz dele um sujeito esquizo, isto é, uma subjetividade nômade que

emerge como efeito “residual” da conjunção entre conexões e disjunções maquínicas. Donde os autores indicam o “uso nomádico e plurívoco”, rubrica do uso legítimo que se faz da síntese conjuntiva de consumo (AOE, 1972, p.389).

Dissemos que o *funcionamento* e os *usos* das sínteses próprios ao regime da produção desejanste estão no nível “molecular”, “microfísico” ou “submicroscópico”. Isso significa que, em termos de “relação de grandeza”, ou seja, considerando a grandeza dos elementos que as máquinas mobilizam, a produção desejanste indica certa “direção da *física*” que mergulha nas “singularidades, nas suas interações e nas suas relações à distância ou de ordens diferentes” (AOE, 1972, p.332). Trata-se de uma “direção molecular” da *física* que Deleuze e Guattari também denominam “microfísica do inconsciente”. O funcionamento das máquinas desejanstes e os usos de sínteses descrevem essa “micrológica”, isto é, a lógica da microfísica da produção desejanste.

A “instância microfísica”, ressalvam Deleuze e Guattari (AOE, 1972, p.480), “não é o elétron-máquina, mas o desejo maquinizante molecular”. Os fluxos materiais contínuos e os objetos parciais são intensidades puras, elementos últimos do inconsciente molecular que formam as peças e engrenagens das máquinas desejanstes. E a sexualidade comparece em *O anti-Édipo* como a “energia molecular que põe em conexão moléculas-objetos parciais (libido), que organiza disjunções inclusivas sobre a molécula gigante do corpo sem órgãos (numen) e distribui estados segundo domínios de presença ou zonas de intensidade (voluptas)” (AOE, 1972, p.216).

Por essa razão, Deleuze e Guattari tomam o funcionamento das máquinas desejanstes como ponto de partida e fio condutor para pensar o processo de produção. Elas são a própria microfísica de um inconsciente que só pode ser definido em termos de produtividade e, por isso, livre dos preconceitos atávicos que remontam a uma longa tradição marcada pela representação. O inconsciente maquínico “nada quer dizer e nada representa”. Longe de uma concepção de inconsciente como teatro, no qual só há lugar para expressão no mito, na tragédia, no sonho etc., Deleuze e Guattari defendem um “inconsciente como fábrica”, como autoprodução contínua do real (AOE, 1972, p.31).

Tendo isso em vista, que consequências podemos extrair dessas teses deleuzo-guattarianas, a fim de avançar no problema da servidão? Primeiro, há de se

ressaltar que *O anti-Édipo* parte da univocidade da produção, visando ir além do dualismo interioridade/exterioridade e seus impasses recalcitrantes. Não há desejo que não esteja imerso no campo social e não há campo social que não pressuponha o desejo. Esta tese, como lembra Sauvagnargues, é caudatária de Lacan. Não se trata de afirmar um espontaneísmo do desejo, nem de colocar perguntas acerca da origem, o que culminaria num movimento de regressão infinita: quem vem primeiro, o ovo ou a galinha? O pai ou o filho? O desejo ou o social? Deleuze e Guattari seguem Lacan ao afirmar que o desejo e o campo social coexistem (SAUVAGNARGUES; GARO, 2012, p.22). Por isso, eles sustentam que, no processo de autoprodução inconsciente, é preciso levar em conta a “unidade da história e da natureza, do *Homo natura* e do *Homo historia*” (AOE, 1972, p.328).

Entretanto, por outro lado, eles asseveram que “toda produção social decorre da produção desejanter, em condições determinadas”; que o campo social é o “produto historicamente determinado” do desejo (AOE, 1972, p.328). No texto *Sobre o capitalismo e o desejo*, Deleuze chega mesmo a afirmar que “a verdadeira história é a história do desejo” (DELEUZE, 2006, p.332). Ora, como explicar, então, essa passagem do desejo ao social? Do *Homo natura* ao *Homo historia*? Mediante quais mecanismo as máquinas desejanter mudam de regime e passam a operar como máquinas sociais técnicas? Tais questões remontam ao fio condutor de nosso trabalho, na medida em que têm como correlato o problema de saber como organizações molares derivadas e coextensivas à produção desejanter reincidentem sobre ela, reprimindo-a e solapando sua potência produtiva e disruptiva. Como as organizações do desejo e as formas mais mortíferas da reprodução social são produções do próprio desejo? Eis o desafio que uma teoria do desejo baseada num “espinosismo do inconsciente” não pode se furtar a enfrentar (C, 1990, p.185). Pretendemos que o terceiro capítulo se dedique à tessitura conceitual que Deleuze e Guattari permitem mobilizar para responder a esse desafio.

CAPÍTULO III

PARA UMA CARTOGRAFIA DA SERVIDÃO INCONSCIENTE

O que nos interessa é a presença das máquinas do desejo, micromáquinas moleculares, nas grandes máquinas sociais molares. De que modo agem e funcionam umas nas outras.

Deleuze e Guattari, *O anti-Édipo*.

No segundo capítulo³³, levantamos uma questão que ficara em suspenso: como a produção desejante e a produção social coexistem numa única e mesma imanência produtiva? Optamos, então, por começar examinando o regime da produção desejante, segundo os critérios imanentes³⁴ estabelecidos por Deleuze e Guattari. Mas por que tomar o regime da produção desejante como ponto de partida se os autores insistem na identidade de natureza entre ambas as produções? Ora, se não há desejo inconsciente que não seja imanente ao campo social e, ao mesmo tempo, não há campo social que não seja imediatamente percorrido pelo desejo, por que partir da exposição da produção desejante em si mesma? Isso não significaria tomá-la abstratamente, ou seja, separada mental ou teoricamente da produção social? A resposta seria afirmativa, caso concebêssemos a operação de abstração num sentido clássico³⁵. Todavia, não é esse o sentido da abstração que encontramos em *O anti-Édipo*, uma vez que não se trata de operar uma diferença de razão entre produção desejante e produção social, mas de designar a produção desejante como “limite absoluto” do que uma sociedade pode codificar, sobrecodificar ou axiomatizar, sem que experimente uma descodificação e uma desterritorialização absolutas. Somente uma “abstração real”, conforme salienta Sibertin-Blanc (2010, p.48), permite a Deleuze e Guattari lograrem uma análise das

³³ Cf. Capítulo 2, tópico 2.2

³⁴ Cf. tópico 2.9, do segundo capítulo.

³⁵ Em seu *Léxico da filosofia grega e romana*, Giovanni Reale indica que, num sentido clássico, a abstração “é a operação pela qual se extraem os universais dos particulares, separando com a mente algumas das propriedades das coisas que, por si, não são separadas” (REALE, 2014, p.5).

formações sociais (primitivas, imperiais e capitalistas) em função da maneira como cada uma delas lida com seu “limite esquizofrênico”. Vejamos como tal análise, em derradeira instância, coincide com uma *crítica da economia político-libidinal* das formações sociais que é, ao mesmo tempo, uma sintomatologia baseada no “coeficiente de afinidade” entre as máquinas sociais e as máquinas desejantes.

3.1 MULTIPLICIDADE MOLECULAR, FORMAS DE GREGARISMO E SELETIVIDADE

As questões suscitadas no final do capítulo anterior complexificam o problema de saber qual o *limite* da relação entre o regime do desejo e do social. Ao longo de todo *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari argumentam que o campo social é o produto historicamente determinado do desejo. Isso significa que “a produção social é a própria produção desejante em *condições determinadas*” (AOE, 1972, p.410). Portanto, sob esse ponto de vista, quando os autores apresentam uma história das formações sociais, trata-se igualmente de uma *história do desejo inconsciente em condições determinadas*. Poderíamos, então, perguntar: o que os autores entendem por “condições determinadas”? E como se dá a passagem da “inorganização real”, própria à multiplicidade molecular definida pela dispersão anárquica e positiva dos “mil cortes-fluxos”, a tais condições determinadas?

Deleuze e Guattari são assertivos ao afirmarem que “condições determinadas” são “determinações estatísticas do desejo e de *suas próprias máquinas*” (AOE, 1972, p.342). Trata-se de uma “acumulação estatística” dos fenômenos moleculares que obedece às leis de conjunto ou dos grandes números. Na medida em que a multiplicidade molecular produz acumulação ou “formas de gregarismo”, há uma transformação estatística da mesma. Estas formas de gregarismo, constituídas no seio da própria maquinaria do desejo, exercem “pressões seletivas que agrupam as peças, retêm algumas delas e excluem outras organizando as multidões” (AOE, 1972, p.342). O processo de acumulação estatística, nesse sentido, “é fruto de uma seleção que se exerce sobre os elementos do acaso”, esmagando, eliminando ou regularizando as singularidades (AOE, 1972, p.410). Daí os autores insistirem que “há tão somente desejo e meios, campos, formas de agregação” (AOE, 1972, p.342). Não obstante, vale notar que a *seletividade* aparece aqui como operação imanente à produção, sem fazer apelo a qualquer princípio exterior como fator organizador da seleção.

Seguindo uma intuição nietzschiana fundamental, Deleuze e Guattari consideram que os grandes conjuntos são resultado das pressões seletivas e não o contrário. É um “fenômeno de multidão”, como bem percebeu Lapoujade (2015, p.181): à medida que se massifica, as pressões seletivas se exercem organizando as forças moleculares em grandes conjuntos pesados: os conjuntos molares ou gregários.

A ordem não é: gregarismo → seleção, mas, ao contrário: multiplicidade molecular → formas de gregarismo que exercem a seleção → conjuntos molares ou gregários decorrentes (AOE, 1972, p.410).

O aspecto fundamental da formação do conjunto molar é essa operação de unificação ou totalização das forças moleculares por acumulação estatística. Através dessa operação, as multiplicidades moleculares se organizam e se estruturam em “formas qualificadas”, que Deleuze e Guattari também concebem como os “verdadeiros conjuntos pesados da terra, do déspota, do capital” (AOE, 1972, p.410). Corpo da terra, corpo do déspota e corpo do capital-dinheiro são, portanto, *qualidades* que determinam os diferentes modos do *socius*.

A qualidade de um *socius* depende das configurações que as máquinas desejanter formam sob as leis dos grandes números. Os autores precisam melhor esse aspecto quando afirmam que qualidade “depende de um estado ou de um 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” (AOE, 1972, p.342).

Afirmar que a forma ou qualidade de um *socius* depende do estado ou grau de desenvolvimento intensivo das forças produtivas moleculares é sustentar que qualquer “corpo pleno” (terra, déspota, capital-dinheiro) é produzido *pela e na* multiplicidade molecular. Porém, não é assim que um corpo pleno determinado como *socius* “aparece”. Assim como o corpo sem órgãos, ele aparece como uma “parada improdutivo inegendrada, um elemento de antiprodução acoplado ao processo de produção” (AOE, 1972, p.16). O *socius* surge num “movimento objetivo aparente” como “pressuposto natural ou divino da produção”, opondo-se, assim, às forças produtivas em si mesmas. Além disso, ele se assenta [*se rabattre*] sobre toda a produção, constituindo “uma superfície na qual se distribuem as forças e os agentes de produção, de modo que se apropria do sobreproduto e atribui a si

mesmo o conjunto e as partes do processo, que parecem emanar dele como de uma quase-causa” (AOE, 1972, p.16). A forma ou qualidade do *socius* confere unidade estrutural e fins aparentes à produção desejante, exercendo sobre ela pressões seletivas, acumulações, repulsões e atrações. Veremos que esse processo fica mais claro quando os autores analisam a constituição dos diferentes tipos de *socius* e seus efeitos retroativos sobre a produção desejante. Entretanto, vale dizer que o que esse processo coloca em causa é a socialização do desejo, sem a qual a produção desejante não passaria ao regime de produção social, isto é, não assumiriam uma condição molar.

É precisamente neste sentido que dizemos que a produção social é a própria produção desejante *em condições determinadas*. Estas condições determinadas são, pois, as formas de gregarismo como *socius* ou corpo pleno, formas sob as quais as formações moleculares constituem conjuntos molares (AOE, 1972, p.410).

Já podemos entrever aqui uma das linhas argumentativas que permitem pensar o problema de uma *servidão inconsciente* em *O anti-Édipo*. As formações moleculares são “constitutivas” do *socius* ou corpo pleno³⁶ e, ao mesmo tempo, se *subordinam* a esses grandes conjuntos molares que constituem. Ora, seguindo uma cláusula da imanência, Deleuze e Guattari não pressupõe a anterioridade de qualquer tipo de aparelho de repressão social. Como explicar, então, esse movimento de retorno do *socius* sobre a própria multiplicidade molecular, sem recorrer a qualquer forma de dualismo entre o desejo e o social?

3.2 O PROCESSO DE INTEGRAÇÃO DO DESEJO

Os autores argumentam que, quando um dado *socius* se assenta sobre a produção, os agentes e as forças produtivas do desejo são distribuídos em sua superfície, pondo-se a serviço da composição do respectivo corpo social. Isso significa que os objetos parciais e as máquinas desejantes moleculares passam a ser, simultaneamente, constituintes e subordinados a um dado *socius*, na medida em que suas peças funcionam nas engrenagens da “máquina social”, investindo

³⁶ Numa de suas aulas sobre *O anti-Édipo*, Deleuze explicita bem o elo entre o conceito de *socius* e corpo pleno: “Denomino *socius* não a sociedade, mas uma instância social particular que desempenha o papel de corpo pleno” (DELEUZE, 2005, p.37).

inconscientemente os códigos, que, por sua vez, correspondem às exigências da produção e reprodução sociais de produção (AOE, 1972, p.342).

Eis o problema essencial do *socius*: codificar e territorializar os fluxos descodificados e desterritorializados do desejo. Trata-se de “inscrevê-los, registrá-los, fazer com que nenhum fluxo corra sem ser tamponado, canalizado, regulado” (AOE, 1972, p.40). Toda sociedade, diz Deleuze, teme apenas uma coisa: “o dilúvio” [*déluge*]: a inundação dos fluxos de matéria intensiva que correriam anarquicamente sobre o corpo social. Não obstante, não há corpo social que não seja assombrado pela sua possibilidade de dissolução, isto é, pelo colapso que pode ser produzido por aquilo que nunca pode ser completamente canalizado. Por mais repressiva que seja uma sociedade, ela jamais pode integrar completamente o desejo na máquina social. Há sempre “linhas fuga” que não param de acossar o campo social, limando o muro dos códigos, produzindo fissuras para escorrer seus fluxos (C, 1990, p.30).

Sobre ela, sobre seu corpo social, algo flui e não se sabe o que é, alguma coisa que não é código, e aparece como não codificável em relação a essa sociedade. Algo que flui e arrasta essa sociedade a uma espécie de desterritorialização, algo que derrete a terra sobre a qual se instala. Este é o drama. Encontramos algo que colapsa e não sabemos o que é. Não responde a nenhum código, mas que foge por debaixo deles (DELEUZE, 2005, p.20).

Codificação e territorialização dos fluxos é a maneira pela qual um *socius* “qualifica” os fluxos contínuos da matéria. Deleuze nos dá diversos exemplos dessa operação: um fluxo de cabelos é codificado como tipos de penteados. O penteado de uma jovem, de uma mulher casada e de uma viúva são qualitativamente distintos, isto é, são codificados de diferentes formas. Já os importantes estudos antropológicos de Lévi-Strauss mostram, por exemplo, que o fluxo de mulheres de certa comunidade é codificado segundo regras de aliança que determinam a circulação e a troca. Os rituais mágico-religiosos também são índices da codificação dos usos que faz de órgãos-objetos parciais. É nesse sentido que códigos e fluxos coexistem e se conformam um frente ao outro para formar conjuntos molares. (*Ibidem*, p.25)

Já vimos que codificar, sobrecodificar ou axiomatizar os fluxos intensivos do desejo consistem, antes de tudo, em canalizá-los e bloqueá-los. Mas o que isso significa exatamente? “Algo flui, algo é bloqueado, algo faz fluir, algo bloqueia”. Há

sempre um *polo*³⁷ de entrada e um polo de saída – e não há estrutura social que prescindia dessa gestão da economia dos fluxos para sua reprodução (*Ibidem*, p.38). O processo de integração do desejo passa necessariamente pela subordinação dos fluxos desejantes a determinados cortes e ligações em favor da composição de um dado corpo social e de sua reprodução. Outro exemplo dado por Deleuze dessa operação social são as regras de aliança das formações primitivas”:

Nelas as proibições representam um bloqueio no fluxo do matrimônio possível. Os primeiros matrimônios permitidos – ou seja, os primeiros incestos permitidos, que se chamam uniões preferenciais e que, de fato, nunca são realizadas – representam algo assim como os primeiros modos de passo. Algo é bloqueado: são as proibições do incesto. Algo passa: são as uniões preferenciais. Algo bloqueia e faz passar: o tio uterino, por exemplo. Então, de qualquer maneira, há determinação de um fluxo de entrada e saída. A noção de polo implica ou está implicada no movimento dos fluxos. Ela nos remete a ideia de que algo flui, de que algo está bloqueado, algo faz fluir, algo bloqueia (DELEUZE, 2005, p.3).

O que Deleuze e Guattari sugerem é que, é próprio ao regime social da produção, criar códigos que regulem as práticas sociais, estabelecendo regras de inscrição, categorizando homens e coisas, produzindo diferenciação de grupos e individualização de sujeitos, criando regras de alianças entre grupos e trocas de pessoas e bens etc. Não obstante, para que essa operação se efetive na produção e reprodução de um dado corpo social é preciso que seus códigos sociais sejam imediatamente investidos pelo desejo. É aí que as máquinas desejantes moleculares *passam* a ser, em si mesmas, engrenagens ou investimentos das máquinas orgânicas, técnicas ou sociais – as grandes máquinas molares (AOE, 1972, p.342). São as mesmas máquinas, insistem os autores, mas em *condições determinadas*. No regime de produção social, as máquinas dependem de condições extrínsecas para funcionar, posto que remetem sempre a um *socius* que condiciona seu funcionamento, bem como a reprodução do processo (AOE, 1972, p.39).

Mas o quê precisamente torna essa *passagem* possível? Como as máquinas desejantes podem chegar a compor e a investir as formas mais repressivas e

³⁷ Deleuze extrai as primeiras definições dos conceitos de “fluxos”, “estoques” e “polos” dos estudos de economia política de Daniel Antier. (Cf. ANTIER, Daniel. *L'étude des flux et stocks*. Paris: Sedes, 1967). Entretanto, Deleuze acredita que Antier oferece apenas definições nominais; era preciso partir em direção às definições reais dos conceitos (DELEUZE, 2005, p.37-38).

mortíferas da reprodução social, que esmagam o próprio desejo? “Como se chega a desejar a potência, mas também a própria impotência”? (AOE, 1972, p.284). É isso que se trata de explicar quando se coloca o problema da servidão em *O anti-Édipo*.

Vimos que uma resposta parcial ao problema é dada pelo surgimento do *socius* e sua operação de assentamento do processo de produção. Ao assentar a produção, o *socius*, enquanto corpo pleno, distribui os fluxos e máquinas-órgãos em sua superfície de registro, conferindo unidade estrutural e finalidade aparentes à produção. As forças e agentes de produção se tornam, assim, sua potência sob uma forma “miraculosa” – parecendo emanar dele como uma “quase-causa”. Eis o movimento objetivo aparente que se produz na superfície de registro do *socius*. É assim, dirão Deleuze e Guattari, que “a sociedade constrói o seu próprio delírio ao registrar o processo de produção” (AOE, 1972, p.16). Delírio este que não diz respeito a uma consciência falsificada³⁸ ou mistificada, mas aos próprios investimentos inconscientes do campo social. Daí a questão fundamental bem formulada por Lapoujade (2015, p.158): “Que corpos o inconsciente delira, a corroborar, a cada vez, sua inscrição social?”

Todavia, para avançar na resposta ao problema da servidão, exige-se uma segunda prospecção, que remonta ao nível molecular da produção. O que se passa nesse nível para que a *inorganização real* dos elementos moleculares, das “puras multiplicidades positivas em tudo é possível”, se organize numa unidade estruturada e estruturante³⁹ da produção? (AOE, 1972, p.63) Se *O anti-Édipo* pretende responder a essa questão “ao nível de uma teoria generalizada dos fluxos”, devemos examinar como essa operação se realiza ao nível das sínteses passivas do inconsciente.

³⁸ A “falsa consciência” nada mais é que a “consciência verdadeira de um falso movimento, percepção verdadeira de um movimento objetivo aparente, percepção verdadeira do movimento que se produz na superfície de registro” (AOE, 1972, p.16).

³⁹ Como veremos adiante, os sistemas de representação próprios a cada formação social (primitiva, despótica imperial ou capitalista) não podem ser considerados apenas como unidade ou estrutura estruturada. Trata-se também de uma estrutura estruturante, na medida em que ela exerce “pressões seletivas” sobre as forças e os agentes de produção, condicionando seu funcionamento em favor da reprodução social.

3.3 DO USO IMANENTE AO USO TRANSCENDENTE DAS SÍNTESES

No segundo capítulo, vimos como Deleuze e Guattari determinam o *regime desejante* no seio da categoria genérica de produção, a partir de critérios de avaliação imanentes, a saber: a relação de grandeza, o funcionamento das máquinas e os usos das sínteses passivas do inconsciente. Sob essa perspectiva, o regime da produção desejante é especificado em termos de fenômenos moleculares que se agenciam em escala “submicroscópica”. Neste nível das puras multiplicidades positivas não há distinção possível entre “funcionamento e formação, uso e montagem, produto e produção” (AOE, 1972, p.342). As sínteses passivas do inconsciente operam sem plano, as conexões são transversais, parciais e não-específicas, as disjunções são inclusivas e as conjunções são nomádicas e plurívocas. Sempre um *uso* imanente e, portanto, um uso “legítimo” das sínteses (AOE, 1972, p.89).

Acontece que quando as máquinas do desejo são integradas nos grandes conjuntos molares que constituem, elas se encontram “unificadas no plano estrutural das técnicas e das instituições”. Estas são, portanto, manifestações molares ou “determinações estatísticas” do desejo que, desse modo, “lhe dão uma existência visível como uma armadura de aço”. É possível entrever as armaduras de aço forjadas pelo funcionalismo quando, por exemplo, “os próprios seres vivos se encontram também estruturados pelas unidades estatísticas das suas pessoas, das suas espécies, variedades e meios” (AOE, 1972, p.341).

Quando isso ocorre, pode-se dizer que, no nível molecular, *passa-se* de uso imanente e legítimo a um uso transcendente e ilegítimo das sínteses do inconsciente. O domínio das sínteses livres em que tudo é possível dá lugar às conexões de uso “global e específico”, no qual as máquinas-órgãos são substituídas por uma conjugação de pessoas. Os objetos parciais que, em regime de produção desejante, são máquinas-órgãos, intensidades puras, fluxos não-pessoais aparecem, doravante, extraídos de “objetos completos determinados como pessoas globais”, que obedecem às regras de reprodução familiar⁴⁰ (AOE, 1972, p.83). A

⁴⁰ Veremos adiante como a psicanálise se apoia numa certa concepção de família que é, antes de tudo, uma operação social de repressão e recalçamento do desejo (Cf. itens 3.4 e 3.5).

síntese disjuntiva passa a um uso exclusivo, limitativo e negativo; e a síntese conjuntiva de consumo passa ao uso “segregativo e biunívoco” (AOE, 1972, p.79).

Somente ao introduzir os cortes-fluxos num uso transcendente de síntese, torna-se possível a emergência de determinados códigos sociais, de estruturas, de sistemas de diferenças e oposições, de signos que formem sequências discretas, mensagens ou unidades de informação, de significantes que diferenciam grupos e individualizam sujeitos (SIBERTIN-BLANC, 2010, p.41). São estas operações sociais que impõem um funcionamento exclusivo a certas disjunções, esconjurando o que seria uma produção desejante “pura”, isto é, que os fluxos do desejo fluíssem desligados, descodificados e desterritorializados. Por isso, a injunção aos usos transcendentais das sínteses inconscientes, antes de serem fruto de “silogismos teóricos e práticos” mobilizados pela psicanálise, são operações sociais que subordinam os fluxos desejantes aos códigos sociais. Todo *socius* impõe um sistema de seletividade que, à sua maneira, condiciona diferentes usos de síntese em favor de sua reprodução. Como veremos, é assim que se estabelece uma máquina social (seja ela territorial, despótica ou capitalista) com sua montagem das unidades de produção, sua ligação das máquinas desejantes, sua distribuição de agentes de produção e consumo, bem como seus sujeitos e objetos qualificados (*Ibidem*, p.41-42).

Todavia, *O anti-Édipo* nos mostra que o cipoal de problemas envolvidos nessa *passagem* do molecular ao molar é mais emaranhado do que parece. O que seus autores sustentam é que – para que tais operações sociais subordinem a produção desejante, para que os códigos sociais sejam imediatamente investidos pelo desejo e as máquinas desejantes passem a condições determinadas e se tornem engrenagens das máquinas sociais – é preciso que se monte um complexo “sistema de repressão-recalcamento” da produção desejante. Não há formação social que prescindia da composição de tal sistema para a reprodução material da vida, tal como esta se realiza em seu interior.

3.4 A ESPECIFICIDADE DA RELAÇÃO REPRESSÃO-RECALCAMENTO

Mas como se daria a composição de tal sistema? Qual a relação específica do recalcamento com a repressão? E qual a situação particular de Édipo nesse “sistema repressão-recalcamento”? (AOE, 1972, p.79). A formulação destas duas

questões constitui o ponto de partida para compreensão acerca dos variados modos pelos quais os diferentes *socius* deslocam e desfiguram o desejo, a fim de esconjurar sua potência revolucionária.

Examinando a resposta de Freud a tais questões, Deleuze e Guattari destacam uma série de pressupostos insidiosos que estão na base de sua argumentação. Em primeiro lugar, o argumento freudiano, segundo o qual o recalçamento incide sobre um desejo inconsciente fundamentalmente incestuoso, é caudatário da tese de James Frazer, que deduz o desejado do proibido. Assume-se, nesse sentido, que “se algo é proibido, é porque é desejado (não haveria necessidade alguma de proibir o que não se deseja...)” (AOE, 1972, p.135). Ora, esta tese seria, consoante Deleuze e Guattari, uma espécie de autoconfissão de seu autor, a evidência de uma visão pueril acerca das astúcias e procedimentos da lei.

A lei nos diz: Tu não desporás tua mãe e não matarás teu pai. E nós sujeitos dóceis, nos dizemos: *então é isso* que eu queria! Suspeitamos nós que a lei desonra, que ela tem interesse em desonrar e desfigurar aquele que ela presume culpado, aquele que ela quer que seja culpado, aquele que ela quer que sinta a si mesmo como culpado? (AOE, 1972, p.136).

Ao fazer dessa tese um pressuposto, Freud tomará o recalçamento como independente e primeiro em relação à repressão que, por sua vez, concerniria apenas aos retornos do recalcado numa sociedade constituída. Concluir do recalçamento a natureza do recalcado é um tipo específico de paralogismo que Deleuze e Guattari denominam *deslocamento*. Ignora-se a maneira ardilosa com que a lei pode proibir algo de fictício na ordem do desejo, a fim de persuadir os sujeitos de que eles, de fato, tinham a intenção correspondente à ficção. Esta astúcia é o que permite à lei “cravar a intenção e de culpabilizar o inconsciente” (AOE, 1972, p.136).

Para escapar a essa conclusão ilegítima, seria preciso distinguir três termos ou instâncias que constituem o sistema de repressão-recalçamento. O primeiro é a “representação recalçante” [*représentation refoulante*], cuja função primordial é operar o recalçamento. Veremos que, seguindo um caminho aberto por Reich, Deleuze e Guattari remeterão essa instância à família. O segundo termo é o “representante recalcado” [*représentant refoulé*], sobre o qual o recalçamento incide realmente”; trata-se da própria produção desejante, que será desfigurada pelo “representado deslocado” [*représenté déplacé*] – o terceiro termo “que dá do

recalcado uma imagem aparente, falsa, à qual se supõe que o desejo se deixa capturar. E Édipo é isto, a imagem falsificada [*l'image truquée*] (AOE, 1972, p.136-137). Assim sendo, o desejo inconsciente não se identifica ao desejo incestuoso; esta é tão somente uma aparência, uma máscara modelada e colocada no “verdadeiro desejo” pela operação do recalçamento. A efetiva função do recalçamento reside precisamente nisso: deslocar e desfigurar os fluxos descodificados do desejo, de modo a reprimir sua potência revolucionária.

“O desejo não ameaça a sociedade por ser desejo de fazer sexo com a mãe, mas por que ele é revolucionário”. Eis uma constatação que deveria ser rudimentar, dizem Deleuze e Guattari (AOE, 1972, p.138). Se o recalçamento incide sobre o desejo é porque toda posição de desejo ameaça necessariamente os códigos sociais, a ordem social estabelecida e sua “tábua de valores”, para falar como Nietzsche⁴¹. Os critérios pelos quais uma sociedade define seus valores morais, estéticos, epistemológicos, jurídicos etc. são incessantemente acossados pelos fluxos do desejo que lhe escapam por todos os lados.

O desejo é em sua essência revolucionário e não há qualquer estrutura hierárquica de exploração e sujeição que passe incólume a uma posição de desejo verdadeiro. Não obstante, afirmar que o desejo é, na sua essência, revolucionário não significa que há uma espécie de “querer” a revolução; “ele é revolucionário por si mesmo, e como que involuntariamente, só por querer aquilo que quer” (AOE, 1972, p.138). Daí a constante necessidade que toda formação social tem de exercer a repressão sobre a produção desejante. E tanto melhor se ela encontrar meios de conduzir à servidão, tornando a própria repressão desejada. “É, portanto, 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 servidão sejam desejadas” (AOE, 1972, p.138).

A própria colocação do problema nesses termos põe em xeque a ideia de que bastaria abolir a repressão para que o desejo fosse liberado e, por conseguinte, a liberdade seria inelutável. Se, como dissemos, o desejo é o princípio imanente à

⁴¹ Como dizia Zaratustra: “Sobre cada povo está suspensa uma tábua de valores. E vede: é o trinfo dos seus esforços” (NIETZSCHE, 2008, p.86).

produção e tudo dele depende, essa certeza não traz nenhuma garantia contra as piores e mais mortíferas formas de produção e reprodução sociais. Como bem salienta Santiago:

Deleuze e Guattari perceberam bem que o compromisso com a imanência não salva ninguém de antemão, não afiança a liberdade mais do que a servidão. Os campos de concentração, as piores formas de opressão foram produzidos pelo mesmo desejo que movimentou as revoluções e inventou tenazes formas de resistência. Naturalmente, sempre (SANTIAGO, 2019, p.20).

Mas o que seria, então, um “verdadeiro desejo”, potencialmente revolucionário, se a própria repressão também é desejada, e se as piores e mais atrozes produções sociais são produzidas e investidas pelo desejo? Como diferenciá-los? Para responder a essas questões, Deleuze e Guattari convocam Reich novamente. Vejamos como o recurso às teses reichianas será de fundamental importância para a compressão dos mecanismos de repressão e recalçamento que estão em jogo na produção da servidão.

3.5 REICH E AS COORDENADAS HISTÓRICAS DA REPRESSÃO: CAPITALISMO E FAMÍLIA

Quando Reich toma por objeto a relação entre o processo de socialização e a repressão da sexualidade, ele o faz segundo uma perspectiva materialista⁴² e histórica. Ao assumir tal perspectiva, Reich produz um ponto de inflexão radical relativamente às teses freudianas sobre a relação entre recalçamento e repressão; o que permitirá a Deleuze e Guattari explicitar em novas bases a relação entre o desejo e campo social, bem como situar a função da família e de Édipo no processo de repressão social.

⁴² Vale notar que a perspectiva materialista de Reich é indissociável de uma sexualidade de base naturalista. Como observam Deleuze e Guattari, Reich partia de uma compreensão biogenética do humano, que fazia da sexualidade o seu fundamento material. “Reich concluía pela existência de uma energia cósmica intra-atômica, o orgônio, gerador de um fluxo elétrico e portador de partículas submicroscópicas, os bions. Essa energia produzia diferenças de potencial ou intensidades repartidas sobre o corpo considerado do ponto de vista molecular, e se associava a uma mecânica dos fluidos nesse mesmo corpo considerado do ponto de vista molar. O que definia a libido como sexualidade era, pois, a associação dos dois funcionamentos, o mecânico e o elétrico, numa sequência com dois polos, o molar e o molecular (tensão mecânica, carga elétrica, descarga elétrica, distensão mecânica)” (AOE, 1972, p.346).

Inicialmente ao encontro de Freud, Reich considera que o recalçamento sexual é intrinsecamente ligado ao processo de socialização. Contudo, ele sustenta que o recalçamento sexual não é a condição prévia para a evolução cultural. Não se trata de afirmar que o processo civilizatório se funda necessariamente sobre a repressão e o recalque das pulsões sexuais, tal como defende Freud em *O mal-estar na civilização* (1930)⁴³. Foi preciso criar um ponto de inflexão marxista nas teses freudianas, para avaliar as condições sexuais e materiais da existência do homem supostamente civilizado.

Durante um certo tempo era possível nos contentarmos com isso, mas a longo prazo, tornava-se impossível não ver que o homem sexualmente doente e o neurótico não chegavam nem de longe, de um ponto de vista cultural, ao ser humano sexualmente livre, saudável e satisfeito (REICH, s/d, p.XIII).

A contrapelo da interpretação antropológica de Freud, a perspectiva reichiana sobre a relação entre a repressão e o recalçamento é, antes de tudo, histórica. Ora, se Freud reconhecia que o elemento fundamental da etiologia das neuroses era o complexo de Édipo, enquanto conflito sexual vivido pela criança na sua relação com os pais, era preciso concluir que a neurose nascia do conflito entre a sexualidade e a família como meio exterior *privativo*. Nesse sentido, “a família e toda a sociedade infligem o recalçamento sexual por todos os meios”; donde a questão premente levantada por Reich: “*Que significado social tem a educação familiar e o recalçamento sexual que ela provoca?*” Ou ainda: Qual o interesse de uma dada sociedade no recalçamento sexual, operado através da família? (*Ibidem*, p.XIV).

Ao contrário do que alguns poderiam nos fazer crer, não se trata de uma exigência de moralidade por parte da civilização. Na realidade, diz Reich, é a moralidade inerente à educação familiar repressiva, própria a uma sociedade patriarcal e de classes, que promove o recalçamento da sexualidade infantil e do

⁴³ Em *O mal-estar na civilização* (1930), pode-se dizer que a interpretação freudiana é antropológica, no sentido de que se trata de uma espécie de gênese do *antropos*, indissociável dos processos de repressão e recalçamento do desejo. A civilização se edifica sobre a renúncia da satisfação das pulsões sexuais como condição de sua reprodução. Por isso, toda sociedade impõe formas de repressão, resultando em certos tipos de economia libidinal que podem conduzir à agressividade, ao ódio e à culpabilidade. Daí a complexidade da “tarefa econômica” primordial posta à humanidade: conciliar as exigências de felicidade e satisfação dos impulsos individuais às exigências impostas pela civilização (FREUD, 1992d, p.96).

adolescente. Como veremos, o interesse social dessa operação é justamente a produção de sujeitos prontos a desejar sua própria servidão (*Ibidem*, p.XIV).

A premissa fundamental dessa tese reichiana é que há uma “história da repressão sexual” cuja origem não coincide com o nascimento da civilização; tampouco a repressão sexual é condição para a formação da cultura. Para Reich, a história da repressão é relativamente tardia e tem seu início determinado a partir da instauração do patriarcado autoritário e do nascimento das classes (Reich, 1974, p.31). É o modo de produção capitalista e a família autoritária que constituem o ponto de partida da repressão social e do recalçamento da sexualidade. Deleuze e Guattari captaram o cerne desse argumento reichiano ao afirmarem que “a família é certamente o agente delegado deste recalçamento por assegurar uma ‘reprodução psicológica de massa do sistema econômico de uma sociedade’” (AOE, 1972, p.141).

A família burguesa apresenta-se como o primeiro e principal lugar de reprodução do sistema capitalista, ou ainda, do sistema de economia privada, como fábrica de sua ideologia e da sua estrutura. É por isso que a ‘defesa da família’ é o primeiro mandamento da política cultural reacionária. Fundamentalmente, isto esconde-se ideologicamente atrás da palavra de ordem pomposa de ‘defesa do estado, da cultura e da civilização’ (REICH, 1974, p.59).

Na condição de núcleo primordial de interação social, a família patriarcal burguesa atua como um “Estado autoritário em miniatura”, uma instituição moralizadora que, a fim de assegurar a reprodução do capitalismo, impõe uma extraordinária repressão à sexualidade infantil (*Ibidem*, p. 28). Para tanto, ela associa e fixa inibições e medos aos impulsos sexuais vitais, criando sujeitos dóceis, disciplinados e imobilizados ante qualquer possibilidade de luta e emancipação. O que Reich permite entrever é que o próprio processo de constituição dos indivíduos é, simultaneamente, um processo de assujeitamento. Ao produzir a “estrutura autoritária” da formação psicológica dos indivíduos, a família os torna, desde a mais tenra infância, ávidos por figuras de autoridade enquanto substitutos do “pai autoritário”. Donde a ligação que Reich estabelece entre o fortalecimento dos laços familiares autoritários e a proliferação das demandas por líder fascista (*Ibidem*, p.48). São esses sujeitos ‘assujeitados’ que estarão dispostos a investir na reprodução social, mesmo em suas estruturas mais repressivas, como no capitalismo (AOE, 1972, p.141).

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 isso presente - através da fixação das inibições e dos medos sexuais na substância viva dos impulsos sexuais (REICH, 1974, p. 28).

Seguindo a perspectiva sistêmica⁴⁴ da psicanálise freudiana, Reich sustenta que os laços que se constituem no interior da família autoritária têm desdobramentos em outros sistemas de interação social, como na religião, no exército, no Estado etc. Ressaltar esse caráter sistêmico significa insistir que tais sistemas só se sustentam uns em relação aos outros, de modo que não poderia haver uma revolução efetiva sem o desmonte da família burguesa autoritária e a quebra de seus mecanismos de repressão sexual.

Ora, sob esse ponto de vista, a argumentação reichiana mostra que o recalçamento depende da repressão, e não o contrário, como afirmara Freud. É nesse aspecto que Deleuze e Guattari reconhecem a “força de Reich”. E se este foi o “verdadeiro fundador da psiquiatria materialista”, é porque foi o primeiro a estabelecer a relação do desejo com o campo social, a partir de coordenadas históricas, ou seja, a pensar os destinos da sexualidade com base nos mecanismos de repressão e recalçamento imanentes a uma dada formação social histórica, a saber: a capitalista.

3.5 A FUNÇÃO DA FAMÍLIA E O PAPEL DO RECALCAMENTO ORIGINÁRIO

O *anti-Édipo* parte das teses reichianas, mas não sem abandonar alguns compromissos com certos pressupostos freudianos. Vimos como a família autoritária

⁴⁴ Vale lembrar como logo na abertura de *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), Freud defende a tese de que “psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado”. Mas qual seria precisamente o “sentido ampliado” de que fala Freud? Se examinarmos a crítica freudiana aos hábitos inveterados da psicologia social ou de massas, veremos que ela se dirige fundamentalmente ao *abstracionismo* dessas interpretações. Ao tomar o indivíduo como parte de uma aglomeração que se caracteriza como um grupo ou uma massa, tais interpretações abstraem as múltiplas relações que o indivíduo tem, por exemplo, com seus pais, irmãos, professor, médico, objetos de amor etc. Não obstante, Freud acredita que os primórdios da formação do instinto social “podem ser encontrados num círculo mais estreito como a família”. Daí porque as figuras de liderança e as autoridades da igreja, do exército, do Estado etc. se constituem através de processos de identificação que se dão, inicialmente, no interior da família enquanto núcleo primordial de interação social (FREUD, 2011, p.14-16).

constitui o núcleo primordial da repressão social, operando como instância da reprodução psicológica de massa do sistema capitalista. Daí porque Deleuze e Guattari afirmam que, “longe de achar que a repressão social deva ser compreendida a partir de um recalçamento familiar coextensivo à civilização, este é que deve ser compreendido em função de uma repressão inerente a uma dada forma de produção social” (AOE, 1972, p.140-141).

Desta feita, o “recalçamento propriamente dito” surge como um mecanismo atrelado à repressão, mediante o qual a produção social incide sobre o desejo. Para garantir a reprodução da formação social, a repressão necessita do recalçamento para incidir no regime da produção desejante. É precisamente isso o que expressa a diferença de natureza entre repressão e recalçamento, bem como a interdependência entre ambos. O recalçamento distingue-se pelo caráter inconsciente da operação e do seu resultado, quais sejam: incidir sobre a produção desejante induzindo sobre ela “um desejo de consequência”, uma “imagem falsificada”, de modo que a própria repressão se torne desejada. Trata-se, pois, de uma dupla operação: “uma, pela qual formação social repressiva delega seu poder a uma instância recalçante; e outra, pela qual, correlativamente, o desejo reprimido é como que recoberto pela imagem deslocada e falsificada que o recalçamento suscita” (AOE, 1972, p.142).

A instância recalçante à qual a produção social repressiva delega seu poder é, segundo Deleuze e Guattari, a família. A família opera como “agente delegado ao recalçamento” e a imagem deslocada e falsificada induzida pelo recalçamento é o desejo incestuoso. O complexo de Édipo surge, então, como a deformação do desejo, um teatro inconsciente montado pela família recalçante. Num mesmo movimento, pode-se entrever os três termos constitutivos do sistema repressão-recalçamento: a família (“representação recalçante”) atua como agente delegado ao recalçamento pela produção social repressiva e dá uma imagem deslocada (“representado deslocado”) da produção desejante (“representante recalçado”), sobre a qual o recalçamento realmente incide. As pulsões familiares incestuosas aparecem, assim, como a imagem deformada e deslocada que, após efetuado o recalçamento propriamente dito, representa o recalçado (AOE, 1972, p.142).

Mas qual seria o “interesse” dessa dupla operação tanto do ponto de vista da produção social como da produção desejante? O interesse da produção social se

torna patente, quando se percebe que é mediante tal operação que se esconjura a potência revolucionária do desejo. Ao deslocá-lo e deformá-lo numa estranha imagem incestuosa, a produção social retira do desejo sua força de revolta e o enreda numa situação em que só o que resta é renunciar a si mesmo em nome dos interesses supostamente superiores da cultura e da civilização. É por meio da operação própria ao sistema repressão-recalcamento que a formação social repressiva se reproduz.

Entretanto, do ponto de vista da produção desejante, a questão se torna mais complexa. Como se poderia divisar o interesse dessa operação, segundo uma produção que se dá no seio de uma multiplicidade pura e molecular, cuja “genealogia desejante” é irreduzível à triangulação edipiana? “Seria preciso”, sugerem Deleuze e Guattari, “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” (AOE, 1972, p.143). Já sabemos que instância é essa: a família.

Ainda que a família pertença essencialmente ao registro da produção social, ela “se imiscui” [*s’immisce*] na rede genealógica “anedipiana” do desejo pela ação precoce da repressão social (AOE, 1972, p.143). Com efeito, instaura-se um uso transcendente e ilegítimo das sínteses produtivas, inscrevendo a genealogia desejante na triangulação edipiana. Édipo é, nesse sentido, a “consequência da reprodução social, enquanto esta pretende domesticar uma matéria e uma forma genealógicas que lhe escapam por todos os lados” (AOE, 1972, p.20). Tudo agora se passa *como se* a experiência do desejo inconsciente “se” relacionasse com os pais enquanto pessoas globais e objetos completos, projetando-se num lugar mítico.

Um *fluxo* que se deixa carimbar por Édipo; *objetos parciais* que se deixam subsumir sob um objeto completo, ainda que ausente, falo da castração; *cortes-fluxos* que se deixam projetar em um lugar mítico; cadeias plurívocas que se deixam biunivocizar, linearizar, pendurar num significante; um inconsciente que se deixa exprimir; sínteses conectivas que se deixam tomar por um uso global e específico; sínteses disjuntivas que se deixam apanhar num uso exclusivo, limitativo; sínteses conjuntivas que se deixam prender num uso pessoal e segregativo... Pois o que significa “*então* era *isso* que *isto* queria dizer”? Esmagamento do “então” por Édipo e pela castração (AOE, 1972, p.79).

Mas ainda seria preciso explicar como a família, enquanto instância pertencente ao regime social da produção, consegue se imiscuir ou “se insinuar” [*se glisser*] no registro do desejo. Haveria algo que torna essa operação possível? Deleuze e Guattari asseveram que aqui entra o papel do “recalcamento originário”⁴⁵, surgido do “conflito aparente” entre máquinas desejantes e corpo sem órgãos. Ele fornece as condições que permitem à instância familiar funcionar como elemento fundamental de articulação entre a superfície de registro do *socius* e a superfície de registro do desejo. E, nesse sentido, o recalcamento originário a constitui a própria condição de possibilidade para a “aplicação”⁴⁶ da operação edipiana.

Cabe à família se “aproveitar” [*profiter*] do recalcamento originário, da parada improdutiva em que o movimento incessante e falhado das máquinas é repellido pelo corpo sem órgãos, bloqueando a passagem dos fluxos e das intensidades que o preenchem. Assim, a família pode “sobrepôr” [*superposer*] ao recalcamento originário o recalcamento secundário propriamente dito, para o qual é delegada. Isso explica porque a operação do recalcamento propriamente dito se torna possível no registro da produção do desejo (AOE, 1972, p.143). “E é neste sentido”, dizem os autores, “que a produção desejante é o lugar de um recalcamento originário, enquanto que a produção social é o lugar da repressão, e que, desta àquela, se exerce algo semelhante ao recalcamento secundário ‘propriamente dito’” (AOE, 1972, p.40).

É o recalcamento originário que permite à repressão social se exercer sobre a produção desejante, através do recalcamento secundário propriamente dito operado pela família. Processo pelo qual se recalca a produção desejante real e lhe dá uma

⁴⁵ Vale lembrar que, no corpo sem órgãos, enquanto superfície em que se registra o desejo, ocorre uma repulsão das máquinas desejantes. O corpo sem órgãos sente a ação das máquinas desejantes como demasiado invasiva e as repulsa, num processo que coincide com a gênese da máquina paranoica. Como vimos, é essa repulsão das máquinas desejantes pelo corpo sem órgão que Deleuze e Guattari acreditam ser o verdadeiro sentido do recalcamento originário (AOE, 1972, p.15).

⁴⁶ Veremos com mais detalhes como o sistema de repressão-recalcamento se encarrega de fazer a “aplicação” da operação edipiana. Mas vale adiantar que é mediante tal aplicação que se estabelece o uso edipiano das sínteses inconscientes, a partir da instauração de um conjunto de relações biunívocas entre, de um lado, os agentes de produção, de reprodução e de antiprodução sociais e, por outro lado, os agentes da reprodução familiar dita natural. Os agentes são, nesse sentido, interpretados como “derivados ou substitutos de figuras parentais num sistema de equivalência que em toda parte reencontra o pai, a mãe e o eu” (AOE, 1972, p.15).

imagem desfigurada e deslocada, substituindo a genealogia desejante por uma genealogia edipiana familiar. “O conjunto da produção desejante só adquire a bem conhecida figura edipiana na tradução familiar do seu registro, tradução-traição” (AOE, 1972, p.144).

Quando as produções e as formações do inconsciente maquínico são recobertas por essas “antiformações” (imagens edipianas, encenações fantasmáticas, simbólica da castração etc.), o próprio inconsciente é desnaturado, impondo-se sobre ele “causações”, “compreensões” e “expressões” (AOE, 1972, p.405). Isso nada tem a ver com seu funcionamento real e com usos imanentes ou legítimos de suas sínteses conectivas, disjuntivas e conjuntivas. Daí porque Deleuze e Guattari insistem na crítica à forma da “interpretação” psicanalítica do inconsciente. Não há nada a ser interpretado, já que não se trata de um problema de sentido⁴⁷. Não se pode “ler” o recalcado baseado no recalçamento, pois a função deste é justamente induzir uma imagem distorcida do desejo. De modo que o inconsciente só pode “representar” o que o aparelho repressivo, atuando através do agente delegado ao recalçamento secundário (família), lhe dá para representar. Além de não atingir o inconsciente ou fazê-lo emergir na linguagem, como pretende certa psicanálise, a interpretação suscita “ilusões” acerca da natureza do inconsciente. Ao interpretar o que seriam formações ditas inconscientes, a psicanálise não as descobre já formadas e ocultas em algum lugar, mas as faz existir. E, ao fazê-lo, produz “ilusões inevitáveis (inclusive a estrutura e o significante) pelas quais a consciência, em conformidade com seu próprio querer, forma para si uma imagem do inconsciente” (AOE, 1972, p.405).

Contudo, essas ilusões “nunca pegariam se não se beneficiassem de uma coincidência e de um apoio no próprio inconsciente, que assegura essa ‘pegar’ [*prise*]” (AOE, 1972, p.405). As ilusões só “pegam” graças recalçamento originário; eis a “coincidência” e o “apoio” que elas encontram na imanência do inconsciente molecular. Mais uma vez, Deleuze e Guattari ressaltam que “sem esse recalçamento originário, jamais um recalçamento propriamente dito poderia

⁴⁷ “A esquizoanálise renuncia a toda interpretação, porque renuncia deliberadamente a descobrir um material inconsciente: o inconsciente não quer dizer nada” (AOE, 1972, p.238).

representar as forças molares no inconsciente e esmagar a produção desejante”. (AOE, 1972, p.406). Insistimos nesse aspecto, pois essa é uma das maneiras pela qual *O anti-Édipo* nos fala de uma forma de servidão que se produz *no e pelo* inconsciente.

- O LIMITE ENTRE A GENEALOGIA EDIPIANA E A GENEALOGIA ANEDIPIANA

Até aqui, procuramos mostrar como a operação Édipo é, antes de tudo, uma operação social de assujeitamento a uma dada formação social. O sistema geral repressão-recalcamento, que impõe usos ilegítimos de síntese e faz surgir uma imagem edipiana como desfiguração do desejo efetivamente recalcado, é fruto de um jogo de forças da produção, da reprodução e da repressão sociais. Para dobrar as forças do desejo e substituir aquilo que é “essencialmente ativo, agressivo, artístico, produtivo e conquistador no próprio inconsciente por reações do tipo papai-mamãe”, são necessárias forças sociais muito poderosas (AOE, 1972, p.145).

É nesse sentido que Deleuze e Guattari afirmam que não é a psicanálise que inventa Édipo. Se os sujeitos já chegam edipianizados à clínica e suas demandas reiteram sua domesticação inconsciente, a psicanálise apenas apoia esse movimento ao levar o inconsciente a falar segundo usos transcendentais de síntese impostos pelas forças sociais repressivas (AOE, 1972, p.144). Se, por um lado, a grandeza de Freud foi ter determinado a natureza do desejo como “essência subjetiva abstrata, libido, sexualidade”, por outro, ele rebate esta essência no território da família. “Tudo se passa como se Freud se desculpasse pela sua profunda descoberta da sexualidade, dizendo-nos: pelo menos isto não sairá da família! O pequeno segredo sujo, em vez da imensidão entrevista” (AOE, 1972, p.322).

Freud encontra o sujeito edipianizado e corrobora com sua servidão, assentando sua produção desejante num território familiar. A perspectiva sistêmica psicanalítica, que toma a família como núcleo primordial de socialização do desejo, permanece inteiramente presa a Édipo, mesmo quando diz que este nada tem a ver com o papai e a mamãe imaginários⁴⁸. Seria necessário atinar para o mecanismo

⁴⁸ Mesmo em sua versão a estruturalista, a psicanálise permanece enredada num “Édipo de estrutura (3+1)”, que “opera todas as triangulações possíveis, num determinado domínio, o desejo seu objeto e

insidioso da operação social de captura do desejo, seria preciso conduzir Édipo ao seu “ponto de autocrítica” (AOE, 1972, p.323).

Considerando que o problema essencial do *socius* é inscrever e registrar os fluxos descodificados do desejo (AOE, 1972, p.40), de modo que nenhum fluxo corra sem ser regulado, a família – enquanto agente delegado ao recalçamento – tem aqui duas funções fundamentais na reprodução do *socius*. Em primeiro lugar, a família tem uma função de “retenção” dos fluxos desejantes. A questão central é como fazer incidir os cortes nos fluxos do desejo. Ou seja, trata-se de saber o que, no novo uso edipiano de sínteses, precisa ser repellido e retido da produção desejante, o que vai ramificar e ser levado ao abismo do indiferenciado, o que vai ser conduzido segundo linhas de diferenciação dissemináveis e reprodutíveis da produção social (AOE, 1972, p.148). É aí que se distingue o que é ou não da família, onde está o papai, a mamãe, a irmã, o eu etc., onde as máquinas vão cortar, o que família faz passar ao interior do triângulo, o que bloqueia. Vemos que é todo um problema de seletividade que aí se coloca.

Ocorre que as máquinas desejantes, ao serem submetidas a novo uso das sínteses, não entram no triângulo edipiano sem pressioná-lo e fazer com que todo ele ressoe e vibre. E mesmo as máquinas repelidas acossam o triângulo continuamente, fazendo tudo vibrar, na medida em que buscam reintroduzir seus “cortes aberrantes” (AOE, 1972, p.149). “Não se inscreve tudo em Édipo sem que tudo, no limite, fuja para fora de Édipo” (AOE, 1972, p.150). Mas aí se coloca o problema de distinguir se o triângulo ressoa e treme em função da pressão e da captura que a reprodução familiar exerce sobre as máquinas desejantes, ou em função da própria maquinaria do desejo que não cessa de escapar à triangulação.

a lei” (AOE, 1972, p.61). “Dizem-nos: mas vejamos, Édipo nada tem a ver com papai-mamãe, é o significante, é o nome, é a cultura, é a finitude, é a falta-de-ser que é a vida, é a castração, é a violência em pessoa... Rimos à beça. Isso apenas dá continuidade à velha tarefa de cortar todas as conexões do desejo para melhor assentá-lo sobre sublimes papais-mamães imaginários, simbólicos, linguísticos, ontológicos, epistemológicos” (AOE, 1972, p.468).

A “ressonância” aparece como a segunda função da família⁴⁹, a qual levanta a questão acerca do “limite da ressonância”. Qual o limite da vibração de um triângulo sob a pressão daquilo que visa inscrever os fluxos do desejo, para salvar a genealogia edipiana, mas também sob a pressão das máquinas que fogem e impulsionam a uma genealogia anedipiana? Por maior que seja a pressão, nunca as máquinas do desejo estarão completamente capturadas e assentadas no registro familiar, mas também nunca existirão independente do campo social, dos conjuntos molares históricos, das formações sociais macroscópicas que elas constituem estatisticamente (AOE, 1972, p.216).

Tendo isso em vista, retomemos brevemente algumas linhas argumentativas que nos permitirão passar a uma nova etapa de nossa prospecção acerca do sentido da universalidade da operação edipiana e da situação de Édipo nas distintas formações sociais.

3.6 PARA A SINTOMATOLOGIA POLÍTICO-LIBIDINAL DAS FORMAÇÕES SOCIAIS

- As formações sociais históricas e o limite universal edipiano

O *anti-Édipo* reitera continuamente que só há desejo e social, nada mais. E, se ambos integram uma única e mesma produção, há sempre o problema de saber o *limite* nessa coextensividade entre a organização molar e a multiplicidade molecular do desejo. Já vimos que o “limite absoluto” da produção social é a própria produção desejante. Os fluxos descodificados estão no limite dos códigos e das territorialidades; o corpo sem órgãos é o limite do *socius* desterritorializado. É este limite absoluto que assombra toda formação social e a faz pressentir e temer o risco de sua própria dissolução, isto é, a passagem dos “esquizo-fluxos” através do muro dos códigos e a desterritorialização absoluta do *socius* (AOE, 1972, p.207). Não há sociedade que não crie seus aparatos repressivos, a fim de conjurar sua fronteira esquizofrênica de ruptura absoluta. Por isso, a repressão ao desejo é uma constante

⁴⁹ “A ressonância (abafada ou pública, envergonhada ou gloriosa) é a segunda função da família. A família é, ao mesmo tempo, ânus que retém, voz que ressoa e boca que consome: são as suas três sínteses, pois se trata de ramificar o desejo pelos objeto já prontos da produção social” (AOE, 1972, p.149).

da vida social. A operação edípica surge, nesse contexto, como o deslocamento do limite absoluto de toda formação social. Édipo é o “representado deslocado” que desfigura o maior temor das sociedades: os fluxos descodificados do desejo que nelas poderia introduzir a revolução. É precisamente nesse sentido que Deleuze e Guattari afirmam que “Édipo é universal” (AOE, 1972, p.208).

Somente enquanto “limite deslocado” para o interior do *socius* é que se pode afirmar que Édipo é universal. Eis a operação pela qual as formações sociais podem “codificar o incodificável, de codificar o que se furta aos códigos, ou de deslocar o desejo e seu objeto, de pegá-lo na armadilha [*pieger*]” (AOE, 1972, p.204). Mas esse “limite universal edipiano”, ressaltam Deleuze e Guattari, não se apresenta do mesmo modo em todas as formações sociais. Trata-se de examinar *se e como* ele é “ocupado” em cada sistema de representação social (AOE, 1972, p.209). Vejamos como os autores abordam este aspecto.

Toda máquina social (“máquina territorial primitiva”, “máquina despótica bárbara” e a “máquina capitalista civilizada”), como já indicamos, se encontra envolvida na tarefa de conter, canalizar e regular os fluxos descodificados do desejo. Esta tarefa implica necessariamente a interposição de uma “representação”⁵⁰, a qual é “sempre uma repressão-recalcamento da produção desejante” (AOE, 1972, p.217). Isso significa que o limite é sempre deslocado para o interior do *socius*, a partir da representação social e sua maneira de organizar seus elementos em profundidade e em superfície.

O *anti-Édipo* nos mostra que a produção das máquinas sociais varia historicamente; os códigos sociais mudam tanto em conteúdo como em organização

⁵⁰ Cardoso Jr. (2007, p.374) salienta que Deleuze e Guattari não consideram a representação como simples componente da consciência. “A consciência pertence ao mecanismo psíquico, enquanto a representação ao mecanismo físico, embora permaneça válida a abertura deste último, e com ela a da representação, ao inconsciente”. Isso significa, continua Cardoso Jr., que, embora a representação seja uma ilusão, “ela não é um equívoco do pensamento, pois, apesar de sua negatividade, ela continua sendo um acesso para o mundo. As representações se tornam perigosas quando elas passam a forçar o inconsciente, e o mundo de multidões que o habita, à seletividade de que o corpo só usufrui em relação à diferencial do inconsciente”. Reencontramos aqui o problema da “acumulação estatística” dos fenômenos moleculares inconscientes. As formas de gregarismo, constituídas no seio da multiplicidade pura, exercem pressões seletivas sobre esta, retendo, excluindo e organizando as multidões moleculares inconscientes (AOE, 1972, p.342).

simbólica, segundo sua função nos sistemas de produção e reprodução sociais. Com efeito, os elementos da representação social variam segundo a máquina social considerada, de modo que as instâncias que efetuam o sistema de repressão-recalcamento também são variáveis. Essas variações ou “migrações”, que se dão no interior do sistema, mostram que um *único e mesmo* aparelho de recalcamento sociocultural não pode ser generalizável a todas as formações sociais (AOE, 1972, p.218).

Seguindo essa perspectiva, Deleuze e Guattari analisam a “representação territorial”, a “representação imperial” e a “representação capitalista”, distinguindo em cada um desses sistemas os elementos em profundidade que constituem seus respectivos aparelhos de repressão-recalcamento, bem como cada representação se organiza em superfície. Uma das singularidades dessa análise é o critério imanente no qual ela se baseia para avaliar as representações sociais. Trata-se de avaliar, em cada caso,

o maior ou menor coeficiente de afinidade entre as máquinas sociais e as máquinas desejantes, conforme seus regimes estejam mais ou menos próximos, conforme as máquinas desejantes tenham mais ou menos chances de fazer passar suas conexões e suas interações ao regime estatístico das máquinas sociais, conforme as máquinas desejantes operem menos ou mais um movimento de descolamento em relação às máquinas sociais, 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 (AOE, 1972, p.217).

A tarefa fulcral da esquizoanálise consiste em descobrir, em cada caso, a coextensividade entre o desejo e o social e, assim, determinar a afinidade entre os regimes da máquina social considerada e das máquinas desejantes. Se *O anti-Édipo* parte do desejo como princípio imanente à produção e afirma, portanto, que tudo depende do desejo, é preciso avaliar, caso a caso, quais as agruras e as alegrias que o desejo nos reserva; sob quais condições e em que circunstâncias o desejo é levado a desejar sua própria repressão; e de que maneira os elementos mortíferos incidem sobre o mecanismo do desejo, esmagando a produção desejante. O desejo implica um campo de lutas e tensões incessantes, sem ganhos e perdas garantidas. Nunca se pode perder de vista, dizem Deleuze e Guattari, que as formas mais

brutais e mortíferas de reprodução social são produções do desejo (AOE, 1972, p.36).

Não há campo social que não seja imediatamente sustentado por investimentos libidinais. Por isso, a economia política é intrinsecamente vinculada à economia libidinal. De maneira que o problema da servidão delineado em *O anti-Édipo* só poderá ser pensado no horizonte de uma crítica da economia político-libidinal baseada no *limite* entre ambos os regimes da produção. Crítica que é, simultaneamente, uma sintomatologia cujo critério imanente é o grau de afinidade entre as máquinas do desejo e as máquinas sociais.

Deslindemos, nesse sentido, algumas das linhas dessa crítica-sintomatológica que Deleuze e Guattari tecem ao analisar os sistemas de representação territoriais, imperiais e capitalistas.

- *Representação territorial primitiva*

Ao esboçar como as instâncias da representação territorial estão presentes no *socius* primitivo, Deleuze e Guattari indicam como, neste caso, há um alto grau de afinidade entre as máquinas desejantes e as máquinas sociais. Isso pode ser explicado pela maneira como as sociedades primitivas lidam com seu *limite esquizo*, o que pode ser entrevisto pelo modo como os elementos em profundidade se apresentam nesse sistema de representação.

A primeira instância, o “*representante* do desejo” é o “implexo” ou “influxo germinal de intensidade” – primeiro caráter da inscrição sobre o corpo pleno da Terra, enquanto “força pura da filiação ou genealogia, Numen”⁵¹ (AOE, 1972, 181). Ele vale pelos fluxos descodificados do desejo e, por isso, implica o limite que assombra o *socius* primitivo e condiciona toda a representação. Daí porque o

⁵¹ Essa concepção, como nota Viveiros de Castro (2015, p.140), encontra seu ponto de apoio “numa interpretação das narrativas coletadas por Marcel Griaule e sua equipe de África Ocidental, em particular no grande mito de origem Dogon publicado em *Le Renard pâle* (Griaule & Dieterlen 1965): o ovo cósmico de Amna; a Terra placentária; o *trickster* incestuoso; os Nommo, ‘gêmeos’ hermafroditas e antro-po-ofidiomorfos”. Essa indicação não tem nada de trivial se considerarmos que a narrativa em questão funciona como um “antimito de referência”, um recurso que permite a Deleuze e Guattari interpretarem o mito a partir das condições intensivas do sistema.

aparelho de repressão-recalcamento ser montado a partir da repressão social do influxo germinal intensivo. Repressão esta que só se torna possível se o influxo de intensidade for objeto de um recalcamento que determinará o que dele passa no sistema em extensão e o que fica bloqueado. Para codificar os fluxos, “é preciso que sua energia se deixe quantificar e qualificar”, o que impõe a necessidade de “que algo passe, que algo fique bloqueado, e que algo bloqueie ou faça passar (AOE, 1972, p.192). No caso do *socius* primitivo, o recalcamento determina tanto os fluxos que ficarão bloqueados ou estocados nas filiações extensas quanto os que escorrerão segundo as relações de aliança.

A aliança aparece, então, como a segunda instância: a *representação recalcante*. Deleuze e Guattari explicam que “as filiações só se tornam extensas em função das alianças laterais que medem os segmentos variáveis” (AOE, 1972, p.194). Apoiados numa vasta quantidade de estudos de antropologia social⁵², a dupla sustenta que os grupos ou linhagens locais consistem em agentes do recalcamento ou “grandes codificadores”. São eles que se encarregam de inscrever a matéria intensa do desejo no *socius*. Todo o sistema de trocas e circulação de mulheres indica uma “homossexualidade de aliança” entre esses grupos locais, visto que mostram sempre uma transação entre homens (cunhados, co-maridos, parceiros de infância) para negociar mulheres, maquinar casamentos. A homossexualidade masculina surge, pois, como a “representação de aliança que recalca os signos ambíguos da filiação intensa bissexuada” (AOE, 1972, p.194).

Vale dizer que, na ordem do influxo germinal intensivo, encontram-se apenas “diferenças de intensidade”⁵³ (AOE, 1972, p.181). Não há, pois, distinção de pessoas nem de sexo, mas somente “variações pré-pessoais em intensidade, afetando uma mesma gemelidade ou bissexualidade tomada em graus diversos” (AOE, 1972,

⁵² O interlocutor maior é certamente o estruturalismo de Levi-Strauss, contra o qual *O anti-Édipo* mobiliza inúmeras referências teóricas e etnográficas. Dentre as mais importantes, Viveiros de Castro (2015, p.135) destaca o funcionalismo de Malinowski, o juralismo de Fortes, o experimento etnográfico de Griaule e Dieterlen, o etno-marxismo de Meillassoux, a segmentaridade relacional de Evans- Pritchard e a dramaturgia social de Victor Turner.

⁵³ Viveiros de Castro (2015, p.145) tece ainda um profícuo acréscimo a esse respeito ao afirma que, no mito dogon, “todos os actantes ocupam um campo interacional único, ao mesmo tempo ontologicamente heterogêneo e sociologicamente contínuo (ali onde toda coisa é ‘humana’, o humano é toda uma outra ‘coisa’”.

p.183). Na filiação intensiva, pai, filho, irmão da mãe, irmã do filho não estão em jogo como diferentes pessoas com diferentes sexos, mas como “variações intensivas de um ‘movimento em espiral vibratório’, disjunções inclusivas, estados necessariamente gemelares bissexuados pelos quais um sujeito passa sobre o ovo cósmico” (AOE, 1972, p.186).

Em suma, todo um mundo de signos ambíguos, de divisões inclusas e estados bissexuados. Sou o filho, e também o irmão da minha mãe, e o esposo de minha irmã, e o meu próprio pai. Tudo repousa sobre a placenta tornada terra, o inengendrado, corpo pleno de antiprodução ao qual se agarram os órgãos-objetos parciais dum *Nommo* sacrificado (AOE, 1972, p.186).

O problema está em saber como se passa dessa ordem energética intensiva a um sistema extensivo que comporte alianças qualitativas e filiações extensas. Em outras palavras, como se passa do uso inclusivo ou ilimitativo, próprio às linhagens filiativas intensas e primordiais, ao uso exclusivo ou limitativo das filiações extensas (AOE, 1972, p.183)? Como explicar que uma ordem de signos ambíguos passe a um “regime de signos modificáveis, mas determinados”? (AOE, 1972, p.185) Como submeter esse modo de distribuição esquizofrênico a um regime de disjunções exclusivas, marcado por distinções e distribuições estáveis, instauradoras de um sistema extensivo e de uma ordem social reprodutiva? É precisamente nessa *passagem* que Deleuze e Guattari reconhecem o papel da homossexualidade masculina enquanto “representação de aliança”.

A aliança impõe às conexões produtivas a forma extensiva de uma conjugação de pessoas, compatível com as disjunções da inscrição, mas, inversamente, reage sobre a inscrição, determinando-lhe um uso exclusivo e limitativo destas mesmas disjunções (AOE, 1972, p.182).

A argumentação de Deleuze e Guattari parte de uma premissa fundamental, a saber: de que “as alianças nunca derivam e nem se deduzem das filiações” (AOE, 1972, p.182). Tendo isso em mente, eles distinguem dois importantes pontos de vista acerca da relação aliança e filiação. Numa perspectiva político-econômica, pode-se entrever que “a aliança sempre existiu, combinando-se e declinando-se com linhagens filiativas extensas” (AOE, 1972, p.182). Mas estas não preexistem às alianças num suposto sistema em extensão. Já a perspectiva mítica mostra como o sistema em extensão nasce e se delinea a partir das condições intensivas, de

linguagens filiativas intensas e primordiais. Assim, o sistema extenso, marcado por uma memória de alianças e de palavras, implica um “recalcamento ativo da memória intensa de filiação”, da “memória particular, noturna e biocósmica” do desejo (AOE, 1972, p.182). É esta que deve ser recalcada pela máquina social primitiva, para que se instaure uma nova “memória extensa”.

Com isso, *O anti-Édipo* se afastará das interpretações que tomam a homossexualidade de aliança como um produto do complexo de Édipo, ou seja, concebem o desejo incestuoso como representante do desejo recalcado. De encontro à interpretação de Georges Devereux, para quem a aliança se deduz das linhas de filiação por intermédio de Édipo, Deleuze e Guattari afirmam o contrário: a aliança é que “articula essas linhas sob a ação de linhagens locais e da sua homossexualidade primária não edipiana” (AOE, 1972, p.195). Mas, se a homossexualidade de aliança entre os grupos locais é anedipiana, como situar Édipo nesse sistema de representação territorial?

Édipo não é o representante recalcado, já que, como dissemos, este se identifica ao influxo germinal intensivo que desconhece papai-mãe e qualquer distinção de pessoas e sexo. Édipo também não é a representação recalcante, função própria à aliança enquanto instância que distingue as pessoas ao submetê-las às regras homossexuais da aliança. Nesse sentido, portanto, o representante recalcado está aquém e a representação recalcante está além de Édipo (AOE, 1972, p.195). Esta radical observação põe em xeque a própria possibilidade do incesto⁵⁴, que não se encontra nem na ordem do influxo germinal intensivo nem na homossexualidade de aliança.

Desse modo, Deleuze e Guattari concluem que “o incesto é tão somente o efeito retroativo da representação recalcante *sobre* o representante recalcado” (AOE, 1972, p.195). Em outros termos, pode-se afirmar que a aliança desfigura e desloca o representante do desejo recalcado sobre o qual ela incide. A aliança não

⁵⁴ “Estamos sempre aquém do incesto, numa série de intensidades que ignora as pessoas discerníveis; ou, então, estamos além dele, numa extensão que reconhece as pessoas, que as constitui, mas que não as constitui sem torná-las impossíveis como parceiras sexuais. Só podemos cometer o incesto após uma série de substituições que sempre nos distanciam dele, isto é, que nos conectam com uma pessoa que só vale pela mãe ou pela irmã por não ser uma delas: aquela que é discernível como esposa possível” (AOE, 1972, p.189).

apenas age como procedimento de inscrição no *socius* primitivo, impondo uma forma extensiva de uma conjugação de pessoas às conexões produtivas; mas, inversamente, ela “reage sobre a inscrição, determinando-lhe um uso exclusivo e limitativo” das disjunções inscritas na superfície do *socius* primitivo (AOE, 1972, p.182). Nesse sentido, há dois movimentos fundamentais da aliança: no primeiro, ela instaura e projeta categorias tornadas discerníveis sobre o influxo germinal intensivo; e, no segundo, ela reage sobre os fluxos inscritos aplicando a eles “termos que não existiam antes que a aliança tivesse, precisamente, organizado o positivo e o negativo no sistema em extensão – ela o assenta sobre o que está bloqueado neste sistema” (AOE, 1972, p.195). Essa é a maneira pela qual Deleuze e Guattari explicam o processo de desfiguração e deslocamento do representante do desejo, na medida em que sobre ele ocorre essa “retroação” ou esse “efeito retroativo” da representação recalcante.

A proibição do incesto não remete a Édipo, mas aos fluxos descodificados do desejo (limite absoluto), cujo representante é o influxo germinal intenso. É efetivamente sobre este que incide o recalçamento; a figura edipiana extensiva é o seu representado deslocado, uma imagem enganosa que, suscitada pelo recalçamento, recobre o desejo e aparece como “limite deslocado” para o interior do *socius*.

Édipo é, portanto, o limite, mas o limite deslocado que passa agora para o interior do *socius*. Édipo é a imagem enganosa à qual o desejo se deixa prender [*se laisse prendre*] (É isso que você queria! Os fluxos descodificados, o incesto!). Começa então uma longa história, essa da edipianização (AOE, 1972, p.195, grifo nosso).

Se tomarmos o pronome reflexivo “se” em sua amplitude e radicalidade, quando Deleuze e Guattari dizem que “Édipo é a imagem enganosa à qual o desejo se deixa prender”, será possível entrever aí o problema da servidão sendo delineado no horizonte das formações primitivas. Pois se trata de pensar como o sistema em extensão nasce do desejo, cujas condições intensivas o tornam possível, mas termina por retroagir sobre o desejo, anulando e recalçando as condições intensivas, de modo que só lhes resta se deixar exprimir de maneira mítica (AOE, 1972, p.188). A “história da edipianização” não estaria, assim, em condições de se identificar à história das vicissitudes de um desejo que termina por desejar sua própria repressão? “Porque o desejo é também isto, uma armadilha” (AOE, 1972, p.195).

Em suma, dissemos que Édipo é universal somente enquanto “limite deslocado” para o interior do *socius*, isto é, como operação de deslocamento do limite esquerdo que assombra as sociedades. Todavia, Deleuze e Guattari ressaltam que seria um equívoco afirmar que Édipo já esteja “instalado” na máquina territorial selvagem, pois o limite universal edipiano não está “ocupado” (AOE, 1972, p.209).

As condições de Édipo enquanto “complexo familiar”, tal como vimos, só estarão estabelecidas no interior da formação social capitalista. No tocante ao aspecto econômico-político da representação primitiva, as “famílias selvagens formam uma práxis, uma política, uma estratégia de alianças e de filiações; formalmente, elas são os elementos motores da reprodução social” (AOE, 1972, p.196). Isso significa que a reprodução social está intrinsecamente vinculada em natureza e extensão aos membros do grupo primitivo. As determinações familiares são, simultaneamente, determinações sociais, já que ambas constituem uma única e mesma peça da máquina territorial “que declina alianças e filiações” (AOE, 1972, p.209). Portanto, a reprodução familiar não funciona aqui como um instrumento a serviço de uma “reprodução social de outra natureza” (como no capitalismo), de modo que esta não se pode assentar sobre aquela, estabelecendo relações bi-unívocas que dariam um “valor expressivo” e uma “forma autônoma aparente” a um complexo familiar.

Por outro lado, no que concerne ao aspecto semiótico, a representação primitiva se caracteriza por “uso polívoco [*usage polyvoque*]” dos fluxos desejantes (AOE, 1972, p.242). O código social acompanha o código desejante, na medida em que se renova continuamente por intermédio de “signos” que saltam de um elemento a outro dos fluxos do desejo. O signo é “produção de real e posição de desejo na realidade” (AOE, 1972, p.132). E, nesse sentido, consoante Cardoso Jr. (2007, p.379), o signo é “organização de superfície (investimento) do trabalho produtivo das máquinas desejantes ao nível molecular”. A questão, portanto, é saber como se dá a vigência e a organização do sistema de signos sobre superfície de inscrição do *socius* primitivo.

Ao examinarem as formações sociais primitivas, Deleuze e Guattari mostram que elas são orais ou vocais, mas não porque lhes falta um sistema gráfico. Uma dança sobre a terra, um desenho na parede, uma marca no corpo devem ser concebidos como sistemas gráficos. O caráter oral dessas formações se explicita

pela não subordinação do sistema gráfico à voz, embora ambos apareçam coordenados numa organização “pluridimensional” (AOE, 1972, p.222).

A representação territorial apresenta dois pares heterogêneos que se encontram em diferentes polos: o par “voz-audição” e o par “mão-grafia”. O primeiro representa a voz de aliança que, ao lado da filiação extensa (familiar, clânica), se coordena a uma “mão-grafia” sem semelhança com essa voz. Esta coordenação se faz diretamente no próprio corpo, constituindo o signo. “O signo age por sua inscrição no corpo... Aqui, a inscrição de uma marca no corpo não tem apenas valor de mensagem, mas é um instrumento de ação que age sobre o próprio corpo” (AOE, 1972, p.223). Por isso, distante das teses hermenêuticas e linguísticas associadas à psicanálise, que concebem o signo como semelhança, imitação ou efeito significante, Deleuze e Guattari mostram que signo é “posição e produção desejo” (AOE, 1972, p.223). Mas há ainda um terceiro elemento do signo: o “olho-dor”. Para que a coordenação entre voz da aliança e o grafismo sejam garantidos é preciso que esta seja capturada pelo olhar. A testemunha da dor de quem recebe a ação gráfica, a marca do signo, é um prazer para o “olho coletivo ou divino” que olha e apreende a “relação sutil entre o signo gravado no corpo e a voz que sai de um rosto [...] o efeito da palavra ativa sobre o corpo, mas também a reação do corpo enquanto é agido” (AOE, 1972, p.224). Não se trata de ressentimento ou vingança, mas de um sistema de dívida peculiar à máquina territorial.

É precisamente a isto que se deve chamar sistema da dívida ou representação territorial: voz que fala ou salmodia, signo marcado em plena carne, olho que tira prazer da dor — são os três lados de um triângulo selvagem que forma um território de ressonância e de retenção, *teatro da crueldade* que implica a tríplice independência da voz articulada, da mão gráfica e do olho apreciador. É assim que a representação territorial se organiza na superfície, ainda muito próxima de uma máquina desejante olho-mão-voz (AOE, 1972, p.224).

Na representação territorial, a voz de aliança emite palavras para serem vistas e não para serem lidas, pois, sem assim fosse, elas seriam concebidas como significantes fixos das coisas e dos corpos, e não como designações de estados intensivos do corpo sem órgãos (CARDOSO JR., 2007, p.379). A maneira como a representação territorial se organiza na superfície mostra que os códigos primitivos dão testemunho de uma polivocidade que os aproximam funcionalmente das cadeias descodificadas do desejo. Nenhum dos “fragmentos destacáveis” da cadeia primitiva se converte num “objeto destacado transcendente” que esmagaria sua

polivocidade (AOE, 1972, p.224). É esta peculiar imbricação entre o corpo sem órgãos e *socius* que atesta o alto grau de afinidade entre os regimes da máquina social primitiva e das máquinas desejanter

- Representação imperial despótica

Não obstante, o grau de afinidade entre os regimes da produção social e da produção desejanter diminuem nas “formações imperiais bárbaras”, erigidas sobre as formações primitivas. A representação despótica, cuja respectiva máquina social imperial “sobrecodifica” os fluxos desejanter, também atesta elevada afinidade de regime com as máquinas desejanter, embora menor do que aquela própria à máquina territorial. Isso porque, ao configurar os investimentos das máquinas desejanter sobre o campo social, a representação despótica perfaz um sistema de inscrição em que os códigos sociais deixam de ser “coordenados” para serem “subordinados” a uma instância exterior que hierarquiza e opera sobre codificações dos fluxos desejanter.

Os códigos primitivos de aliança e filiação deixam de gozar da independência e da coordenação que permitiam aos fluxos intensivos se propagarem num meio polívoco. No lugar dos fragmentos móveis e destacáveis da cadeia, um “objeto destacado saltou para fora da cadeia. No lugar da extração de fluxos, todos os fluxos convergem para um grande rio que constitui o consumo do soberano” (AOE, 1972, p.230). Se os signos territoriais não eram significantes, agora “o significante se tornou signo do signo”, isto é, o “signo despótico” (AOE, 1972, p.244). Doravante, “o desejo já não ousa desejar, se tornou desejo do desejo, desejo do desejo do déspota” (OAE, 1972, p.244).

Deleuze e Guattari são assertivos ao assinalar que há uma forma de servidão das massas que “se exerce pela e na transcendência do significante”⁵⁵. Pois, ainda que o significante seja concebido como a formalização de uma ausência ou que o lugar da transcendência seja considerado vazio, operam-se “as dobragens, os

⁵⁵ “É curioso, portanto, que se mostre tão bem a servidão da massa em relação aos elementos mínimos do signo na imanência da língua, sem mostrar como a dominação se exerce pela e na transcendência do significante” (OAE, 1972, p.245-246).

assentamentos e as subordinações necessárias, de onde escorre por todo o sistema o fluxo material inarticulado que ela talha, opõe, seleciona e combina: o significante” (OAE, 1972, p.245). Esta articulação entre transcendência do significante e servidão, tal como é tratada em *O anti-Édipo*, exigiria uma consideração mais aprofundada a qual não teremos condições de realizar no presente trabalho. Desta feita, o mais importante é destacar que, com a mutação da máquina territorial numa “megamáquina de Estado”, os códigos primitivos são desterritorializados e passam a ser sobrecodificados por uma unidade transcendente; assim, com os códigos sobrepostos, o desejo também toma uma direção unívoca. É aí que a megamáquina social despótica diminui seu coeficiente de afinidade com as máquinas desejantes.

Entretanto, tal como na máquina territorial, a *identidade de natureza* entre a máquina social imperial e as máquinas desejantes é ocultada pelas diferenças entre o *socius* objetivo e o corpo pleno subjetivo da produção desejante, entre as sobrecodificações qualificadas da produção social e as cadeias descodificadas e desterritorializadas do desejo e pelo aparelho de repressão representado “pela lei bárbara” e pelos “direitos à antiprodução” que cabem ao déspota (AOE, 1972, p.402). E, quanto à *afinidade de regime*, tanto na máquina territorial quanto na máquina imperial, há ainda uma grande proximidade com as máquinas desejantes, uma vez que nem as formações sociais primitivas nem as formações imperiais preenchem as condições necessárias para ocupar Édipo enquanto limite deslocado e desfigurado.

Na representação territorial, a produção desejante pode aparecer como um “limite exterior” pressentido e inibido em seu interior. Limite este que aparece “projetado num começo primordial, numa matriz mítica como *limite imaginário*”⁵⁶ (AOE, 1972, p.208). Ou então, ela aparece como limite interiorizado deslocado, mas desocupado. Isso faz com que as máquinas desejantes funcionem aquém do seu limite no quadro do *socius* e dos códigos primitivos (AOE, 1972, p.402).

⁵⁶ O “limite imaginário” é a maneira com que *socius* primitivo tem de lidar com o assombro provado por uma possível invasão dos fluxos não codificados do desejo, que escapariam às codificações primitivas. “Uma vaga de merda irreprimível como no mito do Furbe, ou o influxo germinal intenso, o aquém do incesto, como no mito do Yurugu, que introduz a desordem no mundo, agindo como representante do desejo” (AOE, 1972, p.208).

Já na representação despótica, pode-se entrever algumas condições para o surgimento de Édipo, na medida em que temos aí a conversão dos fragmentos destacáveis da cadeia de signos num objeto destacado (significante). Todavia, o lugar que o incesto tem nessa representação social faz com que o limite edipiano seja “simbolicamente ocupado”. Deleuze e Guattari verificam que o “incesto real bárbaro é somente o meio de sobrecodificar os fluxos do desejo” (AOE, 1972, p.239); ele não aparece, pois, como representante do desejo. A repressão opera de modo que o incesto passa à representação como encarregado da “função recalcante”. Este novo lugar do incesto na formação imperial indica uma “migração nos elementos em profundidade da representação, que a torna mais impiedosa, mais definitiva ou mais ‘infinita’ com relação à produção desejante” (AOE, 1972, p.239). Daí seu menor grau de afinidade com esta, relativamente à máquina territorial. De todo modo, cabe salientar que tanto no interior do *socius* primitivo como no *socius* bárbaro-despótico, Édipo não aparece ocupado, habitado e vivido, já que não opera como “representante do desejo”.

Nas formações despóticas, o limite edipiano é ocupado, simbolicamente ocupado, mas não vivido ou habitado, porquanto o incesto imperial opera uma sobrecodificação que sobrevoa, por sua vez, todo o campo social (representação recalcante): as operações formais de assentamento, de extrapolação etc., que pertencerão mais tarde a Édipo, já se delineiam, mas num espaço simbólico onde se constitui o objeto das alturas (AOE, 1972, p.318).

- *Representação Capitalista*

Situação completamente distinta ocorrerá nas formações sociais capitalistas, onde são preenchidas todas as condições para que o limite universal edipiano seja ocupado, habitado e vivido. No capitalismo, Édipo se torna ‘o Édipo’, ou seja, ele passa a ser o próprio “representante do desejo”. Bem longe da máquina territorial, que declina alianças e filiações, na máquina social capitalista o campo da produção e reprodução sociais se torna completamente independente da reprodução familiar. Os fragmentos destacáveis da cadeia de signos se convertem num objeto destacado transcendente, esmagando sua polivocidade, aspecto que ressurgirá aqui como um “arcaísmo” tomado das formações imperiais. Não obstante, o objeto destacado (significante fálico) opera um tipo de “aplicação” do campo social, definido como “conjunto de partida”, sobre o campo familiar, doravante definido como “conjunto de

chegada”, instaurando uma rede de relações biunívocas (AOE, 1972, p.209) . O sistema de repressão-recalcamento se transforma, implicando uma “migração” ainda mais radical dos elementos em profundidade da representação: Édipo deixa de ser apenas o representado deslocado e passa a “ocupar o lugar de próprio representante do desejo” (AOE, 1972, p.209). O limite passa ao interior do *socius* capitalista, mas este não para de reproduzi-lo e também de ocupá-lo como limite interiorizado e deslocado. A questão é: como se dão essas operações de “reprodução” e “ocupação” no interior do capitalismo? Quais suas implicações para a coexistência entre a produção social e a produção desejante?

Primeiro, é preciso destacar que Deleuze e Guattari partem da premissa de que a formação capitalista se constitui sobre o que formava o “limite” ou o “negativo” das outras formações preexistentes, isto é, os fluxos descodificados e desterritorializados do desejo. O negativo das outras formações se torna exatamente a positividade da formação capitalista, o que, segundo Deleuze, é “estarrecedor” (Deleuze, 2005, p.22). O capitalismo nasce do encontro contingente, da conjunção⁵⁷ de dois fluxos descodificados e desterritorializados: “os fluxos descodificados de produção sob a forma de capital-dinheiro e os fluxos descodificados do trabalho sob a forma do ‘trabalhador livre’” (AOE, 1972, p.41). Essa ideia de extração marxiana pode ser entrevista em *O capital*, quando Marx mostra as implicações do ocaso do sistema feudal: o encontro do trabalhador desterritorializado, tornado “livre e nu”, tendo somente sua força de trabalho para vender, com o dinheiro descodificado, tornado capital e capaz de comprá-la (AOE, 1972, p.266).

No entanto, a “máquina capitalista” não busca canalizar esses fluxos operando por codificações ou sobrecodificações, já que se trata de uma máquina incapaz de fornecer um código que abranja o conjunto do campo social. Na realidade, o capitalismo vive dos processos de descodificação e desterritorialização,

⁵⁷ Esta conjunção de fluxos é um aspecto fundamental nesse processo de surgimento do capital. Numa de suas aulas sobre *O anti-Édipo*, Deleuze dá o exemplo da decadência romana. Período este em que é possível perceber que aparecem plenamente as descodificações dos fluxos de propriedade sob a forma de grandes propriedades privadas, as descodificações dos fluxos de dinheiro sob a forma de grandes fortunas privadas e a descodificação dos trabalhadores como a formação de subproletariado urbano. Todas as condições, por assim dizer, estavam dadas. Contudo, não houve encontro, conjugação entre os fluxos (DELEUZE, 2005, p.22).

esta é sua condição de sua reprodução, por isso ele a impõe com toda sua violência (AOE, 1972, p.41). Em outras palavras, o limite se torna interior ao capitalismo, e, para que sua reprodução social seja possível, ele não cessa de reproduzir o limite. É nesse sentido que os autores dizem que o “capitalismo esquizofreniza” (AOE, 1972, p.275), uma vez que “tende a um limar de descodificação que desfaz o *socius* em proveito de um corpo sem órgãos e que libera, sobre este corpo, os fluxos do desejo num campo desterritorializados” (AOE, 1972, p.41).

Ora, se assim for, não poderíamos afirmar que as formações sociais capitalistas atingiram o máximo de proximidade entre os regimes da produção social e da produção desejante? Pelo contrário, asseveram Deleuze e Guattari. Não é pelo fato da *identidade de natureza* ser manifesta no capitalismo – visto que “a essência subjetiva da produção [aí] se desvela” – que a afinidade de regimes aumenta.

Esta identidade de natureza, longe de favorecer uma afinidade de regime entre as duas produções, 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 (AOE, 1972, p.403).

Ocorre que a máquina capitalista é, antes de tudo, uma máquina que dissolve generalizadamente os códigos e os territórios próprios às formações anteriores. De certa maneira, reencontramos aqui a célebre asserção marxiana do *Manifesto do Partido Comunista* (1848): “Tudo o que é sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado” (MARX, 1998, p.43)⁵⁸. Em virtude disso, Deleuze e Guattari afirmam que o capitalismo constitui o limite de todas as outras formações sociais. Contudo, trata-se de um limite apenas “relativo”, na medida em que os fluxos descodificados e desterritorializados no capitalismo não são retomados em outros códigos, mas imediatamente capturados numa “axiomática de quantidades abstratas”, que “mantém a energia dos fluxos num estado ligado sobre o corpo do

⁵⁸ “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. (...) 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. Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e de ideias secularmente veneradas; as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se consolidarem. Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens” (MARX, 1998, p.43).

capital como *socius* desterritorializados, mas que também é mesmo mais implacável que qualquer outro *socius*” (AOE, 1972, p.292). A axiomatização é uma maneira de reprimir o desejo, esconjurando continuamente as realidades esquizofrênicas dos fluxos, de modo a uniformizar suas ligações para colocá-las serviço da ordem social capitalista.

Em resumo, a tendência essencial do capitalismo é a descodificação e desterritorialização absolutas, limite propriamente esquizofrênico. Ao se aproximar reiteradamente deste *limite absoluto*, o capitalismo esquizofreniza a vida social e tende sempre a produzir o esquizo como “sujeito dos fluxos descodificados sobre o corpo sem órgãos – mais capitalista que o capitalista e mais proletário que o proletário” (AOE, 1972, p.41). Por outro lado, a máquina capitalista monta um gigantesco aparelho de repressão-recalcamento para deter o processo esquizofrênico, incidindo de maneira brutal sobre os esquizo-fluxos por ela produzidos. Assim, o capitalismo inibe continuamente a sua tendência, ao mesmo tempo em que, através dela, se reproduz. Por isso, Deleuze e Guattari afirmam que a esquizofrenia, enquanto limite absoluto das formações sociais precedentes, consiste no “limite exterior” ou na tendência essencial do capitalismo. Ir mais longe nessa ‘tendência’ significa estar cada vez mais próximo sua “diferença, seu desvio e sua morte”. Por isso, a máquina capitalista só funciona se este limite exterior for repellido e deslocado – operação que o substitui pelos próprios “limites relativos *imanentes*” ao capitalismo, os quais ele não para de reproduzir em larga escala.

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 vêm 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 (AOE, 1972, p.293).

Na medida em que os fluxos descodificados são axiomatizados, eles são remetidos ao “universo da representação subjetiva”. A função deste universo, segundo os autores, é cindir a representação subjetiva em duas funções: a função do trabalho abstrato alienado na propriedade privada, que reproduz os limites interiores numa escala cada vez mais ampliada; e a função do desejo abstrato alienado na família privatizada, que desloca os limites interiores cada vez mais

estreitos. “É a dupla alienação trabalho-desejo que não cessa de aumentar e aprofundar a diferença de regime no seio da identidade de natureza” (AOE, 1972, p.403).

Assim se constituiu o conjunto molar capitalista, cujo “poder de sujeição” não tem precedentes (AOE, 1972, p.446). A grande axiomática social forjada na máquina capitalista se encarrega de reproduzir o “corpo pleno do capital-dinheiro” em escalas cada vez maiores. Ela não cessa de multiplicar os axiomas segundo sua necessidade de canalizar e regular os fluxos moleculares do desejo, sem deixá-los irem longe demais a ponto de se tornarem incomensuráveis e fugirem, perfurarem o muro para fazer escorrer os fluxos desligados.

Se, por um lado, a máquina capitalista não deixa nenhum código ou sobrecódigo subsistir, por outro, ela “reterritorializa territorialidades perdidas, cria novos arcaísmos onde destruiu os antigos – e ambos se esposam” (AOE, 1972, p.311). Acontece que, quanto mais a máquina capitalista descodifica e desterritorializa os fluxos para deles extrair mais-valia (“mais-valia de fluxo”), mais os seus aparelhos burocráticos e policiais de antiprodução os reterritorializam violentamente, enquanto absorvem parte da mais valia (AOE, 1972, p.42). Porém, o que se instaura são tão somente territorialidades residuais e artificiais sobre as quais ele tenta reter as pessoas derivadas de quantidades abstratas⁵⁹.

3.8 ÉDIPO: A FORMAÇÃO COLONIAL ÍNTIMA DO CAPITAL

Na verdade, dizem Deleuze e Guattari, Édipo é a “última territorialidade submetida e privada do homem europeu”, reconstituída no consultório do psicanalista (AOE, 1972, p.121). É sobre ela que se assentam todas as outras territorialidades factícias que regressam no seio do capitalismo, os Estados, as pátrias, as famílias, as sociedades secretas, as religiões etc. Caberá, então, ao psicanalista se incumbir de mostrar como “o patrão é o pai, o chefe do Estado

⁵⁹ Como veremos, as pessoas como “imagens sociais” produzidas pela axiomática social capitalista remetem a sistema de derivados e resultantes entre os fluxos descodificados do dinheiro e do trabalho (AOE, 1972, p.318).

também, e o senhor também, doutor... Daí a crítica que os autores dirigem a *Psicologia das massas e análise do eu* – obra freudiana que “permanece inteiramente presa em Édipo”⁶⁰ (AOE, 1972, p.337).

No capitalismo ocorre uma “privatização da família”, posto que esta deixa de ser uma “práxis aberta, uma estratégia coextensiva ao campo social” (AOE, 1972, p.313). Tanto na máquina territorial quanto na máquina despótica, o campo da produção e reprodução sociais depende da forma social da reprodução familiar. Em nenhuma delas o processo da produção é diretamente econômico, visto que passa pelos fatores não econômicos do parentesco. Entretanto, tudo muda no capitalismo, na medida em que o processo da produção passa a ser diretamente econômico e independente da família. Quando o capital subordina as relações de aliança e filiação, estas já não passam mais pelos homens, mas pelo dinheiro. Assim, a família é jogada para fora do campo e privatizada: os produtores ou não produtores – que eram inscritos nos socius segundo a posição de sua família e sua posição na família – dão lugar às “forças e meios de produção como quantidades abstratas” (AOE, 1972, p.313). As pessoas, nesse sentido, se tornam “um mero material que a forma da reprodução econômica pré-organiza de um modo totalmente distinto da que ele tem como reprodução humana” (AOE, 1972, p.314). A máquina social capitalista faz com que tudo esteja pré-formado, arranjado previamente.

Deleuze e Guattari mostram bem isso a partir da relação entre as chamadas “pessoas individuais” e “pessoas sociais”. Primeiro, é preciso ter em vista que, no interior do capitalismo, as pessoas sociais são “funções derivadas de quantidades abstratas” (AOE, 1972, p.314). Ao serem postas na “axiomática dessas quantidades, em sua conjunção”, elas se tornam concretas. São “imagens” produzidas pelos pontos-signos e pelos cortes-fluxos operados pela máquina capitalistas: o capitalista como função derivada do capital é como o próprio capital personificado; assim como o trabalhador como função derivada do fluxo de trabalho é como a força de trabalho

⁶⁰ Vale lembrar que o conceito de conceito de identificação, que é o operador teórico chave para a compreensão da submissão de uma massa a um líder, aparece claramente vinculado ao complexo de Édipo. Nas primeiras linhas do capítulo dedicado à identificação, Freud escreve: “A psicanálise conhece a identificação como a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa. Ela desempenha um determinado papel na pré-história do complexo de Édipo” (FREUD, 2011, p.60-61).

personificada. Nessa perspectiva, dizem os autores, uma das operações fundamentais do capitalismo é preencher seu campo de imanência com imagens de todo o tipo. Os autores chamam a atenção para o fato que até mesmo a miséria, a revolta e a própria opressão do capital se tornam imagens (AOE, 1972, p.314-315).

No entanto, essas imagens são “figuras não figurativas” que só se tornam figurantes e reprodutivas, na medida em que passam a informarem um material humano. É aí que as pessoas individuais se tornam simples material, destituído de sua forma específica de reprodução – a família posta fora do campo social. Quando isso ocorre, as pessoas individuais privadas recebem o estatuto de “imagens de segunda ordem”, “imagens de imagens” ou “*simulacros*” (AOE, 1972, p.315). Ou seja, elas representam as imagens de primeira ordem das pessoas sociais. Essas pessoas privadas são formalmente determinadas, no lugar da família nuclear, como pai, mãe e filho.

O que Deleuze e Guattari percebem é que essa privatização da família é a condição para que o campo social, definido como campo de partida, possa se “aplicar” ao campo familiar, definido como conjunto de chegada. A família se torna uma tática do capitalismo, posto que o campo social se fecha sobre ela, *aplicando* suas exigências autônomas de reprodução. Autonomia feita, portanto, às expensas da família, posta para fora de campo, e, com efeito, da destituição do jogo das alianças e filiações como estratégia coextensiva ao campo social. A família, no capitalismo, já não constitui e desenvolve os fatores dominantes da reprodução, deixando o caminho aberto para a aplicação da axiomática social (AOE, 1972, p.315).

Pai, mãe e filho se tornam, assim, “simulacros” – imagens das imagens do capital. Por intermédio da aplicação da axiomática social, as imagens de primeira ordem, produzidas pelos cortes-fluxos do capitalismo, já não são reconhecidas pelo desejo enquanto tais, de modo que este é determinado a investir tão somente as imagens de segunda ordem, os simulacros. Eis uma das artimanhas mais insidiosas do capitalismo em relação ao desejo: através das imagens e simulacros produzidos no seio da máquina capitalista, “o desejo é determinado a desejar sua repressão (*imperialismo*)” (AOE, 1972, p.446).

Quando o campo social se aplica à família, agora como microcosmo ou conjunto de chegada, tudo passa a ser assentado sobre o triângulo edipiano, cujos

vértices são pai-mãe-filho enquanto determinações familiares da axiomática social. Dito de outra maneira: “a conjunção familiar resulta das conjunções capitalistas, uma vez que estas se aplicam a pessoas privatizadas” (AOE, 1972, p.316). É precisamente nesse sentido que Deleuze e Guattari situam o Édipo no interior das formações capitalistas.

Em suma, Édipo chega: ele nasce da aplicação, no sistema capitalista, das imagens sociais de primeira 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 (AOE, 1972, p.315-316).

Mas como é possível que Édipo se realize como nossa formação colonial íntima? Que tipo de operação faz com que o desejo seja enredado nesse “reino de imagens” postas pelo capitalismo, de modo a ser determinado a investir em simulacros e, em derradeira instância, deseje a servidão? Uma das possíveis linhas de resposta a tais questões se encontra na forma de organização dos elementos em profundidade da representação capitalista.

Vimos antes que é precisamente na formação capitalista que Édipo, enquanto limite interiorizado deslocado, se efetua plenamente. O limite universal edipiano é ocupado de forma que passa a ser “habitado e vivido, no sentido em que as imagens sociais produzidas pelos fluxos descodificados se assentam efetivamente sobre as imagens familiares restritas, investidas pelo desejo” (AOE, 1972, p.318). É assim que Édipo se torna o próprio “representante do 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 devém como tal o representante do desejo*. É claro, portanto, que este devir ou esta constituição não ocorrem sob as espécies imaginadas nas formações sociais anteriores, pois o Édipo imaginário é que resulta de um devir, e não o inverso. Não é por um fluxo de merda ou uma onda de incesto que Édipo chega, mas por fluxos descodificados do capital-dinheiro (AOE, 1972, p.318).

O Édipo imaginário da máquina capitalista é, portanto, o “resultado da história universal”, no sentido em que preenche todas as condições para ser ocupado, habitado e vivido (AOE, 1972, p.319). Os fetiches próprios à máquina territorial, o Estado e os símbolos despóticos da máquina imperial, tudo é ressuscitado sob a condição de “imagens sociais” forjadas no capitalismo. À máquina capitalista caberá impulsioná-las e reduzi-las ao simulacro edipiano, às imagens familiares restritas.

Édipo se torna nossa formação colonial íntima na medida em que “o fluxo de investimento de desejo, que vai do estímulo familiar à organização (ou desorganização) social, é de certa maneira *recoberto por um refluxo* que assenta o investimento social sobre o investimento familiar como pseudoorganizador” (AOE, 1972, p.321). Este é engenho insidioso montada pelo capitalismo e seu aparelho de repressão-recalcamento, cuja operação deforma tanto a natureza do desejo revolucionário (Édipo como representante do desejo recalcado) quanto a natureza do repressor reacionário capitalista (Édipo como a “imagem-clichê” que recalca o desejo) (AOE, 1972, p.471).

3.9 ÉDIPO E O INVESTIMENTO PARANOICO DO CAMPO SOCIAL

Mas que tipo de investimento inconsciente do campo social é suposto por Édipo? Vimos que, do ponto de vista molar, a produção desejante molecular passa a ser subordinada ao *socius* capitalista, na medida em que o limite absoluto passa ao interior do *socius* como um limite interior deslocado entre dois conjuntos molares, o conjunto social de partida e o subconjunto familiar de chegada. É desse modo que, no capitalismo, o desejo é pego na armadilha de um recalcamento familiar que desfigura o próprio desejo e duplica a repressão social. As imagens e simulacros são, então, introduzidos nas máquinas desejantes e passam a funcionar como elementos mortíferos nos mecanismos do desejo, interrompendo as conexões maquínicas, exaurindo os fluxos e substituindo seus cortes por uma “espécie de emplastro” que se imiscui no corpo desejante (AOE, 1972, p.471). Ora, a subordinação das máquinas moleculares aos conjuntos molares que elas formam sob as leis dos grandes números, é o que, segundo Deleuze e Guattari, caracteriza o “investimento paranoico” do *socius* (AOE, 1972, p.437).

Todo investimento libidinal inconsciente do *socius* enquanto tal consiste numa forma de delírio (AOE, 1972, p.437). Nesse sentido, a paranoia constitui um dos polos do delírio, em contraposição ao polo esquizo. O delírio paranoico reacionário ou fascista é precisamente marcado pela maquinação de massas, pela formação contínua de grandes conjuntos e pela criação de aparelhos pesados, a fim de arregimentar e reprimir as máquinas moleculares do desejo. Sob o estranho discurso de uma determinada organização social, há sempre um fundo delirante. Basta ouvir um fascista, um general, um ministro, um patrão, um burocrata etc. Não é difícil

perceber a linguagem demente e o “grande rumor paranoico sob o discurso da razão que fala pelos outros, em nome dos mudos” (AOE, 1972, p.483).

Todavia, conquanto o delírio seja sempre sobre as raças, os povos, as classes, a história universal, o paranoico não para de assentar seu delírio à família. Édipo é um incomparável instrumento de sujeição aos gregarismos, o que implica todo um uso segregativo das sínteses do inconsciente (AOE, 1972, p.123). Em suma, dizem os autores:

O paranoico aplica seu delírio à família, e à sua própria família, mas é um delírio sobre as raças, os níveis, as classes, a história universal. Em suma, Édipo implica no próprio inconsciente todo um investimento reacionário e paranoico do campo social que age como fator edipianizante, e que tanto pode alimentar como contrariar os investimentos pré-conscientes (AOE, 1972, p.438).

Deleuze e Guattari fazem uma importante distinção entre “investimento libidinal inconsciente do campo social” e “investimentos pré-conscientes”, que são ou “deveriam ser” feitos de acordo com os “interesses” das classes opostas (AOE, 1972, p.124). A questão é que não faltam exemplos de adesão de sujeitos e grupos aos interesses e ideais de uma classe que sua própria condição material objetiva *deveria* determiná-los a combater. O exemplo emblemático é o do proletariado alemão que, em larga medida, aderiu ao nazismo de Hitler, em 1933. É daí que vem a força do grito de Reich: não se trata de um problema ideológico no sentido de ilusão ou desconhecimento. “As massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo” (AOE, 1972, p.306). A grandeza de Reich foi ter percebido que o desejo faz parte da infraestrutura, mas ele não foi longe o suficiente para mostrar como o desejo funciona e investe o campo social. Era preciso se desvencilhar do dualismo objetivo-subjetivo que enclausurava o desejo num plano subjetivo que invocava o negativo, o ideológico, o irracional e o inibido (AOE, 1972, p.412-413).

A distinção a ser feita não passa pelo objetivo e o subjetivo, mas pela infraestrutura econômica e seus diferentes tipos de investimentos. *O anti-Édipo* mostra continuamente que “a economia libidinal não é menos objetiva que a economia política, e a política não é menos subjetiva do que a economia libidinal” (AOE, 1972, p.413). A economia política remete aos investimentos pré-conscientes de interesse, enquanto a economia libidinal diz respeito aos “investimentos do

desejo inconsciente”. Ambos coexistem como investimentos de uma mesma realidade social, embora não necessariamente coincidam.

Os investimentos libidinais inconscientes ocorrem de acordo com “posições de desejo” e “usos de sínteses” (AOE, 1972, p.124). E o que isso significa? Primeiro, é importante ter vista que, no regime molecular do desejo, os problemas não são colocados em termos de interesses, mas de cortes-fluxos, estoques, flutuações de fluxos, signos e usos das sínteses conetivas, disjuntivas e conjuntivas. Por isso, os problemas de desejo não dizem respeito à ideologia. “O interesse pode ser enganado, desconhecido e traído, mas não o desejo” (AOE, 1972, p.306). Isso porque o desejo inconsciente não investe os objetivos e os meios sociais, e nem o regime das sínteses sociais, com seu sistema de extrações, desligamentos e restos. O investimento libidinal inconsciente incide: a) sobre “o grau de investimento das forças ou energias das quais estas sínteses dependem”; b) sobre a “natureza dos fluxos e dos códigos” que condicionam a operação das sínteses; c) sobre “o corpo pleno como *socius*, sobre a formação de soberania ou a forma de potência por si mesma” (AOE, 1972, p.413). É o desejo inconsciente que nos leva a investir mais em uma forma de vida que outra, a fixar objetivos numa certa via e não em outra. De modo que é possível que se chegue a desejar uma vida fascista, a despeito do interesse ser revolucionário. É todo o problema de saber o que deseja em nós, como ressaltara Guattari.

Mesmo as formas mais repressivas e mortíferas da produção e reprodução sociais são investidas pelo desejo inconsciente, independente do interesse do sujeito ou grupo que deseja. É isso que Deleuze e Guattari têm em vista quando afirmam que “Hitler suscitava tesão nos fascistas” ou quando os aparelhos sociais repressores, burocráticos, econômico-financeiros dão tesão em pessoas cujos interesses não passam ou não “deveriam” passar por aí. ‘Dar tesão’ nada tem a ver com metáfora; tudo isso pode ser objeto de investimentos inconscientes reacionários.

Uma forma de produção e de reprodução sociais, com seus mecanismos econômicos e financeiros, com suas formações políticas etc., pode ser desejada como tal, no todo ou em parte, independentemente do interesse do sujeito que deseja. Nada tem a ver com metáfora, nem mesmo com metáfora paternalista, a constatação de que Hitler suscitava tesão nos fascistas. Não é metaforicamente que uma operação bancária ou da bolsa, um título, um cupom, uma nota de crédito, dão tesão também a pessoas que não banqueiros. E o dinheiro germinador, o dinheiro que produz

dinheiro? Há “complexos” econômico-sociais que também são verdadeiros complexos do inconsciente, e que comunicam uma volúpia de alto a baixo em toda sua hierarquia (o complexo militar industrial) (AOE, 1972, p.124).

Nesse horizonte, Deleuze e Guattari reformulam o problema da servidão voluntária nos seguintes termos: “Como explicar que o desejo se dedique a operações que não são desconhecimentos, mas investimentos inconscientes perfeitamente reacionários?” (AOE, 1972, p.306). Como é possível que se chegue a desejar o que vai contra seus próprios interesses, mesmo quando estes são realmente revolucionários? Em outras palavras: de que maneira um investimento inconsciente de tipo reacionário ou até fascista pode coexistir com um investimento pré-consciente revolucionário?

Visto que o nível dos investimentos pré-conscientes de interesse passa pela molaridade dos “grandes objetivos sociais”, pelos “organismos e órgãos coletivos”, pelas classes etc., é possível discernir, sem maiores dificuldades, o que é reacionário, reformista ou revolucionário. O problema fundamental está justamente no nível molecular, em que é preciso distinguir os tipos de investimentos libidinais do inconsciente: o reacionário ou fascista e o revolucionário (AOE, 1972, p.412). Donde a célebre passagem de *Mil Platôs*: “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” (MP, 1980, p.93).

3.10 TAREFAS DA ESQUIZOANÁLISE CONTRA A SERVIDÃO INCONSCIENTE

Eis um dos objetivos centrais da esquizoanálise: “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” (AOE, 1972, p124-125). Em suma, à esquizoanálise cabe cartografar as linhas do desejo que conduzem os sujeitos aos “desfiladeiros mortais” da servidão.

Até aqui, enfatizamos como Deleuze e Guattari deslindam as variadas formas com que os fenômenos moleculares se subordinam às grandes formas de gregarismo que eles constituem, ou seja, aos conjuntos molares. Como assinala Cardoso Jr. (2007, p.380), os sistemas de representação sociais são, antes de tudo, “representações do desejo”, uma vez que concernem a diferentes maneiras de

“tomar a intensidade da produção desejante pela retroprojeção de seus efeitos molares”. Esse processo fica bastante claro quando os autores examinam, a cada caso, o modo como os elementos em profundidade da representação formam um sistema de repressão-recalcamento que *retroage* sobre a produção desejante, da qual deriva. Colocava-se, assim, a questão de saber como se dão esses “efeitos retroativos” da representação sobre o desejo, e de que maneira ela procura “encobrir a positividade do desejo com a sombra de sua própria produção” (*Ibidem*, p.380); o que, por sua vez, implica em reprimir e recalcar a produção desejante.

Entretanto, Deleuze e Guattari defendem que esse é apenas um sentido da subordinação. Se partimos da concepção de que o molar e o molecular são diferentes regimes da imanência produtiva, é preciso considerar a maneira como os fenômenos moleculares subordinam os grandes conjuntos molares a si (AOE, 1972, p.407). É aí que podemos entrever o funcionamento dos investimentos inconscientes revolucionários. Baseado no “uso nomádico e plurívoco das sínteses conjuntivas”, o investimento revolucionário “recorta o interesse das classes dominadas e exploradas, faz correr fluxos capazes de romper, ao mesmo tempo, todas as segregações e suas aplicações edipianas, capazes de alucinar a história, de delirar as raças, de inflamar continentes” (AOE, 1972, p.125).

Quando os grandes conjuntos molares tentam subordinar as moléculas do desejo, o que vemos é a imposição de um investimento paranoico como uma “contrafuga”, uma fuga diante da fuga esquizofrênica, que anima os investimentos conformistas, reacionário e fascizantes (AOE, 1972, p.408). Mas a máquina infernal do desejo nunca se deixa capturar inteiramente; as formas de gregarismo não impedem as linhas de fuga de limar o muro codificado, sobrecodificado ou axiomatizado. No polo esquizonomádico do investimento inconsciente, a linha de fuga esquizofrênica não se reduz, portanto, a uma fuga *do* social; na realidade, dizem Deleuze e Guattari:

ela faz fugir o social pela multiplicidade de buracos que o corroem e o perfuram, sempre ligados a ele, dispondo em toda parte as cargas moleculares que explodirão o que deve explodir, que farão tombar o que deve cair, que farão fugir o que deve fugir, assegurando em cada ponto a conversão da esquizofrenia, como processo, em força efetivamente revolucionária (AOE, 1972, p.452).

O inconsciente não para de oscilar entre esses dois polos do delírio, ora com suas cargas reacionárias ora com sua potencialidade esquizofrênica. Ante tal oscilação é imperioso saber, consoante Lapoujade (2015, p.158), “que corpos o inconsciente delira de maneira a corroborar a cada vez suas inscrição social?” Ou ainda, no outro sentido da subordinação, que corpos o inconsciente delira de modo a produzir a “dispersão molecular”, a fazer passar as linhas de fuga? Por isso, como ressalta Buchanan (2009, p.213), a pergunta esquizoanalítica que percorre todo *O anti-Édipo* é: “De onde virá a revolução?” De onde virá a nova irrupção do desejo?” Sempre haverá algo como “um chinês no horizonte, um lança-mísseis cubano, um árabe que desvia aviões, um sequestrador de cônsul, um pantera negra, um Maio 68, ou ainda, hippies drogados, homossexuais em fúria etc.”⁶¹ (AOE, 1972, p.310). Mas a questão consiste sempre saber como funcionam as máquinas do desejo, para que polo oscilam seus investimentos inconscientes do campo social. Pois, “oscila-se entre as sobrecargas paranoicas reacionárias e as cargas subterrâneas, esquizofrênicas e revolucionárias” (AOE, 1972, p.310). O fato é que deliramos sempre, no sentido de que estamos investindo *imediatamente* o campo social histórico. Eis a primeira tese da esquizoanálise: “todo investimento é social, e de qualquer maneira incide sobre um campo social histórico” (AOE, 1972, p.409).

A contrapelo das perspectivas que buscam obstinadamente encerrar o desejo no registro familiar, Deleuze e Guattari sustentam que “Édipo está sempre aberto num campo social aberto. Édipo aberto ao quatro ventos, aos quatro quantos do campo social (nem mesmo 3 + 1, mas 4 + n)” (AOE, 1972, p.114). A questão é saber o que realmente é investido em Édipo. O sujeito esquizo não reconhece o Édipo, pois mostra como os pais só existem aos pedaços como objetos-parciais, máquinas-órgãos que nunca se organizam nem se reportam a pessoas globais ou a alguma estrutura capaz de representar o inconsciente e de nele representar os diversos agentes da coletividade. A família não é um microcosmo autônomo que mantém

⁶¹ Considerando esse aspecto singular da filosofia política de Deleuze e Guattari, Buchanan (2009, p.213) observa que, quando os autores falam em “revolução”, não se trata evidentemente de algum tipo de tomado de poder por determinado grupo ou classe. Não significa derrubar um regime e instaurar outro no lugar. A revolução, para os autores de *O anti-Édipo*, consiste sobretudo em “esquizofrenizar a estrutura de poder existente, fazendo-a vibrar num novo ritmo, fazendo com que mude de dentro, sem que ao mesmo tempo nos torne esquizofrênicos”, no sentido de uma terrível exasperação do processo – a produção do esquizofrênico como entidade.

relações biunívocas com um macrocosmo no qual estaria inscrita. *O anti-Édipo* nos fala de uma família que, por natureza, é “excentrada”, “descentrada” (AOE, 1972, p.116). Os pais comparecem aqui como fragmentos imediatamente colados a todos os cantos do campo social, num corpo a corpo com os múltiplos elementos e agentes da situação histórica e política. São estes que impedem o triângulo de se fechar: há sempre um policial, um banqueiro, um pastor, um ministro, um burocrata, um marqueteiro, um jornalista, um ator de novela, um patrão, um colonizador, um burguês, uma criança no semáforo, um miserável, um reformista, um revolucionário etc. Não é isso o que mostram os delírios? Delira-se a civilização, os continentes, as raças, os povos; ‘sente-se’ intensamente um “devir mundial” (AOE, 1972, p.117).

Não se trata de negar a existência ou a importância da família, mas de concebê-la de outra maneira, qual seja: um “estímulo de valor qualquer”, sem papel organizador e desorganizador do inconsciente (AOE, 1972, p.137). Os pais só comparecem aqui como objetos parciais, “agentes de produção ou de antiprodução particulares”, que põe o desejo numa relação imediata com uma realidade histórica e social (AOE, 1972, p.119). As famílias, portanto, estão numa relação *imediate* com o campo social histórico, de modo que seus cortes e distribuições não produzidos em seu interior, mas lhe vêm de fora.

A Comuna, o caso Dreyfus, a religião e o ateísmo, a guerra da Espanha, a escalada do fascismo, o stalinismo, a guerra do Vietnã, Maio de 68... tudo isso forma os complexos do inconsciente, muito mais eficazes do que o eterno Édipo. E é mesmo do inconsciente que se trata (AOE, 1972, p.116).

Eis o que reivindicam os criadores da esquizoanálise: “nada além de um pouco de verdadeira *relação com o fora*, um pouco de realidade real” (AOE, 1972, p.400). Daí o essencial da “tarefa destrutiva” da esquizoanálise: desfazer a armadilha edipiana do recalçamento propriamente dito e todas as condicionantes de um inconsciente edipiano expressivo. Tarefa que tem, correlativamente, a construção de conceito de inconsciente produtivo, identificado à própria imanência real produtiva. O inconsciente como ciclo, a autoprodução inconsciente. Em suma, um “espinosismo do inconsciente” (C, 1990, p.185).

- *Conversão maquínica do recalçamento originário*

Esse conceito renovado de inconsciente implica, como vimos, a análise do coeficiente de afinidade entre os regimes de produção social e produção desejante,

da qual decorre uma avaliação, caso a caso, dos estados de desejo e sua repressão. Com isso, Deleuze e Guattari tecem uma crítica que é, simultaneamente, uma sintomatologia político-libidinal das formações sociais históricas. Quanto mais os regimes se distanciam, mais os conjuntos molares reprimem e recalcam os fluxos moleculares do desejo, esmando sua potência e o levando à servidão.

Particularmente no capitalismo, vale insistir, o grau de afinidade entre os regimes da produção é reduzido ao máximo. A máquina social capitalista monta um brutal aparelho de repressão-recalcamento, cuja operação mais característica é fazer de Édipo, enquanto limite deslocado, o próprio representante do desejo. De modo que, apenas nesta formação social, o limite passa a ser ocupado, habitado e vivido plenamente. Vimos que essa é a condição de possibilidade para que as imagens sociais, produzidas pela axiomática capitalista, sejam *aplicadas* às imagens familiares restritas (AOE, 1972, p.318). As imagens familiares se tornam, assim, imagens de imagens ou simulacros.

Ora, se a esquizoanálise nos mostra que todo investimento libidinal inconsciente incide necessariamente sobre o campo histórico-social, o aparelho de repressão-recalcamento desfigura o processo, de tal modo que o desejo é determinado a investir os simulacros, corroborando continuamente sua inscrição social. Nas palavras de Deleuze e Guattari, “é o investimento libidinal do conjunto dessas determinações [do *socius* capitalista] que fixa seu uso particular na produção desejante” (AOE, 1972, p.119). Eis a operação, por meio da qual, o desejo é levado a investir nas formas mais mortíferas da reprodução social, ou seja, a desejar sua própria repressão (AOE, 1972, p.446).

Todavia, Deleuze e Guattari insistem que esse “reino das imagens”, simulacros e ilusões, pelas quais o capitalismo vampiriza o desejo, não seria possível sem o recalcamto originário – tal como ele surge no instante em que o corpo sem órgãos *repele* as máquinas desejantes no seio da própria multiplicidade molecular. É igualmente nesse instante, vale dizer, que se encontra a gênese da máquina paranoica. “Sem esse recalcamto originário”, dizem os autores, “jamais um recalcamto propriamente dito poderia representar as forças do inconsciente e esmagar a produção desejante” (AOE, 1972, p.406). Em suma, o recalcamto originário propicia a condição necessária para que o recalcamto secundário possa “se imiscuir” no nível molecular da maquinaria do desejo.

Aparentemente, estaríamos assim diante de um diagnóstico fatalista e macabro: a servidão seria uma condição inelutável, posto que o recalçamento originário surge na própria imanência do processo de produção desejante. O que Deleuze e Guattari dizem a esse respeito? De fato, se concebêssemos a oposição entre o corpo sem órgãos e as máquinas desejantes como algo necessário, poderíamos ratificar tal diagnóstico. Contudo, não é isso o que os autores têm em mente quando afirmam que a oposição entre ambos é apenas “aparente”.

Vale recapitular o aspecto de dupla face do corpo sem órgãos, tal como vimos no segundo capítulo (AOE, 1972, p.389). Uma delas é marcada pelo “fluido amorfo da antiprodução”, que irrompe no seio da produção desejante, desligando os fluxos de energia demasiado ligados, dissolvendo os órgãos-objetos parciais muito organizados. É aí que o corpo sem órgão sente as máquinas desejantes como aparelhos de perseguição que tendem a organizar, totalizar e integrar demais os órgãos. O corpo sofre com essa organização e exerce contra as máquinas desejantes sua *força de repulsão* (máquina paranoica).

Não obstante, Deleuze e Guattari mostram que, no processo de produção primária (produção de produção), as máquinas desejantes, máquinas-órgãos, objetos parciais são, antes, intensidades puras que se conectam e preenchem o espaço em variados graus. O preenchimento do espaço se faz através de uma matéria que dá suporte e consistência às variações intensivas do desejo. Eis a segunda a face do corpo sem órgãos – matéria intensiva ou plano de consistência do desejo, que se apropria da produção exercendo sua *força de atração* (máquina miraculante) sobre as máquinas do desejo.

Ora, nesse sentido, não há qualquer “oposição real” entre corpo sem órgãos e as máquinas desejantes e os objetos parciais. Ambos são “uma só e mesma coisa, uma só e mesma multiplicidade que dever ser pensada como tal pela esquizoanálise” (AOE, 1972, p.390). As forças de atração e repulsão do corpo sem órgãos produzem as quantidades intensivas que o preenchem em graus diversos. “Os seios no tronco nu do presidente Schreber não são delirantes nem alucinatórios, mas designam, em primeiro lugar, uma faixa de intensidade, um zona de intensidade sobre seu corpo sem órgãos” (AOE, 1972, p.26). A força de repulsão não é, portanto, a marca de uma oposição real entre corpo sem órgãos e as máquinas desejantes. Ela consiste na própria condição do funcionamento maquínico, visto que

as máquinas só funcionam *desfuncionando-se*, *desarranjando-se*, falhando continuamente; o que só se torna possível se corpo sem órgãos repeli-las, dissolvendo as organicidades e fazendo os órgãos funcionarem sob um regime distinto do organismo. A força de atração, por sua vez, é o próprio funcionamento maquínico – processo de acoplamento das intensidades atraídas ao corpo se órgãos, que se apropria delas, num movimento objetivo aparente, e as distribui em sua superfície (AOE, 1972, p.394)

Tendo em vista esses aspectos da *produção primária*, Deleuze e Guattari definem o que eles consideram ser o “essencial da primeira tarefa positiva” da esquizoanálise, saber: trata-se de “garantir a conversão maquínica do recalçamento originário” (AOE, 1972, p.406). Mas em quê ela consiste exatamente? A operação fundamental é desfazer, em cada caso, a condição que o recalçamento originário propicia ao recalçamento propriamente dito. Tarefa esta que, segundo os autores, consiste em

transformar a oposição aparente da repulsão (corpo sem órgãos – máquinas, objetos parciais) em condições de funcionamento real, ou seja, 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 desejanter voltem a funcionar (AOE, 1972, p.46).

Ora, se admitirmos que a servidão do desejo passa fundamentalmente pelo impasse produzido pelo recalçamento originário, seria possível afirmar que a “conversão maquínica do recalçamento originário” não tem nada de trivial; ela é, sobretudo, uma estratégia de combate à servidão, uma verdadeira política do desejo. Por isso, é necessário precisar, o mais rigorosamente possível, o que está em pauta nesse enunciado condensado acerca do que seria o “essencial” dessa primeira tarefa positiva esquizoanalítica.

Deleuze e Guattari já deixaram entrever uma primeira linha argumentativa quando afirmam que a força de repulsão é, na realidade, a “condição do funcionamento” disfuncional das máquinas desejanter. Para que a maquinação universal e organizatória do desejo continue produzindo suas infinitas conexões, é necessário que nela se precipite as anárquicas fluências dos fluxos desligados e dos órgãos-objetos parciais desorganizados. É preciso que a maquinação se coagule em algum momento, de modo que, no seio da organicidade por ela produzida, irrompam

os fluxos em estado livre e sem cortes. Estes, por sua vez, serão novamente capturados em outras conexões máqunicas das quais mais uma vez escaparão... Tudo se para em algum momento, depois, tudo recomeçará no ciclo da autoprodução inconsciente (AOE, 1972, p.13). Portanto, a esquizofrenia – como “universo das máquinas desejantes produtoras e reprodutoras, a universal produção primária como ‘realidade essencial do homem e da natureza’” – pressupõe um campo de anárquicas fluências que, a cada maquinação organizatória, é repostado para que o *processo* continue⁶². Assegurar essa ‘reposição’ do devir, do campo das fluências anárquicas do desejo, significa “integrar as falhas no funcionamento atrativo” das máquinas. Processo um tanto enigmático, mas tão bem ‘compreendido’ pela fotógrafa e ativista Claudia Andujar, quando se ‘despede’ *esquizoanaliticamente* dos índios Yanomami, com quem convive, desde 1971, e por quem luta obstinadamente, ante o massacre colonial a que ainda estão sujeitos.

Não me despedi formalmente porque não existe ‘até logo’ entre os índios: e, se existisse, também não iria me despedir de qualquer jeito. Se despedir implica um fim: mas a vida é uma continuação eterna das coisas que se ligam, desligam e ligam de novo. Às vezes de jeitos diferentes. Têm mil maneiras de se separar e se juntar: é um processo molecular. As formas são infinitas, as combinações inúmeras, mas essencialmente sempre tudo continua: é o processo da vida. O mistério da existência. Vida, onde a morte é só um processo complementar, outra forma de continuar. Um processo de transfigurações de momentos em fluxos (ANDUJAR, 1975)⁶³.

Mas Deleuze e Guattari indicam ainda um complexo aspecto econômico inerente à tarefa enunciada, a saber: para que as máquinas voltem a funcionar e o processo esquizo continue, é preciso “envolver o grau zero nas intensidades produzidas”. O que está em jogo nessa proposição? Uma das maneiras de elucidar o problema que aí se coloca consiste na obscura distinção que os autores propõem entre “modelo da morte” e “experiência da morte”, bem como a “conversão” de um a outro – o que caracteriza o processo de “esquizofrenizar a morte”. Mas comecemos

⁶² Orlandi (1995, p.180) ressalta que “essa paradoxal imanência de fragmentadas ordenações máqunicas a um campo de fluências livres, que elas pressupõem, mas que as transcende” consiste justamente no que Deleuze e Guattari denominam *Caosmos*.

⁶³ Texto publicado originalmente no jornal *Ex-*, n. 14, setembro de 1975, e reproduzido no catálogo da exposição “Claudia Andujar: A luta Yanomami”.

por perguntar em que sentido, afinal, o recalçamento originário tem a ver com a intensidade = 0.

Já vimos, no capítulo anterior⁶⁴, que a “máquina paranoica do recalçamento originário”, levada ao limite de sua operação, produz uma brutal “queda de intensidade até o corpo sem órgãos = 0”. Precisamente nesse sentido, o corpo sem órgãos aparece como “modelo da morte”, marcado pela “esquizofrenia catatônica”. É esta que dá seu modelo à morte, na medida em que o corpo sem órgãos repele e depõe os órgãos até à catatonia, à automutilação, ao suicídio (AOE, 1972, p.393). A experiência do esquizo mostra que essa é uma das maneiras de reagir à interrupção de sua viagem esquizofrênica, isto é, “à barragem de todos os seus investimentos de realidade, barragem que o sistema edipiano repressão-recalçamento lhe opõe” (AOE, 1972, p.147). Antes o estupor catatônico, o refúgio no recalçamento originário, o fechamento sobre si do corpo sem órgãos e o calar das máquinas desejantes do que Édipo, a castração e a neurotização (AOE, 1972, p.435)

Entretanto, a experiência esquizo também indica outra saída. Para que suas máquinas voltem a funcionar e sua viagem recomece, é preciso continuamente efetuar a conversão desse modelo da morte em algo totalmente diferente: a “experiência da morte”. É preciso “esquizofrenizar a morte”, dizem Deleuze e Guattari. Mas o que isso quer dizer? “Trata-se de converter a morte que medra de dentro (no corpo sem órgãos) em morte que chega de fora (sobre o corpo sem órgãos)”. Apesar da obscuridade desta colocação, os autores são assertivos ao afirmarem que a “experiência da morte é coisa mais ordinária no inconsciente, precisamente porque ela se faz na vida e para a vida, ela se faz em toda passagem ou todo devir, em toda intensidade como passagem e devir” (AOE, 1972, p.394).

A questão se complica, como bem destacou Ferreira (2014, p.137)⁶⁵, quando os autores sugerem que a experiência da morte no inconsciente – morte que chega

⁶⁴ Cf. Item 3.2, p.66-67.

⁶⁵ Ante o problema de distinguir o modelo e a experiência da morte, a partir do mesmo critério, a intensidade-zero, Ferreira encontra na experiência esquizo de Antonin Artaud, uma possível e notável saída para esse impasse colocado pelo *O anti-Édipo*. “E isto porque se, por um lado, não nos parece que *Anti-Édipo* ou até o conjunto do pensamento deleuzo-guattariano cheguem a abordar directamente o critério de selecção’ suposto por um zero que os estados intensivos investem em si próprios, por outro lado, se existe alguém que o faz é precisamente Antonin Artaud. O que nos diz a

de fora *sobre* o corpo sem órgãos – também se define pela intensidade = 0 do corpo sem órgãos. Em suma, teríamos o mesmo critério para distinguir modelo da morte e experiência da morte. Contudo, ao levarmos em conta o que ocorre precisamente nesse processo de esquizofrenização da morte, teremos uma questão premente: como converter uma morte cujo modelo é catatonia, o autismo, a automutilação e o suicídio numa morte que, segundo Deleuze e Guattari, “é o que volta a ser sentido em todo sentimento, é o que não para e não acaba de advir em todo devir — no devir-outro sexo, no devir-deus, no devir-raça etc., formando as zonas de intensidade sobre o corpo sem órgãos”? Como “envolver” o grau zero nas intensidades produzidas, de modo que o processo esquizo não seja interrompido e as variações intensivas continuem preenchendo o corpo sem órgãos?

Uma possível resposta talvez esteja justamente na própria conversão maquínica do recalçamento originário. Ao transformar a força repulsiva em condição do funcionamento maquínico, este passa a funcionar sob as formas da atração e da produção de intensidade, integrando as falhas no funcionamento. É preciso que haja um “afluxo” que possa significar essa “ausência de intensidade” necessária para que o ciclo intensivo recomece (AOE, 1972, p.28). Por isso, cada intensidade investe em si própria a intensidade = 0, a partir da qual ela é produzida. Daí Deleuze e Guattari afirmarem que “toda intensidade é portadora, em sua própria vida, da experiência da morte, e a envolve. E sem dúvida, toda intensidade se extingue ao final, todo devir se torna ele próprio um devir-morte!” (AOE, 1972, p.395).

É dessa morte impessoal de que fala Blanchot, quando diz que “não se para e não se acaba de morrer”; há aí um sujeito aparente, nômade que não para de viver e

reviravolta final na vida e obra de Artaud? Que se *Le théâtre et son double* supõe a produção de corpos intensivos, duplos, na imanência do corpo suicidado de Artaud, que o que condiciona esta produção é o corpo sem órgãos. Que, por outras palavras, a produção de corpos intensivos, duplos, pressupõe como sua condição real a reviravolta final na vida e obra de Artaud onde ele acaba por fazer do próprio sofrimento de descorporizar absolutamente a realidade, um corpo, o corpo-morto-cona de Antonin Artaud. Não seria o critério de imanência proposto por Artaud que especificaria a espécie de intensidade-zero que, por assim dizer, passa no ‘teste’, que é ‘seleccionada’ como condição real para a produção de estados intensivos, de corpos intensivos, duplos? Se estes estados ou corpos são eles mesmos produções, a sua produção não pressuporia como condição real a maneira em que Artaud faz do seu corpo suicidado um corpo sem órgãos, o corpo-morto-cona através do qual se transpassa, se atravessa?” (FERREIRA, 2014, p.139-141)

viajar como *Se [On]* (AOE, 1972, p.395). Um sujeito errante que é “portador da experiência”, que acompanha os devires, que pertence à passagem das séries abertas de estados intensivos, todos positivos, produzidos pelas relações diferenciais entre as forças de atração e repulsão, a partir da intensidade-zero (AOE, 1972, p.26). Mas, quando esse mesmo sujeito se torna identitário, “fixado como *Eu*”, ele “para finalmente de morrer, porque ele acaba por morrer na realidade de um derradeiro instante que assim o fixa como *Eu* desfazendo totalmente a intensidade, reconduzindo-a ao zero que ela envolve” – eis que o ciclo se fecha: retorno da experiência da morte ao modelo da morte (AOE, 1972, p.395). É contra a fixidez, contra toda forma de organização, totalização e integração que o sujeito esquizo se insurge. Daí o voltar-se continuamente em direção à experiência da morte.

Ir sempre do modelo à experiência, e novamente partir, retornar do modelo à experiência, é isso, *esquizofrenizar a morte*, o exercício das máquinas desejanças (seu segredo bem compreendido pelos autores da literatura de terror). É isto que as máquinas nos dizem, nos fazem viver, sentir, mais fundo do que o delírio e mais longe do que a alucinação: sim, 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 que têm tanto direito de dizer *Se* quanto nós mesmos. ‘Que ele se arrebeste em seu sobressalto pelas coisas inauditas e inomináveis: virão outros horríveis trabalhadores; começarão pelos horizontes onde o outro se abateu’. O eterno retorno como experiência e circuito desterritorializado de todos os ciclos do desejo (AOE, 1972, p.395-396).

Ainda que Deleuze e Guattari reconheçam que a “obscuridade se acumula”, no tocante a esse enigmático processo de esquizofrenização da morte, a experimentação esquizo, suas viagens em intensidade, seus investimentos inconscientes da realidade permanecem como o ponto de partida e fio condutor para pensar a dimensão ético-política dessa microatividade inconsciente que não cessa de esconjurar todas as formas de servidão engendradas no universo da produção maquínica do desejo. É nesse horizonte que se perfaz uma política do desejo baseada no problema da relação entre as máquinas desejanças, a máquina-analítica e a máquina-revolucionária – problema decisivo e incontornável para uma esquizoanálise (AOE, 1972, p.54).

CONCLUSÃO

Uma filosofia política digna do acontecimento Maio de 68 deveria partir da premissa de que a revolução social e a revolução do desejo são intrinsecamente vinculadas. Uma nova subjetividade coletiva exigida pelo acontecimento implica uma nova existência, uma mutação perceptiva e afetiva que passa por “novos entrelaces com o corpo, a sexualidade, o trabalho, a linguagem, a cultura etc.” (DELEUZE, 2016, p.246). E, se admitirmos, consoante Zourabichvili, que a subjetividade é, no fundo, constituída por uma “síntese” desses múltiplos entrelaces, Maio de 68 implicava uma radical mudança relacional, ainda que nos mesmos campos e com os mesmo temas. Uma relação é sempre com o fora, de modo que essas novas relações são também encontros.

Encontramos brutalmente o que tínhamos cotidianamente diante dos olhos. O visionário apreende, na situação, sua parte inatualizável, o elemento que ultrapassa a atualidade da situação: o ‘possível como tal’. O vidente vê o possível e, com isso ascende a uma nova possibilidade de vida que pede para se realizar (ZOURABICHVILI, 2000, p.340-341).

Por isso, não há como fazer uma revolução social e, ao mesmo tempo, conservar as velhas estruturas repressivas nas quais o desejo e a subjetividade se encontram enclausurados, em especial na estrutura privatizada da família. Para avançar nessa direção, Deleuze e Guattari precisaram quebrar com o estéril paralelismo Marx-Freud, baseado no dualismo entre superestrutura e infraestrutura, e abandonar as coordenadas familistas de abordagem do desejo e do inconsciente. É nesse horizonte que *O anti-Édipo* apresenta uma maneira singularíssima de fazer o desejo passar para o interior da infraestrutura produtiva, enquanto a família, a pessoa e o eu passam para o lado da antiprodução. Operação esta que, como vimos, pressupõe uma nova teoria do desejo e da produção. Uma teoria na qual desejo fosse pensado em termos produtivos, isto é, como “princípio imanente” à produção exige a criação da categoria de “produção desejante”.

Mas como determinar, na imanência da produção, o que é da ordem do social e o que é da ordem do desejo? Se há uma única e mesma produção, é preciso afirmar a *identidade de natureza* entre produção social e produção desejante. Como, então, determiná-las? A resolução encontrada por Deleuze e Guattari é a proposição

de uma complexa lógica dos fluxos identificada à própria lógica do processo esquizofrênico (que pouco tem a ver com a entidade clínica ou o louco do asilo). A partir de uma “análise transcendental e materialista” que, no contexto de *O anti-Édipo*, é chamada de esquizoanálise, os autores, baseados na lógica dos fluxos, definem os critérios imanentes à produção inconsciente (AOE, 1972, p.130-131).

Buscamos, nos dois primeiros capítulos, acompanhar esse percurso argumentativo, no intento de que ele poderia nos munir dos pressupostos necessários para avançar no problema da servidão. Pois bem, no terceiro capítulo, lançamo-nos na tentativa de cartografar as fugidias linhas de força que constituem o problema da servidão. Seguindo a trilha indicada por Pelbart (2016, p.20), procuramos tecer uma cartografia que fosse uma “espécie de sintomatologia molecular”. Pois, ao acompanharmos o desenvolvimento da “teoria geral dos fluxos”, desenvolvida no terceiro capítulo de *O anti-Édipo*, observamos como Deleuze e Guattari avaliam o “limite” entre a produção desejante e a produção social, a partir do coeficiente de afinidade entre seus regimes (AOE, 1972, p.217). Trata-se de avaliar, em cada formação social (primitiva, imperial e capitalista), a montagem do sistema de repressão-recalcamento e seus efeitos retroativos sobre a produção desejante. Para tanto, é preciso levar conta como os elementos dos respectivos sistemas de representação sociais se organizam em profundidade, mas também como a própria representação se organiza sobre a superfície do *socius*. Em última instância, o que Deleuze e Guattari logram é uma crítica da economia político-libidinal das formações sociais, baseada nas imbricações variáveis entre o corpo sem órgãos e o *socius*. Daí o porquê da cartografia desse processo coincidir com uma sintomatologia molecular que deslinde o *limite* entre as máquinas desejantes e as máquinas molares, entre a microagitação dos fluxos contínuos de matéria e as massas estatisticamente determinadas.

Ora, é justamente em função dessa sintomatologia que se *O anti-Édipo* pode responder ao problema de uma servidão que se perfaz no e pelo inconsciente. Ela nos permite entrever as vicissitudes dos fluxos moleculares do desejo quando de sua passagem ao nível das organizações molares, ou seja, a passagem do plano das intensidades ao sistema extensivo. A questão central é que as organizações molares e os sistemas extensivos são produzidos no seio da multiplicidade molecular. Este é um aspecto que nos parece fundamental para pensar a servidão,

já que é aqui que se coloca o problema de saber como a produção desejante pode produzir um tipo de organização que retroage sobre o desejo sob a forma de repressão e recalçamento⁶⁶. Note-se que, sob este ponto de vista, não há qualquer pressuposição da existência do social e seus aparelhos de repressão-recalçamento.

Deleuze e Guattari explicam que a produção social é a produção desejante em “condições determinadas” (AOE, 1972, p.342). E o que se entende por condições determinadas? São formas ou acumulações estatísticas dos fenômenos moleculares. Na medida em que vão se formando conjuntos gregários, ocorrem “pressões seletivas” que organizam a multidão molecular, agrupando, retendo e excluindo peças das máquinas desejantes. Lapoujade (2015, p.181) percebeu bem as implicações desse processo para as singularidades do desejo; segundo ele, “a seleção que se exerce sobre tais populações moleculares as ordena numa massa gregária que elimina, esmaga ou regulariza as singularidades”. As máquinas desejantes passam, então, a se subordinarem e a investirem os conjuntos molares que constituem, mesmo que estes terminem por esmagar o desejo.

Há, no entanto, uma ressalva a se fazer. Embora todos os conjuntos molares sejam produzidos no seio da multiplicidade molecular do desejo, o “efeito retroativo” que eles exercem sobre a maquinaria do desejo não é o mesmo. Isso significa, como dissemos, que toda sociedade monta seu sistema de recalçamento-repressão da produção desejante, mas tal sistema muda segundo a formação social considerada. Dito isso, os autores fazem uma longa análise das formações sociais, expondo a maneira como cada uma lida com a produção desejante, enquanto “limite absoluto” da produção social. Correlativamente, eles mostram como as máquinas desejantes são subordinadas e levadas a investir libidinalmente nas grandes máquinas molares, corroborando continuamente sua inscrição num dado *socius*. E, ao contrário, como subordinam o *socius* e fazem passar suas conexões e interações transversais ao regime das máquinas sociais (AOE, 1972, p.217). É nesse jogo entre os dois sentidos da subordinação que se deslinda a proximidade entre os regimes

⁶⁶ Vale ressaltar que são os efeitos desse movimento retroativo sobre a produção que estão em jogo quando se estabelece o grau de afinidade entre o regime da produção social e desejante, numa dada formação social.

de produção social e desejante, bem como o grau de sujeição imposto por cada *socius*.

Nesse horizonte, o que a sintomatologia molecular de *O anti-Édipo* nos mostra é que a máquina social capitalista tem um “poder de sujeição” inigualável. A grande axiomática social, que substitui os códigos territoriais e as sobrecodificações despóticas, preenche o corpo pleno do capital com imagens e simulacros, através dos quais o desejo é levado a desejar sua própria repressão (AOE, 1972, p.446). Ademais, Deleuze e Guattari deixam entrever os elos que ligam Édipo-capitalismo-servidão. No interior do capitalismo, Édipo é o limite deslocado do desejo que se torna o próprio representante do desejo – limite ocupado, habitado e vivido plenamente. Assim, a máquina capitalista monta um extraordinário e eficaz aparelho de repressão-recalcamento do desejo inconsciente, fazendo com este levado a desejar sua própria repressão. Ora, o que essa singular crítica da economia político-libidinal das formações sociais nos leva a concluir?

Na contramão de Reich⁶⁷, Deleuze e Guattari não parecem sugerir que haja sociedade não repressiva, uma vez que toda máquina social monta seu sistema de repressão-recalcamento, a fim de canalizar e regular os fluxos descodificados e desterritorializados do desejo, que não param de lhes escapar por todos os lados. A “crueldade” primitiva, o “terror” despótico e o “cinismo” e a “piedade” capitalistas emergem, assim, como signos-sintomas evidenciados pela crítica da economia político-libidinal; eles nos dão testemunho de quantas agruras a produção desejante, em razão de sua própria dinâmica funcional, é capaz de nos reservar. Um “espinosismo do inconsciente” deve levar em conta que a imanência não salva ninguém; a própria transcendência, como vimos, se perfaz no seio da imanência produtiva das sínteses inconscientes. Daí a pertinência do termo *servidão*

⁶⁷ Vale lembrar que, ao assumir uma perspectiva histórica e materialista de pensar a repressão, Reich mostra que esta está vinculada às dinâmicas de socialização de uma sociedade capitalista e autoritária. Seria possível, portanto, pensar formas de sociedade não repressivas. É isso o que Reich acredita encontrar nas pesquisas de Bronislaw Malinowski, etnólogo inglês que se dedicara a estudar a organização matriarcal dos trobriandeses, povos que viviam no noroeste da Melanésia. Em trabalhos como *A vida sexual dos selvagens do noroeste da Malenésia* (1929), Malinowski enfatiza a relação entre a sexualidade e os fundamentos econômicos e sociais da vida dos trobriandeses. A esse respeito, cf. *Irrupção da moral sexual repressiva* (1932), de Reich.

inconsciente. As formas mais repressivas da produção e reprodução social são organizadas pelo e no inconsciente produtivo.

Estaríamos, desse modo, inexoravelmente fadados à servidão? *O anti-Édipo* não nos oferece nenhum lapso sequer de alguma forma de fatalismo resignado. Santiago nos lembra que, ao encontro de Espinosa, Deleuze e Guattari sabem que a forma mais acabada da superstição é o “fatalismo”, compreendido num sentido bastante preciso:

De mistificação das tensões, enrijecimento do mundo, esgotamento do novo, ontologização da liberdade e felicidade (só no além, o paraíso, o pós-revolução, o pós-reformas), da servidão e infelicidade (tudo nesse mundo, nossa condição hodierna), da consciência (um dado substancial), da ignorância (que ou não poderia ser minorada ou, pelo contrário, seria facilmente superável) (SANTIAGO, 2019, p.21).

No inconsciente, entendido campo de imanência produtiva do desejo, as contas jamais podem ser dadas como findas, a servidão nunca é inelutável. O campo do desejo é um campo intensivo de tensões, confrontações, ajustamentos e alianças – no qual se formam “agenciamentos maquínicos”, compostos tanto por elementos mortíferos, que conduzem às formas mais brutais de servidão, quanto por linhas de fuga capazes de abrir novos mundos possíveis. É sempre na imanência do inconsciente produtivo que se agenciam as organizações mortíferas do desejo, impondo seus usos transcendentais de síntese, bloqueando movimentos, fixando afetos, organizando formas e sujeitos. Por isso, uma crítica da servidão inconsciente não pode prescindir da análise dos poderes e das linhas que compõem um dado agenciamento maquínico.

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 assujeitam, já fazem parte dos próprios agenciamentos de desejo: basta que o desejo siga aquela linha, para ser levado, com 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 (DELEUZE; PARNET, 1998, p.154).

Nesse horizonte, há um importante elo entre Deleuze, Guattari e Foucault: o poder é produtivo, no sentido de que faz parte do agenciamento maquínico do desejo. As relações sociais de poder são, simultaneamente, relações de desejo, pois não há dispositivo de poder desvinculado de um complexo circuito de investimentos

libidinais inconscientes. Daí, como assinala Patton (2000, p.70), a importância de uma “política”, ou melhor, uma “micropolítica” do desejo que vise a constituição de agenciamentos maquínicos capazes de sustentar ações revolucionárias⁶⁸, já que um agenciamento pode levar a investimentos reacionários e fascistas. Por isso, dizem Deleuze e Guattari (MP, 1980, p.93), é fácil ser revolucionário, libertário e antifascista no nível molar. Difícil é ver quando somos molecularmente ‘levados pelos ventos’ do reacionarismo e do fascismo que age em nós, que se imiscui em nosso desejo, se incrusta nas entranhas de nosso corpo e nos leva a “amar o poder” e a “desejar esta coisa que nos domina e nos explora” – eis a questão fundamental de *O anti-Édipo*, como tão bem percebeu Foucault (1977, p.XII). Estar à altura dessa tarefa ético-política posta por essa microatividade inconsciente é o que faz de *O anti-Édipo* um “livro de ética” digno do acontecimento Maio de 68.

⁶⁸ Vale ressaltar que o modelo de agência de um “micropolítica” não tem como premissa uma concepção sujeito autônomo que delibera racionalmente suas ações. O que Deleuze e Guattari parecem ter em vista é uma concepção de sujeito que está sempre enleado a processos de produção do desejo. No termos dos autores, o sujeito é um produto do desejo, um “resto produzido ao lado das máquinas desejanças” (AOE, 1972, p.24). Nesse sentido, uma micropolítica deve colocar em questão os modos de subjetivação do desejo, ou seja, os agenciamentos maquínicos do desejo que produzem certos de tipos de sujeito. Portanto, este ponto de vista exige outro modelo de agência política que, em *Mil Platôs*, os autores chamarão de “agenciamento coletivo de enunciação”.

REFERÊNCIAS

ALBERTINI, P. *Reich. História das ideias e formulações para educação*. São Paulo: Ágora, 1994.

ANDUJAR, C. Depoimento: Claudia Andujar e sua relação com os Yanomami e a floresta. *Revista Zum*, São Paulo, Mar. 2019. Disponível em: <https://revistazum.com.br/radar/depoimento-claudia-andujar/>

BIANCO, G. Gilles Deleuze educador: sobre a pedagogia do conceito. In: *Educação e realidade*, 27(2), jul/dez. 2002, p.179-204.

BIFO, F. B. *Narración del encuentro con el pensamiento de Guattari, cartografía visionaria del tiempo que viene*. Buenos Aires: Cactus, 2013.

BUCHANAN, Ian. Is Anti-Oedipus a May '68 book?. In: *Deleuze and History*. BELL, A. J.; Colebrook, C. (Org.).Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

CARDOSO JR, H. Espinosa e Nietzsche: elos onto-práticos para uma ética da imanência. *Anais do I Seminário de Filosofia Contemporânea: Nietzsche e o pensamento francês*. Londrina - PR: UEL, 2006. v.1. p.23-31.

_____. Teoria das multiplicidades e conceito de inconsciente no pensamento de Gilles Deleuze. In: *Inconsciente-multiplicidade: conceitos problemas e práticas, segundo Deleuze e Guattari*. (Org.) Hélio Rebello Cardoso Jr. São Paulo: Ed. Unesp, 2007.

_____. *Pragmática menor: Deleuze, imanência e empirismo*. (Livre docência). Universidade Estadual Paulista (Unesp). Assis, 2006.

CHAUÍ, M. *Contra a servidão voluntária*. (Org.) Homero Santiago. São Paulo: Ed. Autêntica, 2013.

_____. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

_____. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DELEUZE, G. *A ilha deserta e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade; Org. (ed. brasileira) Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. Dois regimes de loucos. Textos e entrevistas (1975-1995). Edição preparada por David Lapoujade. Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2010.

_____. *Crítica e Clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed.34, 2011.

_____. *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Bueno Aires: Ed. Cactus, 2005.

_____. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado, Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2017.

_____. *Espinosa, filosofia prática*. Trad. Daniel Lins e Fabien P. Lins SP: Escuta, 2002.

_____. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'anna Martins. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2005.

_____. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. *Nietzsche e a Filosofia*. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Ed. Escuta, 1998.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Capitalisme et Schizophrénie: L'Anti-Oedipe*. Paris: Minuit, 1972.

_____. *Capitalisme et Schizophrénie: Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980.

_____. *Mil Platôs. Vol.3*. São Paulo: Ed.34, 1999.

_____. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

_____. *O anti-Édipo*. Trad. Luiz Orlandi. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.

DOSSE, F. *Gilles Deleuze e Félix Guattari : biografia cruzada*. Porto Alegre: Ed. Artmed, 2010.

_____. Os engajamentos políticos de Gilles Deleuze. In: *História: questões e debates*, Curitiba, n.53, p.151-170, jul/dez. 2010.

ESPINOSA, B. *Ética*. Trad. Tomau Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Ed.Autêntica, 2017.

_____. *Obra Completa I: (Breve) tratado e outros escritos*. Org. J.Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano. 1.ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Tratado político*. Trad. Enrique Tierno Galván. 4.ed. Madrid: Ed. Tecnos, 2007.

_____. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FERREIRA, F. A. P. R. *Esquizofrenizar a morte*. Universidade Nova de Lisboa. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. (Tese de doutorado em Filosofia). Lisboa, 2014.

FREUD, S. Proyecto de psicología. In: *Sigmund Freud. Obras completas*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, vol.I, 1992a, p.323-446.

_____. La interpretación de los sueños (segunda parte). In: *Sigmund Freud. Obras completas*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, vol.V, 1991a.

_____. Formaciones sobre los dos principios de acaecer psíquico. In: *Sigmund Freud. Obras completas*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, vol.XII, 1991b, p.217-232.

_____. La represión. In: *Sigmund Freud. Obras completas*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, vol.XIV, 1992b, p.135-152.

_____. Introdução del narcisismo. In: *Sigmund Freud. Obras completas*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, vol.XIV, 1992b, p.65-98.

_____. Una dificultad del psicoanálisis. In: *Sigmund Freud. Obras completas*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, vol.XVII, 1992c, p.125-136.

_____. El malestar em la cultura. In: *Sigmund Freud. Obras completas*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, vol.XXI, 1992d.

_____. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. Cia das Letras, 2011, p.13-113.

FOUCAULT, M. Introdução à vida não fascista (Prefácio). Trad. Wanderson F. Nascimento. In: Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. New York: Viking Press, 1977, p. XI-XIV.

GAINZA, M. *Filosofía política y crítica de las ideologías. Desafíos contemporáneos para una alianza entre inmanencia y dialéctica*. Texto não publicado, cedido gentilmente pela autora, 2018.

GOBRY, I. *Vocabulário grego de filosofia*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

GONDAR, J. *Os tempos de Freud*. Rio de Janeiro: Ed. Revinte, 1995.

GRANEL, G. L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la "coupure". In: *Traditionis traditio*. Paris: Gallimard, 1972, p.179-230.

GUATTARI, F. *Écrits pour L'anti-Oedipe*. Stéphane Nadaud (Org.). Paris: Éditions Lignes & Manifestes, 2004.

_____. *Psicoanálisis y transversalidad*. Buenos Aires: Argentina Editores, 1976.

_____. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1981.

_____; ROLNIK, S. *Micropolítica. Cartografias do desejo*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1986.

LACAN, J. *O seminário: Livro 10: A angústia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS. *Vocabulário da psicanálise*. 4ª ed. Trad. Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LENCO, Peter. *Deleuze and World Politics: alter-globalizations and nomad science*. New York: Ed. Routledge, 2012.

LYOTARD, J-F. *Des dispositifs pulsionnels*. Paris: Ed. Galilée, 1994.

MACHADO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Coleção Os pensadores. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova cultural, 1991.

_____. *Manifesto Comunista*. Trad. Álvaro Pina Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998.

MATOS, O. 1968: Paris toma a palavra. In: MORIN, E; LEFORT, C.; CASTORIADIS, C. *A brecha*. Org. e Trad. Anderson Lima da Silva e Martha Coletto Costa. São Paulo: Autonomia Literária, 2018, p. 264-274.

MEJAT, G. Gilles Deleuze et Félix Guattari lecteurs de Marx : l'inspiration marxiste de la conception du désir développée dans l'*Anti-Œdipe*, *Philosophique*, 15, 2012, p.113-124.

MIJOLLA, Alain. *Dicionário internacional de psicanálise*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

MONTEBELLO, Pierre. *Deleuze. La passion de la pensée*. Paris: Ed. Vrin, 2008.

NEGRI, A; GUATTARI, F. *As verdades nômade. Por novos espaços de liberdade*. Trad. Maio A. Marino; Jefferson Viel. São Paulo: Autonomia Literária e Editora Politeia, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*.

Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2008.

ORLANDI, L. B. L. "Desejo e Problema": Articulação por reciprocidade de aberturas. In: *Histórias e Perspectivas*, Uberlândia, p. 159-186, jul./dez. 1990.

_____. Indivíduo e implexa individuação. In: *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 12, n.1, p. 75-82, 2015.

_____. Pulsão e campo problemático. In: *As pulsões*. (org.) Arthur Hyppólito de Moura. São Paulo: Ed. Escuta/Educ, 1995.

PASSOS, I. F. Duas versões históricas para a psicoterapia institucional. In: *Cadernos de saúde mental*, Florianópolis, v.4, n.9, p.21-32, 2012.

PATTON, P. *Deleuze and the political*. London: Routledge, 2000.

PELBART, P. P. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

PRADO JR., B. *Alguns ensaios*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

REALE, G. *Léxico da filosofia grega e romana*. Trad. Henrique C. L. Vaz, Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

REICH, W. *Psicologia de massas do fascismo*. Trad. J. Silva Dias. Porto: Publicações escorpião, 1974.

_____. *Irrupção da moral sexual repressiva*. São Paulo: Martins Fontes, s/d.

ROLNIK, S. A inteligência vem sempre depois. In: *Zero Hora*, Caderno de Cultura. Porto Alegre, 09/12/95, p.8.

SAFATLE, W. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

_____. *Introdução à Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

SAUVAGNARGUES, A.; GARO, I. Deleuze, Guattari et Marx. In: *Actuel Marx*, 52 (2), 2012, p.11-27.

SIBERTIN-BLANC, G. *Deleuze y el Antiedipo. La producción del deseo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.

_____. Mai 68 en philosophie. Vers la vie alternative. In. *Cité 40*, Paris, PUF, 2009, p.97-116.

_____. *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*. Paris : Actuel Marx, 2013.

UNO, K ; SANTOS, L. G. *Guattari – confrontações. Conversas com Kuniichi Uno e Laymert Garcia dos Santos*. São Paulo : n-1 edições, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas Canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

ZOURABICHVILI, F. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed.34, 2016.

_____. Deleuze e o impossível (sobre o involuntarismo na política). In: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. (Org.) Éric Alliez. São Paulo: Ed.34, 2000.

_____. *O Vocabulário Deleuze*. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 2004.