



SELVAGENS, BÁRBAROS E CIVILIZADOS NA LUTA DE CLASSE: UMA LEITURA D'O ANTI-ÉDIPO PARA AS LUTAS

Bruno Cava*

RESUMO

Em meio a um cenário de agitação disseminada das subjetividades pelo mundo, em especial no Brasil de 2013, este artigo investiga uma linha possível para formular problemas teóricos e práticos à altura dos desafios. O objetivo é esboçar coordenadas atuais para o problema outrora formulado por Marx: como ligar-se ao movimento real de abolição do capitalismo, considerando sua forma presente, e sobretudo as formas concretas de luta e alternativas. Trata-se, assim, de retrair a problemática da luta de classe, enquanto crítica imanente do capitalismo, além de qualquer denunciamento moral. No artigo, o percurso é eminentemente conceitual, de leitura intensiva: parte-se d'*O anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari, a fim de resgatar a pergunta marxista da imanência e do antagonismo, em toda a sua premência. Como resultado, o problema da produção reaparece como produção desejante, enquanto as formas pré-capitalistas como máquinas sociais cujo limite interno é o capital, a máquina "mais sombria" e "mais opressiva". A partir disso, prepara-se uma plataforma a ser preenchida pela copesquisa e cartografia das lutas atuais, sobre o plano do desejo e da subjetividade.

PALAVRAS-CHAVE: Subjetividade. Anti-Édipo. Marxismo. Capitalismo.

ABSTRACT

Within global agitation of subjectivities, in particular in Brazil 2013, this article investigates a possible line to elaborate practical and theoretical problems at the height of our challenges. It aims at putting forth some current coordinates for the problem of Marx: how connect to the real movement of surpassing capitalism, considering its present form, and above all concrete forms of struggle and alternatives. The question concerns, thus, retracing class struggle problematic, as an immanent critique of capital, beyond any moral accusation. Along the article, eminently conceptual, an intensive reading is made: from *Anti-Oedipus*, of Deleuze and Guattari, in order to retake marxist question of immanence and antagonism, in all its force. As a result, the problem of production reappears as desiring production, while pre-capitalist forms as social machines, of which internal limit is capital, the "most shady" and "most oppressive". From that, the article makes terrain for a platform to be fulfilled by co-investigation and present struggles' cartography, on the plane of desire and subjectivity.

KEYWORDS: Subjectivity. Anti-Oedipus. Marxism. Capitalism.

1. Introdução

Em dezembro de 2010, explodiram revoltas em Túnis, na pequena Tunísia às margens africanas do Mediterrâneo. Protagonizadas principalmente pela juventude conectada nas redes sociais e embalada pelo rap, as lutas se disseminaram pelo país e, em menos de dois meses, caía fragorosamente o regime ligado às potências ocidentais do ditador Zine El Abidine Ben Ali. A essa altura, o devir revolucionário já havia se espalhado pelo norte da África e Oriente Médio, condensando principalmente na Praça Tahrir, no Cairo, signo da auto-organização das multiplicidades intensivas. Os ventos daquela primavera sopraram para o norte e, no verão, proliferaram a Europa de ocupações de praças e grandes manifestações de rua, no que ficou conhecido como Movimento do 15-M, além de fazer pipocar contestações noutras paisagens: China, Israel, sul da África. Em setembro de 2011, os esporos atravessaram o Atlântico e, semeando a peste no coração do sistema financeiro global, levaram o movimento Occupy, com suas 400 ocupações. Os contágios continuaram se multiplicando, até chegarem à Turquia e ao Brasil, em 2013.

O ciclo global de lutas atingiu o Brasil num período de grande transformação. Processos difusos vinham acontecendo nas entrelinhas da expansão do capitalismo nas últimas duas décadas, enervando a sociedade de redes, coletivos, de formas produtivas e organizativas – a maioria pouco pesquisadas, cega inclusive para governos de esquerda cujas políticas contribuíam nesses processos. A distribuição da renda, a ocupação da esfera do consumo, a integração digital e comunicacional, o fortalecimento de culturas de resistência minoritárias (de periferia, negra, indigenista, feminista etc); por um lado, significou a captura no mercado e a maior mercantilização das formas de vida; por outro, desbloqueou imensas energias sociais e, como contraefeitos, promoveu maiores capacidades de resistência, reapropriação de ferramentas e, inclusive, reelaboração de “socialidade” noutros termos. Tais fluxos de subjetividade em estado ativado formaram o caldo que, por vários motivos, iria entornar em junho de 2013, no levante da multidão.

Diante da realidade das lutas em meio ao capitalismo hoje, é preciso dispor de uma caixa de ferramentas teóricas capaz de, ao mesmo tempo, cartografar o campo do possível, compreender as formas concretas existentes e contribuir na elaboração de táticas e estratégias à altura dos desafios. Isto significa aliar produção de conhecimento, referencial teórico e lutas – numa palavra: copesquisar. Uma atividade mais do que necessária, numa conjuntura em que as instâncias ligadas à esquerda — partidária, acadêmica, institucional — se entrincheiram num consenso pouco permeável aos contágios e emergências. Aí se insere, com grande atualidade, a relevância de desenvolver ferramentas teóricas que contribuam não só para se ligar ao movimento real de produção de subjetividade antagonista, como também exercer uma crítica eficiente das formas paralisantes e dos saberes predominantes dessa esquerda. Momentos de transformação implicam o surgimento de

novos problemas, bem como o redimensionamento dos velhos em novas coordenadas — e essa recolocação de problemas dificilmente acontece sem dissenso, sem a capacidade de fissurar os blocos de verdade dominante.

Para esboçar ao menos *uma* linha de recomposição dos problemas, proponho neste artigo investigar conceitualmente *O anti-Édipo*, de Gilles Deleuze e Felix Guattari. Publicado em 1972, o livro também se inscreve num momento em que se fazia necessário pensar a recomposição do campo das lutas, frente a uma esquerda recalcitrante. Viviam-se o imediato pós-68, quando parte da esquerda europeia se empenhava em esquecer aquele evento constituinte, e outra parte afundava num filosofismo fácil limitado a justificar os direitos humanos e denunciar o totalitarismo. Um insofismo humanismo parecia ser o último refúgio de uma esquerda desencantada — ou talvez oportunista. Mediante uma fina atualização do marxismo de Marx, *O anti-Édipo* também se contrapôs a alguns anarquismos prêt-à-porter, limitados a uma banal crítica antiautoritária, que não enxerga o estado como parte refuncionalizada de um esquema maior de poder, chamado capitalismo, dentro do que não há alternativa senão travar a disputa no campo do desejo e suas formas de captura, recalamento e subversão. Além disso, como se sabe, o livro polemiza com uma psicanálise freudista que no final das contas cai como uma luva às tarefas de controle social — pronta em acusar Maio de 1968 como revolta infantil contra a figura do Pai. Não estamos distantes dessa psicanálise das lutas, quando vemos em 2014 uma esquerda que se considera madura e responsável chamando a polícia contra jovens desmiolados. É o velho tema da sublimação da violência nas elevadas formas de racionalidade, quer dizer, eles próprios! E polemiza, enfim, contra outra esquerda incapaz de tirar o Estado da cabeça, uma esquerda monomaniaca que persegue sem parar o poder estatal como uma grande baleia branca geração após geração.

Minha linha de reconstrução é marxista, no sentido que *O anti-Édipo* revigora a melhor veia de Marx, isto é, a crítica imanente do capitalismo. Uma crítica que, por ser imanente, deve se atrelar, indissociavelmente, à ação e aos movimentos reais. N’*O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari atualizaram Marx levando o tema da produção — com o que Marx se diferenciou dos associacionistas anarquistas, como Proudhon — ao campo do desejo. Também o atualizaram conduzindo o tema do materialismo histórico — com o que Marx se distingue dos socialistas utópicos — a uma microfísica do inconsciente em suas várias expressões. Se Marx propunha a dialética entre forças produtivas e relações de produção, na imanência do fazer história, Deleuze e Guattari postularam a imediata coincidência entre formas sociais e formas do inconsciente, na imanência da subjetividade. Tal percurso culmina, pela recapitulação das formas pré-capitalistas, no problema do capitalismo globalizado e integrado, isto é, o que eles chamam de “axiomática capitalista” e que embute o problema do dinheiro e da moeda. Deleuze e Guattari, aqui, radicalizam J. M. Keynes.

O objetivo deste artigo é esboçar um trabalho conceitual que, apesar de situar-se em coordenadas de tempo e espaço diferentes daquelas d’*O anti-Édipo*, pode ser revitalizado por nossos problemas práticos, reanimado em sua virtualidade — para, então, quem sabe, ser levado à atividade de copesquisa, organização e autonomia. Trata-se assim de um *work in progress* teórico-militante que precisará ser seguido, pelo menos, por um segundo artigo, uma segunda face do díptico, que será dedicada a cartografar formas concretas de resistência e produção de subjetividade antagonista.

Por enquanto, sempre sob a luz do marxismo de Marx, é retraçado o percurso d’*O anti-Édipo* que, mediante uma microfísica articulada em máquinas, fluxos e corpos, vai das máquinas sociais pré-capitalistas à máquina capitalista, a “mais sombria” e “mais opressiva”, a máquina própria da era do cinismo.

2. Desenvolvimento

2.1. A virada maquínica

Máquinas, fluxos e corpos são os principais elementos da alquimia filosófica de Deleuze e Guattari n’*O anti-Édipo*. Máquinas, fluxos e corpos se compõem no *maquínico*, uma matriz produtiva, dinâmica e processual em que os três elementos coexistem e funcionam juntos. O maquínico recusa qualquer realidade cindida em mundo dos fatos x do valor, realidade fática x jurídica, natureza x cultura, humano x não-humano. Contra tais metafísicas que guilhotinam o real em dois polos, o maquínico se compõe desde o princípio de híbridos, assim como de um processo incessante de hibridação — onde humanos, não humanos, fatos, valores e culturas podem aparecer apenas como recalcamientos posteriores. As forças da natureza e as agências da cultura coincidem no plano imanente do maquínico, que é ele próprio produtor de novos arranjos, novas disposições e realidades.

A virada maquínica d’*O anti-Édipo* se presta a posicionar-se, pelo menos, contra duas escolas de pensamento em vigor na Europa Ocidental no começo da década de 70. Está-se no imediato pós-68, evento constituinte de novos horizontes de lutas sociais e movimentos de contestação. Forças conservadoras se uniam para fechar o mundo sessentista, desarticulando suas práticas e desqualificando seus discursos. *O anti-Édipo*, a seu passo, não apenas se apoia nas subjetividades construídas ao redor do evento de 1968, como também é um evento dentro do evento, um prolongamento das linhas constituintes. Em primeiro lugar, *O anti-Édipo* se debate com o freudismo predominante, em especial, com uma psicanálise que se conjugava com as tarefas de controle social. Além disso, também se debate com um marxismo de escola, ortodoxo, mantido pelos partidos alinhados com o eurocomunismo, ainda tributários do socialismo real e que, em vez de criticar o estado ao modo marxista, viam nele o único caminho possível. Em suma, o primeiro livro conjunto de Deleuze e

Guattari polemizava abertamente com uma psicanálise de tendência policial, e com um socialismo de estado que tinha renunciado às lutas e movimentos (e, em alguns casos, ajudado a criminalizá-los) para pactuar com o capital um reformismo gradual e conservador.

Nessas coordenadas, o maquínico permite explodir os problemas do freudismo-marxismo e reformulá-los noutros termos, mais interessantes para as lutas e mobilizações ao redor de maio de 1968. Em Deleuze e Guattari, contra qualquer pretensão de apaziguar o inconsciente como manancial de pulsões e instintos perigosos, como numa psicanálise elitista voltada a sublimá-los nas formas “elevadas” da cultura, o inconsciente é ele próprio maquínico. O inconsciente não está dentro da cabeça das pessoas, não é pessoal: ele precede e provoca a própria constituição dos indivíduos (é pré-pessoal), além de engendrar o campo social (é suprapessoal). No livro, também é descartada a concepção do inconsciente como o lugar de um desejo que precisa ser interpretado. O inconsciente não é visto como um teatro da representação, que caberia analisar para compreender seus sentidos profundos, sua lógica oculta. Não. O inconsciente maquínico nada diz, não é um dispositivo expressivo nem representativo: ele não emite signos que remeteriam a outra coisa ou outros signos. Contra Lacan, o inconsciente não é essencialmente linguagem, já que o maquínico embute tanto cadeias significantes, quanto a-significantes, fluxos materiais, blocos de sensações. O inconsciente, n’*O anti-Édipo*, não é sequer humano: pois engendra tanto fenômenos naturais e humanos, miscigena-os.

Outro ponto de tensionamento com o freudismo está na rejeição de qualquer concepção do inconsciente como falta. Deleuze e Guattari atacam incansavelmente ontologias negativas que pretendam explicar o ser através do vazio, do nada. Por isso, comparece o conceito de *desejo* como pura positividade, produtivo e animado. O desejo é o próprio maquínico em sua dimensão de atividade. O desejo, aqui, está calcado em ontologias positivas, afluência dos conceitos de *vontade de potência*, de Nietzsche, *conatus*, de Spinoza — mas também, como pontua Rodrigo Guerón (2013), *trabalho vivo* em Marx. O desejo não aspira assim a ser atendido e então desaparecer. Não é um vazio a mover a vontade humana ou não-humana atrás de preenchimento. Nisso, há também uma crítica ao, por assim dizer, “marxismo do valor de uso”, que acredita em necessidades básicas do ser humano e a um valor intrínseco de cada coisa, atrelado à satisfação dessas necessidades. O desejo não pode ser suprido, realizado, esgotado, e tampouco pode ser medido por valor de troca ou de uso. O desejo não sente falta de algum objeto que o precede — o desejo produz objetos e mesmo sujeitos para esses objetos.

Também em relação ao marxismo, a matriz maquínica do inconsciente/desejo recusa a divisão entre infraestrutura e superestrutura. Na primeira, estariam as forças produtivas e relações de produção, ordenadas pela economia. Na segunda, como emanção

ancorada na primeira, estariam as formas ideológicas: o direito, os aparelhos de estado, as teorias, a indústria cultural, os meios de comunicação de massa. A infraestrutura determinaria, em última instância, as configurações da superestrutura, o que significa dizer que a economia é primeira em relação ao estado e à hegemonia cultural. Alguns autores marxistas costumam problematizar essa divisão ao conferir maior relevância à superestrutura (por exemplo, Antonio Gramsci, ou Guy Debord). Deleuze e Guattari implodem a lógica binária, com sua teoria propriamente antieconômica. É porque o desejo põe em jogo imediatamente a economia, a política, o direito, o inteiro campo social. O maquínico investe de uma vez só todos os campos, articulando e hibridizando-os em redes e processos produtivos heterogêneos. Não existe nenhuma mediação entre o inconsciente e o campo social, nem estruturação primária do desejo (que não é linguagem). Quando se falar em capitalismo n’*O anti-Édipo*, portanto, não se trata simplesmente de um modo de produção econômica, ou um determinado tipo de estado e direito estatal — mas de um sistema global de vida que envolve formas culturais e de natureza, subjetividades, forças produtivas e formas de colonização do desejo.

Não cabe falar em ideologia n’*O anti-Édipo*. A ideologia é um modo ruim e mistificador de explicar a dominação. É que o desejo, por ser pleno e produtivo, não pode ser enganado. Me engana que eu gosto... O capitalismo não domina porque conseguiu forjar um cortinado de aparência sobre um fundo de exploração, miséria e violência. Ele domina porque ele consegue sustentar uma colonização do desejo que conta, graças a mil arranjos materiais, com o desejo dos explorados. Deleuze e Guattari atualizam o problema colocado, de maneiras próximas, por La Boétie, Spinoza e Wilhelm Reich, que é o problema da servidão voluntária: por que as pessoas trabalham fortalecendo as instâncias de sua própria dominação? Na virada maquinocêntrica, o problema precisa ser reformulado em termos do desejo: por que as pessoas desejam a sua própria dominação? A primeira não-resposta é: não é porque sejam enganadas. As pessoas não foram enganadas pelo fascismo, levadas a apoiar regimes totalitários, inclusive aqueles em que são esmagadas e destruídas. O desejo se afirma num modo como a vida é organizada, na imanência mesma dos querer e necessidades, como cada qual formula “socialidade” em termos próprios, por vezes inventivos, e se relaciona e vive. As pessoas efetivamente *desejaram* participar daquele regime de subjetividade. Existe um desejo de fascismo, assim como um desejo de ditadura, de Rede Globo. Não adianta, portanto, tentar vencer a dominação por um trabalho de conscientização, para mostrar como o fascismo é mal, a ditadura cruel e a Rede Globo uma merda. A denúncia sistemática, por si só, não é desejante o suficiente, porque não engendra outra realidade, outras formas de implicação no desejo às pessoas, que as faça preferir investir sua subjetividade. O problema do fascismo, então, é o problema de como vencê-lo no campo em que opera: no campo afirmativo e produtivo do desejo — e não nalguma crítica

das ideologias totalitárias. Ninguém melhor do que a própria pessoa para conhecer sua opressão. Quem vive numa condição e não em outra, é porque não consegue construir alternativa existencial, ou não conseguiu ainda afirmá-la, desbloqueá-la, livrá-la dos aparelhos de recalçamento — e não porque tenha sido iludido, porque esteja “alienado” da verdadeira estrutura da sociedade.

Quando *O anti-Édipo* se refere ao desejo de fascismo, não se deve entendê-lo somente como o fascismo de Hitler ou Mussolini. Seria um ataque muito tímido. O fascismo em questão é mais amplo e pervasivo, como explica Michel Foucault em seu famoso prefácio a *O anti-Édipo* (FOUCAULT, 1994). É o fascismo da vida cotidiana, aquele tão majoritário e difundido pelo tecido social que, frequentemente, sequer é percebido. É o fascismo que aparece por vezes em frases grotescas, como “bandido bom é bandido morto”, “vagabundo tem mais é que apanhar”, “se apanhou é porque alguma aprontou” ou “protesto é coisa de desocupado”, algo que está por aí, à espreita dos estímulos certos. O fascismo dos dispositivos racistas, heteronormativos, machistas, que é desejado, que conforma socialidades. Como o inconsciente está fora, imbricado com o campo social, esse fascismo não deve ser entendido como dentro da cabeça das pessoas, apenas na forma do preconceito. É muito mais do que isso. É um fascismo incrustado na organização das relações, com racismo institucional, patriarcado estável, como ordenação do mundo do trabalho mediante formas de exploração e miséria. O fascismo não pode ser combatido apenas fazendo uma “revolução em nós mesmos”, embora esta seja uma prática salutar. Não basta “cuidar do próprio jardim”. É preciso impactar práticas e discursos gerados e mantidos por formas desejantes, — e a única força apta contra o desejo é outro desejo, mais produtivo e positivamente criador de vida e relações, no que a revolução não pode prescindir de alianças com as artes e as ciências.

A esta altura, o leitor poderia estar se perguntando: qual o ganho em esfumar as clivagens entre infraestrutura e superestrutura, entre economia e política, natureza e humanidade, fatos e valores, consciente e inconsciente, entre outros tantos binarismos rejeitados n’*O anti-Édipo*? Não se estaria arriscando a premência teórica, ao borrarem-se as fronteiras na tarde da indiferença? Tais operações foram necessárias, afinal, para dinamitar os esquemas práticos e teóricos daqueles que os usavam para enquadrar Maio de 1968, neutralizá-lo, e assim fortalecer estruturas de poder e controle social. A alternativa que Deleuze e Guattari elaboram para ocupar o lugar dos binarismos e guilhotinas ontológicas é de grande simplicidade: só há o desejo e o social, e nada mais.

2.2. Máquinas e forças produtivas

A primeira advertência quando é introduzida a diferença entre o desejo e o social consiste em não entendê-los como hierarquia. Como

se o social fosse uma esfera superior, de “chegada”, em relação ao plano do desejo. O desejo não sofre emanções, ou seja, sucessivas amortizações, quando se realiza, até produzir as formas sociais. Como vimos, o desejo não emana nem realiza nada, como se trouxesse ao mundo do real um possível preexistente no plano do desejo. O desejo *cria* o real, mas ele somente consegue criá-lo e sustentá-lo segundo formas sociais. É que o desejo depende das relações, das redes maquinadas de relações, em que efetivamente existe. Já o social, a seu passo, é o próprio desejo, enquanto maquinado em relações. Sem desejo, o social se esvazia e desaparece. Sem social, o desejo não tem substância, não existe. Daí que a relação entre social e desejo é de imanência e não de hierarquia ou emanção. Essa distinção entre desejo e social é rigorosamente a mesma que entre molecular e molar.

Deleuze e Guattari vão desdobrar a relação entre social e desejo mediante o conceito de máquina. Máquina aparece n’*O anti-Édipo*, em primeiro lugar, para negar centralidade ao conceito de *estrutura*, numa época de polêmica contra a escola estruturalista nas humanidades. Ademais, é preciso afastar o senso comum de que as máquinas sejam aparelhos comandados pelo homem, alimentados por energia, para executar determinadas rotinas ou tarefas. As máquinas são coletivos maquínicos: híbridos de humanos e não humanos, natureza e cultura etc, e se definem antes pelo que *fazem* e não pelo que sejam ou produzam. As máquinas funcionam, e descrevê-las significa descrever seus funcionamentos, o que elas põem em relação, como o fazem? É um conceito operativo, processual e, ao mesmo tempo, transformacional: as máquinas se transformam em função das operações e processos em que se envolvem.

Ao desejo correspondem máquinas desejantes; ao social, máquinas sociais. As máquinas desejantes, assim como o desejo, são pré-pessoais, pré-naturais, e são produtivas (causam a *produção desejante*). As máquinas desejantes compõem uma microfísica do inconsciente maquínico. As máquinas sociais, por sua vez, se compõem de grandes maquinários, também chamados *megamáquinas*, e que operam processos complexos de automação, técnicas e tecnologias. Nas máquinas sociais, o humano entra como mais uma peça, como mais um elemento em constante conexão e desconexão, hibridizando-se com elementos não-humanos, naturais, processos físicos, cadeias significantes, energias diversas. Embora coexistam no plano imanente do inconsciente maquínico, as máquinas desejantes e as máquinas sociais podem estar em maior ou menor descompasso. Os autores falam em graus diferentes de “afinidade” entre as máquinas desejantes e as sociais,

conforme as máquinas desejantes tenham mais ou menos chance de fazer passar suas conexões e suas interações ao regime estatístico das máquinas sociais, conforme as máquinas desejantes operem menos ou mais um movimento de descolamento em relação às máquinas

sociais, conforme os elementos mortíferos permaneçam presos ao mecanismo do desejo, embutidos na máquina social, ou, ao contrário, se reúnam num instinto de morte estendido em toda a máquina social e esmagando o desejo. (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 244)

Reaparece, na questão das máquinas, o marxismo. É possível traçar um plano comparativo entre máquinas desejantes x máquinas sociais, e forças produtivas x relações de produção.

Em Marx, a luta de classe move a história. Mas essa luta não é simplesmente um choque de forças entre as classes, em relação de oposição direta. A grande contribuição de Marx em relação a outros teóricos revolucionários de seu século foi trazer para a luta de classe o problema da produção. As classes não se definem somente por sua posição nas relações de produção, como são elas próprias definidoras dessas relações. São também sujeitos da história. O estado da luta de classe determina a configuração das relações produtivas, mas ao mesmo tempo repercute o desenvolvimento histórico da própria produção. Essa dialética entre as classes encontra paralelo na dialética entre forças produtivas e relações de produção (MARX, 2009). As *forças produtivas* exprimem as qualidades criativas, o trabalho vivo, as energias sociais da cooperação, dos saberes e ciências – é uma potência imediata, cujo desenvolvimento histórico define a máxima potencialidade de determinada sociedade. Já as *relações de produção* são formas capitalistas por meio do que as forças produtivas são controladas, os arranjos de governo do trabalho vivo, as maneiras de canalizar e explorá-lo, isto é, são as formas concretas históricas com que a classe capitalista domina o proletariado no mundo da produção. Grosso modo, as forças produtivas estão na infraestrutura, enquanto as relações de produção na superestrutura. É que as forças produtivas anseiam por libertação de seus potenciais, de sua latência de cooperação e criatividade, no que são impedidas pelo aparato das relações de produção. A relação entre elas é dialética, e seu descompasso produz uma contradição. O capital, a montante, precisa promover as forças produtivas, incentivá-las, porque sem elas não haveria produtividade alguma; porém, a jusante precisa se apropriar e se atribuir tais forças, controlando o processo de produção e os produtores. Em Marx, essa contradição é o terreno da luta de classe. O proletariado luta para libertar-se do modo de produção capitalista, o que coincide com a luta pela libertação das forças produtivas (em que o proletariado está implicado), que lutam para libertarem-se das relações de produção e, em consequência, realizar a máxima potencialidade daquelas: o máximo desenvolvimento histórico do indivíduo social (MARX, 2011).

Marxistas heterodoxos vão conduzir essa dissintonia entre forças produtivas e relações de produção às suas consequências práticas. Antonio Negri, por exemplo, desenvolve a distinção em termos de um diferencial de potência (NEGRI, 2000). As forças produtivas têm um grau de potência maior, do que quando cristalizadas nas relações de

produção. Não que as forças produtivas pudessem existir de maneira independente, “selvagem”, em relação ao capital — o que seria incorrer num associacionismo ao modo de Proudhon, dissolvendo a questão da produção. As forças produtivas não existem separadas das relações de produção. Contudo, diferentemente de Marx, Negri não coloca as forças produtivas e as relações de produção em relação dialética, mas de imanência. A maior potência das forças produtivas continua existindo, uma vez organizadas segundo o capitalismo dominante. É que a captura das forças produtivas num modo de menor potência não é capaz de, por si só, eliminar o diferencial de potência. Subsiste um excedente, uma potência não capturada de produtividade, trabalho vivo e cooperação. Esse excedente não é, como em Marx, uma potencialidade projetada no futuro sem classes — mas uma atualidade plena, uma revolução permanente. Esse excedente decorrente do descompasso entre forças produtivas e relações de produção é assustador ao capital, porque imediatamente antagonista, — seja por ter a capacidade de subverter as relações de produção capitalista, seja porque tal excedente se converte em afetos de resistência e luta. O comunismo, em Negri, é a atualidade do excedente resultante do embate entre forças produtivas e relações de produção e que, mediante as lutas e alternativas constituintes nele baseadas, pode acelerar até destruir o capitalismo.

Em Deleuze e Guattari, como vimos, a relação entre máquinas desejantes e máquina social também é de imanência e não dialética. A tensão entre umas e outras se dá em termos de desarranjo. Se a máquina social precisa integrar as máquinas desejantes segundo um maquinário mais ou menos estável, as máquinas desejantes funcionam desarranjando suas tentativas. Um desarranjo que é produtivo, fabricando conexões imprevistas, disjunções de contrários, conjunções do heterogêneo, segundo uma entropia afirmativa de ações e paixões. O desejo, afinal, explora e constitui novos territórios, traça percursos impensados, cartografa outras paisagens do sensível, da ciência, da imaginação. Em consequência, as máquinas desejantes produzem um excesso que escapa da máquina social, desordenando as relações e arranjos. Já a máquina social precisa manter tal imanência excessiva sob controle, não deixar que tais derivas desejantes se generalizem pelo social — dá-se, portanto, na máquina social, um “recalcamento primário do desejo” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 244). Imanentes, máquinas desejantes e sociais também estabelecem, em função das contingências, uma relação de antagonismo, embora as últimas jamais deixem de ser constituídas pelas primeiras (e vice-versa).

2.3. Fluxos e Corpo sem Órgãos

Além das máquinas, Deleuze e Guattari falam em fluxos. Os fluxos são do desejo. O desejo maquina fluxos, que adquirem velocidade e vazão, e se derramam a partir de diferenciais de potencial. Como o desejo é

produtivo, os fluxos são de produção desejante ou, simplesmente, *fluxos desejantes*. Em suas notas de leitura d’*O anti-Édipo*, disponibilizadas em seu site pessoal, Michael Hardt diz que “tendo a pensar que, na base, máquinas e fluxos são o mesmo” [2]. No entanto, a rigor, bastante coisa no repertório deleuze-guattariano é o Mesmo. Isso decorre da adoção de uma ontologia monista, em que as diferenciações se sucedem na modalidade imanente, na forma de gradientes de intensidades e dobras do real. Porém, a distinção entre máquinas e fluxos é relevante para nossos fins. Máquinas e fluxos se relacionam de maneira operativa. As máquinas deixam-nos passar, ou então os barram, os cortam, os desligam. As máquinas também podem reencadeá-los, uni-los, separá-los, compô-los e decompô-los qualitativamente. Todas as imagens da ciência da mecânica dos fluidos aqui poderiam ser convocadas na explicação.

2. Disponível em <http://people.duke.edu/~hardt/a01.htm> Acesso jul. 2014.

Nos fluxos, atuam processos de territorialização. Isto significa induzir o fluxo a correr por sobre um *corpo*, fazê-los gravitar ao redor dele, imantar os fluxos e os corpos entre si. É isso, aliás, que cada máquina social precisa fazer: territorializar os fluxos. Ao territorializá-los, ela se torna um corpo pleno, um “socius”. Uma vez territorializados, os fluxos podem vir a ser desterritorializados, descolando-se dos corpos. A desterritorialização dos fluxos depende da ação das máquinas desejantes, de uma ação que, no caso, significa o desarranjo das máquinas sociais. As máquinas desejantes, desse modo, exercem uma tendência centrífuga de desterritorialização, para arrancar os fluxos da superfície do corpo social. Mas não há desterritorialização absoluta: toda desterritorialização pressupõe já uma reterritorialização, ainda que como tendência. Uma desterritorialização absoluta cairia no vazio, na indiferenciação patológica do real — por exemplo, o esquizofrênico clínico, que os autores d’*O anti-Édipo* tomam o cuidado de não romantizar. Os fluxos se desterritorializam para, a seguir, reterritorializarem-se noutros termos, isto é, segundo outra maquinação do inconsciente, outra máquina social. O par desterritorialização/ reterritorialização define o aspecto transformacional do desejo, no nível dos fluxos. Uma revolução acontece, portanto, com o desarranjo crítico da máquina social, num duplo movimento simultâneo de desterritorialização e reterritorialização, a libertação dos fluxos desejantes, seguida do engendramento de novas máquinas, territorialidades e corpos.

O corpo originário em que os fluxos são territorializados é chamado, n’*O anti-Édipo*, de *Corpo sem Órgãos* (CsO). Um dos conceitos mais multiuso do laboratório alquímico de Deleuze e Guattari, o CsO foi sintetizado a partir de Antonin Artaud, da etnografia do ovo dogon e da embriologia. N’*O anti-Édipo*, o CsO define um corpo com superfície lisa (“intensidade zero”), que pode ser atravessado por diferenciais de potencial, polarizações flutuantes, latitudes e longitudes cambiantes. O CsO é por assim dizer uma tábua rasa cujo regime de polarização varia de máquina social em máquina social. Cada máquina social tem um regime próprio para magnetizar os fluxos do desejo e mantê-los correndo por

sobre a superfície. O CsO não admite apenas a passagem de fluxos, como também pode receber relevos, inscrições, registros e marcações na superfície, que conferem compacidade ao conjunto.

2.4. Máquinas sociais e formas pré-capitalistas

Na introdução dos *Grundrisse* (2010), Marx apresenta o método da abstração determinada, a fim de criticar o modo de produção capitalista em sua diferença específica. Segundo esse método, as formas mais primitivas de organização social sobrevivem à sua derrocada, transmitindo-se nas formas mais avançadas, conquanto rearranjadas e por vezes residualmente. Marx contrapõe-se às teleologias: rejeita o método que busca uma origem imaculada em que as potencialidades futuras já estariam contidas, em estado latente, segundo a modalidade aristotélica da “causa final”, como a semente que se transforma em árvore. A origem desdobraria uma forma avançada em estado larval, e que se reproduz etapa por etapa ao longo da história até ultimar-se em sua finalidade, a realização final do que já estava no começo. Tal lógica da história define uma sequência temporal homogênea e linear, do começo ao fim da história. Diverso é o método marxista, contra Hegel. Marx aponta que as formas pré-capitalistas não contêm, em seu interior, qualquer capitalismo embrionário. A aparição do comércio, da moeda, dos bancos, já na antiguidade, não são formas germinais do que viria a ser o capitalismo. A existência do dinheiro ou de sistemas financeiros em nada implica um capitalismo pré-histórico, esperando as condições certas para vir à tona na cena da história. Na realidade, a pré-história do capitalismo não significa que a história necessariamente tenha corrido na direção do modo de produção capitalista, como um rio de leito único. Houve, no meio do caminho, algo mais: precisamente a história — e história significa, para Marx, uma luta contínua que abre horizontes, que produz realidade antes inexistente, significa *fazer história*. As formas pré-capitalistas não devem ser entendidas como ensaios para a entrada em cena do capitalismo. É preciso inverter o método. Foi o surgimento do capitalismo, em condições históricas e geográficas precisas, e como decorrência de processos materiais, que puxou consigo as formas pré-capitalistas. Só se pode falar em “pré-capitalista” *depois* do surgimento do capitalismo. Em vez de explicar o presente pelo passado, o que seria um método de busca pelas origens, o caminho é explicar o passado pelo presente.

Marx, nos *Grundrisse*, aplica o método da abstração determinada para explicar as formações histórico-econômicas pré-capitalistas. As formas pré-capitalistas não evoluíram para o capitalismo; este é que, uma vez surgido na contingência histórica, se aproveitou dessas formas, incorporou-as, reorganizou-as. O método marxista, assim, se aproxima do que Michel Foucault, comentando Nietzsche, chama de *genealogia*, que em vez de concentrar-se nalguma origem que se desdobra no tempo, concentra-se nas *emergências*, no tempo heterogêneo e não-linear que faz história (FOUCAULT, 2005). É nesse sentido que, na introdução metodológica dos *Grundrisse*, afirma-se que “A anatomia

do ser humano é a chave para a anatomia do macaco” (MARX, 2011, p. 58). Nada portam os antepassados do ser humano em que o humano já estivesse predeterminado a existir. Mas o ser humano, a seu turno, não somente guarda memória biológica dos antepassados, como também pode a posteriori explicá-los como parte de sua própria genealogia.

Outro exemplo: a relação de propriedade não pode ser explicada pela posse, embora dela seja um desenvolvimento histórico (a partir da figura jurídica medieval do domínio). A posse é concreta, é minha relação imediata de disposição com a coisa, a ocupação do terreno, o uso direto. Já a propriedade implica uma abstração, pode ser sustentada por papéis, por uma titulação específica. Uma vez abstraída, a propriedade pode entrar em relações mais complexas: pode ser negociada independentemente da posse, pode ser dada como garantia, pode ser capitalizada etc. A propriedade é uma abstração da posse, no sentido que historicamente se desenvolveu a partir dela — mais precisamente, a partir do alto medievo, com o instituto do domínio. No entanto, não se pode dizer que a posse seja uma propriedade embrionária — não há nada na posse, algum tipo de gérmen, que, de maneira determinada, levasse à propriedade. A propriedade é que, através de processos históricos materiais, se determinou dos atributos da posse, integrando-os. A propriedade, embora mais abstrata do que a posse, é mais determinada de conteúdos e participa de um processo bem mais complexo, no interior das relações de produção capitalistas. Nessa nova realidade processual e dinâmica, a propriedade termina por arrastar a posse, reordenando-a na configuração capitalista. Para Marx, é assim que o capitalismo procede: mediante sucessivas abstrações, vai sintetizando o concreto em um funcionamento processual e dinâmico, que o preenchendo-se de determinações. O método da abstração determinada, portanto, vai deslindar tais processos de abstração do capital, para mapear as determinações. E daí fazer uma espécie de retorno ao concreto, “retorno às coisas”, com vistas a compreender a inteira materialidade, a procissão de atos sintéticos, embutida no funcionamento do capitalismo. Isto permite compreender o capitalismo em sua materialidade histórica, enquanto integrador e reorganizador das formas pré-capitalistas.

Nos *Grundrisse*, Marx aplica a abstração determinada para desenvolver grandes modelos sociais, que ele chamará de *modos de produção*. Com isso, o filósofo pretende analisar as formas econômicas pré-capitalistas. O objetivo não é, novamente, recapitular a história dos modos de produção pregressos ao capitalismo, à maneira historicista. O objetivo nunca deixou de ser compreender o funcionamento do capitalismo. Elaborar uma genealogia do capital significa recapitular os modos pré-capitalistas a fim de neles enxergar a emergência do capitalismo, o momento em que entram em colapso e desintegração por forças desordenadoras e reconfiguradoras. Elabora-se, assim, uma pré-história do capitalismo *sob o ponto de vista do capital*. E é somente nesse sentido que o capitalismo pode ser entendido como “universal”, bem como a burguesia como classe “universal”, porque nem um nem outro pode ser

Na máquina imperial, a instituição primitiva da crueldade é substituída pela do *terror*. O terror está sempre latente nas sociedades com soberania, devido à assimetria constitutiva entre soberano e súditos, entre a vingança absoluta do estado e o ressentimento infinito dos súditos. Essa assimetria determina não mais blocos de dívidas pontuais e finitas, como na máquina primitiva, mas daqui por diante uma *dívida infinita*, um dever primário diante do soberano, ao que se vinculam quaisquer possíveis direitos. Embora a crueldade continue a exercer-se sobre corpos individuais, o principal efeito de conservação do poder social acontece por meio da disseminação o medo. Isto também se atrela à escrita: listas secretas, inquéritos coletivos, vigilâncias, perseguições de grande escala. O corpo despótico recalca o desejo difundindo sobrecargas paranoicas. O novo aparato burocrático, militar e cerimonial ao redor do soberano implica uma *sobrecodificação* dos fluxos desejantes, no lugar da mera codificação da máquina primitiva. E se o excedente primitivo era despendido pela festa, agora o é pelo luxo do soberano, a corte e o palácio. O horror do estado já aconteceu. O grande medo da máquina imperial muda de referência, e passa a se referir à desterritorialização da soberania — quer dizer, à eventualidade de os estados serem suprassumidos pelo campo social imanente do dinheiro. O mercado mundial, como figura desse limite interno, colapsa o grande estoque de transcendência da máquina imperial, e leva a um novo processo de desterritorialização.

A formação da máquina capitalista ou civilizada — a “mais sombria”, a “mais opressiva” — não decorre automaticamente, como efeito natural da máquina despótica. Foi uma contingência histórica, e é nesse sentido que Deleuze e Guattari falam paradoxalmente de uma “história universal da contingência”. Para *O anti-Édipo*, a contingência se deu no momento histórico preciso do encontro de fluxos desterritorializados, que escaparam do corpo do soberano. Basicamente, dois tipos de fluxo. Por um lado, os fluxos monetários proporcionados pela formação de grandes fortunas, grandes montantes de dinheiro descodificados em relação a estados nacionais e propriedades fundiárias. Por outro lado, fluxos de força-trabalho, grandes massas de trabalhadores desapossados de suas terras comuns que nada tinham para vender a não ser sua própria força de trabalho. Isso que Marx, no capítulo 24 do *Capital*, descreve como “acumulação originária”. O encontro entre a monetização do capital mercantil, de um lado, e a expropriação/proletarização do trabalhador, de outro, provoca a contingência da qual emergirá a máquina capitalista. A dissolução dos sobrecódigos da máquina despótica desperta energias gigantes, agora desbloqueadas, desterritorializando em alta velocidade. Paralelamente, outros processos de desterritorialização são disparados: a riqueza é desterritorializada em dinheiro, a propriedade dos meios de produção em ações na Bolsa, os estados em dívidas públicas, orçamentos nacionais, os mercados nacionais em mercado mundial, as dívidas em títulos financeiros, e assim por diante até a desterritorialização máxima dos fluxos na forma do *capitalismo globalizado e integrado*.

Isto não suprimiu o corpo despótico do estado. As soberanias foram reestruturadas num campo global imanente, o que Negri e Hardt, em *Império*, chamam de “soberania imperial” (2006). As relações de aliança e relação que estavam indexadas ao soberano passam a aplicar-se sobre o dinheiro, e o próprio dinheiro se torna filiativo, segundo a fórmula $D - M - D$, teorizada por Marx. Os sobrecódigos se dissolvem massivamente. Dá-se uma descodificação generalizada dos fluxos. O investimento do campo social integrado pelos fluxos de produção faz o desejo correr mais velozmente e de maneira abrangente. O CSO, em consequência, passa a ser um imenso fluxo desterritorializado, o corpo pleno do capital. Nele, os demais corpos físicos, políticos, jurídicos, econômicos são inscritos — mas a marca definidora agora não é nem a carne (máquina primitiva) nem a relação com o soberano (máquina imperial), mas o *quantum* de dinheiro. No capitalismo, os códigos são substituídos por quantidades abstratas. Tais quantidades são então articuladas num sistema global que coordena fluxos, integra subconjuntos, funcionaliza estados, religiões, leis e estoques de transcendências em campos de força, a seu serviço. A crueldade primitiva e o terror imperial são reaproveitados pelo regime “mais sinistro” que, com singelas maquinações financeiras, agora é capaz de desmantelar fábricas, deslocalizar cadeias produtivas inteiras, derrubar regimes políticos, instituir ditaduras ou democracias, empobrecer regiões no Leste Asiático e produzir dor e sofrimento de milhões de uma só vez.

Para Deleuze e Guattari, a reterritorialização capitalista ocorre na forma da *axiomática*. Uma imagem matemática, a axiomática é invocada para explicar o caráter abstrato, desterritorializado e integrador do capitalismo. A axiomática significa uma tecnologia de poder baseada na regulação do campo de imanência pelo qual correm os fluxos de poder, dinheiro e violência — em que o desejo passa a estar circuitado. O lugar principal da operação da axiomática é o banco — no singular, entendido como um só e indivisível: a integração operativa do sistema financeiro global. O banco não se resume à instância econômica ou política: no capitalismo, o banco existe para governar o desejo. Novas demandas, novos desafios são incorporados à axiomática, empurrando os limites do capital sempre para mais além, ao mesmo tempo que conjura a possibilidade de um *limite absoluto*, dado pela desterritorialização do desejo em relação ao próprio corpo do capital (o que os autores chamam de “esquizofrenia”, mas sem o sentido clínico). Portanto, o banco é uma instância apoiada diretamente no inconsciente maquínico: as finanças não são instâncias improdutivas e especulativas, mas o corpo e a alma do dito “setor produtivo” (FUMAGALLI & MEZZADRA, 2011).

A crítica de Deleuze e Guattari à máquina capitalista não poupa o “socialismo de estado”, na teoria e na prática, embutido no “estado de bem estar social”. John M. Keynes foi o primeiro a levar ao centro da análise a questão do banco, da moeda e do investimento público. Se Keynes acerta no horizonte do problema, sua análise traz um limite claro que é ainda prever o estado como princípio político de



organização do sócio. Nisso, o programa keynesiano, tão adotado pelos teóricos do welfare nas economias centrais do segundo pós-guerra, limita-se a contribuir com ainda outro axioma à axiomática capitalista. Tal operação mantém os fluxos territorializados no corpo do capital, forçando a exploração a percolar por mercados do terceiro mundo e estriando, dentro do próprio “estado social”, camadas incluídas e camadas precarizadas (imigrantes, jovens, minorias). O novo axioma expande o campo capitalista, internalizando e, paulatinamente, neutralizando as propostas reformistas. N’*O anti-Édipo*, esse programa é rejeitado, na medida em que a axiomática responde às demandas com novos axiomas, como a deslocalização da exploração para estados mais fracos, ou a conversão de algumas fatias dos trabalhadores em rentistas, em pequenos acionistas do próprio capital. Além disso, em 1972, dificilmente os autores poderiam prever o destrocamento do esquema keynesiano-fordista, da esquerda europeia, pela crise capitalista ao longo da década de 1970, cujo marco foi o primeiro choque do petróleo de 1973, e que conduziria à terra arrasada do neoliberalismo dos anos 1980. Uma crise acelerada pelas próprias lutas dos anos 1960 e 1970, que são o plano pressuposto d’*O anti-Édipo*.

2.6. A idade do cinismo

“É ao mesmo tempo que a dívida infinita deve interiorizar-se e espiritualizar-se; aproxima-se a hora da má consciência, esta será também a hora do maior cinismo” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 295). Se a máquina primitiva assegurava a inscrição dos fluxos pela crueldade e a imperial pelo terror, na máquina capitalista entra em vigor o *cinismo*. O cinismo não deve ser entendido aqui como um problema moral ou de moralização, mas como um aspecto estruturante do campo de forças organizado pelo capitalismo. Se, nas duas primeiras máquinas molares, os códigos definiam tradições e crenças em afinidade com o funcionamento do social, no capitalismo os códigos se descolam da axiomática, que os fluidifica. É porque o giro do capital não demanda nenhum conteúdo específico dos operadores. O capital não tem nenhuma finalidade senão completar o ciclo de acumulação. Está voltado a “produzir por produzir”.

Não importa se o comerciante é honesto, se o trabalhador é cidadão modelo, se o empresário é ambientalmente consciente, socialmente solidário, “cozinha” ou um canalha sem escrúpulos: o dinheiro não cheira; isso é indiferente para a lógica capitalista. Segundo Jason Read (2008, p. 146), o capitalismo é a primeira máquina social em que não é preciso acreditar em nada. Nesse sentido, ele não é uma religião. Mas isto não significa que, à máquina capitalista, não correspondam processos de produção de subjetividade específicos, do que depende sua reprodução e sobrevivência. Afinal, as máquinas desejantes podem terminar agenciando-se a ponto de produzir jatos incontroláveis do desejo, excedentes que se auto-organizam em formas incapturáveis, monstruosas, divinas e maravilhosas. É preciso criar subjetividade, apesar do vazio axiológico. Como Marx explica nos *Grundrisse*, o

capitalismo não apenas cria objetos, mas também sujeitos para tais objetos. A dívida infinita do corpo despótico reaparece, aqui, inteiramente *subjetivada*, na figura de uma dívida infinita que condiciona a ação e paixão dos sujeitos, e que serve aos propósitos de governo do desejo (LAZZARATO, 2011). Ainda de acordo com Read, “a característica definidora do capital não é simplesmente a diferença entre ser governado por indivíduos ou abstrações, mas sim que ‘ser governado por abstrações’ produz e pressupõe sua própria forma particular de subjetividade” (READ, 2008, p. 147). O cinismo, portanto, não é uma dissimulação sistemática das verdadeiras relações de força envolvidas no capitalismo, mas é a sua essência mesma, e está diretamente embutido na microfísica do inconsciente em que opera o capital.

Poderia pensar-se, por outro lado, que a descodificação generalizada dos fluxos tenha levado à simples extinção dos códigos na idade do cinismo.

Na realidade, a desterritorialização dos fluxos leva também os próprios códigos a entrarem em fluxo. Os códigos, não mais fixados no *socius* (“mais-valor de código”), passam a fluir e eles mesmos passam a ser reorganizados pela axiomática, no campo imanente do capital. Sucede, em consequência, uma reterritorialização dos códigos no capitalismo, que é igualmente cínica. São códigos extemporâneos e inautênticos, que vão definir arcaísmos, resíduos de fé, cacoc subjetivos, pedaços de *Gemeinschaft* — as brotoejas virulentas dos neofundamentalismos sobre o corpo do capital. Isto explica a reaparição do horror antigo diante das desterritorializações, agora retraduzido como pânico moral, um medo amorfo e onidirecional — ainda mais perigoso do que nas máquinas primitiva ou imperial. De um lado, a febre neoon se entrincheira em superdefesas de valores, sobrecarregando o social de paranoias e nostalgias reacionárias. De outro lado, o sentimento de comunidade é reterritorializado num culturalismo relativista, tendente ao exótico, o folclórico, o orientalista. Os neoarcaísmos então se sincretizam e podem produzir desde explosões maníacas, de um Unabomber ou Anders Breivik, até os programas de paladar tão contemporâneo, focados em “ressignificar” a vida, seja mediante um retorno tecnopagão à Mãe Gaia, seja por retiros terapêuticos, novas seitas religiosas, comunidades isolacionistas. A busca pelo sentido da vida exprime bem a pulsão desesperada típica em tempos do cinismo generalizado.

3. Conclusão provisória

O propósito deste artigo foi desdobrar a problemática do capitalismo, a partir de uma retomada marxista d’*O anti-Édipo*, especialmente o capítulo 3. O percurso permitiu preencher apenas um lado do díptico, composto por um breve mapeamento das configurações molares e moleculares do inimigo hoje, que é o “mais sombrio” e o “mais opressivo”. Quando terminam o capítulo sobre o capital, Deleuze e Guattari interrompem a exposição descritiva. Eles não

falam como seria uma máquina pós-capitalista. Embora, no plano geral da obra, esclareçam brevemente a problemática da classe, como desterritorialização das castas e estamentos, os autores não oferecem nenhuma descrição ou prescrição sobre a luta de classe. É assim que tem de ser. Isto repercute o método de Marx. O marxismo é, sobretudo, uma teoria da ação. Cumpre-lhe mapear o terreno, definir as coordenadas da luta a partir dos impasses, paradoxos e contradições das máquinas sociais, bem como perscrutar pelas tendências internas ao movimento real de abolição do capitalismo, onde o teórico terá condições de disparar hipóteses. Mas não lhe cabe formular programas abrangentes ou ditar diretrizes — não é papel do teórico marxista decretar a linha justa da ação. Com menos razão ainda, seria incorrer no vício utopista e estatuir modelos de sociedade — a menos que sejam fragmentos que já não estejam, embrionária e vivazmente, imbricados nas práticas concretas existentes. E que o pensamento, como prática, possa instaurar novas possibilidades na imanência mesma desse movimento real. As hipóteses são apostas políticas: nada mais, mas também nada menos do que isso. O devir revolucionário não é um problema para as gerações futuras. O problema da transição é o problema da atualidade do comunismo — e não de qualquer etapa intermediária tão ansiosa por trair a revolução e fechar o devir num presente reativo e estatizante: eis o pesadelo do Termidor.

De qualquer forma, manter-se no marxismo com Deleuze e Guattari realça a importância de não ser apenas anticapitalista. Se denunciar o capital e apontar as opressões fosse suficiente, o capitalismo já teria caído. São ineficazes os discursos que prometem assaltar o céu, cercar o Olimpo e demandar a rendição dos deuses. Ademais, uma barricada de boas intenções nada pode contra a violência. Eleger afinidade com Marx, Deleuze e Guattari significa, isso sim, equilibrar-se no plano do desejo e nele travar as disputas, sem refúgios solitários. E significa atualizar neste século a contribuição de Marx: não perder de vista a positividade da produção — agora recolocada como produção desejante ou produção de subjetividade (dois nomes para a mesma questão). Significa, também, estar calcado em fluxos desterritorializantes em relação à axiomática, copesquisados nos platôs, imanentes entre si, do molar e do molecular. E significa, também, não se perder na desterritorialização em si mesma, num elogio acrítico e impotente dos fluxos pelos fluxos. A reterritorialização é essencial, pois só ela propicia a travessia das sobrecargas paranoicas, do cinismo e da impotência — em direção ao corpo do comunismo, isto é, a pauta máxima a que nossos desejos dão vida.

Num artigo seguinte, portanto, será preciso explorar as franjas de subjetividade e formas de luta com que poderemos articular os conteúdos de Marx e de Deleuze e Guattari, reformulando as coordenadas onde tiverem de ser reformuladas. A caixa de ferramentas admite trocas, reposições, novos arranjos e novos usos. Em especial, três derivações problemáticas, repassando movimentos existentes, serão analisadas nessa ocasião: *o processismo, o movimentismo e o multitudinismo*.

* Bruno Cava é blogueiro (quadradodosloucos.com.br), pesquisador associado da UniNômade (uninomade.net), coeditor das Revistas Global Brasil e Lugar Comum, autor de *A multidão foi ao deserto* (Annablume, 2013), é graduado e mestre em direito, na linha de filosofia do direito, pela UERJ.

REFERÊNCIAS

- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2012 [1963].
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. **O anti-Édipo**. Capitalismo e esquizofrenia 1. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2010 [1972].
- _____. Prefácio à edição italiana de Mil Platôs, de Gilles Deleuze e Felix Guattari. In: **Mille piani**. Roma, Bibliotheca bibliographia, 1987. Trad. It. Giorgio Passerone.
- FOUCAULT, Michel. **Prefácio à edição americana d'O anti-Édipo**, de Gilles Deleuze e Felix Guattari. Republicado em Dits e écrits, vol. III (1976-79). Paris: Gallimard, 1994. Tradução ao português por Carmen Bello.
- _____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. 20ª ed. São Paulo: Graal, 2004, p. 15-38.
- FUMAGALLI, Andrea e MEZZADRA, Sandro (orgs.). **A crise da economia global; mercados financeiros, lutas sociais e novos cenários políticos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- GUERÓN, Rodrigo. Trabalho vivo, produção, desejo e política. In: SIQUEIRA, Mauricio e COCCO, Giuseppe (orgs.). **Por uma política menor**. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2013.
- HARDT, Michael. **Reading notes on Deleuze and Guattari Capitalism & Schizofrenia**. No site pessoal do autor. Disponível em <http://people.duke.edu/~hardt/Deleuze&Guattari.html>. Acesso jul. 2014.
- HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. **Império**. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- LAZZARATO, Maurizio. **La fabrique de l'homme endetté**. Essai sur la condition néolibérale. Paris: Ed. Amsterdam, 2011.
- _____. **Signos, máquinas, subjetividades**. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: n-1, 2014.
- MARX, Karl. **Miséria da filosofia. Resposta à filosofia da miséria do sr. Proudhon**. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2009 [1847].
- _____. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858, esboços da crítica da economia política**. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- NEGRI, Antonio. **Marx beyond Marx. Lessons on the Grundrisse**. Tradução de Harry Cleaver. Nova Iorque: Autonomedia, 1991 [1979].
- _____. **Poder constituinte; ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Tradução de Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- _____. **La fábrica de porcelana. Uma nueva gramática de la política**. Tradução de Susana Lauro. Barcelona: Paidós, 2008 [2006].
- READ, Jason. The Age of Cynicism: Deleuze and Guattari on the Production of Subjectivity in Capitalism. In: IAN, Buchanan; THOBURN, Nicholas. **Deleuze and Politics**. Manchester: Edinburgh Press, 2008. p. 140-159.