

Filosofia Política de Deleuze e Guattari: as relações com Marx

Rodrigo Guéron

“Uma espécie de passagem para à política, uma passagem que eu mesmo fiz com Maio de 68, à medida que tomava contato com problemas precisos, graças a Guattari, a Foucault, a Elie Sambar. O Anti-Édipo foi todo ele um livro de filosofia política. (...) Não acreditamos (Félix e eu) numa filosofia política que não seja centrada numa análise do capitalismo. (...) Creio que Felix Guattari e eu, talvez de maneiras diferentes, continuamos ambos marxistas.”

Gilles Deleuze

Ao falar da Filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari, comecemos pela frase destacada que diz que não há filosofia política sem que esta seja uma análise do capitalismo. Esta frase já nos levaria a Marx mesmo se Deleuze já não tivesse afirmado que ele e Guattari, “continuaram ambos marxistas”. O que vem a ser, então, portanto o “marxismo” destes filósofos?

Para começar, de maneira talvez um tanto genérica, diríamos que Marx interessa a Deleuze e Guattari ali onde eles vêem nele a afirmação da dimensão autopoietica – autoinventiva e autoprodutiva – do Ser. Deleuze e Guattari buscam então mobilizar a Filosofia de novo nos questionamentos e problematizações do marxismo, mesmo que, algumas vezes, não cheguem exatamente às respostas que Marx chegou. Como um desdobramento deste movimento em Deleuze e Guattari destacamos, em primeiro lugar, o fato de colocarem em Anti-Édipo e Mil Platôs o problema da filosofia política impreterivelmente ligada a uma análise crítica do capitalismo. É isso que faz com que façam em Anti-Édipo e Mil Platôs – ambos os livros com o mesmo subtítulo, “capitalismo e esquizofrenia” – também uma espécie economia política. Este é talvez um primeiro aspecto do marxismo destes filósofos: recolocar para a filosofia a tarefa de fazer uma economia política.

Como filósofos que afirmam então a dimensão autopoietica, autoinventiva, do Ser e, portanto, também como filósofos que afirmam a imanência em oposição a qualquer decisão filosófica pela transcendência, Deleuze e Guattari estão diante de um Marx que coloca no lugar da consciência, ou de qualquer outro conceito que aponte para uma transcendência no centro de seu pensamento, o tra-

balho. Evidentemente o conceito de trabalho no centro do pensamento de Marx abriu espaço para grandes mal entendidos. Estes mal entendidos vêm exatamente do fato de boa parte do marxismo ter tomado o sentido de trabalho exatamente na maneira como capitalismo o concebe e efetiva. Mas o Marx que interessa a Deleuze e Guattari é um filósofo da produção, produção no sentido mais radical que se possa dar ao termo e que, se identificada com o conceito de trabalho, nos parece próxima a interpretação que alguns autores têm do conceito de “trabalho vivo” no próprio Marx: trabalho que no seu limite é a própria atividade de produção da vida.

Deleuze e Guattari constroem então com Marx filósofo da produção uma identidade entre o sentido de *produção* e o sentido de *desejo*. É este último conceito, como não poderia deixar de ser, que leva os autores a uma discussão imediata com a psicanálise. De fato, é à psicanálise, a Freud, e mesmo a Lacan e ao estado geral em que a psicanálise se encontra no momento que escrevem *Anti-Édipo* – a psicanálise como uma prática e um pensamento (uma leitura do mundo) – que Deleuze e Guattari querem nos remeter. Essa operação é necessária para que os autores possam dar a dimensão política que creem haver no desejo, e que lhes parece esvaziada, ou até mesmo revertida, na maneira como a psicanálise tem compreendido este *desejo*. Já logo no início do *Anti-Édipo* (e, é claro, já antes no próprio título da obra) já temos o início desta resposta: Marx será em quase sempre o grande aliado da crítica que os autores constroem e dirigem à psicanálise. Arriscaríamos dizer que talvez seja este o momento que Deleuze e Guattari sejam mais explicitamente marxistas.

É citando diversas vezes Marx que eles vão afirmar que não há qualquer tipo de intermediário entre o desejo é o *socius*, isto é, não há qualquer tipo de estrutura psíquica intermediária.

Dizemos que o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é o seu produto histórico determinado, e que a libido não tem necessidade de mediação ou sublimação alguma, de operação psíquica alguma, e de transformação alguma, para investir as forças produtivas e as relações de produção. Há tão somente o desejo e o social, e nada mais (DELEUZE e GUATTARI, 1972, p. 36).

Evidentemente estamos falando de um dos pontos centrais desta obra, a saber, a crítica das figuras simbólicas da estrutura familiar tomadas como uma espécie de “universal” da estrutura psíquica, crítica esta que é parte de uma oposição que os autores fazem a qualquer tipo de “psiquismo”, ou seja, uma crítica à ideia de que existiria algum tipo de estrutura psíquica entre o desejo e o *socius*.

Em outras palavras, para Deleuze e Guattari o desejo nem remete necessariamente a uma estrutura familiar nem é determinado por nenhuma estrutura psíquica que existiria entre ele e o *socius*: o desejo remete diretamente ao *socius*.

É verdade, por outro lado, que a psicanálise interessa aos dois autores pelo valor central que ela dá ao desejo. Também o conceito de inconsciente interessa a Deleuze e Guattari, mas não como uma instância de interpretação, e sim como parte fundamental da dimensão produtiva do desejo: “o inconsciente como uma usina do desejo”, assunto que mereceria um artigo a parte. Por ora, no entanto, interessa-nos destacar que a concepção de desejo da qual nos falam Deleuze e Guattari traz claramente consigo a compreensão nietzschiana de *vontade de potência*, e também, é claro, para não omitirmos a linhagem identificada por Deleuze como sendo da “Filosofia da Imanência”, compreensões como as que estão expressas nos conceitos de *desejo*, *potência* e *conatus* em Espinosa. Compreensões que, evidentemente, tanto em Espinosa quanto em Nietzsche, não querem dizer a mesma coisa e que pediriam, cada uma delas, um justo esclarecimento, mas que podem ser aqui assim elencadas para falarmos de uma convergência de conceitos chave que chegam ao pensamento de Deleuze e Guattari.

Vejamos então a importância da noção nietzschiana de vontade de potência, na noção deleuziana-guattariana de desejo, e o papel político que esta noção ganha. Neste aspecto é notável o texto de Juan Luis Gastaldi (2009) “*La politique avant l’être. Deleuze, ontologie et politique*” publicado no número 40 da revista *Cités*, edição especial “*Deleuze Politique*”. Neste texto Gastaldi mostra como Deleuze constrói uma das mais eficazes críticas ao liberalismo à medida que critica a concepção liberal de liberdade inspirada na noção kantiana de vontade livre⁵⁸. É a esta noção que Deleuze opõe a concepção nietzschiana de vontade de potência. É como se a compreensão kantiana de vontade livre nos levasse a uma concepção puramente formal da liberdade, posto que a liberdade estaria sendo colocada como condição de possibilidade da criação. De fato, de que nos serviria uma liberdade abstrata, dissociada da criação real, e que permanece indiferente a criação, se pergunta Gastaldi (GASTALDI, 2009, p. 63).

Conceber, no entanto, a liberdade a partir da vontade de potência nos levaria a uma inversão desta lógica liberal, ou seja, a criação precederia a liber-

58 Para Kant a vontade deve ser determinada pela forma pura de uma lei universal: a moral. Ao mesmo tempo, é a própria lei universal que torna real o domínio prático, o domínio da razão prática, a partir da Vontade Livre. A Vontade determina então o domínio da razão prática e a política se caracterizaria pela colocação em prática do direito. A vontade deve ser livre para poder atender a moralidade que torna real o domínio prático.

dade e, portanto, a liberdade só poderia existir como “condição de realidade” da criação. A liberdade seria, assim, algo que se daria absolutamente a posteriori e se efetivaria como o próprio processo de diferenciação, tema central de Deleuze na sua obra “Diferença e Repetição”. Mas foi antes Nietzsche que nos indicou que tal liberdade criadora só poderia ser determinada como potência. A propósito, eis aí outro aspecto importante que o texto de Gastaldi ajuda a chamar a atenção, qual seja, a de que desde sempre houve potência política, uma filosofia política se maturando e já de certa forma expressa no pensamento de Deleuze, muito antes do “acontecimento 68” que significou, como Deleuze mesmo disse, a sua “passagem para a política”.

Se também em relação a Marx, a citada aproximação entre o conceito de desejo, tal como concebem Deleuze e Guattari, e o conceito marxista de produção (e mesmo de trabalho vivo como a plenitude da produção), poderia sofrer algum tipo de objeção que chamaria a atenção para ao fato de que a produção em Marx não tem exatamente este sentido. Destacamos que o que nos interessa para seguir a reflexão aqui proposta é compreender o sentido que se constrói desta aproximação. Em outras palavras: existe uma criação filosófica – uma criação de sentido – nesta aproximação.

Assim, se dissemos há pouco que o que existe é o desejo e o social, que o campo social é para Deleuze e Guattari imediatamente percorrido pelo desejo, sendo, portanto, “produção historicamente determinada” (DELEUZE e GUATTARI, 1972, p. 35-36), precisamos nos concentrar sobre o que é a origem do *socius* para os nossos autores. Eles afirmam diversas vezes que recusam “os postulados subjacentes às concepções de troca (“échangistes”) da sociedade” (ibidem, p. 166). Estão afirmando então que a sociedade não é em primeiro lugar um meio de troca onde o essencial seria a circulação: circular e fazer circular. Antes, a origem do *socius* está num movimento de marcar os corpos: inscrevê-los, registrá-los. Neste momento, a economia política de Deleuze e Guattari torna-se notavelmente nietzschiana, e o livro que a fundamenta, e que não para de ser citado no Anti-Édipo, sobretudo no capítulo intitulado “Selvagens, Bárbaros e Civilizados”, é a *Genealogia da Moral*. Os autores declaram explicitamente que especialmente na segunda dissertação desta obra de Nietzsche o problema do *socius* primitivo foi colocado de maneira que jamais fora tão aguda (DELEUZE e GUATTARI, 1972, p. 225).

É curioso, mas Nietzsche parece para os autores mais eficiente que Marx para realizar e fundamentar uma operação central do projeto, do pensamento e da ação política do próprio Marx. Ao criticar os pressupostos subjacentes que tomam

a origem do *socius* como sendo essencialmente a troca, Deleuze e Guattari nos lembram a tradicional crítica marxista, que Guy Debord, por exemplo, insistia em frisar no seu “Sociedade do Espetáculo”, qual seja, a de que quando a mercadoria domina a vida social, a economia domina todo o discurso político. Esta é parte da própria operação do Capital de estar sempre descodificando os fluxos, e é antes uma particularidade do capitalismo como máquina social em relação a todas as outras como veremos. Ou seja, num certo sentido é no seio desta operação descodificadora (destruidora dos códigos) do Capital que se produz este discurso de que na origem do *socius* está a troca. Mas antes, as máquinas sociais pré-capitalistas são para Deleuze e Guattari inerentes ao desejo: Elas codificam o desejo, isto é, codificam os fluxos do desejo. Este seria o “negócio do *socius*”:

(...) Mas é verdade que as máquinas sociais précapitalistas são inerentes ao desejo num sentido muito preciso: elas os codificam, elas codificam os fluxos do desejo. Codificar o desejo – e o medo, a angústia dos fluxos descodificados –, este é o negócio do socius. O capitalismo é a única máquina social, nós o veremos, que construída como tal sobre os fluxos descodificados (não codificados), substituindo os códigos intrínsecos por uma axiomática de quantidades abstratas em forma de moeda (DELEUZE E GUATTARI, 1972, p. 163).

Esta codificação é constituída exatamente das marcas sobre os corpos, as dores, os sofrimentos e mesmo também os prazeres, as compensações devidamente codificadas de que nos fala Nietzsche na *Genealogia da Moral*. A isto Deleuze e Guattari chamam repetidamente de “registro”, “inscrição”: inscrições sobre os corpos e inscrições sobre a terra. A origem do *socius* é a própria invenção da lei identificada com a origem da linguagem, da consciência e da memória, na medida em que cada uma destas se dá como uma codificação de afetos: uma codificação do que se produz do corpo e para o corpo. Eis aí os primeiros critérios de equivalência de que nos fala Nietzsche: a origem da produção do valor que está no estabelecimento de uma equivalência entre um grito –som emitido pelo animal homem – e determinado objeto (NIETZSCHE, 1974, p. 55). Uma determinada vibração do corpo passa a equivaler então a uma imagem/objeto, e esta é a própria origem da palavra; e portanto também uma marca sobre a terra: “a terra como corpo pleno da produção”, como dizem Deleuze e Guattari.

Mas estes critérios de equivalência se instalam como inscrições nos corpos, sobretudo quando se começa a atribuir castigos para determinados atos, punições para cada uma das infrações possíveis, e mesmo esquemas de compensação para a renúncia que o homem deve fazer do que Nietzsche chama de “instintos”,

ou, em termos usados por Deleuze e Guattari, compensação por não se entregar a um fluxo sem código. De fato, mesmo numa direção aparentemente contrária a dos castigos e punições também se estabelece uma lógica de equivalências que se inscrevem no corpo, isto é, as alegrias, os prazeres, as boas venturas da vida seriam uma compensação por algum tipo de obediência, de boa conduta, de respeito a uma lei. É como se não pudesse haver nenhum tipo de gratuidade e de imprevisibilidade nos afetos, isto é, todos os afetos deveriam estar justificados numa articulação entre causa e efeito. É aí que Nietzsche diz que o homem vai se constituindo como um animal que faz promessas e por isso imediatamente vai se constituindo uma memória e um passado. A vida torna-se assim sensorialmente esquematizada, disciplinada, na medida em que todos estes critérios de equivalência nos colocariam amarrados a uma ordem historial de causalidade.

A economia política seria antes uma economia de afetos, numa compreensão que fundamenta a opinião de Deleuze e Guattari de que não há circulação, não há troca a priori, ao contrário, a circulação, a troca, só podem acontecer se a inscrição o permite. De fato, este processo chamado por Nietzsche de *mnemotécnica* nos instala originariamente numa situação de dívida e de culpa (em alemão os termos são sinônimos: *Shuld*). A dívida é ao mesmo tempo efeito imediato e o meio da inscrição (DELEUZE E GUATTARI, 1972, p. 225). A dívida não é então uma consequência da troca, mas precede o próprio processo de troca.

Neste sentido podemos dizer que a economia se funda a partir de uma operação de poder expressa na equação “dano causado é igual à dor a suportar” ou, dano = dor. Por isso todo o desviante social é um mau devedor – um mau pagador –, exatamente porque não teve o seu corpo devidamente marcado; em outros termos: talvez alguém que teve potência suficiente para escapar ao processo da *mnemotécnica*.

Voltamos aqui a nos aproximar de Marx. Primeiro porque este mau devedor é potencialmente a possibilidade de ruptura no *socius*. Ruptura esta que, se pensada para além de um simples processo de individuação, ganha de fato a amplitude de uma ruptura social que se dá como uma contra-força a um determinado poder constituído enquanto codificação. Ou seja, ela se dá como um fracasso e uma recusa de determinado sistema de inscrição, e aí se produz, ou pelo menos se demanda, uma reestruturação do *socius*. A ruptura é assim a instauração de um processo produtivo – de um processo ativo do desejo – que é ao mesmo tempo resistência e alternativa a uma organização produtiva constituída ou, em termos deleuzianos-guattarianos, a um sistema de codificação dos fluxos do desejo. É verdade que para Deleuze e Guattari o que se produz aí é uma linha de fuga,

enquanto para Marx trata-se da ruptura de classes, o que não é a mesma coisa. Deleuze vai dizer, por exemplo, que se entende muito mais uma sociedade pelas suas linhas de fuga do que pelas suas contradições (DELEUZE, 2008, p. 212). Mas veremos logo adiante, ao falar das relações entre a noção de história universal e capitalismo, que os dois autores franceses concordam com Marx em relação à existência de uma luta de classes quando se vê uma classe sempre num papel negativo daquilo que em sociedades pré-capitalistas seria difícil de determinar como “classe”, mesmo sendo evidentes estruturas de poder.

É verdade também que este movimento produtivo que se constitui como ruptura pode se constituir mais adiante como uma nova codificação do desejo, isto é, um novo sistema de controle da produção. Deleuze e Guattari já estavam próximos de Marx quando colocavam a própria questão da dívida na origem do *socius*, a partir de Nietzsche. A eficácia da dívida como uma operação de poder significa a eficácia em produzir socialmente a experiência da falta. Marx é colocado junto a Nietzsche aqui para ser um aliado de Deleuze e Guattari em uma das críticas centrais feitas a Freud e à psicanálise, qual seja, uma crítica à compreensão da existência de uma falta originária que constituiria essencialmente o desejo. Nos termos de Deleuze e Guattari:

Como diz Marx, não há falta, o que há é paixão como ‘ser objeto natural e sensível’(...) o desejo está sempre próximo das condições de existência objetiva, une-se a elas, segue-as, não lhes sobrevive, desloca-se com elas, razão pela qual ele é, tão facilmente, desejo de morrer. (...) Não é o desejo que exprime uma falta molar no sujeito; é a organização molar que destitui o desejo de seu ser objetivo (DELEUZE e GUATTARI, 1972, p. 34, 35).

Para Deleuze e Guattari o desejo não se move graças a uma falta que supostamente o constituiria. Ao contrário, a falta é uma produção que existe absolutamente a posteriori. E neste ponto em particular a sociedade capitalista e as sociedades que a antecedem não parecem ter, para Deleuze e Guattari, como também para Marx, a diferença fundamental que têm em outros aspectos. A produção do sentimento da dívida e da falta seriam sempre uma operação primeira e central do poder; em outras palavras: a falta seria sempre socialmente produzida.

É verdade que o dinheiro é um instrumento hiper intensificador deste processo, tanto que os autores vão dizer – o que talvez não seja muito marxista –, que o dinheiro não surge em função do comércio, mas em função dos impostos. Ele exerce então a função de estabelecer em boa parte do corpo social uma sensação permanente de endividamento.

É a arte de uma classe dominante, é a prática do vazio como uma economia de mercado: organizar a falta na abundância da produção, despejar todo o desejo no grande medo da falta, fazê-lo depender do objeto de uma produção real que se supõe exterior ao desejo (as exigências da racionalidade), enquanto a produção do desejo é vinculada ao fantasma. (DELEUZE E GUATTARI, 1972, p. 35 e 36)

É verdade que esta citação se refere explicitamente à sociedade capitalista na especificidade da sua “economia de mercado”, mas num certo aspecto o capitalismo é a sofisticação e a radicalização dos meios de produzir o sentimento social da dívida e da falta. Contudo, se uma “dívida finita” fosse decisiva para a constituição do socius, sendo a própria consequência do processo de inscrição e registro por ele gerado, a dívida ter-se-ia tornado infinita e transcendente com a instalação do Estado identificado com o Déspota, e teria se transformado numa dívida infinita imanente com o capitalismo. Nietzsche está mais uma vez presente neste raciocínio, não só por esta espécie de processo de eternização e transcendentalização da dívida por ele descrita, mas também pela interiorização desta ao longo do cristianismo. É famosa a passagem onde Nietzsche afirma que o cristão moderado é mais perigoso que o cristão extremista, posto que naquele a culpa já está definitivamente interiorizada. Além disso, mais essa apropriação, mas esse aspecto do original nietzschianismo de Deleuze e Guattari, mostrando o quanto o cristianismo é decisivo para a constituição do capitalismo.

Devemos examinar então o que é esta “produção do fantasma”, conceito que mais uma vez nos remete a Marx (e também de certa forma a Platão). O fantasma é uma espécie de agente objetivo da falta, que age exatamente à medida que despeja o desejo no medo da falta; que na sua forma mais radical é o medo da morte. Mas para Deleuze e Guattari a falta vem a posteriori, posto que antes o próprio desejo produz o que vai ser chamado de “necessidade”. A experiência da falta se dá então a partir das condições objetivas da realidade: realidade produzida pelo desejo. É esta realidade produzida que, em determinado momento, acaba por destituir o desejo de seu ser objetivo. É neste momento que um homem pode se tornar um agente do contra desejo, tornando-se servil a algo que foi criado no coração do processo social do desejo, mas que agora se lhe configura, fantasmagoricamente, como externo. O desejo vira então o contra desejo – a antiprodução – num processo que nas suas formas extremas se aproxima das descrições nietzschianas do niilismo ativo como, por exemplo, nos processos moleculares de mobilização violenta das massas no fascismo. Por isso a pergunta correta a fazer sobre o fascismo era, para Deleuze e Guattari, não a de saber como que as massas teriam se

alienado e se enganado com ele, mas o que as fez desejar o fascismo, como bem colocou Wilhelm Reich; mesmo que ele não tenha encontrado a melhor resposta (DELEUZE E GUATTARI, 1972, p. 37). Ou ainda, como colocou Espinosa, o que faz com que os homens “combatam pela sua servidão como se tratasse de sua salvação” (ESPINOSA, 2003, p. 8).

O fantasma pode ser o déspota, o pai, mas, aprendemos com Marx que no capitalismo o fantasma é especialmente a própria mercadoria – o “caráter fantasmagórico da mercadoria” – o que é dado de antemão que o desejo tem que escolher, ou seja, a antiescolha do desejo: a sua passividade e o seu esvaziamento que se aprofunda ainda mais numa impotência que é “naturalizada” pela impossibilidade de ter tal objeto. A propósito, numa das explicações do seu “marxismo”, Deleuze diz achar fundamental a maneira como Marx criticou o modo como o capitalismo remete e reduz toda a avaliação e produção de valor à forma-mercadoria.

Deleuze e Guattari estão mais uma vez de acordo com Marx quando afirmam que a produção do fantasma acontece de forma imanente à produção social, isto é, é parte fundamental da própria constituição de um determinado sistema produtivo. Neste sentido o real se constitui, mais uma vez de acordo com Marx, ao mesmo tempo e num mesmo movimento, tanto de suas formas ditas racionais quanto irracionais. Não há qualquer estrutura psíquica entre o plano dito racional da realidade e um suposto outro plano cheio de fantasmas formado no seio desta estrutura. Antes, é de se supor que pensar assim já é parte da própria produção do fantasma.

Ao anunciar o sentimento da falta como um de seus universais, ao dar a ele o caráter de uma espécie de transcendental do desejo, a psicanálise estaria sendo, ela mesma, um agente do processo social singular ao capital de produzir a sua maneira o sentimento social da falta. Num certo sentido, seria como se a psicanálise empurrasse os sujeitos para esta experiência da falta que é, a maneira do vocabulário marxista, “naturalizada”. Deleuze e Guattari afirmam que é o próprio sujeito que se forma a partir desta falta, e aqui parecem se referir ao sujeito moderno: ao mesmo tempo “fechado” e “universalizado”. Neste sentido é a própria falta – neste caso “o que falta” – que é remetida como “exterior do desejo”, exatamente porque é mostrada como parte de uma suposta constituição essencial deste, no lugar de ser compreendida como a sua produção. E produção aqui como Deleuze, Guattari e Marx a compreendem, isto é, o que se constitui socialmente e como *socius*. Noutros termos, os autores estão nos dizendo que o que aciona a produção do desejo não é a falta posto que o desejo é absolutamente positivado, pleno, e a sua realidade mesmo, o sua existência, é a da produção.

O desejo não sente falta de um objeto e por isso o deseja; o desejo é a máquina produtora de objetos, isto é, de realidade. Na verdade, a própria realidade é produzida como máquina produtora, por isso o desejo e seu objeto constituem uma mesma coisa: a máquina, e a máquina de máquinas, ou seja, a produção e a produção de produção. Neste sentido a psicanálise é politicamente combatida pelos autores franceses no espírito do anticapitalismo sessenteioitista, uma vez que parece a eles como forma de codificação burguesa do desejo; ou, nos termos da citação, parte do processo da produção do fantasma que constitui a própria organização produtiva do capital.

Deleuze e Guattari chegam a recorrer aqui ao mesmo vocabulário que Marx usava para criticar Hegel, chamando esta equivocada concepção do desejo de “idealista”. E ela seria assim idealista exatamente porque insiste em colocar o desejo do lado da aquisição, e não da produção. Aí vemos um dos aspectos centrais da crítica de Marx ao capitalismo, qual seja, aquela que nos chama a atenção para as implicações negativas, para a dimensão de enfraquecimento, sujeição e despotencialização do ser, que advém deste mecanismo que aliena o homem do processo de produção de bens do qual ele mesmo faz parte, gerando também o que Marx chamava de “estranhamento” (MARX, 2010, p. 80) em relação aos próprios bens produzidos.

É verdade que se pode apontar algo de datado na crítica que Deleuze e Guattari fazem à psicanálise, inclusive porque esta já se deixou atravessar pelas reflexões dos dois autores e não fica, por exemplo, todo tempo remetendo o processo psicanalítico à família. Mas a atualidade ou não desta questão deve ser avaliada, à medida que o pensamento psicanalítico, como pensamento político e social, continue reivindicando ou não, movimentos de controle e codificação dos fluxos. Com dificuldade de entender a esquizofrenia que está na origem do capitalismo e suas operações de captura, há um pensamento conservador, em particular na psicanálise brasileira atual, que começa seus equívocos exatamente porque critica o capitalismo como se este fosse apenas um movimento de liberação dos fluxos, movimento que é compreendido basicamente como um problema moral. É verdade que Deleuze e Guattari não param de apontar a necessidade que o capital tem de mobilizar produtivamente o desejo, ou de ir ali onde o desejo se mobiliza, mas o fazem denunciando o capital com uma notável máquina de captura do desejo na medida mesmo que dilui tudo na forma mercadoria e na forma moeda.

Ao contrário do que se tem colocado, no entanto, o problema do capitalismo não é o excesso de liberdade nem o excesso de desejo, nem mesmo o excesso de um suposto culto ao corpo e a sensação. A questão são as capturas não só do

que o capital chama de liberdade, de beleza, do que seriam as possibilidades do corpo, mas, sobretudo, como o capitalismo tenta impor limites e reverter os fluxos que ele mesmo não para de liberar. Reversão esta que opera predominantemente por uma criação de uma série de axiomáticas que quantificam estes fluxos, mas que também pode acontecer por um violento processo de sobrecodificação destes. Em ambos os casos o Estado tem uma função decisiva, e é inclusive por isso que Deleuze e Guattari vão dizer em *Mil Platôs* que o capital perpassa o Estado, mas não “passa sem” o Estado (DELEUZE E GUATTARI, 2002, p. 153).

O resultado deste processo se nota em corpos e desejos parcialmente paralisados e/ou capturados diante das escolhas prontas, de subjetividades fechadas, que são oferecidas nas prateleiras do “mercado”. Trata-se da última estação do percurso, na contramão da liberdade, da liberal Vontade Livre kantiana. Deleuze nos chamava a atenção para o fato do capital está sempre nos instigando a definir fechadamente nossa subjetividade, ou seja, sempre nos chamando a dizer quem somos, a definir estilos, a ter uma senha, a pertencer a tal grupo, a dizer publicamente, quase como que numa espécie de confissão: “eu sou assim”.

Além disso, o problema da sociedade contemporânea não pode ser caracterizado como uma crise da função do pai, ou sofisticada maneira com a qual alguns psicanalistas fazem coro a ladainha quase religiosa (quando não literalmente religiosa) sobre a decadência de valores da família. Evidentemente seria um tanto impotente e bastante não deleuziano cair no discurso que atribui todo e qualquer acontecimento histórico a uma operação do capitalismo como poder constituído. A suposta crise de valores da família tradicional, onde ela existe ou quando ela existe e/ou existiu, foi antes e em primeiro lugar um resultado da resistência: uma resistência que existe antes de qualquer programa político. O desejo como potência logrou escapar à família tradicional no seu perverso esquema de codificação. Onde houve ou há essa crise, o que temos em primeiro lugar é uma conquista social e, de certa forma, uma reorganização produtiva. Mas é evidente que este processo não escapa às máquinas de captura do capital, ou seja, o capitalismo refaz suas contas e coloca, pelo menos em parte, também estes movimentos e reestruturações para alimentar a sua máquina. Neste sentido, Deleuze e Guattari nos mostram como os desarranjos, as falhas da máquina, constituem, em especial no capitalismo, parte fundamental do seu funcionamento. Eles dizem ainda em 1973, data do *Anti-Édipo*, que já não existem mais socialistas que acham que as contradições do capitalismo irão levá-lo a sua destruição; ao contrário, estas contradições são fundamentais para o funcionamento do mecanismo capitalista.

Nunca uma discordância ou um disfuncionamento anunciaram a morte de uma máquina social, ao contrário, esta se alimenta habitualmente das contradições que provoca, das crises que suscita (...) o capitalismo aprendeu isso e deixou de duvidar de si, e até os socialistas deixaram de duvidar de sua morte por natural desgaste. As contradições nunca mataram ninguém. E quanto mais isso se desarranja, quanto mais isso esquizofreniza, melhor isso funciona, à americana (DELEUZE E GUATTARI, 1972, p.178).

De fato, não se para de lamentar a derrocada dos valores da família por todo lado, do psicanalista católico patriarcal nostálgico ao cineasta que desanda a fazer filmes teses – e teses ruins – com meninos pobres indo atrás da família perdida, papai ou mamãe, nova receita milagrosa para resolver os problemas sociais brasileiros. Com variações de estilo, esta ladainha vai se repetindo do cardeal e do pastor, ao apresentador de programas policiais vespertinos, da celebridade do momento a um candidato qualquer a um cargo eletivo. Não só o desarranjo – o suposto fracasso – é parte do discurso que não para de clamar pelo seu “retorno”, como também o capitalismo não para de fazer suas famílias modelos estrelarem os comerciais de margarina. Mesmo que, por exemplo, o nicho de mercado gay movimentasse anualmente a economia de São Paulo com as centenas de milhares de participantes da parada, a esquizofrenia do capital cuidará de produzir casais homoafetivos mais parecidos com os do comercial de margarina do que qualquer núcleo familiar modelo, de alguma pequena burguesia, jamais conseguiu ser.

Estamos então diante da diferença entre o *socius* primitivo e o capitalismo. O primeiro é sempre, como vimos, uma operação de codificação dos fluxos. No capitalismo, ao contrário, os fluxos são diluídos, descodificados: este é o seu caráter esquizo. Mas esta liberação de fluxos (fluxos do desejo) precisa ser sempre revertida numa axiomática ou, eventualmente, numa violenta sobre-codificação.

O capitalismo libera então o fluxo do desejo, mas em condições sociais que definem seu limite e a possibilidade de sua própria dissolução, tão bem que ele não para de contrariar com todas as suas forças exasperadas o movimento que ele empurra até este limite (DELEUZE E GUATTARI, 1972, p.163).

Não é à toa, dizem Deleuze e Guattari, que é no capitalismo que nasce a noção de “história universal”, esta de certa forma parte da própria descodificação, a destruição dos códigos, típica do *socius* capitalista. Neste caso esta descodificação se expressa na suposição que toda a produção histórica existiu como preparação da sociedade capitalista, ou seja, a anulação de toda produção de singularidade, de todo o processo de diferenciação histórica, no *telos* dos últimos

dois séculos e meio do Ocidente. Deleuze e Guattari, no entanto, nos chamam a atenção para o fato de podemos usar a noção de história universal se seguirmos as recomendações de Marx, a saber, se a criticarmos desde dentro. Trata-se de compreender a história universal exatamente para ver o que lhe escapa: as rupturas, os limites, os devires, as singularidade que não se deixam assimilar pelo *telos* que reduz qualitativamente a história como uma moeda. Mesmo a noção de *classe*, quando usada para toda a história, deve ser feita deste modo. É o que já havíamos dito há pouco: a classe sempre como um negativo, mesmo quando estamos diante de um fenômeno social que não podemos chamar exatamente de “classe”, como as castas por exemplo.

Também como já dissemos, o negativo neste caso libera para Deleuze e Guattari uma linha de fuga, o que, insistimos, é uma formulação distinta de Marx. Aqui, se o tempo nos permitisse, poderíamos falar sobre a dimensão produtiva do que os autores vão chamar de minoria: a minoria como o “cada um” de “todo mundo” que se opõe a uma maioria: se opõe a uma codificação constituída que se instala exatamente na medida em que funciona como um agente esvaziador de toda diferença.

Mas precisamos encerrar, por ora, a nossa reflexão, que termina como uma inevitável sensação de incompletude diante da imensidão que adquire este tema: Deleuze, Guattari e a Política, mesmo que o “delimitemos” às relações com Marx. Por isso só podemos, neste momento, citar alguns pontos sobre os quais não poderemos tratar, e apenas alguns. Ficou por ser examinado, por exemplo, o que Deleuze e Guattari afirmam logo no início de “Máquinas Desejantes”, quando, ao descrever o esquizo, falam da própria natureza como processo de produção e citam Marx para dizer que as distinções natureza-indústria, homem-natureza, ou ainda, sociedade-natureza são criações de um determinado processo produtivo e que condicionam a própria divisão “produção, distribuição e consumo” (DELEUZE E GUATTARI, 1972, p. 9). Trata-se de uma evidente referência à fala de Marx dos “Manuscritos Econômicos e Filosóficos” (MARX, 1974), afirmando que a distribuição e o consumo constituem a produção, e que o isolamento destas etapas da produção é uma operação do Capital. Mas, sobretudo, quando falamos do “corpo pleno da Terra”, a “unidade primeira da produção”, que sofre a inscrição que está na origem do *socius* – origem também da economia – ficou de fora o conceito que, exatamente pela sua importância, foi o grande ausente desta explanação, qual seja, o conceito de *corpo sem órgãos* e a relação com o materialismo reexaminado e reinventado por Deleuze e Guattari.

Reafirmamos então o que dissemos no início deste texto, que Gilles Deleuze e Félix Guattari recolocam a filosofia, e em especial a filosofia política, diante das questões que Marx enfrentou, mesmo que nem sempre tenham sido encontradas respostas tradicionalmente marxistas. Mas, para Deleuze e Guattari, como para nós, uma análise crítica do capitalismo é a função primordial da Filosofia: o único modo de se fazer Filosofia Política.

Referências

- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2008.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'AntiÉdipe, capitalismo et schizophrénie*. Paris: Lês Editions de Minuit, 1972.
- _____. *Mil Platôs, capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora. 34, 2002.
- ESPINOSA, Baruch. *Tratado Teológico Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- GASTALDI, Juan Luis. *La politique avant l'être. Deleuze, ontologie e politique*. In: *Cités 40: Deleuze Politique*. Paris: PUF, 2009.
- MARX, Karl. *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*. In: *Os Pensadores. Marx*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- MARX, Karl. *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

■.....**Rodrigo Guéron** é professor adjunto do Instituto de Arte da UERJ. Doutor em Filosofia pela UERJ (Estética e Filosofia da Arte), mestre e bacharel em Filosofia pela UFRJ. Membro do Grupo de Pesquisa “Pensamento e Experiência” do CNPQ e do GT “Pensamento Contemporâneo” da ANPOF. Recentemente teve aprovado pelo edital de apoio a publicação da Faperj o seu livro “Da Imagem ao Clichê, do Clichê à Imagem. Deleuze, Cinema e Pensamento” que sairá pela Editora Nau. Diretor e roteirista de cinema e vídeo, dirigiu, entre outros, os curtametragens “Clandestinidade” e “Eu Estou Bem cada vez Melhor”.