

/artigos

A história materialista do desejo – uma leitura de ‘Selvagens, Bárbaros, Civilizados’, de Deleuze e Guattari

Gabriel Pereira Gioppo

Universidade Federal do Paraná

<https://orcid.org/0000-0001-5567-7607>

gabrielprgioppo@gmail.com

Resumo: Este artigo objetiva realizar uma interpretação do terceiro capítulo do livro *O Anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari, denominado ‘Selvagens, Bárbaros, Civilizados’. Para tanto, serão reconstituídos, de início, alguns dos conceitos fundamentais dos capítulos anteriores, tais como processo esquizofrênico, produção desejante, máquinas sociais e as três sínteses do inconsciente. Em seguida, as três máquinas sociais - a primitiva, a despótica e a capitalista - serão expostas em seu funcionamento, mostrando as configurações específicas entre desejo e *socius* que lhes são próprias, bem como os regimes e representações que as caracterizam. Pretende-se, com essa apresentação, ressaltar as respostas que Deleuze e Guattari dão aos dois grandes problemas abordados em sua tipologia histórico-materialista das máquinas sociais: (i) ‘como Édipo se tornou possível?’ e (ii) ‘como se pode desejar a sua própria servidão?’ Por fim, conclui-se esboçando as relações, dentro da perspectiva crítica dos autores, entre psicanálise, reprodução familiar e capitalismo.

Palavras-chave: Desejo; Produção; Máquina; Édipo; História.

Abstract: This article aims to interpret the third chapter of Deleuze and Guattari's book *Anti-Oedipus*, named 'Savages, Barbarians, Civilized Men'. Therefore, some of the main concepts of the previous chapters, such as schizophrenic process, desiring-production, social machines and the three syntheses of the unconscious are reconstructed. Then, the three social machines - primitive, despotic and capitalist - are presented in their workings, showing their own specific configurations between desire and *socius*, as well as their characteristic regimes and representations. It is intended, thus, to show how Deleuze and Guattari answer the two main problems which are addressed in their historical-materialist typology of social machines: (i) "how Oedipus became possible?" and (ii) "how does one desire their own servitude?". At last, it ends by outlining the relation, in the authors' critical perspective, between psychoanalysis, familial reproduction and capitalism.

Keywords: Desire; Production; Machine; Oedipus; History.

1. Capitalismo e Esquizofrenia de um ponto de vista histórico-universal

*Parecem, antes, conceber o homem na natureza
qual um império num império*

– Baruch de Spinoza, *Ética*, p. 233

Neste texto é pretendida uma leitura comentada do terceiro capítulo da obra *O Anti-Édipo*¹, de Deleuze e Guattari, denominado *Selvagens, Bárbaros, Civilizados*. Trata-se de um capítulo singular em relação ao restante da obra, por seu escopo, seus propósitos e, sobretudo, suas implicações: um sobrevoo especulativo-materialista ou uma viagem esquizofrênica pelas diversas formações sociais humanas segundo uma tipologia tríplice que, como veremos, ressoa em correspondência complexa com as três sínteses do

¹ O texto de *O Anti-Édipo* será citado conforme a edição francesa original (1972), salvo quando indicada a referência à edição brasileira (2011). As traduções são de minha responsabilidade. Os grifos e destaques nas citações serão dos próprios autores, salvo quando indicado por mim.

inconsciente tal como exemplificadas nos capítulos anteriores. Não se trata, porém, de um evolucionismo histórico, englobante e progressivo; pelo contrário, o grande objetivo de Deleuze e Guattari é (re)ler a história universal segundo critérios rigorosos no seu sentido materialista e crítico a partir do plano que embasa toda a obra, a saber, o das máquinas desejantes e de sua produção, identificada à própria autoprodução do real.

Esses critérios *imanes* já estruturavam a crítica interna a Édipo realizada no segundo capítulo ao permitir a delimitação dos usos legítimos (micrológicos, moleculares, reais, imanes, transcendentais, produtivos, múltiplos) e ilegítimos (molares, macrofísicos, simbólicos, imaginários, transcendentais, representativos, dualistas) das sínteses passivas do inconsciente, assim como dos paralogismos da psicanálise em suas interpretações sobre o funcionamento do inconsciente e do desejo. Mas se, no segundo capítulo, os critérios para a crítica interna à Édipo eram apoiados num modelo predominantemente kantiano – “O *anti-Édipo* tinha uma ambição kantiana, era preciso tentar uma espécie de Crítica da razão pura ao nível do inconsciente” (DELEUZE *apud* LAPOUJADE, 2015, p. 185) –; agora, *Selvagens, Bárbaros, Civilizados* remonta especificamente à concepção de história enunciada por Marx na Introdução de 1857 dos *Grundrisse* como ponto crítico basilar²: em primeiro lugar, que ela seja compreendida como uma história “das

² O que não significa, por sua vez, que Kant deixe de ser uma influência importante para o projeto crítico do livro como um todo, assim como Marx o fora para o segundo capítulo: “pode-se dizer que a teoria das sínteses repousa sobre a grande associação Kant/Marx; por um lado, invoca-se Kant para descrever o campo transcendental do inconsciente constituído por seu uso imane das sínteses; por outro, utiliza-se as categorias de Marx para descrever o modo de funcionamento dessas sínteses: produção, circulação e consumo” (LAPOUJADE, 2015, pp. 184-5). Contudo, nem o modelo analítico e epistemológico kantiano, nem o modelo sintético e produtivo marxiano, explicam totalmente as três sínteses e o funcionamento maquínico do inconsciente tal como concebidos por Deleuze e Guattari. Pensando sobretudo nas diferenças entre eles e Marx, Viveiros de Castro (2018, pp. 261-2) tem razão quando identifica que o sentido de produção em *O Anti-Édipo* não é exatamente aquele usado por Marx, distinguindo “entre a produção necessitada da economia política e a produção desejante da economia maquínica, a produção-trabalho e a produção-funcionamento”: por essa razão, “a produção d’O *Anti-Édipo* não é exatamente idêntica ao conceito marxista homônimo”. Ou seja, ainda que o conceito de produção em Marx seja importante para a tessitura conceitual de *O Anti-Édipo*, ele não é transplantado sem modificações: a relação necessitarista e antropológica (produção como atividade material que visa prover necessidades humanas, que objetiva, portanto, suprir uma *falta*) da concepção marxista tradicional não pode ser identificada à produção maquínica de Deleuze e Guattari, que não admite a

contingências, e não da necessidade; dos cortes e dos limites, e não da continuidade”; e, em segundo lugar, que ela proporcione, porque feita a partir da perspectiva oferecida pelo modo de produção capitalista (ou, para usar a terminologia específica de Deleuze e Guattari, a *máquina social capitalista*) uma compreensão da própria história universal que leve à sua autocrítica: “É o que Marx dizia, lembrando as exigências de uma história universal, mas, adicionava ele, à condição de que a organização atual seja capaz de se criticar a si mesma” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 163, 206).

Isto é, ler a história universal como uma história da contingência é levar o projeto crítico de *O Anti-Édipo* ao ponto da autocrítica e da realização, colocando em xeque a pretensão de que ou Édipo ou o capitalismo seriam necessidades naturais do movimento histórico humano, e mostrando, como contra-leitura, as condições empírico-transcendentais de sua gênese através da história. Com efeito, se “Édipo é o universal”, é precisamente porque sua mistificação, exatamente como a do capital, foi capaz de “montar suas peças e suas engrenagens através das formações sociais anteriores” (DELEUZE,

falta (ao contrário, postulando a produção como *criação* do Real) e muito menos vínculos a uma visão antropológica ou teleológica-intencionalista de atividade material – donde a importância da fusão conceitual de Marx com outros pensadores para reconstruir a noção de produção a partir do *desejo*. Nesta perspectiva, é igualmente precisa a posição de Guéron (2020, p. 32), que afirma que Deleuze, através do *conatus* de Spinoza e da *vontade de potência* de Nietzsche, já contava com uma concepção puramente positiva e afirmativa do desejo – e que, a partir do encontro com Guattari e com o seu marxismo *sui generis*, “[e]ssas duas concepções [deleuzianas, de Nietzsche e de Spinoza] serão agora implicadas em Marx, articuladas com a descoberta do trabalho abstrato e da riqueza compreendida como resultado da atividade, da produção, antes de ser atribuída a qualquer objeto. Esse é um dos encontros decisivos d’*O Anti-Édipo – Capitalismo e esquizofrenia*”. Ainda que Marx seja uma figura central para a compreensão do terceiro capítulo de *O Anti-Édipo* (razão pela qual ele será mencionado em diversos momentos desta argumentação, seja em notas, seja no corpo do texto), pelo escopo e objetivos deste artigo é impossível detalhar os problemas e controvérsias oriundos da intersecção Marx-Deleuze-Guattari, bem como da influência importante de figuras como Hegel, Althusser ou o movimento pós-estruturalista como um todo para a inteligência adequada dessas relações. Para tanto, o leitor pode remeter-se, para além das referências já mencionadas, às obras de Maeso (2020), Sibertin-Blanc (2013), Read (2022), Thoburn (2003), Choat (2010) e Garo (2011).

GUATTARI, 1972, p. 207)³. Desse ponto de vista, seguindo o uso que Deleuze e Guattari fazem da concepção materialista de história e natureza de Marx, podemos definir com precisão o objetivo do capítulo em análise: através das condições efetivadas pela máquina social capitalista e por Édipo na economia libidinal dos últimos séculos, pretende-se reler a história universal para encontrar as condições genéticas e transcendentais do surgimento - contingente – tanto de Édipo como do próprio modo de produção capitalista.

Porém, antes de entrar propriamente na *antissociologia*⁴ *fluxional* elaborada por Deleuze e Guattari no terceiro capítulo, convém realizar uma breve recuperação de relações conceituais essenciais dos dois capítulos precedentes, que expõem o *plano* (de imanência, de consistência) no qual *O Anti-Édipo* desliza. Fala-se, evidentemente, do plano das máquinas desejantes, que Deleuze e Guattari contrapõem à concepção psicanalítica de desejo como falta. Os autores, porém, vão muito mais longe do que uma mera oposição; eles descrevem a positividade da atividade maquínica desejante que, em seus movimentos e sínteses passivas na superfície do corpo sem órgãos, em seu processo esquizofrênico, constitui o próprio Real em sua autoprodução:

“O desejo é este conjunto de sínteses passivas que maquinam os objetos parciais, os fluxos e os corpos e que funcionam como unidades de produção. O real dele flui, ele é o resultado das sínteses passivas do desejo como autoprodução do inconsciente. Ao desejo nada falta, a ele não falta seu objeto” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 34).

³ O movimento do pensamento de Marx, que caracteriza o método de sua crítica da economia política, é precisamente o mesmo: “A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção [aquela que mais liberou os fluxos de desejo enquanto atividade produtiva humana em geral, diriam Deleuze e Guattari]. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, parte que nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas etc.” (MARX, 2011a, p. 58).

⁴ Emprego essa expressão para descrever a tipologia-topologia das máquinas sociais do terceiro capítulo de *O Anti-Édipo* a partir de Eduardo Viveiros de Castro (2018, p. 113), que a toma, por sua vez, de Donzelot.

As máquinas desejantes efetivam sínteses conectivas com outras máquinas desejantes, relacionando-se entre si a partir de cortes e fluxos; a superfície intensiva e diferencial do corpo sem órgãos possibilita as disjunções (que são, igualmente, condições de produção em uma superfície por excelência antiprodutiva) des-organizadoras das relações ilimitadas entre as máquinas desejantes que o povoam segundo a emissão ou registro de códigos que qualificam os fluxos e cortes; por fim, as conjunções entre as populações ou agrupamentos gregários de máquinas desejantes consomem as energias da conexão (*Libido*) e da disjunção (*Numen*), transformando-as em *Voluptas* de um sujeito residual ou de uma “unidade fictícia” meta-estável.

Neste nível, molecular e produtivo, é que surge a personagem conceitual central de O Anti-Édipo: o *esquizofrênico*. Ele não deve ser reduzido à entidade clínica fruto da repressão social (em suas formas asilares, psiquiátricas e/ou psicanalíticas), mas sim compreendido como aquele que efetua um *processo esquizofrênico*, que atravessa o muro das territorialidades, do *socius* e da consciência individual-reflexiva, alcançando as quantidades intensivas e as multiplicidades maquínico-produtivas no corpo sem órgãos. Atingindo a própria produção desejante, o esquizofrênico não *vive* “um polo específico da natureza, mas a natureza como processo de produção”. Ele experiencia a dissolução complexa da ficção do eu consciente, unitário e reflexivo, num plano onde “não há de início distinção homem-natureza: a essência humana da natureza e a essência natural do homem se identificam na natureza como produção ou indústria, quer dizer, também na vida genérica do homem” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 9-10)⁵.

⁵ Os conceitos e a articulação que Deleuze e Guattari aqui fazem remetem claramente ao Marx dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844: “A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza. (...) A vida produtiva é, porém, a vida genérica. É a vida engendradora de vida. No modo da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma espécie, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem. A vida mesma aparece só como *meio de vida*” (MARX, 2010, p. 84).

Por isso, Deleuze e Guattari não hesitam em designar o esquizofrênico como “o produtor universal”, tornado ele mesmo parte processual e positiva-afirmativa da autoprodutividade desejante da natureza. Ao “introduzir o desejo no mecanismo” e “introduzir a produção no desejo”, a esquizoanálise pode, por consequência, identificar o processo esquizofrênico “como realidade material econômica, como processo de produção na identidade Natureza = Indústria, Natureza = História”. O esquizofrênico em sua processualidade, em seu *devenir intenso*, é ele mesmo *Homo Natura* e *Homo Historia*, ele é “todos os nomes da história”, irreduzível ao edipiano Nome do Pai (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 32, 101). Seguimos, nesses termos, a leitura que faz Lapoujade (2015, p. 156): “O plano de que *O Anti-Édipo* parte é, portanto, um *plano de natureza*” – *schizo sive natura*.

O corolário da concepção da produção desejante como plano natural-maquínico do inconsciente é a imediata *identidade de natureza*, mas *diferença de regime*, entre a produção desejante e a produção social – a produção social é a produção desejante sob determinadas condições:

“Nós dizemos que o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que ele é o seu produto historicamente determinado, e que a libido não necessita de mediação alguma, nem de sublimação ou de operação psíquica, nenhuma transformação, para investir as forças produtivas e as relações de produção. *Há apenas o desejo e o social, e nada mais.*” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 36).

Na imanência produtiva da articulação entre desejo e social, a própria energia conectiva inconsciente (a *Libido*) investe o *socius* sob formas diferenciais no tempo e, através desses investimentos libidinais, *delira toda a história*; e todo delírio, assim, compõe-se de conteúdos histórico-mundiais, políticos e raciais. “[É] próprio da libido investir o campo social sob formas inconscientes, e através disso alucinar toda a história, delirar as civilizações, os continentes e as raças, e de ‘sentir’ intensamente um devir mundial”

(DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 117). Rejeitam-se as representações edípianas do desejo e do conteúdo de seus delírios e os paralogismos psicanalíticos marcados por um incurável ‘familiarismo’; por outro lado, é postulada a inseparabilidade constitutiva entre desejo, delírio, natureza, história e sociedade na superfície (sem fundo, sem transcendência) ou no plano de imanência da autoprodução real.

Deleuze e Guattari vão além na articulação entre esses conceitos: se o desejo como pura atividade produtiva faz parte da infraestrutura e se o *socius*, por sua vez, é o desejo molecular organizado em condições molares historicamente determinadas, então este último é passível de ser descrito como um *corpo pleno* (da Terra, do Déspota, do Capital) que opera sobre o recalque primário do corpo sem órgãos – isto é, seu caráter anti-produtivo como condição da própria produção – e configura uma segunda instância antiprodutiva, cuja especificidade funcional é, em princípio, dupla: (i) de um lado, inscrever a produção em seus processos de distribuição, de modo que o corpo pleno apareça ele mesmo como fonte miraculosa e divina da produção; (ii) e, mais importante ainda, através disso reprimir, controlar, direcionar e cortar, por meio de códigos ou de axiomáticas, o processo esquizofrênico da produção desejante (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 125, 134-145). O fim de todo *socius* é a repressão do desejo, já que este é por excelência e por essência *revolucionário*; ele desorganiza “a ordem estabelecida de uma sociedade”. Afirmam Deleuze e Guattari, nesse sentido, que

“não há máquina desejante que possa ser posta sem fazer saltar setores sociais inteiros. Podem alguns revolucionários pensar disso o que quiserem, o desejo é em sua essência revolucionário – o desejo, não a festa – e nenhuma sociedade pode suportar uma posição verdadeira de desejo sem que suas estruturas de exploração, de sujeição e de hierarquia não sejam comprometidas. (...) É, pois, de uma importância vital para uma sociedade reprimir o desejo, e mesmo de encontrar algo melhor que a repressão, para que a repressão, a hierarquia, a exploração, a sujeição sejam desejadas” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 138).

Dessa perspectiva, o terceiro capítulo de *O Anti-Édipo* possui ainda uma outra pretensão, ao mesmo tempo mais geneticamente circunscrita aos problemas específicos da crítica histórica de Édipo, e, por outro lado, mais ampla em suas repercussões – não é senão, nos termos de Deleuze e Guattari, o “problema fundamental da filosofia política”: *por que os homens lutam por sua servidão, como se se tratasse de sua salvação?* (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 36-7).

É o inominável e incontornável problema da *servidão voluntária*, pela primeira vez radicalmente colocado por La Boétie no século XVI, reatualizado por Spinoza no século XVII e recuperado por Reich no século XX, quando da sua análise freudo-marxista das condições de surgimento e de chegada ao poder do fascismo. Contudo, apesar das limitações de Reich (ele não teria alcançado a própria produção desejante e, por isso, restaria preso ao esquema familiarista da psicologia das massas psicanalítica), sua reflexão é indispensável para Deleuze e Guattari, já que ele havia colocado este problema no nível do *desejo* – e não das ideologias, das falsas consciências ou do nível pré-consciente do interesse. “Não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo”, um desejo que jamais pode ser enganado – é isso que é preciso, para os autores, explicar (1972, pp. 36-7, 306). Para tanto, *Selvagens, Bárbaros, Civilizados* recorre a uma “teoria geral da sociedade” – aquela que vai descrever o funcionamento das máquinas sociais investidas pela produção desejante sob formas históricas contingentes e determinadas – que, para Deleuze e Guattari, é uma “teoria geral dos fluxos”, pois é apenas “ao nível de uma teoria generalizada dos fluxos que se pode responder à questão: como se chega a desejar a potência, mas também sua própria impotência?” (1972, pp. 285, 312). Vejamos, pois, à luz destes dois grandes problemas (gênese empírico-transcendental de Édipo através da história universal da contingência, os modos pelos quais o desejo é levado a desejar sua própria

servidão), como Deleuze e Guattari analisam o funcionamento das três máquinas sociais de *O Anti-Édipo*: (i) a máquina selvagem, territorial, primitiva; (ii) a máquina imperial, despótica, bárbara; (iii) a máquina capitalista, civilizada; máquinas que dão o título ao terceiro capítulo.

2. A máquina territorial primitiva

Inacabamento, incompletude, falta: não é absolutamente desse lado que se revela a natureza das sociedades primitivas

– Pierre Clastres, *A sociedade contra o Estado*, p. 174

“A unidade primitiva, selvagem, do desejo e da produção, é a terra” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 164). A terra aparece na primeira das máquinas sociais analisada por Deleuze e Guattari, a máquina territorial, primitiva ou selvagem, como o *corpo pleno* que recebe, inscreve, registra e distribui segundo relações determinadas a produção desejante. Isto envolve, de início, a rejeição das concepções “troquistas”, isto é, fundadas na compreensão da função social da troca como estruturante das sociedades primitivas, porque a função do *socius* selvagem não é a de fornecer um meio aberto de circulação de bens, mas de *inscrever, marcar os corpos e órgãos parciais* – isto é, investir coletivamente os órgãos para instituí-los a título de objetos parciais⁶ distribuídos no corpo da Terra (a instância miraculosa que se coloca como fonte de toda produção). Ora, se o que é inscrito no *socius* são objetos parciais, não cabe, aqui, falar de pessoas unitárias *privadas*, mas “em séries que determinam as conexões, disjunções e conjunções de órgãos. (...) É o

⁶ Na teoria psicanalítica clássica e seguindo a descrição da economia libidinal das pulsões de Freud, objeto parcial é, *grosso modo*, aquele sobre o qual o desejo se fixa e no qual ele pretende se realizar em uma determinada fase do desenvolvimento psíquico do indivíduo. A discussão de Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo* sobre os objetos parciais não envolve apenas Freud, mas também Lacan e sobretudo Melanie Klein; descrever estas relações com detalhes escaparia ao propósito e às limitações deste texto. Cf. *Partial Object* em Young; Genosko; Watson, *The Deleuze & Guattari Dictionary*, 2013, pp. 229-232, para um primeiro panorama sobre o tema.

investimento coletivo de órgãos que ramifica o desejo sobre o *socius*, e reúne em um todo sobre a terra a produção social e a produção desejante” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 166-7).

A partir da Segunda Dissertação da *Genealogia da Moral*⁷, de Nietzsche (2009, pp. 43-79), as maneiras de inscrição do corpo são elencadas por Deleuze e Guattari: “tatuado, excisado, incisado, recortado, escarificado, mutilado, cercado, iniciado” (2011, p. 191); tais operações sobre os corpos e sobre os órgãos visam instaurar um antiquíssimo e imemorial *sistema de crueldade*, que funda no homem a memória da dívida e a capacidade de fazer promessas pela fala, isto é, as condições de possibilidade de um *socius* organizado segundo as relações entre *devedor* e *credor*. Uma escrita em plena carne, por consequência, que configura “um ato de fundação, através do qual o homem deixar de ser um organismo biológico e se torna um corpo pleno, uma terra, sobre a qual seus órgãos se dependuram, atraídos ou repelidos, miraculados segundo as exigências de um *socius*”: sobre a terra indivisível, se divisam os homens segundo relações conectivas, disjuntivas e conjuntivas segmentárias (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 169-71).

O princípio do funcionamento maquínico destas relações, desdobrando a relação credor-devedor, é a *declinação das alianças e das filiações*, movimento que perpassa aspectos intensivos tanto quanto extensivos; se o *socius* primitivo é uma máquina que segmentariza e declina, é porque “é impossível de deduzir simplesmente a aliança da filiação” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 172). As linhagens verticais de filiação, biológicas e organizadas segundo as relações imediatas de parentesco (pai-mãe-filhos) são sobredeterminadas pelo sistema lateral, econômico-político, de alianças e de falas, que implica diretamente o fora das famílias e mesmo das comunidades: toda uma estratégia ou práxis de

⁷ A *Genealogia da Moral* de Nietzsche, muito mais que o *Ensaio sobre a dívida* de Mauss, é, para Deleuze e Guattari, “o grande livro de etnologia moderna”, porque descreve o trabalho imemorial de crueldade que funda nos homens a sua memória e a sua capacidade de estabelecer, sobre o *socius* inscrito, marcador, codificador, as relações de dívida e de crédito – totalmente distante, por conseguinte, das psicologias e economias “à inglesa” baseadas na troca e na circulação de bens por sujeitos de interesse (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 224).

descentramento das relações intra-comunitárias ou simplesmente familiares, mesmo aquelas de liderança ou de administração hierárquica, segundo ligações laterais de aliança que carregam blocos de dívida através das teias reticulares que atravessam o corpo pleno da terra. Os fluxos de desejo são extraídos e constituem um tipo de *estoque filiativo*⁸ na cadeia significante; por outro lado, os destacamentos da própria cadeia determinam *dívidas móveis de aliança* que dinamizam, colocando em movimento de circulação, todas as relações de troca. Pensemos, por exemplo, no *Kula* – um circuito aberto de dívidas e de pagamentos de braceletes de conchas e de colares de pérola (bens evidentemente dispensáveis para a estrita sobrevivência orgânica de seres humanos) que atravessa toda a política e os sistemas econômicos das múltiplas comunidades melanésias das Ilhas Trobriand, fazendo maquinar cerimônias mágicas, disputas políticas e até mesmo a divisão do trabalho, em suma, o *socius* inteiro destes povos – tal como descrito por Malinowski em *Argonautas do Pacífico Ocidental* (2018). Por essa razão, as “economias frias” primitivas (expressão que Deleuze e Guattari tomam de Lévi-Strauss), porque perpetuamente mobilizadas pelo regime lateral de alianças e dívidas, são refratárias à acumulação monetária ou de poder político – verdadeiras “sociedades contra o Estado”, na célebre alcunha de Pierre Clastres, mas igualmente sociedades contra o capital⁹.

⁸ ‘Estoque filiativo’ remete à descrição de Deleuze e Guattari das linhas evolutivas de transformação que não se referem aos modelos filogenéticos tradicionais (mutação através da reprodução filiativa), mas perpassam uma compreensão maquínica do *phylum* inserida na lógica das três sínteses do inconsciente. Portanto, uma concepção de filogênese que é mutacional, não-reprodutiva, assexuada e cujos vetores vitais de transformação do real direcionam, dentro das relações de produção, disjunção e conjunção das máquinas desejantes, a própria metamorfose das cadeias significantes e dos fluxos contínuos de matéria. Cf. o verbete *Phylum* em Young; Genosko; Watson, *The Deleuze & Guattari Dictionary*, 2013, pp. 238-239.

⁹ Deleuze e Guattari têm em mente o clássico texto de Pierre Clastres (2017, pp. 166-90), *A sociedade contra o Estado*, que descreve a organização política e econômica dos povos ameríndios no sentido de uma direta e proposital oposição ao acúmulo de poder político ou econômico. Cito as palavras do próprio Clastres, p. 179, com meus grifos: “Não é nesse *solo* [no corpo pleno da terra, diriam Deleuze e Guattari] que se enraíza a árvore genealógica do Estado. Nada existe, no funcionamento econômico de uma sociedade primitiva, de uma sociedade sem Estado, que permita a introdução da diferença entre mais ricos e mais pobres, pois aí *ninguém tem o estranho desejo de fazer, possuir, parecer mais que seu vizinho*. A capacidade, igual entre todos, de satisfazer as necessidades materiais, e a troca de bens e serviços, *tornam simplesmente impossível a eclosão de um tal desejo, desejo de posse que é de fato*

Em seu “desequilíbrio funcional” ou “equilíbrio oscilante” a máquina territorial primitiva opera um tipo específico de esconjuração, movida por um duplo medo: de um lado, ela esconjura “a fusão pela cisão, e impede a concentração de poder mantendo os órgãos de chefia em uma relação de impotência com o grupo”, como se os selvagens pressentissem a chegada do Estado e do Déspota Bárbaro (medo da sobrecodificação, sociedade contra o Estado); de outro, mais importante ainda, ela impede a todo custo “os fluxos decodificados, fluindo sobre um *socius* cego e mudo, desterritorializado, tal é o pesadelo que a máquina primitiva conjura com todas as suas forças, e com todas as suas articulações segmentárias” (medo da decodificação, sociedade contra o Capital). A máquina capitalista é diferente de todas as outras na medida em que funciona *a partir da – relativa – desterritorialização dos fluxos e dos códigos*: precisamente o maior dos medos de todas as outras máquinas sociais. É segundo esse raciocínio que Deleuze e Guattari se referem ao capital como

“o *negativo* de todas as formações sociais: ele é a coisa, o inominável, a decodificação generalizada dos fluxos que faz compreender *a contrario* o segredo de todas essas formações, codificar os fluxos, e mesmo sobrecodificá-los ao invés de deixar que algo [o desejo] escape à codificação” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 180)

Por consequência, se o capital (ou a desterritorialização dos fluxos e dos códigos por ele operada, que é acompanhada pela mais sombria e dura organização, a axiomatização do desejo) é o pesadelo que assombra a história universal, o funcionamento do *socius* primitivo lhe é totalmente contrário:

“A máquina primitiva não desconhece a troca, o comércio e a indústria, ela os conjura, localiza, quadrilha, emoldura, mantendo o mercador e o ferreiro em uma posição subordinada, para que os fluxos de troca e de produção não venham a quebrar os códigos

desejo de poder. A sociedade primitiva, primeira sociedade de abundância, não deixa nenhum espaço para o desejo de superabundância”.

em benefício de suas quantidades abstratas ou fictícias” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 179-80).

O corpo pleno da terra, operando a disjunção e reprodução da máquina primitiva, é descrito como “força pura da filiação ou genealogia”, ele é “o não-engendrado” que se assenta sobre as sínteses conectivas e as inscreve em seu próprio movimento e distribuição diferencial e intensiva, fazendo como se ele mesmo as produzisse. Mas tanto quanto a filiação, a aliança efetiva também um ato de inscrição: “a aliança impõe às conexões produtivas a forma extensiva de uma conjugação de pessoas, compatível com as disjunções da inscrição”, mas determinando, aí, um uso exclusivo e limitativo. É na passagem do tempo mítico ao tempo histórico que se explica a intervenção extensiva da aliança sobre o fluxo filiativo intensivo e primordial, que perde, assim, seu caráter inclusivo e ilimitado. Desse ponto de vista, então, “o sistema extensivo é como uma memória de alianças e falas, implicando um recalque ativo da memória intensiva de filiação”, memória primordial “noturna e bio-cósmica” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 182-3).

Ou seja, ao instaurar miticamente uma nova ordem (extensiva, exclusiva) sobre os fluxos germinativos intensos que correm pelo corpo da terra, a aliança determina, na própria filiação (agora também extensa e vertical, no sentido referido anteriormente), a formação de pessoas distintas, sexuadas e investidas pelo socius, e de estruturas parentais. Os signos ambíguos e diferenciais do tempo mítico se tornam positivos ou negativos através do sistema de crueldade e da memória de dívidas por ele criada:

“O essencial não é que os signos mudam seguindo os sexos e as gerações, mas que se passa do intensivo ao extensivo, quer dizer, de uma ordem de signos ambíguos a um regime de signos cambiantes, mas determinados (...) O sistema em extensão nasce das condições intensivas que o tornam possível, mas reage sobre elas anulando-as, recalcando-as e deixando a elas somente uma expressão mítica” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 185-188).

Neste nível intensivo e mítico da placenta-terra, que é recoberto e recalçado pelas relações econômico-políticas e de parentesco determinadas pelo sistema em extensão da filiação e da aliança (mãe, pai, filha, tio, cunhado, sogro), os nomes não designam pessoas, “mas as variações intensivas de um ‘movimento espiralado vibratório’, as disjunções inclusivas, os estados necessariamente gemelares e bissexuados pelos quais um sujeito passa sobre o ovo cósmico” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 185).

Por consequência, a mãe e o filho, ainda que no nível somático-extensivo (determinado pelas filiações verticais e pelas alianças laterais) possam ser genealogicamente ligados por relações de causa e efeito, no corpo pleno da terra são ambos, ao contrário, frutos da mesma substância geradora intensiva: o filho é irmão e gêmeo da mãe, assim como a irmã o é do tio. Disso extraem Deleuze e Guattari uma conclusão inusitada, mas legítima do ponto de vista esquizoanalítico: o *incesto é impossível* nas sociedades primitivas – sempre se está ou aquém (“em uma série de intensidades que ignora as pessoas discerníveis”), ou além (“em uma extensão que os reconhece, que os constitui, mais que não os constitui sem torná-los impossíveis como parceiros sexuais”) dele. O que se deseja, em realidade, é o próprio fluxo germinativo intensivo (o representante do desejo), no qual é em vão que se procuram pessoas ou funções de parentesco discerníveis. Por isso a importância, dentro da máquina social primitiva, do sistema de alianças-filiações em extensão e do recalque que ele opera sobre essa matéria intensa que o condiciona, através da interdição do incesto (a representação recalcante): é uma matéria ou fluxo intensivo e generativo que coloca em xeque, por sua potência produtiva e desejante, todo o *socius* selvagem (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 190-195).

E se cabe falar de acúmulo em uma máquina como esta, esse acúmulo só pode ser de *códigos*, que compensam os fluxos bloqueados pelo sistema de alianças e filiações em extensão; donde o importante conceito de *mais-valor de*

código (plus-value de code). A codificação opera, aqui, a partir de uma triangulação constituída pelo ato da inscrição social no próprio corpo (geo-grafia, escrita da/na terra) – corolário cruel da oralização das sociedades primitivas: a voz que fala, que enuncia, o olho que retira um *mais-valor* codificador do fluxo da dor infligida, o corpo escarificado e recortado pelo signo nele inscrito. Eis o sistema ou *teatro da crueldade*, circunscrito pelo trio voz articulada, mão gráfica e olho apreciador, que em seu trabalho imemorial fundou nos homens a memória e a capacidade de prometer, dentro do sistema de dívidas que organiza as relações de aliança e de filiação (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 222-4; NIETZSCHE, 2009, 43-50).

As famílias, longe de serem privadas e singularizadas na triangulação pai-mãe-filho, são atravessadas na máquina selvagem por uma práxis ou uma estratégia político-econômica direcionada pelos movimentos de dívida e de promessas do sistema aliança-filiação em extensão (cuja condição reside no imemorial trabalho do teatro da crueldade), investindo e inscrevendo coletivamente, sobre o fluxo intenso da terra, órgãos parciais e indivíduos oscilatórios em um conjunto por si mesmo em perpétuo desequilíbrio. Evidentemente, as condições para o surgimento de Édipo não estão dadas. Se o incesto é uma impossibilidade nas sociedades primitivas, Édipo igualmente o é, a não ser na condição de representante deslocado do próprio desejo ou como resultado nefasto da colonização sobre as máquinas primitivas:

“É a colonização que faz existir Édipo, mas um Édipo ressentido pelo que ele é, pura opressão, na medida em que ele supõe que esses Selvagens sejam privados do controle de sua produção social, muros para serem assentados sobre a última coisa que lhes resta, e ainda, a reprodução social edipianizada que lhes é imposta” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 209-10).

Consideração esta que nos leva a um problema fundamental da antissociologia fluxional de *Selvagens, Bárbaros, Civilizados*: o da *morte que vem de fora*, neste caso, do surgimento e funcionamento da máquina social imperial e

da sobrecodificação que ela processa sobre as máquinas selvagens, no corpo pleno do déspota. Trata-se do “formidável acontecimento” (CLASTRES, 2017, p. 179), da “terrível tirania” ou da “maquinaria esmagadora e implacável” que sobrevém “como o raio, de maneira demasiado terrível, repentina, persuasiva, demasiado ‘outra’” (NIETZSCHE, 2009, p. 69) sobre as máquinas sociais primitivas: a fundação do terror do Estado.

3. A máquina despótica bárbara

*Que todos os profetas armados tenham vencido e
os desarmados se tenham arruinado*
– Nicolau Maquiavel, *O Príncipe*, p. 123

“Mesmo os mais velhos mitos africanos nos falam desses homens louros. São os *fundadores do Estado*” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 227); são “os organizadores natos” aos quais Nietzsche, em sua *Genealogia*, atribui o corte maior na história universal, ato fundador sem o qual não haveria, posteriormente, nem a cidade grega, nem o cristianismo, nem o humanismo democrático burguês, nem mesmo o capitalismo ou o socialismo:

“algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade” (NIETZSCHE, 2009, p. 69).

Deleuze e Guattari (1972, p. 227) seguem Nietzsche para explicar o que significou, para a máquina social primitiva, a chegada do Estado: “um terror sem precedentes, em relação ao qual o antigo sistema da crueldade, as formas do adestramento e do castigo primitivo não são nada”. Duas perguntas a respeito desse acontecimento, de início, se impõem: (i) como o Estado surge?

e (ii) como a máquina despótica funciona? A primeira delas é, de certa forma, relativizada; podemos apenas – ao menos no quadro teórico estabelecido em *O Anti-Édipo* – falar das condições gerais que possibilitaram, segundo a ordem da contingência, o “mau encontro (...) que pôde desnaturar tanto o homem” (LA BOÉTIE, 1999, p. 19). Deleuze e Guattari postulam

“que a morte do sistema primitivo vem sempre de fora, e a história é aquela das contingências e dos encontros (...). Mas essa morte que vem de fora, é ela também que ascendia de dentro: a irredutibilidade geral da aliança à filiação, a independência dos grupos de aliança, a maneira pela qual eles serviam de elemento condutor das relações econômicas e políticas, o sistema das hierarquias primitivas, o mecanismo do mais-valor, tudo isso já esboçava as formações despóticas e as ordens de castas” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 230-1).

Trata-se, então, de uma tendência endógena reprimida em toda sociedade primitiva, salvo aquela das bestas louras? Ou, ao contrário, de uma terrível aventura exógena que sobreveio e alterou para sempre a história humana? Dada a impossibilidade de uma resposta concreta para este problema, Deleuze e Guattari propõem, no nível do funcionamento maquínico das formações sociais, um conjunto de condições para sua efetivação, conjunto que pode ser resumido segundo a passagem ou o corte operado pela *nova aliança* e pela *filiação direta*, os dois mecanismos centrais da máquina despótica.

“O déspota recusa as alianças laterais e as filiações extensivas da antiga comunidade. Ele impõe uma nova aliança e se coloca em filiação direta com o deus: o povo deve seguir”; ele salta para além das alianças e das filiações, colocando-se no limite, no deserto. O déspota é o paranoico por excelência; por essa razão, ele determina a primeira *desterritorialização* da máquina territorial primitiva, ligando-se diretamente a Deus (filiação direta) e ao povo (nova aliança). Ele extrai da terra e da vida – o fluxo germinativo intensivo do corpo pleno da terra – um princípio transcendente que permite sobrevoá-las e

julgá-las, ou, em termos mais precisos, *sobrecodificá-las*, pois, das cadeias móveis de significantes e das extrações de fluxo das máquinas primitivas, um *objeto* destacado *emerge* e os fluxos de matéria e energia *convergem* no grande rio do “consumo do soberano: mudança radical de regime no fetiche ou no símbolo”. Além disso, o paranoico do deserto aparece sempre acompanhado por seu cortejo de perversos, oriundos das vilas conquistadas e sendo as engrenagens fundamentais da nova máquina bárbara – “sempre encontramos a figura deste paranoico e de seus perversos, o conquistador e suas tropas de elite, o déspota e seus burocratas, o santo e seus discípulos, o anacoreta e seus monges, Cristo e seu são Paulo”. Na medida em que o déspota e seu exército percorrem o deserto e conquistam as comunidades, eles instauram uma unidade superior – a “megamáquina do Estado” – que organiza e atribui para si, como *corpo pleno do déspota*, a produção social das máquinas primitivas subjugadas. O corpo pleno do déspota, então, é o novo *socius* sobre o qual é inscrita toda a produção desejante, mas, simultaneamente, ele miracula o movimento objetivo que faz como se ele mesmo fosse a “causa das condições coletivas de apropriação” e, por meio disso, submete e divisa a terra e seus povos como *objetos* de consumo e apropriação estatal¹⁰. Com essa conquista, não se procede a um aniquilamento generalizado das máquinas primitivas, e sim a uma reorganização a partir de uma potência superior, que lhes dá outros objetivos e direções. Dessa forma, se as máquinas territoriais perseveram sob o regime imperial, é tão somente enquanto sobredeterminadas em seus

¹⁰ Deleuze e Guattari fazem uso declarado, aqui, das reflexões de Marx lidas na seção “Formas que precederam a produção capitalista” dos *Grundrisse* (2011a, pp. 388-423), em especial daquelas relativas ao *modo de produção asiático*, que é, na história universal escrita do ponto de vista esquizoanalítico, virtualmente idêntico em seu funcionamento à máquina estatal despótica. Escrevem os pensadores franceses (1972, pp. 229-30): “É exatamente assim que Marx define a produção asiática: uma unidade superior do Estado se instaura sobre a base das comunidades rurais primitivas, que conservam a propriedade do solo, enquanto que o Estado é o seu verdadeiro proprietário em conformidade ao movimento objetivo aparente que lhe atribui o sobreproduto, que lhe relaciona as forças produtivas nos grandes trabalhos, e faz aparecê-lo ele mesmo como a causa das condições coletivas de apropriação”. Podemos ler na seção indicada dos *Grundrisse* (p. 390, destaques meus), por exemplo: “As condições coletivas da apropriação efetiva por meio do trabalho, *os aquedutos*, muito importantes entre os povos asiáticos, os meios de comunicação etc., *aparecem então como obra da unidade superior – do governo despótico pairando acima das pequenas comunidades*”.

códigos e fluxos materiais pelo Déspota transcendente, como peças ou engrenagens maquinadas e maquinantes no *socius* constituído pelo Estado: “Os objetos, os órgãos, as pessoas e os grupos guardam ao menos uma parte de seu código intrínseco, mas esses fluxos codificados do antigo regime se encontram sobrecodificados pela unidade transcendente que se apropria do mais-valor” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 229-230).

A sobrecodificação despótica, porém, compartilha com a codificação primitiva o mesmo medo dos fluxos decodificados, “dos fluxos mercantis de troca e de comércio que escapariam ao controle do Estado” – o capital é o pesadelo, também, da máquina despótica. Por isso, no novo *socius* instaurado pelo déspota, ocorre também uma modificação considerável no regime de dívidas, alteração que passa pela *criação do dinheiro* como instrumento de controle do comércio e que configura a subsistência mesma do Estado. O dinheiro, assim, é “indissociável não do comércio, mas do imposto que mantém o aparelho de Estado”, e nesta condição, permite a fundação da *dívida infinita* para com um serviço interminável do déspota (manutenção da propriedade, extração do imposto, proteção e controle dos corpos assujeitados) e legitimada na sua filiação divina:

“O credor infinito, o crédito infinito substituiu os blocos móveis e finitos de dívida. Há sempre um monoteísmo no horizonte do despotismo: a dívida devém *dívida de existência*, dívida da existência dos sujeitos eles mesmos” (DELEUZE, GUATTARI, pp. 233-6).

Síntese conectiva das alianças com a nova aliança (Déspota-povo), síntese disjuntiva das filiações com a filiação direta (Déspota-deus): eis que surgem os sujeitos assujeitados pelo terror da máquina despótica. E, do mesmo modo que o regime de dívidas passou por um remanejamento profundo, o *incesto* passa, com o advento da máquina imperial, a ser *possível*; contudo, sob uma forma dúplice e exclusiva ao próprio déspota enquanto corpo pleno e instância transcendente: o déspota pratica simultaneamente o

incesto com a irmã-princesa (a prova do deserto, a transformação da síntese conectiva de aliança que lhe permite a apropriação generalizada das dívidas de aliança) e o incesto com a mãe-rainha (o retorno à tribo, a transformação da síntese disjuntiva de filiação que lhe permite a legitimação da filiação direta divina) – “o incesto ou a trindade real”. Um duplo incesto que é, portanto, condição de possibilidade da sobrecodificação despótica sobre toda a produção desejante existente, e não da produção de fluxos, ele almeja “fazer com que nenhum código intrínseco, nenhum fluxo subjacente escape à sobrecodificação da máquina despótica; também é por sua esterilidade que ele garante a fecundidade geral” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 238).

A representação despótica é, por essa via, estruturada também de outra maneira. No nível profundo, o incesto deixa de ser o representante deslocado do desejo (como o era na máquina primitiva) e se torna a representação recalcante, determinando uma repressão da produção desejante pelo déspota que é mais impiedosa e aterrorizante, porque mais arraigada e virtualmente infinita, do que a do *socius* selvagem. Na superfície da representação, por outro lado, há uma subordinação do sistema gráfico, da inscrição, à voz (que eram independentes uma da outra no sistema selvagem da crueldade, desequilibrados e rearranjados pelo olho que avaliava a dor do grafismo sobre o corpo), que é assim suplantada pela própria grafia. Trata-se de um acontecimento prenhe de consequências, pois o déspota transforma a inscrição em *escrita* e em *lei*, códigos lineares desenhados ou impressos sobre o papel:

“é a formação imperial que faz do grafismo uma escrita que propriamente fala. Legislação, burocracia, contabilidade, percepção de impostos, monopólio de Estado, justiça imperial, atividade de funcionários, historiografia, tudo é escrito no cortejo do déspota” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 240).

Com isso, induz-se através da escrita e da letra a uma “voz muda das alturas” para a qual convergem a grafia (divinatória) e o sentido (interpretativo), voz significante cujo significado deve ser infinitamente revelado pelos acólitos e sacerdotes perversos do cortejo imperial, os intérpretes do Rei. Ou, como comentou Foucault a propósito do estatuto da escrita na *épistémè* da Renascença, a linguagem se encontra presa entre o “Texto primeiro” e o “Infinito da Interpretação”:

“fala-se sobre o fundo de uma escrita que faz corpo com o mundo, fala-se ao infinito sobre ela, e cada um de seus signos devém, por sua vez, escrita para novos discursos; mas cada discurso se dirige à essa primeira escrita da qual ele promete e decalca ao mesmo tempo o retorno” (FOUCAULT, 1966, p. 56).

Ao plano de conotação da linguagem selvagem superpõe-se, dessa maneira, o plano da subordinação, e assim nasce, do seio da linguagem e da representação despóticas, o *significante*. Deleuze e Guattari detalham seus atributos: ele é o signo que deveio signo do signo, substituindo despoticamente o signo territorial ao ultrapassar o primeiro limite da desterritorialização: “o *significante*, é somente o signo desterritorializado ele mesmo. O signo que deveio *letra*. (...) Jamais água alguma lavará a origem imperial do significante: o mestre-significante ou ‘o significante mestre’” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 244); jamais o significante deixará (a despeito de todas as tentativas lacanianas nesse sentido, que não faz senão recuperar o uso despótico do significante contra a edipianização freudiana, e assim soldar o desejo à máquina infernal da lei), por isso, de introduzir uma transcendência que testemunha sua ligação direta com o déspota desaparecido, mas funcionalizado no imperialismo moderno; e jamais, por fim, ele deixará de ser o

“estoque transcendente que distribui a falta a todos os elementos da cadeira, algo de comum para uma ausência comum, instaurador de todos os cortes-fluxos em um só e mesmo lugar de um só e mesmo corte: objeto destacado, falo-e-castração, barra que

submete os sujeitos depressivos ao grande rei paranoico” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 246).

Grande rei paranoico cujo medo maior é, precisamente, que algum órgão, código ou fluxo escape da convergência em direção ao seu corpo pleno, tornando-se inimigo mortal da ordem estabelecida (“todo órgão é um protesto possível”, DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 249). Como consequência, o sistema de crueldade é agenciado agora pelos propósitos do aparelho de Estado, que funda o *terror* da lei despótica – lei de designação totalmente arbitrária dotada de dois traços, retirados por Deleuze e Guattari da obra de Kafka: (i) o traço paranoico-esquizóide (metonímico), segundo o qual ela age, enquanto Unidade formal e vazia, eminente e distributiva, sobre os órgãos não-totalizáveis; (ii) o traço maníaco-depressivo (metafórico), pelo qual a lei não faz conhecer nada e não postula nenhum conhecimento, seu enunciado não sendo anterior ao veredito, nem este à sanção. Por consequência, um outro tipo de dor é infligida sobre os corpos dos sujeitos:

“Sobrecodificar, esta é a essência da lei, e a origem das novas dores do corpo. (...) *O castigo devém uma vingança*, vingança da voz, da mão e do olho agora reunidos sobre o déspota, vingança da nova aliança (...) a lei, antes de ser uma falsa garantia contra o despotismo, é a invenção do próprio déspota: *ela é a forma jurídica que toma a dívida infinita*” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 251-2).

Daí que, através da vingança despótica contra os sujeitos, estabelecida pelo regime de terror e pelo imperialismo do significante, o instinto de morte torna-se agente fundamental da sobrecodificação; ele aparece, porém, como se surgisse das próprias máquinas desejantes; “morte, desejo do desejo, desejo do desejo do déspota, latência inscrita no mais profundo do aparelho de Estado” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 252). Fazendo tudo passar ao estado latente, os fundadores de impérios inventaram o terror da vingança e

suscitaram em todos os níveis o ressentimento. Mais um passo é dado em direção a Édipo, à má consciência, à interioridade, ainda que sua hora não tenha chegado – Édipo, assim como o incesto, foi tornado possível pela máquina despótica, que configurou todas as suas operações formais enquanto peças ou engrenagens do Estado: operações de *double bind*, de extrapolação, de aplicação, de introdução da lei e da latência de morte na produção desejante.

Ainda uma última palavra sobre o problema do surgimento do Estado na história universal. Deleuze e Guattari, como dito anteriormente, defendem a tese de que o Estado surgiu como um raio, sobreveio à história de súbito. Ou seja, ele “não se formou progressivamente, mas surgiu todo armado, golpe de mestre em uma só vez, *Urstaat* original, eterno modelo disso que todo Estado quer ser e deseja” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 257). Com isso, é introduzido o conceito central de *Urstaat*¹¹, abstração ideal à qual tendem todos os Estados realizados na história, “máquina abstrata” (para usar de um conceito deleuzo-guattariano de *Mille Plateaux*, cf. 1980, pp. 90-1) de todas as máquinas despóticas que existiram ou existirão. O *Urstaat* “é a formação de base, que está no horizonte de toda a história”, categoria em eterno “esquecimento e retorno” nos cérebros de todos aqueles que maquinam suas engrenagens concretas: reis paranoicos, cortejos perversos e seus servos voluntários; enquanto origem abstrata (diferente do começo concreto, que já vimos ser impossível delimitar com precisão), “ele sobrecodifica o que vem antes, mas recorta as formações ulteriores”. Onde o corolário imposto pelo *Urstaat* enquanto categoria à história universal de *Selvagens, Bárbaros, Civilizados*: “houve sempre apenas um Estado” que, como uma terrível ideia reguladora kantiana, organiza e unifica os códigos e fluxos.

Seja qual for o Estado, originariamente despótico ou posteriormente capitalista, socialista, democrático, explicam Deleuze e Guattari, ele é um só, uma só abstração “que toma sua existência imanente concreta apenas nas

¹¹ ‘Staat’, ‘Estado’ na língua alemã, é aglutinado ao prefixo ‘Ur-’, que significa: antigo, original, primeiro, primordial, primevo, primitivo.

formas superiores que o fazem retornar sob outras figuras e em outras condições” – o “monstro frio” que assombra, assim como Édipo e o capital, toda a história universal; seu movimento é o de uma tendência à imanência e à concretude. O monstruoso paradoxo do *Urstaat* encontra, porém, as suas condições de possibilidade nos movimentos e maquinações da própria produção desejante, em seus usos – ilegítimos – das sínteses do inconsciente:

“O Estado é o desejo que passa da cabeça do déspota ao coração dos súditos (*sujets*), e da lei intelectual a todo o sistema físico que dele se liberta e se desprende. Desejo de Estado, a mais fantástica máquina de repressão, é ainda desejo, sujeito (*sujet*) que deseja e objeto de desejo. Desejo, tal é a operação que consiste sempre à reinsuflar o *Urstaat* original no novo estado de coisas, a torná-lo o mais imanente possível ao novo sistema, interior a ele” (DELEUZE, GUATTARI, p. 262).

4. A máquina capitalista civilizada

*Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar,
tudo o que era sagrado é profanado e os homens são
finalmente obrigados a encarar sem ilusões a sua
posição social e as suas relações com os outros
homens*
– Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifesto
Comunista*, p. 43

A primeira grande desterritorialização, operada pela máquina despótica em relação ao corpo pleno da terra do *socius* selvagem, não decodifica suficientemente os fluxos para que advenha, na história universal, a máquina capitalista. Estes fluxos decodificados retroagem, porém, sobre o próprio Estado, dando-lhe a sua diversidade de formas (monárquico, oligárquico, imperial, democrático, tirânico, republicano, etc.) – mas sempre com o horizonte definido pelo *Urstaat* originário. Por outro lado, as condições para o surgimento da máquina capitalista vão se construindo nos “poros” desta

história, em encontros contingentes e segundo movimentos ou funcionamentos específicos. Por isso,

“a máquina despótica é sincrônica, enquanto que o tempo da máquina capitalista é diacrônico, os capitalistas surgem pouco a pouco em uma série que funda um tipo de criatividade da história, estranho zoológico: tempo esquizóide do novo corte criativo” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 264).

Uma conjunção infernal e *contingente* de fluxos decodificados¹², reagindo uns sobre os outros, é o que define as condições de possibilidade da gênese histórica do capital: fluxos de propriedades vendáveis, de dinheiro que circula, de produção e meios de produção, de trabalhadores desterritorializados, de mercadores e usurários, de dissoluções de estruturas agrárias ou de agrupamentos familiares corporativos, de Estados decodificados pela dívida pública e pelas operações financeiras... “é a singularidade dessa conjunção que fez a universalidade do capitalismo (...). Que encontros para a formação da coisa, do inominável!” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 266-8).

Este é, contudo, apenas um dos lados da moeda – se a máquina primitiva funcionava mediante as sínteses conectivas de aliança e de filiação, e a máquina despótica pelas disjunções de inscrição a partir da unidade transcendente; a máquina capitalista, por sua vez, se estabelece sobre a conjunção enquanto motor próprio; por isso, não se trata apenas de um encontro de fluxos decodificados, mas de uma *decodificação generalizada dos fluxos* que se alça ao topo da produção social, de modo que as próprias conexões e disjunções entre os fluxos são reatadas “ao capital como ao novo corpo pleno desterritorializado, o verdadeiro consumidor do qual elas parecem emanar” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 266). O capital devém, assim, o novo *corpo pleno* ou *socius*, instância distribuidora e repressora da produção social e

¹² Essas condições, ressaltam Deleuze e Guattari (1972, p. 265) estavam igualmente presentes em outros momentos da história, por exemplo, no Império Romano ou na China Imperial, mas não resultaram na máquina social capitalista precisamente porque não houve a conjunção – contingente - destes fluxos.

desejante; o regime primitivo da crueldade e o despótico de terror são substituídos pelo *humanismo* do capitalismo, duplamente composto: o *cinismo* (ou a imanência física do campo social) e a *piedade* (a manutenção do *Urstaat* como condição da reterritorialização dos fluxos decodificados pelo próprio capital).

O capital mercantil, usurário ou financeiro, funcionando nos poros da história e nas margens das máquinas sociais anteriores, contribuiu para a decodificação de fluxos por meio da *abstração quantitativa* (ligada às funções do dinheiro enquanto meio de circulação e representante geral da riqueza social, e que resultará na *axiomática* do capitalismo); mas sempre maquinou em aliança com outras formas de produção: o capital era, sobretudo, um *capital de aliança*. A máquina capitalista civilizada passa a funcionar quando esse regime é transformado, ela “começa quando o capital deixa de ser um capital de aliança e devém filiativo. O capital devém filiativo quando o dinheiro engendra o dinheiro, ou o valor um mais-valor” – condições que, segundo Marx, só são possíveis com o capitalismo sob sua forma plenamente desenvolvida: *o capital industrial*, isto é, o capital que põe as próprias condições de seu desenvolvimento e valorização, ou, na curiosa denominação de nossos autores, “o déspota que deveio ânus e vampiro” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 269-270).

Logo, através das conjunções que determinam seus traços principais, a máquina capitalista devém filiativa ao assumir a forma da relação diferencial $x + dx$, da passagem de um *mais-valor de código* ao *mais-valor de fluxo*. O que Deleuze e Guattari (1972, pp. 271, 282-4) exprimem com a fórmula ‘ $x + dx$ ’ é uma diferença cósmica, “como se medíssemos as distâncias intergalácticas ou intra-atômicas com metros e centímetros”, entre os dois fluxos diferenciais que determinam o funcionamento da máquina social capitalista (ou, diria Marx nos *Grundrisse*, entre a ‘pequena circulação’ do trabalhador assalariado e a circulação incorporada como momento pressuposto à produção do capital): (i)

de um lado, o dinheiro que recebe o trabalhador para fins de sua própria subsistência, dinheiro que circula como meio de pagamento relativo ao consumo de valores de uso (a fórmula marxiana M-D-M, fluxo impotente); (ii) por outro lado, o dinheiro enquanto “signo de potência” do capital, como seu fluxo de financiamento que, nas metamorfoses sucessivas de circulação e produção, reproduz o capital em escala ampliada através da apropriação do mais-valor surgido na produção e realizado na circulação, dinheiro, em suma, que funciona “como uma axiomática das quantidades abstratas” (a fórmula marxiana D-M-D’, fluxo de potência diretamente econômica).

Em (i), o “dinheiro representa um corte-extração possível sobre um fluxo de consumo”; em (ii), ele é “uma possibilidade de corte-destacamento e de rearticulação de cadeias econômicas no sentido de que os fluxos de produção se apropriam das disjunções do capital” e assim constituem seu corpo pleno desterritorializado, não através de códigos que *qualificam* fluxos, mas por meio de uma axiomática que apenas quantifica abstratamente os fluxos que ela conjuga diferencialmente, de maneira totalmente indiferente à sua natureza qualitativa e concreta – seu horizonte virtual é, portanto, ilimitado (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 272, 296-7).

A dívida infinita fundada pelo Déspota recebe, desse modo, a sua forma capitalista, ao colocar os fluxos diferenciais do dinheiro como condição seja da reprodução simples da força de trabalho (i), seja da reprodução ampliada ou acumulação do capital (ii). O Estado e as instituições financeiras assumem o protagonismo de grandes reguladores destes dois fluxos mediante uma *convertibilidade não aplicada* entre eles, isto é, a possibilidade de que um se torne, penetre, atravesse, condicione e se reflita sobre o outro – mas, evidentemente, sempre mantendo a disparidade de escala e de funcionamento entre ambos. Nesta diferença é que reside a grande *dissimulação* ligada às duas formas de dinheiro (meio de pagamento, fluxo de financiamento) e que repercute, em seu “movimento objetivo aparente” e imanente à produção capitalista, sobre a

própria produção desejante, possibilitando o regime de *servidão voluntária* específico ao corpo pleno do capital: nenhuma integração de classes poderia se efetuar

“sem a sombra desse princípio de convertibilidade não aplicada, que é suficiente, porém, para fazer com que o Desejo da criatura menos favorecida invista com todas as suas forças, independentemente de todo conhecimento ou desconhecimento das formações econômicas, o campo social capitalista em seu conjunto. Os fluxos, quem não deseja os fluxos, e as relações entre os fluxos, e os cortes de fluxo?” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 272)¹³.

Outra consequência do regime diferencial de fluxos dentro da máquina capitalista é uma recolocação da célebre lei marxiana da queda tendencial da taxa de lucro (MARX, 2017, pp. 249-306) nos termos postos pela autocrítica da história universal obrada pela esquizoanálise. Deleuze e Guattari insistem que a queda tendencial da taxa de lucro “não tem fim” por não se poder calcular um quociente de variáveis entre dois fluxos incomensuráveis (o fluxo de produção e o fluxo de trabalho, relação sem medida comum que assume a paradoxal imagem matemática de uma “curva sem tangente”); se há um limite neste caso, ele é um limite *interno* permanentemente deslocado e ultrapassado pela produção capitalista em seu movimento fluxional, oscilando entre crises e superproduções, mas permanentemente expansivo. Nas palavras de Marx (2011a, pp. 254, 264), a “autoconservação do capital é a sua autovalorização”, e o “capital, como representante da forma universal da riqueza – o dinheiro – é o impulso ilimitado e desmedido de transpor seus próprios limites. Cada

¹³ Quando o dinheiro assume sua forma plenamente desenvolvida, isto é, como *representante material da riqueza universal* e como *representante individualizado do valor de troca*, para Marx (2011a, p. 167), é que se torna possível uma *pulsão universal de acúmulo de riquezas*: “O trabalho tem de produzir imediatamente o valor de troca, *i.e.*, o dinheiro. Por essa razão, tem de ser *trabalho assalariado*. A mania de enriquecimento, como pulsão [*Trieb*, no original] de todos, porquanto cada um quer produzir dinheiro, cria a riqueza universal. Só desse modo a mania de enriquecimento universal pode devir a fonte da riqueza universal que se reproduz de maneira contínua. Quando o trabalho é trabalho assalariado, e sua finalidade é imediatamente dinheiro, a riqueza universal é *posta* como sua finalidade e seu objeto.”

limite é e tem de ser obstáculo para ele. Caso contrário, deixaria de ser capital”. Ou, segundo Deleuze e Guattari (1972, p. 274): “Na imanência alargada do sistema, o limite tende a reconstituir em seu deslocamento (*déplacement*) aquilo que ele tendia a fazer baixar em sua colocação (*emplacement*) primitiva”.

Temos, então, a descrição da lógica do “movimento aberrante” (LAPOUJADE, 2015) específico do capital, que interioriza os limites deslocando-os através da sua permanente expansão. Do ponto de vista geográfico, a direção deste movimento por excelência *desterritorializante* é do *centro* (altamente industrializado, onde o capital constante/maquínico predomina sobre o capital variável/humano e a tendência à queda ou equalização da taxa de lucro é mais pronunciada) à periferia (pouco industrializado, onde o capital variável/humano predomina sobre o capital constante/maquínico, possibilitando uma alta taxa de lucro mediante exploração intensa de força de trabalho barata). A periferia, então – assim como enclaves de subdesenvolvimento no próprio centro –, longe de ser uma entidade autônoma, é uma peça essencial dentro do mecanismo de acumulação-pela-expansão da máquina social capitalista e, por isso, passa por um permanente processo de esquizofrenização – daí as convulsões socioeconômicas que constantemente a ameaçam de ruína:

“não são os países desenvolvidos que fornecem capitais aos países subdesenvolvidos, mas bem o contrário. Tanto é que a acumulação primitiva não se produz uma vez na aurora do capitalismo, mas é permanente e não cessa de se reproduzir. O capitalismo exporta capital filiativo” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 275).

Em outro sentido – e aqui Deleuze e Guattari se distanciam de Marx (cf. 2013, cap. 5), para quem o valor é uma propriedade exclusiva do trabalho humano – o valor criado pelo trabalho maquínico, *mais-valor maquínico* desenvolvido pela automação e cientificação do processo de produção, é

também uma chave para a compreensão da manutenção de altas taxas de lucro no próprio centro da máquina capitalista global. A gênese do mais-valor maquínico se dá pela transformação do mais-valor de código produzido pelos cientistas, técnicos, sábios e experimentadores, todos servos do capital, em mais-valor de fluxo axiomatizado pelo capital de aliança, agenciando assim à própria máquina capitalista todas as inovações das máquinas técnicas e científicas que surgem em seu corpo pleno, segundo a medida de sua própria necessidade acumulativa infinita: “Em geral, a introdução das inovações tende sempre a ser retardada para além do tempo científico necessário, até o momento em que as previsões de mercado justificam sua exploração em grande escala” (DELEUZE, GUATTARI, 1937, p. 278). O conceito de mais-valor maquínico elaborado por Deleuze e Guattari, junto ao mais-valor humano já analisado por Marx, completa a teoria geral dos fluxos que caracteriza o sistema ou a máquina capitalista em seu movimento.

Resta, porém, o problema da absorção desse mais-valor dentro da máquina em expansão, ou nos termos de Marx, da realização do mais-valor através da circulação. O papel do Estado capitalista, *Urstaat* reorganizado e redistribuído em “complexo político-militar-econômico” pelo funcionamento da axiomática do capital, entra aqui em jogo ao fornecer as condições para esta reabsorção, revertendo tais fluxos em investimentos libidinais sobre “a publicidade, o governo civil, o militarismo e o imperialismo”, de forma a propiciar à economia capitalista seu mais pleno rendimento. Por outro lado, ao possibilitar esse refluxo, o Estado e suas engrenagens (governança, polícia, exército etc.) se tornam o grande agente de *antiprodução* na máquina capitalista, condicionando e regulando a própria produção em seu movimento desterritorializado:

“O Estado capitalista é o regulador dos fluxos decodificados como tais, enquanto tomados na axiomática do capital (...) O aparelho de antiprodução não é mais uma instância transcendente que se opõe à produção, limitando-a e a freando; ao contrário, ele se insinua em

todas as direções na máquina produtiva, e a desposa estreitamente para regular sua produtividade e realizar o mais-valor (...) A efusão do aparelho de anti-produção caracteriza todo o sistema capitalista” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 299, 280).

Enquanto instância originariamente transcendente, ele não deixa de produzir a falta em todas as dimensões do *socius*, mas, fagocitado pela máquina capitalista, o Estado devém imanente e concreto, espalhando suas garras anti-produtivas por toda a produção desejante e estabelecendo a maior das repressões sociais já vista na história universal, soldando o desejo à axiomática de que ele mesmo, o *Urstaat*, agora depende em seu funcionamento. Junto à essa tendência reterritorializante assumida pelo Estado, a axiomática capitalista libera todos os fluxos e decodifica todos os códigos, tornando-os seus pela monetarização de todas as relações e concretizando uma integração jamais alcançada, nas outras máquinas, da produção desejante, que preenche

“perpetuamente sua própria imanência. É assim que ele [o capital] é o objeto global de um investimento de desejo. Desejo do assalariado, desejo do capitalista, tudo vem de um mesmo desejo, fundado *sobre a relação diferencial dos fluxos sem limite exterior assinalável, lá onde o capitalismo reproduz seus limites imanes em uma escala sempre ampliada, sempre mais englobante* (...). É ao nível dos fluxos, e dos fluxos monetários, e não ao nível da ideologia, que se faz a integração do desejo” (DELEUZE, GUATTARI, 1937, p. 284).

Perspectivando desta forma a relação entre desejo e servidão, Deleuze e Guattari podem afirmar que, do ponto de vista da axiomática capitalista, só há “uma classe, de vocação universalista, a burguesia”. Não é o caso de negar a luta de classes; porém, colocando o problema ao nível da produção desejante¹⁴, compreende-se que a verdadeira oposição não é entre proletário e

¹⁴ O problema da organização proletária enquanto classe revolucionária e sujeito histórico da superação do capitalismo, para Deleuze e Guattari, se mantém no nível do *interesse pré-consciente*, interesse passível de objetivação em aparelhos de partido ou mesmo de Estado – daí, por exemplo, as aporias do movimento revolucionário socialista do século XX que, pretendendo a conquista do aparelho de Estado como instrumento da revolução, recaíram no terror estatal stalinista e realizaram justamente o contrário do que Marx, em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* (2011b, p. 140), defendera: a *destruição* da máquina estatal-burocrática burguesa como condição da revolução. Deleuze e Guattari mencionam no terceiro capítulo, e desenvolvem no último, a relação que lhes parece mais apropriada: partindo da

capitalista – o burguês é “mais escravo que o último dos escravos, primeiro servo da máquina infame, besta de reprodução do capital, interiorização da dívida infinita” – mas sim entre os pertencentes à classe burguesa, desejosos dos fluxos axiomatizados pelo capital, e aqueles fora da classe (*hors classe*), que atravessam o muro das reterritorializações do Estado e das axiomatizações do capital e atingem a produção desejante propriamente *esquizofrênica*: a oposição se dá, pois, “entre os servos da máquina e aqueles que a fazem saltar, ou fazem saltar suas engrenagens” (DELEUZE, GUATTARI, 1937, pp. 302-303).

O socius capitalista, então, oscila permanentemente entre dois polos: o polo paranoico-reterritorializador, e o polo esquizofrênico-desterritorializador, “entre as sobrecargas paranoicas reacionárias e as cargas subterrâneas, esquizofrênicas e revolucionárias” (DELEUZE, GUATTARI, 1937, p. 310). Deleuze e Guattari se perguntam, em vista disso, sobre as possibilidades de revolução dentro desse funcionamento maquínico totalizante e global, que produz as condições de seu próprio derrubamento, mas as desloca interiorizando-as segundo suas axiomáticas e reterritorializações arcaizantes. Não é o caso, para eles, nem de uma solução psicanalítica, nem de uma sugestão que vislumbre a saída do mercado global. Ao contrário, deve-se ir mais longe no processo de desterritorialização, passando da desterritorialização *relativa* do capital (relativa porque reterritorializa os fluxos liberados pela axiomática na efusão anti-produtiva do Urstaat imanente) à *desterritorialização absoluta do processo esquizofrênico* (que faz fluir os fluxos nas intensidades do corpo sem órgãos dessocializado e, assim, atinge a produção desejante revolucionária):

“Porque talvez os fluxos não são ainda suficientemente desterritorializados, não suficientemente decodificados, do ponto de vista *de uma teoria e de uma prática dos fluxos de alto teor esquizofrênico*. Não se retirar do processo, mas ir além, ‘acelerar o processo’, como dizia Nietzsche: em verdade, nessa matéria, nós não vimos

Crítica da Razão Dialética de Sartre, eles trabalham com a oposição entre grupos-sujeito (moleculares, espontâneos, esquizofrênicos) e grupos assujeitados (moleculares, pré-conscientes, de interesse).

nada ainda” (DELEUZE, GUATTARI, 1937, p. 285, destaque meu)¹⁵.

Se de um lado, então, a máquina social capitalista é a grande produtora da *esquizofrenia* enquanto processo de desterritorialização generalizada, ela é, de outro, também a sua maior reterritorializadora, através de todos os mecanismos que elencamos até aqui. A efetivação da repressão repercute igualmente na maneira como a linguagem e a representação operam dentro da máquina capitalista. Ela recusa, tanto quanto o processo esquizofrênico que pretende controlar, o imperialismo do significante despótico; seu funcionamento tem como base uma linguagem não significante, não-signos ou esquizes formadas pela conjunção expressiva de dois fluxos distintos (por exemplo, entre a linguagem elétrica e a linguagem informática). A linguística do modo de produção capitalista e a do processo esquizofrênico não é aquela estruturalista ou significante de Saussure, “porque, seguramente, nem o capitalismo, nem a revolução, nem a esquizofrenia passam pelas vias do significante, mesmo e sobretudo em suas violências extremas” (DELEUZE, GUATTARI, 1937, pp. 288-291).

A linguagem capitalista não inscreve nos corpos, nem escreve em papéis (“O capitalismo é profundamente analfabeto”), ela é plenamente autônoma

¹⁵ Deleuze e Guattari reiteram, algumas páginas depois (1972, pp. 292-3), a irredutibilidade entre a desterritorialização relativa do capital e a desterritorialização absoluta do processo esquizofrênico, irredutibilidade que confirma, para nós, a impossibilidade de leituras simplesmente aceleracionistas – no sentido vulgar do termo, quer dizer, de uma reprodução ampliada, em velocidades alarmantes, das condições produtivas, técnicas e industriais do capital enquanto motor principal da emancipação social – da proposta revolucionária de *O Anti-Édipo*: “Como explicar que a produção desejante não cessa de impedir o processo esquizofrênico, de transformar seu sujeito em uma entidade clínica confinada, como se ela visse nesse processo a imagem de sua própria morte vinda de dentro? (...) É que, nós vimos, o capitalismo é o limite de toda sociedade, enquanto ele opera a decodificação dos fluxos que as outras formações sociais codificavam e sobrecodificavam. Contudo, ele é o limite ou o corte *relativos* porque ele substitui aos códigos uma axiomática extremamente rigorosa que mantém a energia dos fluxos em um estado ligado sobre o corpo do capital como *socius* desterritorializado, de forma mais impiedosa que todo outro *socius*. A esquizofrenia, ao contrário, é o limite *absoluto*, que faz passar os fluxos ao estado livre sobre um corpo sem órgãos dessocializado. Pode-se dizer, então, que a esquizofrenia é o limite *exterior* do próprio capitalismo, ou o termo de sua mais profunda tendência, mas que o capitalismo só funciona sob a condição de inibir essa tendência, ou de empurrar e deslocar esse limite, substituindo-o aos seus próprios limites relativos imanentes que ele não cessa de reproduzir em escala ampliada (...). A esquizofrenia não é, então, a identidade do capitalismo, mas ao contrário sua diferença, sua distância e sua morte.”

em seu não-sentido enquanto axiomática funcional, que indica aos sujeitos que povoam seu corpo pleno desterritorializado o que deve ser feito – nem mais *marca* primitiva, nem *letra* despótica, mas *cifra* capitalista (LAPOUJADE, 2015, p. 169). Os sujeitos assujeitados pela axiomática são, por isso, constituídos como sujeitos *privados* (no duplo sentido da palavra), como mera existência pessoal-funcional dentro do mercado: “A pessoa realmente deveio privada, desde que ela derive das quantidades abstratas e devenha concreta no devir-concreto dessas mesmas quantidades (...) *ten capital ou tua força de trabalho*, o resto não importa” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 298). Nessa lógica, as pessoas privadas constituídas pelo capital têm um papel *de aplicação*, operação cujo maior agente, dentro da produção capitalista, é a *família*. A hora de Édipo é chegada.

5. Édipo, enfim: psicanálise e capitalismo

*Que esfinge de cimento e de alumínio
arrombou seus crânios e devorou seu cérebro e
sua imaginação?*

– Allen Ginsberg, *Howl*

Mostrou-se anteriormente como, por exemplo, na máquina primitiva, a família era co-extensiva ao campo social e atravessada por uma estratégia econômico-política derivada do sistema em extensão das alianças e filiações; porém, o processo de reprodução social não era, nesta máquina, diretamente econômico, porque passava pelos elementos não econômicos do parentesco e da filiação intensiva. Já o corpo pleno do capital, ao contrário, através do capital como dinheiro, deveio “diretamente econômico (...), ele não tolera nenhum outro pressuposto”, inscrevendo e marcando não pessoas, mas meios e forças de produção segundo quantidades abstratas funcionalizadas

(axiomática) e concretizadas nas conjunções capitalistas de fluxos. A máquina social capitalista toma para si as relações de aliança e de filiação, e a reprodução social (operada pelo Capital e pelo Estado) torna-se distinta da reprodução humana (realizada, agora, pela família). Corte importante na história universal que, para Deleuze e Guattari (1972, pp. 313-314), possui uma consequência clara: “Segue-se uma privatização da família, segundo a qual ela deixa de dar sua forma social à reprodução econômica: ela é como que desinvestida, colocada fora de campo” ao assumir a função exclusiva da reprodução humana segundo os critérios definidos pela reprodução social. Se as pessoas humanas que povoam o corpo pleno do capital são concretizações derivadas da conjunção de fluxos efetivada pela axiomática e reproduzidas segundo os pontos-signos, ela são, então, meras imagens funcionalizadas ou “puras ‘figuras’ do capital”, que preenche com elas seu próprio campo de imanência. Contudo, ao isolar a reprodução dessas figuras humanas axiomatizadas em *pessoas privadas* na família, elas mesmas se tornam uma imagem de imagem, imagem familiar privada derivada da imagem capitalista axiomatizada.

“As pessoas privadas são, então, imagens de segunda ordem, imagens de imagens, isto é, *simulacros* que recebem assim a aptidão para representar a imagem de primeira ordem das pessoas sociais. Estas pessoas privadas são formalmente determinadas no lugar familiar como pai, mãe, filho” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 315).

Quando as alianças e filiações passam pelo dinheiro como condição da reprodução social, as famílias se tornam, pela ação do próprio capital, um microcosmo isolado e expressivo que meramente aplica, segundo a triangulação (edipiana) pai-mãe-filho, os fatores da reprodução familiar sobre a própria reprodução humana. “Pai, mãe, filho se tornam, assim, o simulacro das imagens do capital (...). As determinações familiares devêm aplicação da axiomática social” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 315).

Édipo, enfim, nasce; suas peças foram montadas nas engrenagens das formações sociais anteriores (preparado na triangulação das sínteses conectivas e no desejo pelo fluxo germinativo intenso da máquina social primitiva; tornado possível com o incesto real, as disjunções escritas e os usos formais das sínteses do inconsciente na máquina despótica¹⁶), mas ele nasce somente na conjunção de fluxos específica da máquina capitalista, enquanto operação de *aplicação* da axiomática sobre o microcosmo isolado e expressivo da família, respondendo e consumindo ‘papai’ (signo despótico recolhido), ‘mamãe’ (territorialidade residual desejada) e ‘eu’ (dividido, cortado, castrado, narcísico) cada vez que é estimulado com as imagens do capital. Édipo, assim,

“nasce no sistema capitalista de aplicação das imagens sociais de primeira ordem nas imagens familiares privadas de segunda ordem. Ele é o conjunto de chegada que responde a um conjunto de partida socialmente determinado. Ele é nossa formação colonial íntima que responde à forma de soberania social. Nós somos todos pequenas colônias, e é Édipo que nos coloniza” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 315-6).

Dentro do *socius* capitalista, Édipo, assim como o *Urstaat* ressuscitado e concretizado, cumpre a função de *interiorizar e relativizar, dentro da aplicação familiar, o limite esquizofrênico absoluto*; em outros termos, de reterritorializar no interior do microcosmo familiar, composto por pessoas privadas ou simulacros, os fluxos esquizofrênicos desterritorializados pela axiomática capitalista, operação que encontra seu fundamento no fato de que as imagens familiares de segunda ordem não são senão derivações das funções abstratas do capital. Édipo finaliza sua migração através da representação e da história, e se torna o *representante deslocado do desejo*; sua triangulação “é a territorialidade

¹⁶ Expresso de outra forma: “Há em Édipo uma recapitulação dos três estados ou das três máquinas. Pois ele se prepara na máquina territorial, como limite vazio inocupado. Ele se forma na máquina despótica como limite ocupado simbolicamente. Mas ele só é preenchido e se efetua ao devir o Édipo imaginário da máquina capitalista (...). É por isso que Édipo recolhe tudo, tudo se encontra em Édipo, que é bem o resultado da história universal, mas no sentido singular em que ele já é o capitalismo” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 317-8).

íntima e privada que corresponde a todos os esforços de reterritorialização social do capitalismo” (AE, 317).

A extrema espiritualização, a má consciência e toda a “psicologia de padres” (recuperando as palavras de Nietzsche) do Cristianismo, da Reforma e do Estado despótico é assim reatualizada pela prática psicanalítica edipianizada no corpo pleno do capital, donde a necessidade da intervenção *crítica e materialista* da esquizoanálise que Deleuze e Guattari pretendem em *O Anti-Édipo*. A psicanálise, no plano de um campo de forças tornado cada vez mais imanente e concreto sob a égide do *Urstaat*, da axiomática capitalista e da aplicação familiar, se torna, ao efetuar Édipo e ao fazer usos ilegítimos das sínteses do inconsciente, o “novo avatar do ideal ascético” e, assim, contribui para a repressão generalizada da produção desejante liberada pela própria ação capitalista. Ela, contudo, não inventou Édipo (os créditos cabem às formas de reterritorialização da máquina capitalista em suas operações de aplicação sobre as pessoas privadas ou simulacros da família), mas lhe deu somente “uma última territorialidade, o divã, assim como uma última lei, o analista déspota e perceptor de dinheiro (...). Através da psicanálise, é sempre o discurso da má consciência e da culpabilidade que cresce e encontra seu alimento (isso que chamamos de curar)” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 320, 322).

Não é à toa, então, que Freud encontra na tragédia de Sófocles a imagem central de Édipo (instância significante transcendente que distribui a falta e realiza a castração), e a faz ressoar por toda a história universal em *Totem e Tabu*: na direção da máquina selvagem e em seus rituais de interdição ao incesto, ou na direção da máquina capitalista e dos sonhos do homem privado moderno, em seu “mal-estar na civilização”. Lacan, por sua vez, pretendendo escapar a todo custo da edipianização psicanalítica, opera uma “fantástica e genial regressão”, reintroduzindo Édipo nas operações formais do significante despótico-imperial que lhe deram, de início, suas condições de possibilidade. Mas, afirmam Deleuze e Guattari (1972, p. 319), assim o

fazendo, Lacan colocou Édipo sobre outras bases e o levou “ao ponto de sua autocrítica” – autocrítica que, como posto desde o início deste texto, é um dos objetivos a serem efetivados pela viagem de *Selvagens, Bárbaros, Civilizados* através da história universal.

Ainda nesse raciocínio, Deleuze e Guattari voltam à Marx e à sua concepção crítica de história universal: ele havia escrito, na Introdução dos *Grundrisse* (2011a, pp. 57-60), que o mérito de Smith e de Ricardo, na economia política, era o mesmo de Lutero na religião – a saber, a passagem de uma concepção da essência objetiva da atividade (religiosa, produtiva) a uma concepção *abstrata e subjetiva da atividade em geral*. Lutero, Smith e Ricardo, porém, reterritorializaram suas revolucionárias descobertas nas coordenadas da Reforma Protestante ou da economia política burguesa, acorrentando aquilo que haviam liberado. Para Deleuze e Guattari, a mesma coisa deve ser dita de Freud:

“sua grandeza é a de ter determinado a essência ou a natureza do desejo, não mais em relação aos objetos, fins ou mesmo fontes (territórios), mas como essência subjetiva abstrata, libido ou sexualidade. Porém, ele relaciona essa essência ainda à família como última territorialidade do homem privado (...). Freud é o Lutero e o Adam Smith da psiquiatria. Ele mobiliza todos os recursos do mito, da tragédia, do sonho, para acorrentar mais uma vez o desejo, dessa vez no interior: um teatro íntimo” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 322-3).

Ao apontar o papel de Freud e do movimento reterritorializante de sua descoberta da produção desejante, *Selvagens, Bárbaros, Civilizados* finaliza, assim, após percorrer as máquinas sociais e seus funcionamentos, com a instauração das condições de possibilidade da autocrítica de Édipo através da história universal e da perspectiva genético-transcendental ou crítico-materialista que a acompanha (história que não difere de uma teologia se não for apreensível em suas condições de singularidade e de contingência). Um projeto que se efetiva, para Deleuze e Guattari, nas *tarefas destrutivas e positivas da esquizoanálise* –

objetos do capítulo seguinte de *O Anti-Édipo* – mas que se assenta sobre a viagem, materialista e esquizofrênica, através da história das configurações da produção desejante em máquinas sociais descritas neste artigo.

* * *

Referências

CHOAT, Simon. **Marx Through Post-Structuralism: Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze**. London, New York: Continuum, 2010.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política**. Prefácio Tânia Stolze Lima, Marcio Goldman; tradução Theo Santiago. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **L'Anti-Oedipe. Capitalisme et Schizophrénie I**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. **Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines**. Paris: Éditions Gallimard, 1966.

GARO, Isabelle. Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. **La politique dans la philosophie**. Paris: Éditions Demopolis, 2011.

GUÉRON, Rodrigo. **Capitalismo, Desejo e Política: Deleuze e Guattari leem Marx**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2020.

LA BOÉTIE, Étienne de. **Discurso da servidão voluntária**. Comentários Pierre Clastres, Claude Lefort, Marilena Chauí; tradução Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.

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

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia**. Prefácios Mariza Peirano, James Frazer. Tradução Anton P. Carr, Ligia Cardieri, Eunice R. Durham. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

MAESO, Benito Eduardo Araujo. **As diferenças em comum: Deleuze, Marx e o agora**. Curitiba: Appris, 2020.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.

MARX, Karl. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política**. Tradução Mario Duayer, Nélío Schneider, Alice Helga Werner e Rudiger Hoffmann. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011a.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução, apresentação e notas Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. Tradução e notas Nélío Schneider; prólogo Herbert Marcuse. São Paulo: Boitempo, 2011b.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital**. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política. Livro III: o processo global de produção capitalista**. Edição Friedrich Engels; tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. Organização e introdução Osvaldo Coggiola; Tradução Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

READ, Jason. **The Production of Subjectivity**. Historical Materialism Book Series. Leiden, Boston: Brill, 2022.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. **Politique et État chez Deleuze et Guattari : Essai sur le matérialisme historico-machinique**. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

THOBURN, Nicholas. **Deleuze, Marx and Politics**. London, New York: Routledge, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.

YOUNG, Eugene; GENOSKO, Gary; WATSON, Janell. **The Deleuze and Guattari Dictionary**. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury, 2013.

Recebido 02/05/2022

Aprovado 22/10/2022

Licença CC BY-NC 4.0

