



MISCELÂNEOS | MISCELÂNEOS

Fermentario N. 10, Vol. 1 (2016)

ISSN 1688 6151

Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,
Universidad de la República. www.fhuce.edu.uy

Faculdade de Educação, UNICAMP. www.fe.unicamp.br

Máquina social capitalista:

mais escravo do que o último dos escravos

Rafael Leopoldo¹

Resumo: este breve artigo é uma reflexão sobre a *máquina social capitalista* como apresentada pelos filósofos Gilles Deleuze e Félix Guattari na obra *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Todavia, para nos colocarmos diante do conceito de máquina social capitalista é necessário retornar a outras duas máquinas, a máquina social primitiva e a máquina social despótica. Daí podemos então questionar uma subjetividade edipiana, uma subjetividade capitalista, ou ainda, poderíamos falar do mais escravo do que o último dos escravos com o seu desejo trapaceado.

Palavras-chave: máquina social capitalista; complexo de Édipo; esquizoanálise.

¹ Mestre em psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Pós-graduado pela Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO) e graduado em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG). Professor de filosofia da PUC MINAS. E-mail: ralasfer@gmail.com.

Abstract: this short article is a reflection on the capitalist social machine as presented by the philosophers Gilles Deleuze and Felix Guattari in the work *Anti-Oedipus: capitalism and schizophrenia*. However, to put ourselves on the capitalist social machine concept is necessary to return the other two machines, the primitive social machine and the despotic social machine. Therefore, we can put in question the oedipal subjectivity, a capitalist subjectivity, or we could also speak about the more slave than the last of the slaves and his cheated desired.

Keywords: capitalist social machine; Oedipus complex; schizoanalysis.

Introdução: *mais escravo que o último dos escravos*

Este breve artigo é uma reflexão sobre a *máquina social capitalista* como apresentada pelos filósofos Gilles Deleuze e Félix Guattari na obra *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Todavia, para nos colocarmos diante do conceito de máquina social capitalista é necessário retornar a outras duas máquinas: 1) a máquina social primitiva; 2) e a máquina social despótica. Daí podemos então questionar uma subjetividade edipiana, uma subjetividade capitalista, ou ainda, poderíamos chama-la de uma subjetividade escrava de si que, por sua vez, tem, também, o seu desejo trapaceado.

Este texto então visa fazer este caminho, perpassar as diversas máquinas sociais como elas são compreendidas por Deleuze e Guattari para, então, defrontarmos com as subjetividades capitalísticas, com a ideia que se torna corrente de um *sujeito empresário de si mesmo*, concepção desenvolvida por Maurizio Lazzarato em seu ensaio *A fábrica do homem endividado*, mas retomada por uma série de pensadores como, por exemplo, Achille Mbembe (2014), Zygmunt Bauman (2014), Vladimir Safatle (2015), Christian Dunker (2015) etc. Todavia, não entraremos em detalhes na questão de como se dá a conjunção do sujeito e da empresa, mas o fundo teórico para que isso aconteça está posto no decorrer d'*O anti-Édipo...*, com a concepção do último escravo. O que Lazzarato faz com a ideia

de um sujeito *empresário de si* é desenvolver o pensamento deleuzo-guattariano de uma maneira ainda mais clara e relacioná-lo de forma contundente com o neoliberalismo, entendendo o econômico, também, como formador de subjetividades.

O escravo de que Deleuze e Guattari nos fala apareceria somente na máquina social capitalista civilizada e para os autores ele é um escravo sem senhor, ou seja, tornou-se o pior dos escravos, pois ele é o escravo de si mesmo, a besta da reprodução do capital, o burguês com os seus signos impotentes, aliás, quiçá devêssemos dizer que se trata da *introdução do burguês no seio de cada um de nós*. Deste modo, deveríamos ainda acrescentar que esta besta é produzida em massa pelo capitalismo (como são produzidos novos carros em uma linha de montagem) e esta produção foi delegada a uma máquina bem específica que é chamada de família. Assim, até mesmo o seu desejo é alterado, o desejo devém desejo de uma espécie de *servidão voluntária*, mas não seria exatamente como a servidão da forma de Étienne de La Boétie, pois é necessário introduzir todo o cinismo e a axiomática da máquina capitalista para compreendermos esta nova servidão.

As três sínteses deleuzo-guattarianas historicizadas

A escritora Claire Colebrook em seu livro *Entendendo Deleuze* nos coloca um ponto interessante sobre a história na obra *O anti-Édipo*. Colebrook nos mostra uma historização das três sínteses: conectiva, disjuntiva e conjuntiva. Por meio destas três sínteses podemos também compreender uma parte da história das máquinas sociais: a primitiva perversa e a sua crueldade, a despótica paranoica e o seu terror, a capitalista civilizada e a sua axiomática, a sua desterritorialização, o seu cinismo. Assim Colebrook usa cada síntese para ler cada uma das máquinas sociais. Ela relaciona a síntese conectiva à máquina primitiva, a síntese disjuntiva à máquina despótica e a síntese conjuntiva à máquina capitalista. Deleuze e Guattari usam estas três sínteses como uma “simplificação” da história das máquinas sociais: “Podemos dizer que a máquina territorial selvagem partia de conexões de produção,

e que a máquina despótica bárbara se fundava sobre as disjunções de inscrição a partir da unidade eminente. Mas a máquina capitalista, a civilizada, vai estabelecer-se, primeiramente, sobre a conjunção” (Deleuze & Guattari, 2010: 298).

Primeiro haveria a síntese conectiva relacionada à máquina social primitiva. A síntese conectiva produz distintas formas de intensidade por meio de fluxos de desejo conectados com outros fluxos, por meio de agenciamentos. Neste momento podemos lembrar da lógica dos objetos parciais descritos por Melanie Klein, ou o conceito de bricolagem posto por Lévi-Strauss. No âmbito da arte, pode-se pensar nas pinturas de Richard Lindner e especialmente o quadro *Boy with machine* ou ainda Arthur Bispo do Rosário e sua manta usada como uma preparação para o Juízo Final. Têm-se assim objetos parciais como, por exemplo, a boca que liga ao seio, contudo podemos ver este processo por meio de uma territorialização no *socius* primitivo, desta forma, Colebrook coloca que: “A tribo se reúne na terra através de um ritual coletivo e conjuntivo de marcação, onde cada corpo é escarificado ou marcado por tatuagem. Este também é um processo de codificação: o corte da intensidade dos fluxos em partes específicas do corpo ou específicas intensidades.” (Colebrook, 2002: 107). Marcar os corpos, a faca cega que corta o corpo, a violência dos rituais de passagem, os signos escarificados na própria pele, a tortura, a crueldade. Tudo isto faz parte do *teatro da crueldade*, do *triângulo mágico*, do *triângulo selvagem*, da codificação primitiva, mas também que vai reverberar na inscrição da máquina bárbara despótica, porque nesta máquina “o corpo não é apenas marcado, mas punido” (Colebrook, 2002: 107).

Com a segunda síntese, síntese disjuntiva, é viável lembrar que com ela haveria um processo de inscrição. Deleuze e Guattari entendem a passagem da síntese conectiva a síntese disjuntiva como uma verdadeira mudança de energia, da *libido* ao *numen*. E este *numen* ou *divino* é uma nova forma de energia que percorre o corpo pleno, a constante de produção social. No caso da máquina social despótica o corpo pleno é o próprio corpo do déspota.

Aqui, as conexões são referidas a um mesmo fundo ou ordem. Há os corpos marcados ou conexões e o corpo do déspota que permite serem vistas como signos de lei e ordem. Isto pode ser também descrito como desterritorialização – os grupos ou coletividades codificadas são distribuídas através de uma superfície comum; os territórios ocupados são coordenados por algum poder primordial ou transcendente – que organiza a tribo. A marca ou cicatriz (o código) é lido como um signo de subordinação ao poder do déspota. A dor não

é mais um ritual coletivo de intensidade, mas a ameaça do poder despótico. (A dor deveio mais do que ela mesma, produzindo um valor de mais valia.) (Colebrook, 2002:107).

Neste momento é viável apontar somente esta ligação da síntese disjuntiva a máquina social despótica e dizer que a máquina despótica faz uma sobrecodificação da máquina primitiva, da codificação selvagem.

Não obstante, sobre a terceira e última síntese, a síntese conjuntiva ou de consumo, em sua relação com a história é possível colocarmos que as conexões não são mais como as primitivas (com sua crueldade tribal) nem mesmo somente despóticas (ordenada pelo terror do déspota ou de Deus com sua lógica transcendente), mas sim, uma relação de imanência, um fluxo de imanência. Na máquina capitalista toda vida é trabalho e capital, não subjugada por outro valor ou ordem. Assim, a terceira síntese conjuntiva se refere aos fluxos como uma espécie de essência abstrata, como o fluxo de capital, como um fluxo generalizado. Desta forma, Colebrook afirma que: "É através desta terceira síntese que podemos imaginar a totalidade do virtual como diferença que possuía as tendências a partir do qual a diferença emerge: o corpo sem órgãos, do caosmos, o plano de imanência, a vida, diferença virtual" (Colebrook, 2002: 108).

Todavia, definimos também a terceira síntese, síntese conjuntiva, como a síntese da subjetividade, na qual o sujeito aparece como resíduo, o sujeito como resto, mas que, além disso, consome a sua parcela, *voluptas*. Tem-se a produção de consumo. Contudo ainda é justificável se perguntar: *o que se consome na máquina capitalista?* Deleuze e Guattaria afirmam que:

Então, a conjunção já não designa somente restos que escapariam à codificação, nem mesmo apenas consumos-consumações, como nas festas primitivas, nem mesmo "o máximo de consumo" como no luxo do déspota e de seus agentes. Ao contrário disso, *quando a conjunção passa para o primeiro nível na máquina social, parece que ela deixa de estar ligada ao gozo, assim como ao excesso de consumo de uma classe, parece que ela faz do próprio luxo um meio de investimento, e assenta todos os fluxos descodificados sobre a produção, num "produzir por produzir" que reencontra as conexões primitivas do trabalho, mas com a condição, com a única condição de conectá-los ao capital como ao novo corpo pleno desterritorializado, o verdadeiro consumidor de onde elas parecem emanar (como no pacto do diabo descrito por Marx, "o eunuco industrial": então, isto lhe case se...)* (Deleuze & Guattari, 2010: 298. Itálico nosso).

A resposta deleuzo-guattariana é que a síntese conjuntiva na máquina capitalista civilizada se desconecta do gozo, da volúpia, por um "produzir por produzir" que é,

por sua vez, fluxo e mais fluxo de capital, produção de mais-valia, mas também sua encarnação no lucro, no desemprego, na estagnação. Não haveria mais o gozo como fim, mas uma nova conjunção, da qual a riqueza abstrata é o seu único objetivo. Deleuze e Guattari fazem desta relação um interessante comentário, relacionando-a com o Estado despótico. Para ambos os filósofos no Estado despótico ainda se tinha senhores, todavia no capitalismo haveria uma sujeição sem precedentes já que não há senhores:

Agora, só escravos comandam escravos; já não há necessidade de por carga no animal de fora, pois ele próprio se encarrega dela. Não que o seja escravo da máquina técnica; mas, escravo da máquina social, o burguês dá o exemplo, absorve a mais-valia para fins que, em seu conjunto, nada têm que ver com o gozo: *mais escravo do que o último dos escravos, primeiro servidor desta máquina esfomeada, besta de reprodução do capital, interiorização da dívida infinita* (Deleuze & Guattari, 2010: 337. Itálico nosso).

Posto como a esquizoanálise lê a história e algumas características das três máquinas sociais, é necessário agora adentrarmos com maior acuidade no funcionamento de toda esta maquinaria social, perpassando as suas engrenagens e os seus elementos constitutivos peça por peça, levando em consideração cada máquina social como argumentada por Deleuze e Guattari, pensando nos seus fluxos, seus territórios e suas desterritorializações. Desta forma, é possível entendermos, principalmente, a genealogia da subjetividade edipiana e a crítica que é tecida a ela. Perpassando as máquinas sociais chegamos, por último, na máquina capitalista civilizada, na qual podemos ver onde se configura, onde se organiza o Édipo tal como existente na psicanálise. O Édipo dentro dum triângulo familiar, triangulação que por sua vez, não era possível de ser encontrada nas máquinas anteriores, máquina bárbara despótica e máquina primitiva selvagem. Assim sendo, tem-se Édipo intimamente ligado ao capitalismo, ele é o monstro maquinico da máquina social cínica onde encontramos, também, este sujeito escravo de si mesmo.

Máquina social primitiva

Para pensarmos a *máquina social primitiva* convém antes de mais nada nos perguntarmos: *o que é uma máquina social?* Primeiramente, a máquina social não é

uma “máquina técnica”, ou seja, uma ferramenta, uma máquina manual, máquina entendida como algo que prolonga a força humana. A máquina social é composta por peças humanas e os integra, tem-se nela um modelo institucional que abrange todos os níveis de ações e também a formação de uma memória. Deleuze e Guattari têm uma afirmação que é bastante conhecida, talvez uma das mais citadas, na qual diz que as máquinas não são uma metáfora em seu pensamento:

A máquina social é literalmente uma máquina, independente de qualquer metáfora, uma vez que apresenta um motor imóvel e executa diversos tipos de cortes: extrações de fluxo, separação de cadeia, repartição de partes. Codificar os fluxos implica todas estas operações. E é esta a mais elevada tarefa da máquina social, dado que as extrações de produção correspondem a separações de cadeias, resultando daí a parte residual de cada membro, num sistema global do desejo e do destino que organiza as produções, as produções de registro, as produções de consumo (Deleuze & Guattari, 2010: 188).

Assim temos uma resposta ao que é uma máquina social, mas diante disso agora nos surge outra questão: *quais os elementos de uma máquina social dita primitiva?* É neste momento que é abordado o *corpo pleno da terra*, porque essa é a principal característica da máquina territorial. Para Deleuze e Guattari “Ela [a Terra] é a superfície a qual são registrados os objetos, os meios e as forças de trabalho, sobre a qual se distribuem os agentes e os produtos” (Deleuze & Guattari, 2010: 187), assim a máquina territorial seria a primeira forma de *socius* que codifica os fluxos de produção, os meios de produção, os seus produtores e os consumidores, assim sendo “o corpo pleno da deusa Terra reúne sobre si as espécies cultiváveis, os instrumentos aratórios e os órgãos humanos” (Deleuze & Guattari, 2010: 188). A respeito deste último ponto, os órgãos humanos, torna-se viável entendermos como se dá a produção de uma *memória de palavras* e desta forma igualmente vemos como se codifica os fluxos, se investe sobre os órgãos e se marca os corpos.

A máquina territorial primitiva funciona por meio da codificação dos fluxos, esta codificação por sua vez investe os órgãos e marca os corpos. O *socius* primitivo então consistiria em tatuar o corpo, excisar, incisar, recortar, escarificar, mutilar, cerrar, iniciar. É diante deste processo que se dá uma memória ao homem, mas não se trata mais de uma *memória biológica*, mas sim uma *memória de palavras*. A memória diz respeito a uma recordação dos signos e não uma memória de efeitos. O terrível alfabeto é o signo escrito na própria carne por meio da crueldade. É importante notar que para Nietzsche a crueldade está na essência de

toda cultura e Deleuze e Guattari lendo-o colocam que “a crueldade nada tem a ver com uma violência qualquer ou com uma violência natural, com que se explicaria a história do homem; ela é o movimento da cultura que se opera nos corpos e neles se inscreve, cultivando-os” (Deleuze & Guattari, 2010: 193). Daí se tem uma teoria do surgimento da linguagem, porque os signos que são marcados na própria pele, por meio da crueldade, poderiam ser chamados de *escrita* e esta inscrição no corpo é o que leva o homem a ser capaz de linguagem. Desta forma, primeiro há o signo escarificado na própria carne, toda uma mnemotécnica da crueldade e então a linguagem, uma memória de palavras. Clastres em seu artigo “Da tortura nas sociedades primitivas” nos diz que o próprio corpo é uma memória. O antropólogo nos escreve sobre diversos rituais de passagens e da crueldade que existe em cada um deles, em alguns destes rituais não basta *cortar* com a fina lâmina, mas a intenção é *dilacerar* o corpo com a faca mais cega. A dor, a tortura, o sofrimento provocado é essencial nos rituais de passagem. A sociedade marca a pele do indivíduo. Assim Clastres nos faz uma afirmativa que nos recoloca em toda a problemática da criação de uma memória via a marca:

Ora, uma cicatriz, um sulco, umas marcas são indeléveis. Inscritos na profundidade da pele, atestarão para sempre que, se por um lado a dor pode não ser mais do que uma recordação desagradável, ela foi sentida num contexto de medo e de terror. A marca é um obstáculo ao esquecimento, o próprio corpo traz impressos em si os sulcos da lembrança – *o corpo é uma memória*. (...) A marca programa com segurança o seu pertencimento ao grupo “És um dos nossos e não te esquecerás disso”. (...) A lei que aprendem a conhecer na dor é a lei da sociedade primitiva, que diz a cada um: *Tu não és menos importante nem mais importante do que ninguém*. A lei, inscrita sobre os corpos, afirma a recusa da sociedade primitiva em correr o risco da divisão, o risco de um poder separado dela mesma, *de um poder que lhe escaparia*. A lei primitiva, cruelmente ensinada, é uma proibição à desigualdade de que todos se lembrarão (Clastres, 2003: 197-199).

Diante da influência nietzschiana e dos diálogos com Clastres, Deleuze e Guattari desenvolvem toda uma temática sobre a criação de uma memória no *socius* primitivo, no corpo pleno da Terra. Contudo, é válido salientar que entre Nietzsche e Deleuze e Guattari existem suas diferenças no que consiste esta marca, esta inscrição corporal, mas exponho somente o desenvolvimento, a leitura, as apropriações do pensamento dos filósofos franceses.

A respeito da composição da máquina primitiva é posto que tal máquina funciona por meio da declinação das *alianças* e das *filiações*, ou seja, declina-se linhagens sobre o corpo pleno da terra, antes que se tenha as condições para o

surgimento de um Estado. Para pensar na “recusa”, no “rechaço”, na “declinação” de um Estado, é viável remontar ao ensaio *Sociedade contra o Estado* de Clastres, porque é neste ensaio que temos de forma contundente a ideia de que na sociedade primitiva não *falta* uma economia, não *falta* um Estado, mas ela é *contra* uma economia, é *contra* um Estado. Um exemplo é que para Clastres a economia indígena é de subsistência, mas uma subsistência não entendida como uma falta do que seria uma economia do excesso, mas é principalmente uma:

Recusa de um *excesso* inútil, da vontade de restringir a atividade produtiva à satisfação das necessidades. E nada mais. Tanto mais que, para examinar as coisas de mais perto, há efetivamente produção de excedentes nas sociedades primitivas: a quantidade de plantas cultivadas produzidas (mandioca, milho, fumo, algodão etc.) sempre ultrapassa o que é necessário ao consumo do grupo, estando essa produção suplementar, evidentemente, incluída no tempo normal de trabalho. Esse excesso, obtido sem sobretrabalho, é consumido, consumado, com as finalidades propriamente políticas, por ocasião das festas, convites, visitas de estrangeiros etc.(...) As sociedades primitivas são, como escreve Lizot a propósito dos Yanomami, sociedades de recusa do trabalho: “O desprezo dos Yanomami pelo trabalho e o seu desinteresse por um progresso tecnológico autônomo é certo”. Primeira sociedade do lazer, primeiras sociedades da abundância, na justa e feliz expressão de Marshall Sahlins (Clastres, 2003: 208).

Para Clastres o primitivo é marcado mais por uma positividade do que uma carência, do que a falta de determinados elementos que estariam na sociedade civilizada. A visão de que o primitivo “carece” de algo ou que estaria em um estado “embrionário” seria uma compreensão ingênua e etnocêntrica, pois no povo primitivo faltaria o que a sociedade “civilizada” produziu no seu processo histórico como se a sociedade civilizada fosse um *telos* a todas as outras. O primitivo é entendido tanto por Clastres quanto por Deleuze e Guattari como uma recusa de determinada economia e de um Estado.

Então diante também da argumentação de Clastres poderíamos colocar outra pergunta: *como Édipo se configura na máquina social primitiva?* Édipo na máquina social primitiva é este pesadelo em preto e branco, o déspota de pés inchados chegando e sobrecodificando o código primitivo. Em meio a este pesadelo ainda é possível vislumbrar algumas sombras, algumas silhuetas, algumas nuances que os seguem, estas imagens obscurecidas são os contornos dos vários grupos perversos, estes contornos são os doutores, são os escribas, são os funcionários, são os dos burocratas e também são os padres, estes mesmos padres que em

determinado momento o filósofo Foucault vai relacioná-los com os psicanalistas². Pode-se dizer que o primitivo tem este desconforto de um mau sonho profético. O sonho que talvez o déspota venha a chegar ao *socius* primitivo sobrecodificando cada uma de suas peças, montando uma megamáquina, uma máquina de captura.

Máquina social bárbara despótica

Na máquina bárbara despótica há a paranoia, o terror e toda uma nova organização sombria que veremos. A máquina se modifica e outras peças fazem parte dela, outros elementos se tornam constitutivos. Há toda uma reorganização da maquinaria antiga sobre os novos elementos do *socius* bárbaro. Surge então o questionamento: *como funciona a máquina despótica?* Tem-se toda uma inovação de maquinaria, novas conexões e outros fluxos. Tem-se um novo corpo pleno como *socius*. O corpo pleno não é mais a Terra como na máquina primitiva, mas sim, o corpo do déspota. Juntamente com o déspota, tem-se todo um grupo perverso, com ele existe toda uma leva de fieis burocratas.

Como já afirmado, na formação bárbara despótica o corpo pleno não é mais o corpo pleno da Terra, mas o corpo pleno do déspota. A respeito deste corpo pleno podemos, primeiramente, caracterizá-lo relacionando-o com o conceito de Marx de “produção asiática”. Num segundo momento é possível fazer uma relação com o significante que é destacado de uma cadeia para se tornar despótico (e aqui há o *primeiro paralogismo da psicanálise, o paralogismo da extrapolação*). Ainda nesta caracterização há dois tópicos importantes: o tópico da “megamáquina”³ (máquina estatal sobrecodificadora) e o de uma determinada forma de desterritorialização produzida pela maquinaria estatal. Com estes quatro pontos (produção asiática,

² É possível pensar na escuta do padre como na escuta psicanalítica, o momento da confissão do pecador ou do paciente, do analisado. Além disso se refletirmos na arquitetura há o deslocamento do confessor para o divã.

³ A megamáquina ou máquina de captura como posta no segundo tomo d’O *Anti-Édipo* é caracterizada por três pontos. Primeiro pelo fato do déspota cobrar o aluguel, da terra da qual ele é o único proprietário. O segundo ponto é a questão de ser projetado quem captura a mais-valia de produção. E o terceiro ponto é que o conquistador captura o tributo, as taxas, via o proprietário ou a circulação do dinheiro. Ainda é importa salientar que esta é a primeira megamáquina, a primeira máquina de captura, pois no capitalismo surgirá uma segunda máquina.

significante despótico, megamáquina e desterritorialização) há uma caracterização do corpo pleno do déspota.

Sobre este devir do corpo do déspota, em seu primeiro aspecto, Deleuze e Guattari o relacionam com o conceito de “produção asiática” que os filósofos franceses leem da seguinte maneira:

É assim que Marx define a produção asiática: uma unidade superior do Estado instaura-se sobre a base de comunidades rurais primitivas que conservam a propriedade do solo, ao passo que o Estado é o seu verdadeiro proprietário em conformidade com o movimento objetivo aparente que lhe atribui o sobreproduto, que lhe reporta as forças produtivas nos grandes trabalhos, e faz com que ele próprio apareça como a causa das condições coletivas da apropriação (Deleuze & Guattari, 2010: 256).

Da mesma forma que a produção asiática é uma “unidade superior do Estado” instaurada sobre as bases das comunidades rurais primitivas, o déspota, por sua vez, é uma unidade superior do Estado sobre a máquina social primitiva. Ele é o que *sobrecodifica* o *socius* primitivo. Têm-se então dois pontos: substituição da máquina territorial, com a formação de um novo corpo pleno, mas também se mantém várias territorialidades da máquina primitiva que servem como peças da produção bárbara despótica.

O corpo pleno do déspota se torna uma *quase-cause*, porque ele é a fonte do movimento aparente, onde toda a produção é registrada, *parece* que tudo depende da máquina despótica e relaciona-se a ela. Contudo, ainda sobre o déspota, Deleuze e Guattari, colocam um dado importante que é: “Em vez de desligamentos móveis da cadeia significativa, *um objeto destacado saltou para fora da cadeia*; em vez de extração de fluxos, há convergência de todos os fluxos para um grande rio que constitui o consumo do soberano: mudança radical de regime no fetiche ou no símbolo” (Deleuze & Guattari, 2010: 258. *Itálico nosso*). Todos os fluxos para um grande rio. Um objeto é destacado. Um objeto salta para fora da cadeia significativa. Este é o já conhecido *paralogismo da extrapolação*, no qual o objeto salta para fora da cadeia e torna-se *significante despótico*, de tal modo sobrecodificando os outros elementos da cadeia. Há toda uma mudança e não é somente no nível de uma *personalidade*, não se trata apenas do soberano, mas sim de uma máquina social que neste momento é uma *megamáquina estatal*. Deleuze e Guattari usam a figura da pirâmide para exemplificar esta megamáquina: o déspota no cume, depois o aparelho burocrático e na base os trabalhadores. Desta forma, concretiza-se a

pseudoterritorialidade como se o Estado estivesse se territorializando via uma fixação de residência, todavia o que existiria é uma verdadeira desterritorialização, porque há uma substituição dos signos da terra pelos signos abstratos, e ainda há o Estado que se faz proprietário da própria terra.

Contudo, ainda ressoa para o nosso estudo uma questão: *como Édipo devém possível na máquina bárbara despótica (pensando que Édipo estará sempre atrelado ao capitalismo)?* Neste momento já temos a resposta para esta pergunta. Se em um primeiro momento, na máquina primitiva selvagem Édipo era visto como um pesadelo, como uma sombra, agora no *socius* bárbaro ele devém possível como àquele que opera a sobrecodificação dos códigos. Contudo, não estamos ainda adentro de um Édipo como entendido pela a psicanálise (o complexo de Édipo, o familismo), porque o desejo ainda não está a atuar sobre um triangulo familiar (nem esta tríade ainda está formada), e sim o desejo se processa como um investimento libidinal da máquina de Estado. Mais alguns pisares são necessários para que Édipo Rei chegue com a sua marcha firme e manca, ainda é mister que vejamos as engrenagens da máquina capitalista civilizada com o seu arranjo e o seu desarranjo, ouvir o seu atrito, perpassar pelos seus fluxos descodificados, sua desterritorialização, sua diferença de dinheiro e capital (os signos impotentes e os signos potentes), mas também o seu completo *cinismo*, suas subjetividades capitalísticas.

Máquina social capitalista civilizada

Os fluxos descodificados perpassam os diversos *socius*, mas predominantemente estão no *socius* capitalista, no capitalismo é que a descodificação se instaura em sua maior radicalidade. Sempre houve desejos descodificados, desejos de descodificação que perpassam por toda a história, mas não tão forte quanto na máquina capitalista. Deleuze e Guattari nos dão o exemplo de Roma e do Feudalismo. No primeiro, os autores salientam a descodificação dos fluxos monetários por formação de grandes fortunas, descodificação dos fluxos comerciais por desenvolvimento de uma produção mercantil. A descodificação dos

produtores por expropriação e proletarização. No segundo lugar, com relação ao Feudalismo, pode-se salientar a propriedade privada, a produção mercantil, a extensão do mercado, o desenvolvimento das cidades, o aparecimento da renda senhoril em dinheiro, contudo, nada disso ainda é precisamente a economia capitalista, não temos ainda a máquina capitalista civilizada, na qual o dinheiro gera dinheiro, na qual há toda uma *descodificação generalizada* dos fluxos, um forte poder de destruição/criação, todo um cinismo, toda uma poder axiomático, entretanto trazemos ainda somente alguns dos seus elementos.

Para que haja a formação do capitalismo é necessária à conjunção de diversos fluxos descodificados. O fluxo de propriedade que se vende, o fluxo de dinheiro, o fluxo de produção e de meios de produção, o fluxo de trabalhadores que se desterritorializam (aqui pensamos nos trabalhadores livres). E é dessa conjunção, e são desses encontros, das reações de uns sobre os outros que nasce o capitalismo. Nasce um novo *socius* e o desejo recebe um novo nome. Com isto podemos colocar que o capitalismo não se define simplesmente por *fluxos descodificados*, mas sim por uma *descodificação generalizada* dos fluxos e também por uma nova *desterritorialização*. É a singularidade desta conjunção que faz o capitalismo. Sobre estes dois pontos o sociólogo Javier Sáez aponta que:

A essência do capitalismo se encontra em dois fenômenos complementares: *desterritorialização e descodificação*. Ambos foram analisados por Marx. O capital se apropria cada vez mais dos territórios; apropria-se do campo, do artesanato, do comércio e finalmente da indústria. O capital desterritorializa tudo. Mas, ao mesmo tempo descodifica tudo: a religião, a moral, as crenças; tudo sucumbe ao impulso do capital. Este impulso anulador de códigos e apropriador de territórios é universal no capitalismo. O capitalismo é, por isso, o universal de toda sociedade (Sáez, 2004: 80-81. *Itálico do autor*).

Desterritorialização e descodificação, mas descodificação generalizada dos fluxos e a conjunção dos fluxos desterritorializados. Como já salientado, a conjunção do capitalismo passa para um primeiro nível, diferentemente com o que acontecia na máquina primitiva selvagem e na máquina bárbara despótica. Quando há esta passagem para o primeiro nível, tem-se o “produzir por produzir” e desta forma a produção não está mais conectada ao gozo, a única condição dela é conectar-se ao capital como o novo corpo pleno desterritorializado, juntar-se ao investimento de dinheiro, ao fluxo, ao dinheiro que gera dinheiro. O gozo parece fazer parte do próprio luxo, mas de um luxo como investimento. O dinheiro produz dinheiro, o dinheiro devém capital e compra o trabalhador, então há dois elementos

que são conectados no capitalismo: *trabalhador desterritorializado* e *dinheiro descodificado*. O primeiro como fluxo de produção e o segundo como fluxo de dinheiro. Dentro de cada um deles temos as seguintes características:

É que um desses elementos depende de uma transformação das estruturas agrárias constitutivas do antigo corpo social, enquanto o outro depende de uma série totalmente distinta, a que passa pelo mercador e pelo usurário, tal como eles existem marginalmente nos poros desse antigo corpo. E mais: cada um destes elementos põe em jogo vários processos de descodificação e de desterritorialização com origens muito diferentes. No caso do trabalhador livre, temos a desterritorialização do solo por privatização; a descodificação dos instrumentos de produção por apropriação; a privação dos meios de consumo por dissolução da família e da corporação; por fim, a descodificação do trabalhador em proveito do próprio trabalho ou da máquina. No caso do capital, temos a desterritorialização da riqueza por abstração monetária; a descodificação dos fluxos de produção pelo capital mercantil; a descodificação dos Estados pelo capital financeiro e pelas dívidas públicas; a descodificação dos meios de produção pela formação do capital industrial etc (Deleuze & Guattari, 2010: 299).

São diversos encontros, são diversas reações, são diversas conjunções para formar o capitalismo. Contudo, o efeito da conjunção é certamente o controle mais profundo da produção pelo capital. Há então as peças para montagem da máquina capitalista, e ela está montada quando o capital apropria da produção. Encontramos a produção de produções, produção de registro e a produção de consumo, porém tudo relacionado aos fluxos descodificados que fazem do capital o novo corpo pleno social, tudo parece produzido pelo capital como *quase-causa*. Pode-se ver também uma *nova-nova filiação* e *nova-nova aliança* na máquina civilizada capitalista.

Duas novas relações na máquina capitalista, porque há outra forma de filiação e de aliança. Se agora o corpo pleno é o corpo pleno do capital a filiação e a aliança não perpassam mais por pessoas, mas pelo dinheiro, as subjetividades são funções do capital. Tem-se o *capital de filiação* e o *capital de aliança*. Com o primeiro há a noção de que o dinheiro engendra dinheiro, o valor gerando mais-valia e este é o novo *socius*. Esta nova-nova filiação, por sua vez, gera uma nova-nova aliança, outras relações do capital comercial e do capital financeiro. Daí Deleuze e Guattari tiram uma importante conclusão sobre os bancos: “Se é verdade que, em sua essência, ele [o capitalismo] é capital filiativo industrial, ele só funciona pela sua aliança com o capital comercial e financeiro. *De certa maneira, é o banco que sustenta todo o sistema, e o investimento de desejo*” (Deleuze & Guattari, 2010: 305. Itálico nosso). É diante da relação dos bancos com o desejo é que Buchanan pode afirmar que Deleuze e Guattari dizem que são os bancos que controlam o

desejo na sociedade contemporânea e o autor pode complementar dizendo que “Isto não é menos verdade hoje do que em 1972 quando *O anti-Édipo* foi publicado; de fato, não é exagero dizer que é mais verdade hoje do que foi anteriormente” (Buchanan, 2008: 109). Porém, torna-se necessário colocar que não há um poder externo que governa todo o fluxo de código, mas o fluxo de capital é que governa a vida. Com isso é possível ainda dar um passo mais firme neste *socius* e apontar dois tipos de dinheiro: os *signos monetários impotentes* e os *signos de potência do capital*. Sobre o primeiro tipo de moeda, o sociólogo Maurizio Lazzarato em seu ensaio *A fábrica do homem endividado* afirma que “moeda como poder aquisitivo é para Deleuze o fator mediante o qual se reterritorializam e se fixam os fluxos de trabalho no consumo, na família, no emprego e nas obrigações (trabalhador, professor, homem, mulher etc), que são outras tantas assignações da divisão do trabalho” (Lazzarato, 2013: 96). E sobre o segundo tipo de moeda Lazzarato coloca que “o capital tem um poder sobre o fluxo de poder aquisitivo dos trabalhadores, antes de tudo, porque é amo e senhor de um fluxo de financiamento: amo e senhor do tempo, das escolhas e das decisões. Como capital, a moeda tem um poder de destruição/criação de que carece quando apenas como poder aquisitivo” (Lazzarato, 2013: 97).

Aqui, Lazzarato acompanha a lógica deleuzo-guattariana de separar duas moedas, uma da qual está relacionada ao salário, a um “poder de compra”⁴, a um poder de consumo. Este é o dinheiro que se encontra no bolso de um indivíduo e ele pode usá-lo de alguma forma. Não obstante, há outra moeda com o poder de mudar as relações, uma moeda com o poder de destruir e construir, neste âmbito já não se trata do salário, do dinheiro com o fluxo no trabalho, na família, no emprego, mas estamos em um âmbito maior, porque a moeda também é capital e tem o seu poder de destruição/criação. E estes elementos, dívida e fiança, não são “patologias” do capitalismo, mas é a forma que a máquina funciona, funciona em um “desquilíbrio funcional”, a máquina funciona desarranjando-se, rangendo. Ironicamente Deleuze e Guattari escrevem que: “as contradições nunca mataram ninguém. E quanto mais isso se desarranja, quanto mais isso esquizofreniza, melhor

⁴ Expressão irônica, porque este “poder de compra” somente expressaria uma *impotência* da reprodução de determinadas relações de mercado. O dinheiro não daria realmente o *poder*, ou seja, a *potência* de mudar relações. Os signos potentes, o capital, é que tem o poder de criação e destruição.

isso funciona, à americana” (Deleuze & Guattari, 2010: 202). Este desarranjo para Lazzarato são “dispositivos estratégicos” que determinam a destruição do antigo regime e a criação de um novo sistema. E o sistema financeiro está no centro de uma nova política de destruição e criação onde o econômico e o político se mesclam, sobrepõem-se. O dinheiro como capital se torna um fluxo criador, há signos poderosos, signos potentes. O poder capitalista então não é somente uma mera acumulação de capital, mas é o poder de reconfigurar relações, ou seja, *poder de subjetivação*. Contudo, é necessário colocarmos outras características do capitalismo como, por exemplo, o seu *cinismo* e o seu poder de *axiomatização*, para por último entendermos a relação entre o capitalismo e a psicanálise, a chegada de Édipo rei no *socius* (que será interiorizado), a subjetividade edipiana, o sujeito que é, também, escravo de si e tem o seu desejo trapaceado.

O capitalismo trabalha com o cinismo, porque o dinheiro não mais serve apenas como troca, agora é o dinheiro em si mesmo que serve como descodificação dos códigos, este é o poder do capitalismo, uma radical descodificação, uma profunda esquizofrenização dos fluxos. O capitalismo se torna cínico porque nele não é necessário crença, ideologia ou nenhum valor, apenas produção por produção, fluxo descodificado, fluxo de investimento. Deleuze e Guattari poderiam ter citado Oscar Wilde quando afirma que o cínico é o homem que sabe o *preço* de tudo e o *valor* de nada. Assim sendo, pensando na descodificação e na axiomática, tudo pode ser capitalizado, transformado em produto, transmutado em marketing⁵; pode-se pensar na arte, na vanguarda, no *rock and roll*, no movimento *punk*, no feminismo, no ambientalismo, no veganismo etc.

Javier Sáez salienta este poder do capital com relação à teoria queer no seu livro *Teoria Queer e Psicanálise* como também no livro com Sejo Carrascosa *Pelo cu: políticas anais* afirmando em consonância com Paco Vidarte que *Queer is Business!* É possível asseverar isto porque não há uma mensagem que transgrida o capitalismo, porque tudo pode circular desde que faça parte de um fluxo de dinheiro,

⁵ Poderíamos ver o livro da Naomi Klein, *No Logo*, como uma crítica do cinismo produzido pelas grandes marcas. Ou ainda com Naom Chomsky e o seu livro *Media Control* como análise deste cinismo aplicado as propagandas de guerra.

fluxo de capital. Eis o motivo de o capitalismo ser cínico, ele deixa passar os fluxos descodificados, mas axiomatiza-os. Deleuze e Guattari colocam que:

A verdadeira axiomática é a da própria máquina social, que substitui as antigas codificações, e que organiza todos os fluxos descodificados, inclusive os fluxos de código científico e técnico, em proveito do sistema capitalista e a serviço dos seus fins. (...) Em suma, onde os fluxos são descodificados, os fluxos particulares de código que tomaram uma forma tecnológica e científica são submetidos a uma axiomática propriamente social muito mais severa do que toda as axiomáticas científicas, mas também muito mais severa do que todos os antigos códigos ou sobrecodificações desaparecidas: a axiomática do mercado capitalista mundial. Em resumo: os fluxos de código que o regime capitalista “libera” na ciência e na técnica engendram uma mais-valia maquínica que não depende diretamente da ciência nem da técnica, mas do capital, e que vem se juntar à mais-valia maquínica e a mais-valia humana e corrigir a sua baixa relativa, de modo que a mais-valia maquínica e mais-valia humana *constituem o conjunto da mais-valia de fluxo que caracteriza o sistema* (Deleuze & Guattari, 2010: 310-311).

A axiomática é organizadora dos fluxos descodificados. Ora, os fluxos descodificados não estão somente nos exemplos anteriormente citados, as ciências humanas, mas também nas ditas ciências duras e finalmente reverberam densamente em todo o campo histórico e político. Perpassando as ciências humanas e as ciências duras há o exemplo de toda uma vida:

Gregory Bateson começa por fugir do mundo civilizado tornando-se etnólogo, seguindo os códigos primitivos e os fluxos selvagens; volta-se depois para fluxos cada vez mais descodificados, os da esquizofrenia, de onde extrai uma interessante teoria psiquiátrica; depois, ele ainda vai em busca de um além, de um outro muro para atravessar, vira-se para os golfinhos, para a linguagem dos golfinhos, fluxos ainda mais estranhos e desterritorializados. Mas, no fim, o que há no fluxo de golfinho senão as pesquisas fundamentais do exército americano que levam de volta à preparação da guerra e à absorção da mais-valia? (Deleuze & Guattari, 2010: 314).

Assim podemos ver claramente como o capitalismo funciona por descodificação e axiomatização, funciona com o cinismo que somente a abstração do capital poderia gerar, a quantidade genérica (quantidade geral), o dinheiro engendrando dinheiro, o fluxo sem gozo. A máquina capitalista civilizada se faz tão cínica que é possível ver com clareza espantosa o capitalismo em países de regimes democráticos ou em países de regimes totalitários, isto porque, mesmo que o Estado capitalista seja o regulador dos fluxos descodificados, eles estão numa axiomática, numa produção de axiomas para os diversos fluxos.

Com estes apontamentos é possível ver o estranho funcionamento do capitalismo, principalmente ao que concerne a sua radical descodificação, pois, ao mesmo tempo em que o capitalismo tem como tendência a descodificação, a

esquizofrenização, ele passa a inibi-la. Encontramo-nos diante da problemática do limite do capitalismo. Têm-se então, na argumentação deleuzo-guattariana, quatro limites do capitalismo: limite relativo, limite absoluto, limite exterior e limite interior. Tem-se um limite relativo, porque são liberados todos os fluxos, mas torna-se relativo devido à axiomatização deles. O limite absoluto é a esquizofrenização, entendida como os fluxos em estados livres, contudo este fluxo é o limite exterior do capitalismo, como algo que ele evita, uma coisa a ser inibida. O último limite é o limite interior, pois para o capitalismo é necessário algo que neutralize o limite exterior absoluto, a esquizofrenia como processo, como fluxo esquizo, fluxo livre. Este limite interior é assim delegado a família, ou para colocarmos de outra forma: o capital delega a formação de sujeitos para a família e assim, a reprodução humana é pela primeira vez segregada da produção social, pois se dá via capital (nova-nova filiação e nova-nova aliança).

Há uma nova configuração da família como efeito do fluxo de capital. Pois, a família é subordinada a uma formação social autônoma de reprodução econômica, ou seja, a reprodução social é governada pelo mercado. Tem-se já pré-formada a forma do material para engendrar as imagens, as pessoas. Entende-se que o indivíduo se torna uma função derivativa do capital. Com isso haveria imagens de primeiro grau, ou algo como funções psicossociais. Estão estas funções correspondem ao político, ao proprietário, ao militar, ao sacerdote etc. Contudo, as pessoas privadas são imagens de segunda ordem, são imagens de imagens, simulacros, que representam a imagem de primeira ordem das pessoas sociais, ou seja, são derivadas de derivadas, o lastro se torna ainda maior. Depois, há ainda as imagens de terceira ordem, ou seja, funções estruturais, complexo materno, complexo paterno, falo etc. Todavia, é importante salientarmos que a família passa a *aplicar*, a desenvolver os fatores dominantes em sua forma de reprodução. O pai, a mãe e o filho devêm simulacros do capital. O pai como o “senhor capital”, a mãe como a “senhora terra” e o filho como o “trabalhador”. A família passa a ser a aplicação da axiomática social. Desta forma, tem-se Édipo em sua totalidade, Édipo como o *limite interior deslocado*, Édipo como a territorialidade íntima e privada do capitalismo em seu esforço de reterritorialização do capitalismo, da reprodução das imagens em seus diferentes graus.

Com a argumentação deleuzo-guattariana é possível então entender a família como *aplicação* da axiomática do capital, como uma reprodução de um fluxo econômico que se tornou autônomo. Desta forma, podemos falar de uma *subjetividade capitalística* e como sinônimo poderíamos chama-la de *subjetividade edipiana*. Baremlitt tem uma longa argumentação a respeito da formação destas subjetividades sobre o assunto que merece ser citada:

Não é o filhote humano que se edipianiza para tornar-se primeiro filho incestuoso e parricida reprimido, depois aluno de escola primária, para depois entrar na latência, depois ser adolescente, membro ou líder de gangue, grupo esportivo, etc. e, finalmente, adulto dominante, como dizem Deleuze e Guattari: camponês, operário, empregado, latifundiário, industrial ou financeiro etc. O processo é o inverso, e é assim porque os múltiplos componentes e processos de uma formação histórica, em especial seu corpo pleno, precisam fabricar as subjetividades conscientes e inconscientes que lhe são funcionais. O que fica recalcado e deslocado nos modos de produção da subjetividade capitalista é “o suje segredinho” que “explica”, nas subjetividades capitalísticas, o egocentrismo, os colossais desvios e roubalheiras, as guerras, os genocídios que lhe são característicos. (...) A rigor é o capitalismo que se produziu e se reproduz por meio dessa subjetividade, dessa família e essa educação, assim como as produziu como são (tanto “fracassadas” quanto “vitoriosas”). A partir da axiomática do capital, as diferentes apresentações da subjetividade edipiana se “deduzem” do equivalente geral-dinheiro como se fossem derivações de primeiro, segunda, terceira ordem (Baremlitt, 2010: 132).

Com a privatização da família e a reprodução humana segregada da reprodução-social/campo-social, tem-se algumas consequências. A primeira é a *família ser governada pelo capital-dinheiro*, ao mesmo tempo ela se torna um *microcosmo do capitalismo*, e por último, o *desejo é trapaceado*. O desejo dentro da estrutura familiar (enclausurado nela) já não sabe mais o que desejar. Ele devém desejo de pai e mãe, dentro do complexo de Édipo. Neste momento encontramos Édipo como Freud o encontrou, mas também, um sujeito que tem o seu desejo trapaceado e, mais recentemente, com o ranger da máquina capitalista encontramos estas subjetividades capitalísticas onde o sujeito é aquele escravo de si, a máquina capitalista parece introduzir no coração de cada trabalhador um empresário burguês (daí também a impossibilidade de uma luta de classes), já não é mais necessário um senhor externo este sujeito, tornou-se mais escravo do que os últimos escravos, aqueles que ainda tinham dentro de si outros mundos.

Referências:

- Baremblytt, Gregório. (2010). *Introdução à esquizoanálise*. Belo horizonte: Editora fundação Gregório Baremblytt.
- Bauman, Zygmunt. *Vigilância líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- Clastres, Pierre. (2013). *Sociedade contra o estado*. São Paulo: Cosac Naify.
- Colebrook, Claire. (2002). *Understand Deleuze*. Australia: Allen & Unwin.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. (2010). *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34.
- Dunker, Christian. (2015). *Mal-estar, sofrimento e sintoma*. São Paulo: Boitempo.
- Holland, Eugene. (2005). *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: introduction to Schizoanalysis*. New York: Routledge.
- Ian, Buchanan. (2008). *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus*. New York: Continuum.
- La Boétie, E. de. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Escuta, 1987.
- Lazzarato, Maurizio. (2011). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: amorrortu editores.
- Leopoldo, Rafael. (2015). Filosofia como sistema a-centrado: considerações de Gilles Deleuze e Félix Guattari sobre O homem dos lobos. *Ayvu: revista de psicologia*. v. 1. n.3.
- Leopoldo, Rafael. *Vigilância líquida: variações sobre o panoptismo*. *Sapere Aude - Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p. 894-902, jan. 2016. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/11261>>. Acesso em: 03 Abr. 2016.
- Lévi-Strauss, Claude. (2012). *As estruturas elementares do parentesco*. Rio de Janeiro: Editora vozes.
- Machado, Roberto. (2009). *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Mbembe, Achille. (2014). *Crítica da razão negra*. Tradução Marta lança. Portugal: Antígona.
- Nietzsche, Friedrich. (2009). *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Sáez, Javier. (2004). *Teoría Queer y psicoanálisis*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Sáez, Javier; Carrascosa, Sejo. (2016). *Pelo cu: políticas anais*. Belo Horizonte: Letramento.
- Safatle, Vladimir. (2015). *Circuito dos afetos*. São Paulo: Cosac Naify.