

Dois desejos, dois capitalismo

Carlos Augusto Peixoto Junior

Pedro Sobrino Laureano

Propomos, neste artigo, discutir dois diagnósticos sobre o capitalismo contemporâneo. Primeiramente, iremos apresentar algumas análises sobre o sujeito atual baseadas no pensamento lacaniano e freudiano, conforme o encontramos em autores contemporâneos, como Maria Rita Kehl, Vladimir Safatle e Slavoj Žižek. Este pensamento, nos parece, centra-se na crítica ao consumismo, hedonismo e permissividade da atual sociedade.

Em seguida, passaremos ao estudo da concepção de subjetividade presente na obra de Deleuze e Guattari, alinhando-a a autores como Michel Foucault, Antonio Negri e Michael Hardt. Buscaremos desdobrar algumas das consequências decorrentes da concepção ontológica presente na obra destes autores para o entendimento da produção de subjetividade contemporânea. Veremos como, dentro desta perspectiva, hedonismo, permissividade e consumismo mudam de figura, tornando-se, ao contrário de sintomas da denegação capitalista da fenda no sujeito, efeitos da presença, no mundo contemporâneo, dos mecanismos de servidão que produzem transcendência, castração e negatividade.

Capitalismo e exclusão do negativo

Muitos teóricos contemporâneos da psicanálise, como Maria Rita Kehl, Vladimir Safatle e Slavoj Žižek, entre outros, diagnosticam o capitalismo a partir da exclusão do núcleo de negatividade essencial ao homem, e do consequente imperativo do gozo, que emerge como mandamento (irrealizável) de satisfação libidinal plena. Estes autores se apóiam, essencialmente, nas obras de Sigmund Freud (1921/2006; 1927/2006; 1930/2006; 1939/2006) e Jacques Lacan (1985), ao investigar o que afirmam ser uma mutação significativa nos processos de subjetivação contemporâneos.

Para Safatle (2008), esta mutação pode ser encontrada nas duas caracterizações distintas do superego, formuladas por Freud e Lacan em suas obras. Como instância proveniente da internalização psíquica dos imperativos sociais vigentes, o superego, em Freud (1923/2006), é conceituado como agente repressor, pautado

na renúncia ao gozo, na adequação às normas coercitivas de convívio social, e na culpabilidade, como preço cobrado à transgressão das demandas comunitárias.

Safatle aponta que este superego, conforme o encontramos em Freud, seria característico da fase industrial da acumulação capitalista. Esta, centrada na ética protestante do trabalho (WEBER, 1905/2004) e na renúncia ao gozo consumista, acionava processos de socialização explicitamente repressivos, produtores dos sujeitos neuróticos que aportavam à clínica freudiana, em busca da solução para o mal estar do qual padeciam. Segundo Safatle,

(...) esse superego que articula uma consciência moral fundada na repressão de moções pulsionais teve (...) uma função preciosa no desenvolvimento do capitalismo como sociedade de produção (...). Isto nos permite afirmar que a economia libidinal da sociedade de produção teria alimentado uma instância psíquica como superego repressor (...) (SAFATLE, 2008, p. 120).

A socialização repressiva, característica do superego conceituado por Freud (1923/2006), pode, então, ser relacionada ao que teóricos como David Harvey (1989) e Fredrik Jameson (1997) descrevem como o período moderno de acumulação capitalista. De fato, para estes autores, a modernidade remete ao momento histórico em que as ideias de universalidade e unificação coletiva ainda eram valorizadas, em detrimento do puramente individual, ou local. Período em que submeter os particulares em proveito do Todo constituía, portanto, pressuposto do progresso social²⁸.

Mas Safatle, assim como Kehl (2002) e Žizek (2006), apontam, no pensamento de Jacques Lacan, uma nova figura do superego, mais próxima da subjetividade pós-moderna e do atual estágio do capitalismo. O que emerge, no mundo contemporâneo é um superego que, ao invés de demandar a renúncia ao gozo, incita a gozar. De fato, para Lacan: “Nada força ninguém a gozar, senão o superego. O superego é o imperativo do gozo – goza!” (LACAN, 1985, p. 11).

Este imperativo superegógico é, segundo Lacan, uma forma vazia, abstraída de qualquer conteúdo determinado no qual possa ser efetivada. Fórmula, portanto, essencialmente a-moralista e cínica, já que não precisa de legitimação para se efetuar, pretendendo dispensar qualquer mediação moral ou simbólica.

28 David Harvey, afirma, por exemplo, quando se refere ao iluminismo como fenômeno essencialmente moderno: “O projeto do Iluminismo, (...) considerava axiomática a existência de uma única resposta possível a qualquer pergunta. Seguiu-se disso que o mundo poderia ser controlado e organizado de modo racional (...). Mas isso presumia a existência de um único modo correto de representação (...)” (HARVEY, 1989, p. 35-6).

De fato, se François Lyotard (1979) caracteriza a passagem da modernidade à pós-modernidade como aquela da crise das legitimações meta-narrativas, e da emergência do pragmatismo baseado no critério de eficiência performática²⁹, podemos dizer que o superego pós-moderno pretende dispensar qualquer mediação meta-narrativa, qualquer fundamentação simbólica, apresentando-se como relação imediata do sujeito com o gozo.

Entretanto, para Lacan, esta ausência de mediação, ou de legitimação, aponta para o ocultamento da única mediação essencial, impossível de ser contornada pelo desejo humano: a do negativo, ou da castração. Segundo Kehl,

(...) a exigência de perfeição do superego mantém-se em função do evitamento da falta, de algo que já se produziu, mas do qual o sujeito não quer saber. O superego atormenta o sujeito em torno de uma eterna demanda de gozo (...). O evitamento da castração é o que nos torna moralmente covardes (...) (KEHL, 2002, p.33)

Assim como Safatle, portanto, Kehl também não lamenta a falência do superego repressivo e sim a denegação contemporânea de qualquer mediação com a lei simbólica. Lei que, entretanto, funda o homem como ser social, alienado no Outro, posto que barrado em seu acesso ao gozo absoluto. O sujeito pós-moderno não apenas busca destituir (idealmente) qualquer instância que ocupe imaginariamente o lugar da Lei, mas, mais profundamente, nega a função de uma lei primordial que funda o homem como ser de cultura:

Ao aludir ao aspecto da crise ética contemporânea, ligado ao reconhecimento da lei, não me refiro à letra das leis impressas na constituição de cada país, mas à única lei universal que funda nossa própria condição de seres da cultura: a que impõe a renúncia ao excesso de gozo (KEHL, 2002, p.13)

Por isso, a injunção ao gozo em detrimento de qualquer lei, característica do superego pós-moderno, vem alimentar o fetiche próprio à subjetividade capitalista. Ela a coloca em uma dimensão impossível, de satisfação narcísica, que, longe de significar a ausência de proibição ou de culpa, as intensifica, na medida em que proíbe exatamente aquilo que no sujeito constitui o seu ser essencial, seu gesto fundamental: o negativo. Segundo Zizek (1999), este fenômeno constitui

29 “(...) Nossa vida foi reduzida ao aumento do poder. Sua legitimação em matéria de justiça social e de verdade científica seria a de otimizar as performances do sistema, sua eficácia” (LYOTARD, 1979, p. XVI).

(...) o paradoxo necessariamente inverso pelo qual o prazer, numa sociedade supostamente permissiva, se transforma em dever. Os sujeitos se sentem na obrigação de se divertir, de “curtir a vida”, como se isso fosse uma espécie de dever, e, conseqüentemente, se sentem culpados quando não são felizes (...) (ZIZEK, 1999)

Nestas condições, o superego contemporâneo, como nova forma de coerção social seria característico da passagem de uma sociedade repressiva para uma permissiva. Sociedade centrada não na produção, mas no consumo; não na moral acética de abnegação e renúncia, mas num hedonismo generalizado, cujo imperativo é o consumo ininterrupto de mercadorias; e, finalmente, uma sociedade que não pretende se pautar na submissão do indivíduo às normas sociais, mas na transgressão ininterrupta das normas, promovida em nome do gozo individual. O indivíduo estaria então – ao menos na ideologia vinculada pelo superego permissivo – livre para gozar, em detrimento de qualquer ordenamento social.

Como se vê, não é em nome da sociedade repressiva, aquela em que Freud pôde conceituar o papel de um superego produtor de sofrimento psíquico, que Zizek, Kehl e Safatle fazem sua crítica ao capitalismo contemporâneo, na esteira do pensamento lacaniano. É, antes, contra a atual sociedade do consumo, onde o imperativo do gozo aponta para a denegação da castração – denegação da negatividade constituinte do homem como ser social – que estes autores formulam suas críticas. Partindo do pressuposto da noção de negatividade, ou de castração, como fundamental para o homem enquanto ser da cultura, estes autores procuram pensar o capitalismo como lugar de denegação desta negatividade ontológica.

Nestes termos, o pensamento crítico, no mundo contemporâneo, deve, então, insistir “(...) na castração como condição do desejo e do prazer” (KEHL, 2002, p.189), permitindo ao sujeito livrar-se do fardo do superego hedonista, da culpabilização por um gozo perdido ao qual, entretanto, não pode aceder. O modelo de sujeito capaz de destituir o individualismo possessivo capitalista e seu imperativo do gozo será, portanto, aquele que, não mais enredado na busca de uma satisfação libidinal plena, de uma completude narcísica imaginária, possa assumir a castração, tornando-se capaz de novas formas de sociabilidade.

Capitalismo e produção do negativo

Entretanto, parece-nos que outra perspectiva se abre para a compreensão da sociedade capitalista contemporânea, conforme estudamos as obras referidas a outra constelação teórica, aquela de Deleuze, Guattari, Michel Foucault, Antonio Negri e Michael Hardt.

Podemos apontar que, em todos estes autores, trata-se de outra concepção de subjetividade, diversa daquela presente nas teorias psicanalíticas lacaniana e freudiana. Não que não haja espaços para convergências e aproximações, ou que as diferenças tenham que se tornar oposições fixas. A questão de uma contribuição não mutuamente exclusiva entre os pensamentos deleuziano e o lacaniano ainda carece de uma maior sistematização, para além das oposições doutrinárias³⁰. Mas interessa-nos, agora, apontar um ponto de divergência significativo: com a ontologia da diferença criada por Deleuze, a analítica do poder de Foucault, a esquizoanálise de Guattari e a multidão de Negri e Hardt, adentramos novo terreno teórico que responde de forma diferente às questões levantadas pelo capitalismo contemporâneo e pela pós-modernidade.

É de se destacar que a concepção deleuziana de subjetividade liga-se estreitamente à ontologia desenvolvida pelo autor a partir das obras de Spinoza, Nietzsche e Bergson, dentre outros. Esta ontologia repousa sobre alguns postulados fundamentais, dentre os quais selecionamos três para marcar melhor a diferença entre Deleuze e a psicanálise freudolacanianas: a positivação da multiplicidade substantiva, a univocidade do ser infinito e a vontade de potência como prova ética do eterno retorno.

De Bergson, Deleuze (2004) retira a ideia de uma multiplicidade substantiva, ou seja, uma multiplicidade não predicada a nenhum sujeito ou objeto, mas afirmada enquanto tal, sob a fórmula $n-1$. Nesta fórmula o sinal de menos não indica qualquer negatividade ontológica, mas uma operação pragmática, construtivista, que permite depurar daquilo que difere a presença do negativo, de Deus e do Sujeito. Nenhum plano de organização transcendente, não importa se revelado ou oculto, adiciona dimensões suplementares ao plano de imanência das multiplicidades puras. O plano de consistência, quando construído, revela-se como superfície produtiva, já que o que qualifica seu regime é um dinamismo ativo de movimento e repouso remetendo a um estado afetivo dessubjetivado como grau de potência (DELEUZE e GUATTARI, 1980b). Atividade e afeto, então, sem sujeito, constituindo “multiplicidades lineares a n -dimensões (...) do qual o uno é sempre subtraído ($n-1$)” (DELEUZE e GUATTARI, 1980a, p.32).

De Spinoza (2007), Deleuze toma a concepção ontológica da imanência absoluta, segundo o postulado da univocidade do ser: o ser se diz de muitas ma-

30 Cf., por exemplo, VIDAL, E. Heterogeneidade Lacan-Deleuze. In: *Deleuze: uma vida filosófica* (2000). Ver também o artigo *O dispositivo de gozo na sociedade de controle* (2010), de DANZINATO, L. J. B, embora o autor não se concentre sobre as diferenças que animam as respectivas obras.

neiras, mas ele é o mesmo daquilo que se diz. Do ponto de vista da substância única spinozista, não existe transcendência, analogia ou eminência na ordem dos seres. Este ponto de vista designa uma espécie de ascese imanente, uma operação de afirmação da potência (*conatus*) de agir e de pensar que destitui as figuras do negativo e da falta, justamente porque se realiza fora de qualquer consideração pelos modos, ou seres particulares, enquanto estes são concebidos abstratamente, isto é, individualmente. A potência é potência do encontro, da composição de blocos sempre complexos, que exprimem uma essência particular da substância infinitamente infinita. Não há contradição nem degradação ontológicas entre o finito e o infinito, e nada a se resolver ou reconciliar numa suposta exasperação dos seres finitos, privados de participação junto ao absoluto: “O ser não é apenas igual em si mesmo, mas está igualmente presente em todos os seres” (HARDT, 1996, p.173).

Já a vontade de potência nietzschiana (NIETZSCHE, 2000) torna-se, na obra do filósofo francês (DELEUZE, 1962), a afirmação ética do eterno retorno como retorno daquilo que difere. A vontade de potência não é propriedade de um sujeito que se afirma, mas a afirmação conjunta de todo o ser como diferença pura, num universo infinito e relacional aonde a diferença não é mediada por qualquer negatividade ou transcendência.

Percebemos então como, dentro desta filosofia, nos encontramos de certa maneira distantes da psicanálise que descrevemos no começo deste trabalho. A concepção ontológica de Deleuze destitui a negatividade de qualquer lugar fundamental, apresentando-a, antes, como pura impotência do pensamento e da prática, parada no processo de diferenciação infinita do ser. Não há contradição entre o processo de individuação, por um lado, e o plano de diferenças puras, por outro. O dinamismo do par virtual e atual (que Deleuze toma à obra de Bergson), em que o virtual é o campo intensivo do não efetuado, e o atual o plano extensivo das causas e efeitos entre os seres constituídos, não exprime qualquer contradição ou oposição. Segundo Hardt, “a atualização do virtual (...) apresenta uma multiplicidade dinâmica na qual o processo de diferenciação cria o arranjo original ou a coerência do ser atual” (HARDT, 1996, p. 50)

Sendo assim, não é verdade, como querem alguns autores (JAMESON, 2000), que Deleuze restitua um dualismo no momento em que pretendia aboli-lo, já que opõe as subjetividades nômades aos poderes dos Estados e das instituições molares; o que este autor afirma, mais fundamentalmente, é que, no plano do desejo, *plano que sempre deve ser construído social e politicamente*, não há contradição entre virtual e atual, entre diferença e repetição. A única repetição é

a da diferença; o virtual não nega o atual, nem o atual o virtual, mas ambos se afirmam numa mesma voz que permite a constituição de um pensamento e de uma prática criacionistas sem transcendência, Deus ou Sujeito. O paradoxo deleuziano destitui a dialética, inserindo produzir no produto, virtualidade na atualidade, imediatamente, sem qualquer mediação pelo negativo.

Trata-se de um pensamento instituinte que, reivindicando um processo de revolução permanente, destitui as dicotomias entre caos e ordem, lei e desejo, natureza e cultura, público e privado, etc. Certamente, Deleuze não nega a concreção social destas abstrações dicotômicas, através de instituições como os Estados e mercados, entre outras. Ao contrário do que se poderia depreender de um deleuzianismo ingênuo que procedesse por *slogans* (“Imanência!”, “Devir!”), não se trata de recusar a existência dos ordenamentos representativo-repressivos do desejo. Pelo contrário: ao destituí-los de qualquer fundamento ontológico, Deleuze abre caminho para a sua crítica radical, apresentando-os como puros agentes de separação da força social daquilo que ela pode³¹.

Em *O anti-Édipo* (2010 [1973]), a distância entre a subjetividade imanente deleuze-guattariana e o sujeito barrado lacaniano (ou freudiano) é levada ao paroxismo. Deleuze e Guattari reprovam à psicanálise ter suposto um inconsciente teológico, irremediavelmente preso às figuras imaginárias do pai e da mãe, ou as operações estruturais do Nome-do-pai e do Grande Outro. Reprova-se à Freud e Lacan tratarem o desejo ainda sob o esquema hegeliano da completude absoluta, da reconciliação do particular e do geral através do trabalho do negativo³². É verdade que, neste esquema, a novidade trazida por Freud, e justamente ressaltada por Lacan, é que qualquer reconciliação é barrada. O negativo que, em Hegel, constituía o trabalho de síntese entre o particular e o geral no sujeito Racional, torna-se, contraditoriamente, a instância de um afastamento inalienável entre particularidade e universalidade. A castração opera como lei fundamental, inscrevendo a contradição insuperável entre as aspirações do desejo humano e

31 Neste sentido, é interessante remeter à concepção negriana e hardtiana de uma negação não dialética como crítica *total* ao poder. Cf., por exemplo, Hardt, *Deleuze: um aprendizado em filosofia* (1996).

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

sua realização completa, o sonho de retorno mítico à identidade perdida. Ou seja, o desejo imediato do sujeito é aquele do egoísmo absoluto que se identificaria ao infinito, ao mesmo tempo em que é, entretanto, castrado, devendo interiorizar, aceitar sua fundamental incompletude, a qual, em Freud, é representada pela lei de proibição do incesto. Garcia-Roza destaca este parentesco/subversão da concepção hegeliana de desejo na obra de Freud (e de Lacan), apontando que, nestes autores

O desejo desliza por contiguidade numa serie interminável na qual cada objeto funciona como significante para outro significado, que, ao ser atingido, transforma-se em novo significante e assim por diante, numa procura que nunca terá fim porque o objeto a ser encontrado é um objeto perdido para sempre (GARCIA-ROZA, 2000, p.145)

Deleuze e Guattari qualificam este modo de pensar com uma expressão tomada à Nietzsche: niilismo do homem civilizado. E por civilizado, leiamos: capitalista. A internalização da lei, como pura negatividade, não é um pressuposto ontológico que dá conta da emergência do homem como ser da cultura, mas característica específica da modernidade capitalista. Por quê?

Deleuze e Guattari (2010 [1973]) afirmam que a emergência do capitalismo traz consigo a progressiva derrocada das leis simbólicas universalizantes, a desestabilização das representações sociais estáveis, num movimento inédito em escala e intensidade de desterritorialização (fluxos de trabalhadores desapropriados dos meios de produção) e descodificação do *socius* (fluxos de capital-dinheiro desvinculado da regulação dos Estados absolutistas, subordinando-os). Por outro lado, esta crescente fragmentação do campo social é contrabalançada pelo movimento oposto, através de uma nova enunciação da lei que, ao invés de operar como plano transcendente regulando o campo social se apresenta como negatividade que deve ser retomada por cada sujeito particular: emergência do trabalhador e do capitalista individuais, privatização generalizada do *socius*. Reterritorialização e recodificação sobre o indivíduo privado nas quais a lei é internalizada. Mais, ainda: a emergência da categoria de indivíduo é decorrente da internalização da lei transcendental – não há indivíduo prévio sobre o qual a lei incida. Anunciar que este indivíduo é castrado em seu desejo de coerência egóica e mestria autoconsciente é muito pouco para que se faça a crítica radical da categoria de indivíduo. O sujeito castrado é, ainda, para estes autores, uma produção do capitalismo.

O trabalhador nu, proprietário de sua força de trabalho, e o capitalista, proprietário dos meios de produção, formam as duas linhas de subjetivação que, para

os autores, opõem-se dentro de uma mesma classe universal: a classe burguesa una (DELEUZE e GUATTARI, 2010 [1973]). Classe definida por uma falta comum, ao interiorizar a dívida infinita para com o movimento expansivo do capital. A modernidade capitalista, portanto, não significa o encontro do sujeito com seu desamparo fundamental frente à desestabilização progressiva dos ocupantes tradicionais da Lei simbólica. Ela representa a emergência mesma da categoria de indivíduo (e, num segundo momento, de sujeito) através da interiorização da Lei simbólica.

Sabemos que o afeto primordial que preside a essa interiorização da lei é justamente aquele privilegiado por Freud (1926/2006) e Lacan (1962/1963) na descrição do psiquismo: a angústia. Ela é o conversor afetivo que, ante ao desmembramento da normatividade transcendente, erige como lei única a negatividade nua, barrando o acesso do indivíduo ao absoluto. É num mesmo movimento que o indivíduo nasce e vê barrada a sua pretensa completude. A crescente fragilidade das leis, característica da falência dos esquemas representativos repartindo o bem e o mal, o justo e o injusto, o civilizado e o primitivo, etc., é retomada, então, como negatividade pura inscrita no desejo. E esta espécie de negatividade interior é justamente aquilo que Nietzsche chama de nada de vontade, ou niilismo passivo: “a ruína da interpretação moral do mundo, que não tem mais nenhuma sanção (...) termina em niilismo (...) aspiração pelo nada” (NIETZSCHE, 2000 [1884-1888], p. 429).

Ora, o diagnóstico do capitalismo contemporâneo, conforme formulado por Deleuze, muda de figura, quando comparado àquele que apresentamos na primeira parte deste trabalho, a partir das obras lacaniana e freudiana. A castração não é o que nos salva da ordem positiva e múltipla do consumo generalizado; muito pelo contrário, a castração é o efeito de um mundo que ainda não é liberal, ou seja, de um mundo que ressuscita constantemente as figuras da transcendência e da representação, no mesmo instante em que pretendia aboli-las. Ela captura a potência da diferença em inéditos mecanismos de sujeição social, que Deleuze, na esteira da obra de Foucault (2005), denomina controle (DELEUZE, 1992 [1972-1990]).

Assim, a esquizofrenia do capitalismo contemporâneo, a crise do laço social não é efeito de uma denegação da castração, de um ocultamento fetichista da ferida fundamental do sujeito como ser finito e incompleto, mas, ao contrário, constitui o rebatimento da potência de um desejo diferencial, positivo e múltiplo, nos mecanismos de representação que são constantemente ressuscitados pela dinâmica contraditória do capital. Por um lado, o sistema depende da produtividade do desejo para sobreviver; por outro, ele deve reintegrar, modular, esta produtividade, injetando transcendência, servidão e controle no plano de imanência.

Podemos imaginar que, fundamentalmente, Deleuze e Guattari reprovariam, às análises que criticam a sociedade contemporânea como hedonista e permissiva, darem crédito excessivo à imagem que o poder faz de si mesmo. Deleuze, desde o início de sua interlocução com a psicanálise apontava para esta ambiguidade na obra freudiana: nesta, a saída do princípio do prazer-desprazer somente se colocava através da pulsão de morte. O *Mais além do princípio de prazer* (FREUD, 1921/2006) relacionava-se à morte como limiar absoluto da busca de satisfação, como, ao mesmo tempo, seu princípio transcendental e seu limite interno.

Para Deleuze, pelo contrário, é somente a partir de uma nova concepção de desejo que se pode fazer frente ao duplo impasse do princípio hedonista do prazer-desprazer, por um lado, e da pulsão de morte, por outro. Ou seja, não é através da negatividade e da proibição que se faz frente ao mandamento superegógico do gozo. Nós, pós-modernos, não precisamos do reforço da lei simbólica que autoriza o sujeito a não gozar, mas sim de novas construções imanentes do desejo: construções artísticas, clínicas, políticas e subjetivas.

O que temos hoje, então, não é o enfraquecimento da lei universal cuja função é barrar os indivíduos de seu acesso ao gozo, mas, pelo contrário, a presença de uma lei – a lei da produção capitalista – que se oculta e interioriza com maior eficácia ao se anunciar como liberal, permissiva e democrática, introduzindo, no mesmo gesto, transcendência, obediência e culpa.

Deleuzianismo de mercado? Modulação da diferença

Partindo destas considerações, podemos compreender que, para Deleuze e Guattari, “não existe capitalismo universal” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 31). Justamente porque o capital é uma forma de poder que deve incidir diretamente sobre o campo de diferença do desejo, sobre o plano de imanência absoluta, ele não pode prescindir dele, devendo, ao invés de negá-lo, modulá-lo. Se existisse capitalismo universal, ele próprio se aboliria, tornando-se soberania pura, e não capitalismo. O capital não opera como universal transcendente repartindo e julgando o *socius*, mas como modulador infinito que captura a potência disruptiva do desejo: ele necessita do desejo, de sua produção, para prosperar. Nele,

O campo social não remete mais, como nos Impérios, a um limite exterior que o limita de cima, mas a limites interiores imanentes, que não cessam de se deslocar, alargando o sistema, e que se constituem deslocando-se. (DELEUZE e GUATTARI, 1992, p.127).

O limite exterior, transcendente, é o limite do próprio capital, já que, pretendendo subjugar e reduzir a diferença a uma norma transcendental que valeria na eternidade, o capital terminaria por destituir aquilo mesmo que o alimenta: o desejo. Não que o sistema não tenha, para os autores, necessidade de reinvestir o pólo despótico do poder. De fato, se as linhas de diferenciação infinita do desejo escapam a seus mecanismos de regulação imanente, o sistema procura ressuscitar a presença da soberania, colmatando as linhas de fuga que ameaçam a reprodução da estrutura social. Neste caso, “o capitalismo acordou o *Urstaat*, e lhe dá novas forças” (DELEUZE e GUATTARI, 1997 [1980c], p.160): vide as alianças históricas entre capitalismo e fascismo. Mas esta aliança revela-se, no limite, suicida para o próprio capital, já que destitui a matéria que lhe dá consistência: o trabalho vivo da produção desejanste. Por isto, na citação acima, Deleuze e Guattari utilizam-se do termo “limites interiores”: introduzir o negativo no seio da abundância, restaurando a servidão e a repressão quando todo o *socius* se arrasta para o campo de imanência, perdendo suas hierarquias e servidões, é próprio do funcionamento contraditório da máquina capitalista como mecanismo de captura do desejo.

Também em Antonio Negri e Michael Hardt, cujas análises do capitalismo pós-moderno são fortemente influenciadas pelo pensamento de Deleuze e Guattari, encontramos, retirada da obra de Marx, a mesma caracterização do capitalismo:

O capital precisa do trabalho assim como o trabalho precisa do capital. Marx identificou aqui uma contradição fundamental. O trabalho é antagônico ao capital e representa constantemente uma ameaça a produção, através das greves, da sabotagem, e de outros subterfúgios, mas o capital não pode dispensar o trabalho. É obrigado a coabitar intimamente com o inimigo. Em outras palavras, o capital deve explorar a força de trabalho dos trabalhadores, mas não pode realmente oprimi-los, reprimi-los ou excluí-los. Nada pode sem sua produtividade. (NEGRI e HARDT, 2004, p. 417)

A premissa ontológica aqui é clara, e permite que nos desfaçamos de toda ambiguidade dialética: desejo e capitalismo se opõem, mas o dualismo só existe do ponto de vista do capital - é este que deve “resolver”, sintetizar a potência constituinte do trabalho vivo em novas formas de servidão e transcendência (o controle deleuziano e o Império negriano e hardtiano). A presença da castração e do negativo não é interior ao desejo, mas um efeito das instituições sociais que, no capitalismo contemporâneo, ainda buscam negar a afirmação desejanste da qual elas mesmas dependem, entretanto, para existir.

A apropriação pelo mercado de alguns dos temas do pós-estruturalismo, fenômeno que pode ser observado no culto pós-moderno à diferença, deve ser lida como parte desta domesticação que o capitalismo deve impor à potência coletiva das subjetividades. Peter Pál Pelbart chama este novo capitalismo de “capitalismo rizomático”, onde

[u]m certo desejo de autenticidade foi transformado em mercadoria. A crítica à massificação, o desejo de singularidade, de diferenciação, foi endogeneizado, mercantilizado (...). Mercantilização da diferença, da originalidade – que, claro, logo se perde (...) (PELBART, 2003, p.104).

Desde o discurso do marketing, promovendo imagens de alegria, desapego e criação subjetiva, às novas técnicas de administração empresarial, centradas em torno da flexibilização das hierarquias, da abertura para novas conexões e do uso da sociabilidade e da diferença como parte indissociável do processo produtivo, o tema da diferença e da pluralidade parece se impor no mundo contemporâneo. Entretanto, não nos parece, assim como para Pelbart, que o recurso ao negativo e à castração seja um caminho eficaz para resistir a este novo capitalismo flexível. Ao invés de pregar a presença denegada do negativo, talvez seja preciso, antes de tudo, apostar que possamos “ir mais longe, acelerar o processo (...)”, pois “a esse respeito, nós ainda não vimos nada” (DELEUZE e GUATTARI, 2010 [1973], p.318).

Diferenciais, híbridos, é o que não somos, ainda.

Referências

- FREUD, S. Além do princípio do prazer. In: *Obras completas- Edição Standard Brasileira*. Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, [1920] 2006.
- _____. Psicologia do grupo e a análise do ego. In: *Obras completas- Edição Standard Brasileira*. Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, [1921] 2006.
- _____. O Ego e o Id. In: *Obras completas- Edição Standard Brasileira*. Vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, [1923] 2006.
- _____. Inibições, sintomas e angústia In: *Obras completas, Edição Standard Brasileira*. Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, [1926] 2006.
- _____. O mal estar na civilização. In: *Obras completas- Edição Standard Brasileira*. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, [1930] 2006.
- _____. Moisés e monoteísmo. In: *Obras completas- Edição Standard Brasileira*. Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, [1939] 2006.

DANZINATO, L. J. B. O dispositivo de gozo na sociedade do controle. *Psicologia & Sociedade*, 22(3), 430-437, 2010.

DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 2007.

_____. *Le Bergsonisme*, Paris: PUF, 2004.

_____. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

_____. *Deux régimes de fous*. Paris: Les Editions de Minuit, 2003.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo- capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.

_____. *Mil Platôs-capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1* Rio de Janeiro: Editora 34, [1980a] 1995.

_____. *Mil Platôs-capitalismo e esquizofrenia. Vol. 4*. Rio de Janeiro: Editora 34, [1980b] 1997.

_____. *Mil Platôs-capitalismo e esquizofrenia. Vol. 5*. Rio de Janeiro: Editora 34, [1980c] 1997.

_____. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

ESPINOSA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autentica Editora, [1677] 2007.

GARCIA-ROZA, L. A. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2000.

HARVEY, D. *A condição da pós-modernidade*, Edições Loyola, São Paulo, 1989.

HARDT, M. *Gilles Deleuze um aprendizado em filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.

JAMESON, F. *Pós-modernismo. A lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Editora Ática, 1997.

_____. Os dualismos hoje em dia. In: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LACAN, J. *O Seminário, livro 10: A Angústia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. *O seminário, livro 20: Mais, ainda...* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LYOTARD, J.-F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979.

KELH, M. R. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

NEGRI, A.; HARDT, M. *Multidão. Guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

NIETZSCHE, F. Obras incompletas. In: *Os pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

PEIXOTO JUNIOR, C. *Singularidade e subjetivação: ensaios sobre clínica e cultura*. Rio de Janeiro: 7 letras/Editora PUC-Rio, 2008.

PELBART, P. P. *Vida Capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.

SAFATLE, V. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

VIDAL, E. Heterogeneidade Lacan-Deleuze. In: *Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Cia. das Letras.

ZIZEK, S. *O super-ego pós-moderno*, 1999. Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/19133295/Zizek-O-superego-posmoderno>> Acesso em: 1 de setembro de 2010.

■····· **Carlos Augusto Peixoto Jr.** é psicanalista e doutor em Saúde Coletiva pelo IMS-UERJ. Professor do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica da PUC-Rio e autor de *Metamorfoses entre o sexual e o social* (Civilização Brasileira) e de *Singularidade e subjetivação* (PUC-Rio-7Letras).

■····· **Pedro Sobrino Laureano** é psicanalista. Mestre em psicologia clínica pela PUC-RJ e doutorando em psicologia clínica pela PUC-RJ. Membro da SPID-Sociedade de psicanálise Iraci Doyle.