

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Pedro Sobrino Laureano

**Capitalismo e produção de subjetividade no
mundo contemporâneo: uma leitura crítica**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-
graduação em Psicologia do Departamento de
Psicologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Carlos Augusto Peixoto Junior

Rio de Janeiro
Janeiro de 2011



Pedro Sobrino Laureano

Capitalismo e produção de subjetividade no mundo contemporâneo: uma leitura crítica

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Carlos Augusto Peixoto Junior
Orientador
Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof. Mauricio de Albuquerque Rocha
Departamento de Direito - PUC-Rio

Prof. Giuseppe Mario Cocco
Departamento de Comunicação - UFRJ

Profa. Denise Berruezo Portinari
Coordenadora Setorial de Pós-Graduação
e Pesquisa do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, / /2011.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

Pedro Sobrino Laureano

Graduado no ano de 2008 pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ), por esta mesma universidade recebeu o título de mestre em psicologia clínica em 2011. Tem exercido a profissão de psicoterapeuta, além de ser membro do Instituto Cultural Freud (ICF).

Ficha Catalográfica

Laureano, Pedro Sobrino

Capitalismo e produção de subjetividade no mundo contemporâneo: uma leitura crítica / Pedro Sobrino Laureano; orientador: Carlos Augusto Peixoto Junior. – 2011.

140 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2011.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Capitalismo. 3. Produção de subjetividade. 4. Pós-modernidade. 5. Império. 6. Multidão. I. Peixoto Junior, Carlos Augusto. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

A Angel e Eliete.

Agradecimentos

A Carlos Augusto Peixoto Júnior, pela orientação paciente e precisa, e por ter aceito o desafio de traçar este percurso pelos mecanismos contemporâneos de produção de subjetividade.

A Maurício de Albuquerque Rocha, pelas aulas, inspiração e amizade.

À Auterives Maciel Júnior, pela amizade e extrema generosidade nos momentos críticos deste trabalho.

Aos professores da PUC-Rio, pelo estímulo à produção de conhecimento.

À Angela, Lico e Patrícia, e a todos os amigos, por tudo.

À Jorge e Bruno, pela ajuda e amizade nas horas críticas.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos.

Resumo

Laureano, Pedro Sobrino; Peixoto Junior, Carlos Augusto (Orientador). **Capitalismo e produção de subjetividade no mundo contemporâneo: uma leitura crítica.** Rio de Janeiro, 2011. 140p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente dissertação tem como objetivo central investigar a relação entre subjetividade e capitalismo nas obras de Gilles Deleuze, Félix Guattari, Antonio Negri e Michael Hardt. Partimos, inicialmente, do estudo crítico de autores que pensam a relação entre capitalismo e subjetividade na pós-modernidade, procurando compreender a subjetividade capitalista no mundo atual de acordo com estes pontos de vista. Em seguida, expomos as teses de Deleuze, Guattari, Negri e Hardt, investigando em que medida o pensamento construído por estes autores é capaz de fornecer ferramentas para a crítica da opressão capitalista e para a afirmação do desejo no mundo contemporâneo. Buscamos, na filosofia da imanência, uma ontologia que pensa como imediata a relação entre subjetividade e política, permitindo compreender o desejo como produção e produto, causa e efeito das instituições sociais. Encontramos, na obra destes autores, os elementos que ligam subjetividade e política num mesmo horizonte constitutivo que engloba, concomitantemente, a afirmação do desejo e a negação absoluta de qualquer forma de soberania social.

Palavras-chave

Capitalismo; produção de subjetividade; pós-modernidade; Império; Multidão.

Abstract

Laureano, Pedro Sobrino; Peixoto Junior, Carlos Augusto (Advisor). **Capitalism and production of subjectivity in the contemporary society: a critical reading**. Rio de Janeiro, 2011. 140p. MSc Dissertation – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation has as central aim to investigate the relationship between capitalism and subjectivity in the works of Gilles Deleuze, Félix Guattari, Antonio Negri and Michael Hardt. We start with the critical study of authors who think the relationship between capitalism and subjectivity in post-modernity, so as to understand the capitalist subjectivity in the contemporary world, according to these points of view. Next, we expose the thesis of Deleuze, Guattari, Negri and Hardt, investigating in which sense the thought constructed by these authors is capable of providing us the tools for the critique of oppression and affirmation of desire in the contemporary world. We search, in the philosophy of immanence, an ontology that thinks as immediate the relationship between subjectivity and politics, allowing us to comprehend desire as product and production, effect and cause, of social institutions. We find, in the works of these authors, the elements that connect subjectivity and politics inside a common constitutive horizon that entails both the affirmation of desire and the absolute destitution of any form of social sovereignty.

Keywords

Capitalism; production of subjectivity; post-modernity; Empire; multitude.

Sumário

Introdução	9
1. Pós-modernidade e subjetividade	12
1.1. O capitalismo como condição da pós-modernidade	13
1.2. Subjetividade capitalista — a exclusão do negativo	18
1.3. A pós-modernidade contra o capital	27
2. Subjetividade e capitalismo em Deleuze e Guattari	32
2.1. Ontologia	33
2.2. Que subjetividade? As sínteses do inconsciente	37
2.3. Subjetividade capitalista	48
2.4. Capitalismo e complexo de Édipo	60
2.5. Processos de subjetivação para além do capital	65
3. Subjetividade multitudinária e capitalismo em Antonio Negri e Michael Hardt	79
3.1. Da disciplina ao controle I	81
3.2. Método e temporalidade	85
3.3. Da disciplina ao controle II: antagonismo	91
3.4. Poder capitalista: subsunção formal	97
3.5. Império	104
3.6. O fora do Império: subjetividade multitudinária, trabalho imaterial	118
Conclusão	131
Referências bibliográficas	135

Introdução

Propomos, neste trabalho, realizar uma investigação das relações entre sistema capitalista e produção de subjetividade. Nossa questão insere-se, portanto, dentro da premissa filosófica que compreende a subjetividade como um processo de produção aberto, e o desejo como essencialmente fabricado por mecanismos sociais e históricos em transformação. Dentro desta fábrica social, onde emerge a subjetividade como— ao mesmo tempo— causa e efeito, produto e produção das instituições sociais, nos questionamos: como compreender a subjetividade produzida pelo capital? Em que medida o sistema reprime ou libera o desejo, e como conceber a produção de subjetividade para além dos processos capitalistas de subjetivação?

Não se trata, portanto, de se perguntar o que *é* o sujeito sob o capital, mas sim *como funciona* a subjetivação capitalista, buscando as engrenagens históricas, sociais, técnicas, institucionais e afetivas que produzem a subjetividade capitalista. Centramos nosso trabalho em torno do pensamento de Gilles Deleuze, Félix Guattari, Antonio Negri e Michael Hardt, incluindo as reflexões sobre capitalismo pós-moderno e subjetividade, que encontramos nas obras de Fredric Jameson, David Harvey, Jean Baudrillard, Slavoj Žižek, Zygmunt Bauman e François Lyotard.

Dada a força e pregnância do capitalismo no mundo atual, após a derrocada do socialismo soviético, a queda do muro de Berlim e a crescente hegemonia, dos anos 70 em diante, do modelo econômico neoliberal, acreditamos que uma reflexão sobre as relações entre capitalismo e subjetividade torna-se imprescindível para a compreensão do homem e do mundo contemporâneos. Em nossa época, chamada por alguns autores de pós-moderna, em que se celebra (ou condena) a crise das utopias da modernidade e dos projetos de emancipação do homem, época que chega mesmo a afirmar, conforme a célebre tese de Fukuyama, que a história chegou ao fim, e que, portanto, a hegemonia do sistema capitalista e dos Estados que lhe regula e protege constitui o horizonte incontestável do pensamento, como podemos elaborar alternativas ao poder capitalista? Como pensar processos de subjetivação que se furtem ao capital? Face à expansão do

que Félix Guattari definiu como CMI (capitalismo mundial integrado) e Negri e Hardt caracterizam, seguindo Marx, como subsunção real da sociedade no capital, investigar as relações entre capitalismo e subjetividade constitui desafio importante para a construção de novos possíveis, para a criação de alternativas políticas e subjetivas na pós-modernidade.

Três tarefas essenciais emergem da questão que propomos. A primeira é definir o que entendemos por produção de subjetividade. A segunda, compreender qual a especificidade do poder capitalista e, dentro deste escopo, da produção de subjetividade sob o capital. A terceira tarefa refere-se às reflexões acerca do mundo contemporâneo, ou seja, da inédita hegemonia e globalização da relação capitalista de produção. Esperamos que cada um destes problemas possa encontrar uma resposta ao longo deste trabalho. E que, ao final de nosso percurso, possamos entrever um mapa da produção capitalista de subjetividade e dos processos que se furtam à hegemonia do mercado, indicando linhas de resistência capazes de contribuir à desestabilização do consenso com o qual o CMI, ou o capitalismo pós-moderno, desfruta em nossos tempos. Certamente, entretanto, não pretendemos esgotar um assunto tão rico e complexo, mas apenas indicar alternativas, linhas de força que permitam entrever uma via possível para o desejo num mundo pretensamente pacificado pelo consenso capitalista. E, na busca destas linhas alternativas, nos apoiamos na filosofia da imanência, de Deleuze e Guattari à Negri e Hardt.

Pareceu-nos importante elaborar, no primeiro capítulo, uma reflexão crítica acerca do tema da pós-modernidade. Entre os autores que selecionamos todos associam, explícita ou implicitamente, pós-modernidade e capitalismo tardio. Neste primeiro capítulo buscaremos visitar suas distintas inflexões teóricas, delineando o contorno de nosso problema através das reflexões acerca do capitalismo atual: como pensar a subjetividade capitalista pós-moderna? Veremos que uma primeira questão se impõe ao debate contemporâneo: como compreender o hibridismo, pluralidade e “localismo” subjetivos celebrados pela pós-modernidade?

Abrimos nosso trabalho diretamente sobre o presente, estudando distintos diagnósticos da subjetividade capitalista. Em seguida buscaremos, no pensamento de Deleuze e Guattari, a base filosófica com a qual responder às questões suscitadas no primeiro capítulo. Estes autores elaboraram uma reflexão original

sobre o sistema capitalista, baseada na afirmação radical da diferença e da potência inventiva da subjetividade contra os mecanismos de opressão acionados pelo capital. Será no segundo capítulo que poderemos, então, delinear as premissas filosóficas que sustentam nosso trabalho, fornecendo o eixo em torno do qual combater, tanto o relativismo pós-moderno, quanto a forma específica de repressão acionada pelo capital.

Partindo da filosofia da diferença, aportamos, no último capítulo, no pensamento de Antonio Negri e Michael Hardt. O estudo destes autores nos permite avançar nas reflexões elaboradas por Deleuze e Guattari, reforçando o elo indissociável entre ontologia, política e produção de subjetividade, e criticando os mecanismos de opressão acionados pelas distintas formas de soberania social. Neste sentido, a filosofia de Negri e Hardt debruça-se imediatamente sobre o campo social e histórico, permitindo-nos apreender a subjetividade no processo mesmo de sua produção e, mais importante, no momento preciso de irrupção do desejo, da fuga ativa dos mecanismos de opressão acionados sob o capital. Nestes autores, assim como em Deleuze e Guattari, procuraremos delinear uma via possível para a afirmação radical do desejo, da diferença e da ação política dos sujeitos.

Entre os pensamentos que estudamos, entretanto, devemos assinalar uma ausência significativa. A filosofia de Marx permanece como interlocutora implícita de muitas das polêmicas que se constituem ao redor da questão “produção de subjetividade e capitalismo”: ela é uma das principais referências teóricas para muitos dos problemas levantados neste trabalho. Repetidas vezes, ao estudarmos as obras de Deleuze e Guattari, Negri Hardt, faremos referência à apropriação realizada por estes filósofos da obra do pensador alemão. Entretanto, não pudemos, por questões de tempo e espaço, introduzir uma reflexão específica sobre o autor de *O capital*. Esperamos que o espírito que anima os pensadores que estudaremos nas próximas páginas possa render homenagem ao desejo do filósofo alemão de, ao invés de simplesmente interpretar o mundo, transformá-lo, mergulhando nos mecanismos de produção da realidade subjetiva e material de nossa época.

Pós-modernidade e subjetividade

Abrir o problema do pós-moderno não é fazer historiografia. Não se trata de definir categorias para tecer uma linearidade histórica que dê sentido ao nosso tempo. Pois, em certo sentido que procuraremos mostrar, nosso tempo se define pela ausência de sentido — ao menos do sentido universal ao qual, segundo Lyotard, a modernidade europeia arroga.

Será a pós-modernidade, então, o lugar da celebração do fim dos universais e das totalizações representativas, e da afirmação de uma nova potência coletiva, ou, pelo contrário, o do despedaçamento do sentido, fragmentando qualquer tentativa de construção social e política, lugar de um não-sentido que afunda continuamente — desconstrução perpétua? O que pode o pensamento face à extrema instabilidade que é, como veremos, intrínseca ao que se designa como pós-moderno?

Começaremos por estudar, na parte 1.1 deste capítulo, a análise crítica da pós-modernidade elaborada por Frederic Jameson e David Harvey, centrada na ideia de que a pós-modernidade, com sua celebração das diferenças e dos simulacros, não resiste ao poder unificante do mercado, à globalização financeira realizada pelo capitalismo tardio da acumulação flexível. Em seguida, passaremos ao estudo das teses de Baudrillard, Zizek e Bauman que, embora de maneiras diversas, apontam na subjetividade pós-moderna a incapacidade de acolher o negativo, ou o trauma, criticando a nova subjetividade engendrada pelo capital contemporâneo como essencialmente fetichista. Por fim, passaremos a apresentação das ideias de François Lyotard. Este, ao contrário dos autores supracitados, vê na pós-modernidade a abertura para um potencial de inventividade subjetiva que, no limite, torna-se crítica do próprio capitalismo, o que alia, parcialmente, seu pensamento àquele de Deleuze, Guattari, Negri e Hardt, que estudaremos no segundo e terceiro capítulo.

Nosso objetivo será, portanto, fornecer um mapa de diversos pontos de vista sobre a relação entre a pós-modernidade e o capitalismo, e, conseqüentemente, diferentes diagnósticos sobre a subjetividade no mundo

contemporâneo. Este mapa nos será valioso para quando adentrarmos no pensamento de Deleuze, Guattari, Negri e Hardt sobre o capitalismo contemporâneo, do julgo do Édipo, no capítulo dois, à afirmação negriana da multidão e do trabalho imaterial, no terceiro.

1.1

O capitalismo como condição da pós-modernidade

Fredric Jameson, já no título de uma de suas principais obras, explicita seu projeto de pensar a pós-modernidade como a lógica cultural do capitalismo tardio (Jameson, 1997). Recusando-se a dupla alternativa da celebração ou da condenação do pós-moderno, o autor reivindica uma leitura dialética de nossos tempos. E dialética, para Jameson, significa uma leitura marxista capaz de apreender o capitalismo atual como totalidade, já que, segundo o pensador americano, “o pós-modernismo é o que se obtêm quando o processo de modernização e a natureza desaparecem para sempre” (Jameson, 1997). Ou seja, quando o mundo encontra-se de tal forma unificado sob o capital que as últimas fronteiras à mercadificação geral da vida, como o inconsciente e a natureza, parecem ter desaparecido.

Jameson descreve a unificação do mundo sob o capital enfatizando as transformações culturais. O esforço é direcionado para distanciar-se criticamente da pós-modernidade, entendida como ideologia das diferenças, do hibridismo e do simulacro. Este distanciamento é compreendido através do procedimento metodológico de abstração, ou seja, da tentativa, pelo pensamento, de representar a totalidade do modo de produção capitalista: “Quando encontramos-nos imersos no imediato(...), uma caracterização mais global de uma afinidade secreta entre estes domínios aparentemente autônomos e desconectados(...) é sempre a que nos é menos acessível.” (Jameson, 1991, p. 109-110).

Para Jameson, o sujeito pós-moderno é aquele que pretende, através da crítica do individualismo burguês, ter superado o caráter centralizador e unificante do ‘eu’. A desestabilização de qualquer narrativa unificante faz emergir esta nova subjetividade, engajada em jogos de diferença flexíveis, celebrando o fim das identidades estáveis, tidas como opressoras. O autor qualifica, criticamente, esta subjetividade como esquizofrênica, apontando que a flexibilização pós-moderna

deve ser compreendida através do recalque do problema da totalidade. Ou seja, através de sua incapacidade de relacionar o individual ao coletivo.

A subjetividade contemporânea caracteriza-se, então, por “um amontoado de significantes distintos e não relacionados. (...) a experiência dos puros significantes materiais (...) uma série de puros presentes, não relacionados no tempo”. (Jameson, 1997, p. 53). O puro jogo das diferenças entra em contradição com a unificação realizada pelo mercado global, servindo mesmo para intensificá-la, pois o repúdio a pensar a totalização permite a abertura completa da subjetividade para a mercantilização generalizada. De fato, para o pensador americano,

A padronização projetada pela globalização capitalista, neste terceiro ou mais recente estágio do sistema, lança uma dúvida considerável sobre todas essas piedosas esperanças por uma variedade cultural, num mundo (...) colonizado por uma ordem universal do mercado (Jameson, 2003, p. 22).

A subjetividade pós-moderna não pode ser múltipla, porque é capitalista. A unificação realizada pelo mercado surge como ponto cego das análises pós-modernas, ponto recalcado, relegando este discurso à posição de apanágio ideológico da nova subjetividade de que o capitalismo necessita para intensificar sua dominação. A recusa a pensar a totalidade do sistema corresponde a uma subjetividade que, no momento em que pretende ter ultrapassado a identidade fixa do individualismo burguês, torna-se, contraditoriamente, hiper-narcísica, alienada de sua participação em qualquer coletividade. Subjetividade que acaba, portanto, intensificando a lógica do capital, já que esta é, segundo Jameson, “(...) dispersiva e atomística, individualística, uma anti-sociedade mais do que uma sociedade” (Jameson, 1991, p. 12)

Neste sentido, a proposta do autor será pela reintrodução, no debate contemporâneo, das categorias pretensamente superadas do individual e do coletivo, da relação contraditória e dialética entre o todo e a parte. Esta relação, ao invés de postular uma unificação coerente das duas instâncias, deve ser pensada, para Jameson, através da própria impossibilidade da representação do todo. Pensar o todo, em sua relação com os particulares, é um desafio impossível na época pós-moderna. Mas o que caracteriza o pensamento realmente heterodoxo, que não se contenta em sancionar, através da celebração da pós-modernidade, a unificação

mercadológica, é a aceitação do desafio desta impossibilidade, como a própria essência do movimento crítico. Colocando-se ao lado de pensadores como Althusser e Lacan, Jameson assevera:

(...)o posicionamento do sujeito (...) [é] implicitamente oposto ao domínio do conhecimento abstrato(...). A fórmula althusseriana, em outras palavras, designa uma brecha, uma fenda, entre a experiência existencial e o conhecimento científico. A ideologia tem, então, de algum modo inventar uma maneira de articular estas duas esferas distintas. (...) (Jameson, 1997, p. 78-79)

Articular as duas esferas distintas será empreender a realização e uma “mapa cognitivo” (Jameson, 1997, p. 77) que, como tentativa de representação do todo, mesmo que constitutivamente condenada a falhar, coloca-se como posição intelectual capaz de situar-se criticamente em relação ao terreno homogêneo que define a subjetividade capitalista pós-moderna. O pensamento, colocando-se fora do simulacro de subjetividade vinculado pela mercadificação do mundo, torna-se capaz de relacionar os particulares enredados nos jogos de diferença mercadológicos num todo maior e contraditório, o todo do mercado mundial. E, nesta articulação, torna-se possível realizar uma crítica contundente do capital e de seu modelo subjetivo e cultural, revelando a contradição intrínseca entre a unificação mercadológica e a ideologia da diferenciação subjetiva alardeada pelo discurso pós-moderno.

As teses de David Harvey sobre o capitalismo tardio e seus modelos subjetivos caminham em franca convergência com aquelas de Jameson. Em *A condição da pós-modernidade* (Harvey, 1989), o autor procura compreender a pós-modernidade e os novos modelos subjetivos que emergiram a partir do final dos anos 60 e começo dos 70 através das transformações econômicas da época, já que “a ascensão do pós-modernismo (...) reflete uma mudança na maneira de operação do capitalismo em nossos dias”. (Harvey, 1989, p. 107)

Harvey rejeita “(...) a atividade de mascaramento e dissimulação, todos os fetichismos de localidade, de lugar ou de grupo social (...) (Harvey, 1989, p. 112)”, que associa ao pós-modernismo. Este, ao pregar a flexibilidade e liberdade subjetiva e celebrar a diversidade e a diferença, torna-se cego à inédita mercantilização da vida, e mesmo colabora para a expansão do capital, observada a partir dos anos 70.

Para o autor, o capitalismo “(...) unifica precisamente através de sua capacidade de acomodar o individualismo, a alteridade e uma extraordinária fragmentação social” (Harvey, 1989, p. 100). Ou seja, é um sistema que homogeneíza o campo social, mas que assim o faz, justamente, através da produção de diferenças, de sua capacidade de fabricar, não apenas mercadorias, mas também as subjetividades consumidoras de que o mercado necessita para expandir-se.

Sendo assim, o geógrafo americano observa, na transição do modelo fordista keynesiano do pós-guerra à acumulação flexível¹, a partir do começo dos anos 70, uma nova fase, inédita em extensão e intensidade, no desenvolvimento do modo capitalista de produção. No fordismo-keynesianismo, a busca por lucros encontrava-se limitada pela pressão dos sindicatos e pela regulamentação do Estado do bem estar social. Já na acumulação flexível, as reivindicações trabalhistas são abafadas através da flexibilização e precarização do trabalho, e o Estados, privados de sua força regulamentadora e previdenciária, inclinam-se à política neoliberal², comprometida em criar um “clima favorável aos negócios, e, portanto, otimizar as condições para a acumulação capitalista, não importando as conseqüências para o emprego e o bem estar social” (Harvey, 2006, p. 25).

O fordismo-keynesianismo, para Harvey, deve ser compreendido como um modo de produção e consumo de massa. Mas, antes de constituir apenas um modelo econômico, ele é “(...)um modo de vida total”, pois a “[p]rodução em massa significava padronização do produto e consumo em massa, o que implicava toda uma nova estética e mercadificação da cultura” (Harvey, 1989, p. 131). Ou seja, a produção massificada de mercadorias, e o sistema salarial fordista, permitindo a existência de um amplo mercado consumidor, tinham como conseqüência a padronização da subjetividade, a homogeneização de desejos, gostos e modos de vida.

Para o autor, a transição para a acumulação flexível corresponde à necessidade capitalista de aumento de lucros, rompendo com a rigidez fordista-keynesiana. Sendo assim, um conjunto de transformações pode ser observado, a partir do começo dos anos 70. Para apontarmos apenas as principais, podemos

¹ ‘Acumulação flexível’ pode ser entendida, aqui, em correspondência ao que Jameson qualifica como ‘capitalismo tardio’.

² Analisaremos mais detidamente o papel dos Estados no capitalismo pós-moderno, quando estudarmos, na parte 3.5 deste trabalho, o pensamento de Antonio Negri e Michael Hardt.

listar: o desenvolvimento tecnológico; a crescente demanda por flexibilidade geográfica e temporal do trabalhador; a precarização dos contratos laborais; o ocaso do Estado previdenciário e a emergência de governos neoliberais, como os de Ronald Reagan e Margareth Thatcher; e, por fim, a progressiva dissolução do poder sindical.

Ora, estas transformações são acompanhadas por modificações da subjetividade e da cultura que, conferindo importância às diferenças, repudiando os universais e as meta-teorias, refletem, e mesmo intensificam o novo modelo econômico. Pois a emergência da subjetividade flexível, condicionada às exigências do capital, encontra-se limitada, em seu potencial inventivo, pela mercadificação da vida. A subjetividade múltipla da pós-modernidade é peça essencial da mercadificação total perpetrada pelo capitalismo da acumulação flexível. Ela permite a mobilidade requerida para postos de trabalho cada vez mais precários, a expansão dos territórios abrangidos pelo capital, como o comportamento, a sexualidade e a própria sociabilidade do homem, e, por fim, o individualismo generalizado, e a conseqüente dissolução dos laços coletivos entre trabalhadores, ou seja, do poder sindical. As diferenças pós-modernas constituem componente essencial na acumulação flexível.

Isto não significa, entretanto, que Harvey condene absolutamente o discurso pós-moderno. Ele, assim como Jameson, apenas pretende reintroduzir no debate o fator recalcado — o próprio sistema capitalista, que, como sistema totalizante, é agente de contínua homogeneização das diferenças celebradas pelas teorias pós-modernas. Que esta homogeneização não seja absoluta, já que o capital necessita da produção de diferenciação para reproduzir-se, significa que a acumulação flexível, e a nova subjetividade híbrida que lhe corresponde, abre novas e reais possibilidades de transformação social, desde que atente “que a evolução cultural (...) não ocorreu num vazio social, econômico ou político” (Harvey, 1989, p. 65).

O papel da crítica não pode, portanto, ser reduzido a lutas locais, dispersas pelo campo social, como àquelas pelos direitos dos homossexuais, das mulheres, dos negros, etc. Estas lutas, se permanecerem confinadas as questões de grupo, correm o risco de reforçar a hiper-fragmentação do campo social gerada pela acumulação flexível. É necessário, então, que as lutas articulem-se numa totalidade, num novo sentido de coletividade, pois somente superando seu

isolamento elas poderão provocar transformações na homogeneização perpetrada pelo mercado.

Ou seja, Harvey faz um apelo para que, através da análise crítica da totalização real realizada pelo capital, a subjetividade pós-moderna possa transcender seu individualismo pluralista, rumo a um novo sentido de coletividade. Caso contrário, permanecerá condenada ao isolamento e o individualismo, ao “narcisismo auto-reflexivo ou o sacrifício de qualquer sentido de política coletiva” (Harvey, 1999), gerados pela acumulação flexível e pela política neoliberal.

A questão, que estudaremos no segundo e terceiro capítulos deste trabalho e deixaremos agora em suspenso, é pensar em que medida os diagnósticos de Harvey e Jameson oferecem uma alternativa de fato ao capitalismo contemporâneo. O pensamento de autores como Deleuze, Guattari, Negri e Hardt, como veremos, situando-se fora da dialética hegeliana e da tradição marxista ortodoxa, fornece alternativas reais, tanto para o hiper-individualismo pós-moderno, criticado por Jameson e Harvey, quanto para qualquer política que se situe dentro dos quadros da representação, e da dialética entre o particular e o todo, o individual e o coletivo.

1.2

Subjetividade capitalista — a exclusão do negativo

Segundo o filósofo francês Jean Baudrillard, a subjetividade contemporânea é condicionada pela progressiva falência da função simbólica (Baudrillard, 1970, p. 21). Ou seja, pelo declínio de um referente, seja a ordem cultural, a tradição ou a história, seja, no limite, a própria noção de verdade e realidade. Esta função de referência funcionava, na época moderna, como mediação necessária para a formação da estrutura social. Se, por um lado, fornecia ao homem a possibilidade de adequar-se a uma ordem estabelecida, palpável, por outro, também permitia que houvesse modificação real desta ordem, através da ação negativa e revolucionária.

De fato, o capitalismo contemporâneo propaga “a generalização da substituição do código pelo referencial (...)” (Baudrillard, 1970, p. 132). O código, ao qual Baudrillard também se refere como simulacro (1970, p. 11), ou signo,

vem substituir o real referente, imergindo a subjetividade capitalista num mundo de objetos e imagens (signos) impessoais, intercambiáveis. Estes adquirem autonomia própria, constituindo uma hiper-realidade além de qualquer modelo ou referente — e podemos observar como esta hiper-realidade aproxima-se daquilo que Harvey e Jameson caracterizam como pós-modernidade.

A subjetividade torna-se consumidora passiva de mercadorias fantasmagóricas, que não possuem qualquer relação com algum valor de uso, mas que produzem mil diferenciações na subjetividade consumista. Os signos apenas referem-se a outros signos. Não havendo mediação com qualquer realidade ou referente, proliferaram as diferenças nas subjetividades, sem que possa haver, no entanto, transformação real da estrutura social que condiciona o desejo subjetivo, ou seja, transformação real do sistema capitalista. Neste contexto, “a verdadeira realidade é abolida e volatizada, em proveito da neo-realidade do modelo (...)” (Baudrillard, 1983, p. 133)

Vivemos, assim, numa sociedade cuja moral é o “direito natural à abundância” (Baudrillard, J. 1970, p. 23), o que Baudrillard também chama de *Fun Morality*. Segundo Menescal Saraiva, “O desejo (...), insaciável, se ressignifica localmente nos objetos (...). Eis o porque, na ótica baudrillardiana, de nunca existir satisfação completa, o consumo ser esse eterno e insaciável círculo vicioso” (Menescal Saraiva, 2005, p. 56)

A subjetividade é estruturada pelo consumo do regime de signos. Para além dos objetos em sua palpável materialidade, as mercadorias constituem-se como teia fantasmagórica, sem referente, hiper-realidade aonde se busca a saciedade do gozo individual, narcísico, ou seja — o gozo pós-moderno das diferenças. Ora, o que a sociedade capitalista produz é, essencialmente, segundo Baudrillard, a crença subjetiva de satisfação absoluta, através da fruição de uma rede positiva de signos intercambiáveis. A *Fun Morality* é acompanhada de um imperativo à busca da saciedade final. A promessa central que comanda a lógica do consumo no capitalismo contemporâneo, ou pós-moderno, é de que, seguindo seus pressupostos, adaptando-se a sua moralidade implícita, a satisfação plena torna-se, mais que simplesmente possível, um dever, uma obrigação. É, de acordo com o filósofo Frances, o totalitarismo do gozo (Baudrillard, 1970, p. 196), no qual a produção incessante de necessidades e satisfações, fora de qualquer valor de uso, coloca-se como imperativo último, incontestável: “A satisfação que os

objetos em si conferem são (...) o reflexo antecipado da Grande satisfação virtual (...)” (Baudrillard, 1970, p. 22)

Mais que a realidade de um referente estável, ou de uma ordem simbólica identificável, o que se torna oculto pela *Fun morality* contemporânea é a própria realidade do desejo. Baudrillard não lamenta, portanto, a derrocada de uma ordem simbólica explícita, que se colocaria como figura universal com a qual a subjetividade deveria mediar-se, seja a aceitando ou a recusando, para construir sua relação com a estrutura social. Pois, para o filósofo, o desaparecimento da função simbólica significa, mais que a ausência de um referente ou de uma realidade última, o desaparecimento do núcleo de negatividade que constitui o próprio desejo humano.

Segundo o autor, o desejo é caracterizado por uma ambivalência irreduzível, pela contradição inalienável entre criação e destruição, vida e morte, positividade e negatividade, ser e não ser. O capitalismo pós-moderno, ao produzir na subjetividade a promessa de satisfação absoluta, vinculada ao consumo de mercadorias e de signos, recai num equívoco fundamental: falsifica a imagem do desejo humano, apresentando-o como absolutamente positivo, engajado numa realização libidinal possível, plena. As diferenças voláteis implicadas no consumo dos signos contemporâneos se inscrevem nesta lógica insaciável da fruição absoluta. Ou seja, são diferenças descartáveis, que não atingem a contradição, onde o desejo, confrontando-se com seu próprio limite ontológico - o ‘não’ fundamental que caracteriza a aspiração humana de completude - torna-se capaz de transformação real. Segundo o autor, “poder-se-ia dizer que a fuga de significante para significante não passa da realidade superficial de um desejo insaciável, porque se funda na carência e por ser este desejo insolúvel para sempre” (Baudrillard, 1970, p. 77).

A realidade do desejo, então, é condicionada pela castração, e o capitalismo pós-moderno, ao negar este núcleo de negatividade, constrói uma moral de hiper-atividade e hiper-consumo. Moral incapaz de provocar transformações reais no mundo, já que evita qualquer indício de negatividade a favor de uma rede consensual de diferenças federáveis, que não contradizem a

ordem estabelecida. Deleuze³, num curso de 1972, assim explicita o pensamento baudrillardiano:

Segundo ele[Baudrillard], todo o capitalismo moderno é uma maneira de ocultar(...) a castração. Todo ele é negação da castração. O ideal é a ideia de um corpo nu, pleno, aonde, portanto, a castração é ocultada. (...) [A] verdadeira ordem do desejo, ele compreende numa economia (...) que investiria (...) em função de uma castração não desconhecida, mas em função de uma castração reconhecida. (Deleuze, 1972)

Baudrillard, ao pensar a subjetividade capitalista, não separa a ordem econômica da subjetiva, ou seja, economia política e desejante. E, segundo este autor, o que se passa, na ordem do desejo e da produção, é a recusa da castração, um tamponamento histórico da negatividade ontológica do desejo. Sendo assim, os sintomas principais que assediam a subjetividade contemporânea não são significados, pois aparecem à margem do hiper-espço do consumo, da *Fun Morality* e da abundância propagada pela estrutura fetichista do capital. A violência gratuita e a depressão surgem como irrupções inesperadas (não simbolizadas) de uma recusa radical à ordem do consumo de signos (Baudrillard, 1970). O único meio pelo qual o desejo de transformação - condicionado, na ótica do autor, à negatividade como motor revolucionário - encontra vazão, num mundo totalizado pelo gozo, é através do sintoma depressivo ou violento.

A questão, para o autor francês, será redirecionar a subjetividade para o reconhecimento da castração e do negativo como partes indissociáveis do desejo. Esta é a única maneira pela qual os sintomas contemporâneos - violência e depressão não simbolizadas - podem ser significados, adquirindo efetividade ao recusar a ordem capitalista de satisfação e gozo.

O declínio da ordem simbólica — do referente de realidade com o qual a subjetividade tem que mediar-se, para constituir-se — leva o capitalismo à pura aceitação dos simulacros fetichistas, ao consumo pós-moderno de signos diferenciais. Mais que ressuscitar a ordem simbólica como lugar ocupado — pela história, pela tradição ou pela cultura — é necessário, portanto, revelar o vazio constituinte desta ordem. Ou seja, não tamponá-lo através do “pseudo-

³ Lyotard, em *Economia libidinal* (1973), também caracteriza assim o pensamento de Baudrillard e, como Deleuze, conforme veremos na parte 1.3 e 2 deste trabalho, o critica: “Direis que a economia política repousa sobre a má compreensão do desejo? Não, mas sobre a fora-clusão da castração, responde Baudrillard” (Lyotard, 1973, p. 130)

acontecimento, da pseudo-história e da pseudo-cultura” (Baudrillard, 1970, p. 132) que caracteriza a subjetividade capitalista, mas descarná-lo, reconhecê-lo, para que a subjetividade possa engajar-se num processo de transformação real. A mediação do negativo e da contradição é pré-condição para a construção de novos valores que ultrapassem a superfície consumista e imagética do capitalismo contemporâneo.

O filósofo esloveno Slavoj Žižek caracteriza a subjetividade capitalista em termos próximos àqueles de Baudrillard. Ou seja, pensa o capitalismo como um sistema que impede o encontro da subjetividade com um núcleo traumático, a negatividade pura que antecede logicamente qualquer determinação positiva do subjetivo. Para Žižek, “o núcleo de nossa subjetividade é um vazio preenchido por aparências” (Žižek, 2006, p. 110). Ou seja, o sujeito é um vazio constitutivo, vazio que é fonte para qualquer transformação real, mas que a presença das aparências vem preencher de forma ilusória, adiando o encontro com a realidade irrepresentável do trauma.

Qualquer identificação inscreve-se na ordem do Imaginário, elevando uma particularidade — algo que vem determinar o sujeito, um predicado seu — ao universal, tamponando, assim, a dissimetria constitutiva que relaciona o particular com o universal (Žižek, 2008, p. 13). Este descentramento imediato — entre as múltiplas determinações que constituem o sujeito e o universal vazio que poderia significar absolutamente a subjetividade — é o próprio núcleo traumático que impede qualquer reconciliação entre universal e particular. E a impossibilidade de nomear o todo é, paradoxalmente, o lugar de real revolução da relação entre o particular e o todo.

Žižek, lendo Hegel através de Lacan, critica qualquer leitura da dialética hegeliana como movimento do espírito rumo à síntese entre o particular e o universal, ou seja, rumo à reconciliação da separação (Žižek, 2008, p. 69). Para o filósofo, é nesta separação, ou seja, neste fracasso constitutivo, que se realiza a aposta política revolucionária de uma subjetividade não mais enredada nas mistificações da ideologia: “devemos observar como esta antinomia radical que parece bloquear nosso acesso à Coisa já é a própria Coisa — a característica fundamental da sociedade de hoje é o antagonismo inconciliável entre a Totalidade e o indivíduo.” (Žižek, 2008, p. 44)

O pensamento pós-moderno, portanto, ao enfatizar o caráter múltiplo e flexível da subjetividade, buscando subtraí-la de qualquer substancialismo *a priori* ou determinação intrínseca, ignora a dimensão fendida do sujeito. A pós-modernidade acredita, assim, num sujeito fundamentalmente positivo, em que múltiplas determinações convivem sem hierarquia, ou seja, sem necessidade de englobamento unificante através de um termo universal. Pretendendo fugir do universalismo, entretanto, esta modernidade denegaria a própria presença de uma *ausência constitutiva na ordem do ser*—ausência que impede a conciliação entre o particular e o geral.

Como podemos ver, portanto, Zizek mantém as categorias do particular e do geral, mas pensa-as, contra qualquer possibilidade de hegemonia, ou de significação absoluta, através de sua não resolução constitutiva. A dimensão do superego pós-moderno, ou da instância que vem ocupar o lugar da hegemonia para a subjetividade capitalista contemporânea, torna-se, então — e em clara ressonância com a *Fun morality* descrita por Baudrillard — aquela de uma injunção ao gozo. É, contraditoriamente, um significante-mestre que nega cnicamente seu papel de hegemonia, pois faz acreditar, ideologicamente, que a dissimetria entre o particular e o universal, mais que poder ser resolvida, *não existe*: “O que temos é uma proibição completa de qualquer tipo particular de identificação, o que significa que o Outro deve ser entendido como uma abstração, como se já estivesse morto” (Zizek, 2006, p. 146).

O particular não necessita mais identificar-se perante um Outro que sanciona (limita) sua posição subjetiva. Se o Outro, na ideologia capitalista, não existe, tudo se torna, aparentemente, permitido. O gozo do particular — a ação livre do indivíduo em detrimento de qualquer ordenamento moral universal — vincula a ilusão de que não há contradição entre interesse privado e interesse geral, ilusão ideológica respaldada por outros significantes mestres do mundo atual, como “livre-concorrência”, “democracia”, “igualdade”, “direitos humanos”, etc. (Zizek, 2006, p. 27).

Mas, para Zizek, o declínio da lei paterna, como ocaso de um significante mestre, deve ser questionado, pois significa apenas o ocultamento ideológico da função repressora e englobante do capitalismo atual. O capitalismo como sistema imanente, ou seja, que não recorre a nenhum universal transcendente que venha ordenar as relações sociais, procura tamponar o núcleo traumático do sujeito,

dissolvendo a dicotomia entre o particular e o universal através da multiplicação infinita dos particulares. É neste sentido que Zizek lê a multiplicação das modernidades, ou seja, a ideologia da hibridização e da multiplicidade, característica da pós-modernidade:

na medida em que, de acordo com Freud, o ato de desmentir a castração é apresentado como a multiplicação dos representantes-do-falo (uma miríade de falos assina a castração, a falta do próprio), é fácil conceber essa multiplicidade de modernidades como uma forma de desmentido própria ao fetiche (Zizek, 2008, p. 54).

Para o filósofo, o capital, como forma estruturante das relações sociais, ainda é o universal englobante⁴, mas, ao contrário da figura tradicional que confere ao universal o papel de agente da lei e da castração, é um universal que nega seu papel castrador, pois nega a própria presença da castração. Nega a própria ausência constitutiva, o núcleo traumático que define o ser do homem, já que “(...) para criar um sistema global universal, as forças do capitalismo procuram esconder a violência político- discursiva de sua construção”. (Zizek, 2006, p. 25)

Por isso, a injunção ao gozo em detrimento de qualquer lei, característico do superego pós-moderno, vem alimentar o fetiche que constitui a subjetividade capitalista. Coloca-a numa ordem irrealizável de satisfação narcísica que, longe de significar a ausência de proibição ou de culpa, intensifica-as, pois proíbe exatamente aquilo que no sujeito constitui o seu ser essencial, seu gesto fundamental: o negativo. Segundo Zizek, este fenômeno constitui

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

O verdadeiro escândalo, para o filósofo esloveno, não é que se possa gozar livremente, ou que se possa assumir papéis diversos na miríade de identidades híbridas da pós-modernidade, mas que se possa afirmar a falha constitutiva, o

⁴ “No nível da forma, a economia capitalista tem âmbito universal. Portanto, o que me interessa é a dimensão estruturante global do que acontece no nível da economia capitalista. não se trata apenas de um domínio entre outros” (Zizek, 2006, p. 182).

trauma original, dissimetria radical que dá vazão a atividade verdadeiramente criadora do homem — sua atividade revolucionária, que, através do contanto com o núcleo irreduzível de violência do trauma, torna possível o impossível (Zizek, 2006, p. 201). Este tornar possível o impossível aparece, portanto, como uma nova forma de relação social, forma verdadeiramente pós-capitalista. Nesta forma o núcleo traumático não é, por um lado, *negado* pela hegemonia de um universal transcendente que oprime os particulares, nem, por outro, *denegado* através da multiplicação dos particulares e de suas diferenças. A falha constitutiva do desejo humano é afirmada através da desestabilização de qualquer adequação entre universal e particular: a tragédia do trauma, sendo afirmada, torna-se núcleo de ação política revolucionária.

O que é aterrador não é que o Real⁵ — como instância liberta de todas as restrições da ordem — seja impossível, mas que, como impossível, ele é possível, é a realidade de um encontro traumático que desestabiliza a ordem do ser e ao qual não podemos nos furtar. É um núcleo de negatividade inscrito na ordem simbólica, que condiciona esta ordem, e que insiste em assediá-la. Furtar-se ao encontro traumático é o que caracteriza o capitalismo, em sua dinâmica pseudo-libertária, prometendo, conforme os exemplos de Zizek: café sem açúcar, cerveja sem álcool, comida sem gordura — ou seja, uma assepsia impossível na constituição do subjetivo. E, destes exemplos prosaicos, Zizek passa para o exemplo da revolução sem violência, ou seja, de uma promessa de mudança social que não passe por um encontro traumático, que não seja confrontada com este núcleo de negatividade.

Por fim, o sociólogo polonês Zygmunt Bauman busca, assim como Baudrillard e Zizek, realizar uma crítica da subjetividade pós-moderna. Bauman entende que adentramos numa nova “modernidade líquida” (Bauman, 2001) que tem como principal característica a fluidez e a contingência, tanto de mercadorias como de relações humanas e instituições. A modernidade líquida diferencia-se da

⁵ O Real é um conceito tomado por Zizek à obra do psicanalista Frances Jaques Lacan, que pensa a subjetividade como estruturada por três instâncias fundamentais, o Real, o Simbólico e o Imaginário. O Real, neste esquema, desempenha justamente o papel do núcleo traumático, ou seja, daquilo que não pode ser significado, mas permanecesse como condição de qualquer significação: “O Real-como-impossível significa que ele acontece(...) o Real só é impossível no sentido de que não se pode simbolizá-lo nem aceita-lo(...) ele acontece, mas é traumático demais para ser assumido”. (Zizek, 2006, p. 203-4)

sólida, na medida em que esta buscava destruir as ordens e instituições antigas para colocar, em seu lugar, uma nova ordem aprimorada. Ou seja, buscava derrubar os sólidos para substituí-los por sólidos aperfeiçoados (Bauman, 2001, p. 9). Já na modernidade contemporânea, a derrubada de normas, de vínculos e de instituições, tende a não ser substituída, passando a valer por si mesma. Segundo o sociólogo polonês, “mover-se leve, e não mais aferrar-se a coisas vistas como atraentes por sua confiabilidade e solidez — isto é, por seu peso, substancialidade e capacidade de resistência — é hoje recurso do poder” (Bauman, 2001, p. 21).

Ao diagnosticar a hibridez, a leveza e a ausência de vínculos estáveis como principais sintomas da modernidade líquida, Bauman as identifica à presença de um poder coercitivo que, contraditoriamente, sustenta negar qualquer coerção. E, para o autor, esta celebração da subjetividade maleável é resultado de uma privatização generalizada da vida humana, ou seja, da falência dos espaços públicos em que o homem possa desenvolver sua sociabilidade para além dos interesses privados: “os sólidos que estão para ser lançados no cadinho e os que estão derretendo neste momento, (...), são os elos que entrelaçavam as escolhas individuais em projetos e ações coletivas (...)” (Bauman, 2001, p. 12).

A pós-modernidade líquida, então, tende a torna-se um espaço fragmentado, definido pela ausência de qualquer laço comum duradouro, onde o “nós” não é mais do que um agregado de “eus” (Bauman, 2001, p. 78). Este espaço, tendendo a caotização e ao hiper-individualismo é, entretanto, celebrado pelo novo consenso como única maneira de escapar as estruturas coercitivas da modernidade sólida, como o Estado, a raça e o povo.

Bauman, entretanto, não busca lamentar o fim da solidez moderna, mas apontar a ambiguidade da condição humana que, segundo o autor, oscila entre “por um lado, ser obrigado a seguir um corpo de normas, que exime de qualquer responsabilidade e, por outro, ter liberdade de desenvolver seu eu verdadeiro” (Bauman, 2006, p. 27), eu que é responsável por seus atos. O corpo de normas universal, característico da modernidade sólida, torna o indivíduo irresponsável, como mero agente reprodutor do consenso. Já o atual estado caóide da pós-modernidade, ao tentar subtrair-se a estas estruturas coercitivas, apresenta-se diante de um quadro de radical instabilidade, onde a condenação da permanência traz, como consequência, a desagregação dos laços coletivos e a culpabilização individual.

Bauman clama, então, para a construção de um novo sentido de sociedade, não pautado, seja pela padronização universal das condutas humanas, seja pela aterradora fragmentação individualista dos tempos pós-modernos. Esta nova sociedade será aquela que, realizando uma crítica do presente, possa garantir o que o autor chama de “consciência moral”, promovendo “a redenção da capacidade moral e, em seu efeito, a remoralização do espaço humano” (Bauman, 2006, p. 273). Ao buscar restabelecer a dignidade do eu moral, Bauman não pretende, portanto, lançar as bases de uma nova ordem moral, nos moldes dos ordenamentos da modernidade sólida, mas apontar que o imoralismo individualista da subjetividade contemporânea deve ser superado rumo a uma nova forma de existência coletiva.

1.3

A pós-modernidade contra o capital

Para completarmos nosso estudo da pós-modernidade e sua relação com a subjetividade capitalista faremos, agora, uma breve análise das teses de Jean-François Lyotard. Estas se colocam numa perspectiva diversa daquelas que temos estudado até aqui. De fato, o filósofo francês é constante alvo de críticas por parte dos autores que apresentamos, marcadamente de Jameson, Harvey e Zizek. Pois, apesar de também colocar-se como crítico do capitalismo, Lyotard não pensa a pós-modernidade como apanágio ideológico da universalização do mercado.

Para o autor, pós-modernidade significa a liberação de uma tendência fundamentalmente positiva, mesmo que, sob muitos aspectos, problemática. Em *A condição pós-moderna (1979)* parte-se da crise das meta-narrativas modernas de emancipação, seja do homem, da razão ou da moral. Ou seja, da crise da legitimação dos discursos e práticas através de um referente estável e de um princípio de ordenamento universal.

Este diagnóstico, como vimos, é compartilhado pelos autores que estudamos até agora. E, embora de formas diversas, todos permanecem críticos do pós-moderno, apontando que este significa individualismo exacerbado, falência de projetos coletivos, fragmentação social e, finalmente, aceitação passiva da totalização mercadológica da vida. Ponto de vista que, entretanto, não é endossado por Lyotard. Para este,

(...) da decomposição dos grandes relatos (...) segue-se o que alguns analisam como a dissolução do vínculo social e a passagem das coletividades sociais ao estado de uma massa composta de átomos individuais lançados num absurdo movimento browniano. Isto não é relevante, é um caminho que nos parece obscurecido pela representação paradisíaca de uma sociedade orgânica perdida. O si mesmo não é pouco, nem esta isolado: é tomado numa textura de relações mais complexa e mais móvel do que nunca (Lyotard, 1979, p. 28).

Ou seja, o repúdio a fragmentação pós-moderna revela uma nostalgia dos aspectos totalizantes da modernidade. Para o filósofo francês, a pós-modernidade, longe de significar a dissolução da sociabilidade, traz a possibilidade de vínculos sociais não mais subordinados à unificação logocêntrica característica da era moderna. De acordo com Alberto Gualandi, em Lyotard, “o pós-moderno é a época paradoxal e sublime da cesura(...) nesse instante trágico(...) toda “síntese totalitária do tempo” desmorona” (Gualandi, 2003, p. 163).

No declínio das meta-narrativas, o que importa não é mais a legitimação segundo critérios universalistas, mas a dispersão ou particularidade de enunciados pragmáticos: “A hierarquia especulativa dos conhecimentos dá lugar a uma rede imanente (...), “rasa”, de investigações (...)” (Lyotard, 1979, p. 71). A particularidade tende a não ser unificada por um projeto universal, mas adquire autonomia própria, sendo constitutivamente dispersa. Seus objetivos são funcionais e imediatos — tanto no campo político como no filosófico e no científico, não se buscam as grandes metas, mas a eficiência de decisões pragmáticas, cujo único critério Lyotard chama de aumento de potência, ou de eficiência performática: “(...) Nossa vida foi reduzida ao aumento do poder. Sua legitimação em matéria de justiça social e de verdade científica seria a de otimizar as performances do sistema, sua eficácia” (Lyotard, 1979, p. XVI).

Neste sentido, ganha força em sua teoria a valorização dos jogos de linguagem, conforme estes são formulados nas *Investigações Filosóficas* (2002), obra da segunda fase do pensamento wittgensteiniano. Os jogos de linguagem constituem a passagem, no filósofo inglês, de um modelo representacional e lógico de linguagem conforme o encontramos no *Tractatus Logico-Philosophicus* (2002), para uma concepção pragmática, aonde se afirma que o “sentido é o uso”. A linguagem, ao perder qualquer referencial, seja de um objeto exterior, empírico, seja de um sujeito prévio, como unidade de coerência egóica, torna-se uma rede de regularidades imanentes, de diversos regimes discursivos, obedecendo a regras

próprias, aonde um determinado jogo não deve ser julgado pelas regras que se aplicam a outro. Esta última cláusula, entretanto, fornece um critério de arbítrio muito mais rigoroso do que se poderia pensar, num primeiro momento, pois exclui do campo discursivo exatamente aqueles jogos de linguagem que reivindicam validação universal, que pretendem servir de critério a outros, extrapolando as regras de sua particularidade. Contra qualquer suspeita de relativismo social, a teoria dos jogos pretende, no limite, destituir qualquer jogo que pretenda reivindicar o lugar da verdade, da emancipação de qualquer essência recalcada. Para Lyotard, torna-se uma afirmação da heterogeneidade, do pluralismo e da diferença.

Disso decorre, portanto, uma nova subjetividade aberta à pluralidade e aos diferentes jogos de linguagem, cada vez mais subtraída aos constrangimentos de ordenamentos universais. Lyotard se recusa a ver neste novo paradigma um simples efeito das transformações de um capitalismo cada vez mais unificado⁶. De fato, segundo o autor, em *Economia libidinal*,

(...) é extraordinariamente difícil de reconhecer, o desejo do capital (...) Não testemunha ele uma admirável força de invenção, de adjunção à banda libidinal, de ocorrências cada vez mais improváveis? De onde se critica o fetichismo, quando se sabe que não se pode criticar a homossexualidade ou o masoquismo sem tornar-se um vulgar saudosista da ordem moral? (Lyotard, 1974, p. 36).

Ou seja, o capitalismo possui uma relação íntima com o desejo, com a diferenciação e com a pluralidade, e, portanto, “a dissolução das formas e dos indivíduos na sociedade dita de ‘consumo’ deve ser afirmada” (Lyotard, *apud*. Safatle, 2007, p. 14). Ao criticar o fetichismo da mercadoria ou a alienação do homem sob o capital corremos o risco, portanto, de ignorar o aspecto criativo do sistema. Contra qualquer nostalgia das unificações modernas e dos projetos coletivos Estatais e/ou socialistas, Lyotard é coerente ao não criticar o capital em seu elemento de diferenciação constante ou de fragmentação do corpo social. Como vimos, esta crítica termina por revelar uma nostalgia em relação aos universais modernos, que são identificados a projetos de totalização da vida.

⁶ Aprofundaremos nosso estudo da relação entre diferença, pluralidade, hibridismo e sistema capitalista, ao analisarmos as teses de Antonio Negri e Michael Hardt, no terceiro capítulo deste trabalho.

O autor busca, então, denunciar o que na era pós-moderna ainda contribui para a produção de homogeneização e padronização social. Ora, o capitalismo, portanto, não deixa de ser questionado, mas este questionamento se faz da própria perspectiva da pós-modernidade, ou seja, dos elementos de particularidade, fragmentação e efemeridade que o sistema ainda contraria. Segundo Juliano Borges,

Lyotard (...) é capaz de identificar o centro da totalização no poder do capital (...) e acreditará em sua superação a partir dos diferendos, espaços das heterogeneidades emergentes, capaz da superação política, mesmo sem a crença em um projeto utópico (Borges, 2004).

De fato, é através, por exemplo, do ataque ao monopólio sobre a informação, sobre a produção e sobre a ciência que, para Lyotard, é possível a atividade crítica no mundo pós-moderno. Ou seja, a pós-modernidade não significa, como querem seus detratores, a irremediável alienação da subjetividade frente aos comandos cada vez mais universais do capital, e a conseqüente perda de qualquer ideia de moralidade ou justiça. Pelo contrário, ela abre o caminho para uma verdadeira crítica dos universais e para um novo sentido de justiça, não mais comprometido com a totalização racional moderna: “(...) A própria nostalgia do relato perdido desapareceu para algumas pessoas. De forma alguma segue-se a isto que eles estejam destinadas à barbárie” (Lyotard, 1979, p. 74).

É nos termos do próprio paradigma pós-moderno que devemos criticar o poder de unificação do capitalismo, sem recorrermos a nenhuma utopia ou meta-relato de libertação. Ou seja, é uma crítica que rejeita qualquer narrativa de emancipação, qualquer análise do homem alienado sob o capital, já que não supõe, no limite, uma essência alienada.

Neste sentido, não cabe denunciar a pós-modernidade, seja como imersa no fetiche dos simulacros, seja como incapaz de representar o todo e, portanto, de superar o ponto de vista individual rumo ao coletivo, ou seja, ainda, como tamponamento da negatividade do desejo humano⁷. Se, por um lado, “(...) o

⁷ Lyotard é taxativo a respeito das teorias da castração e do negativo. Em *Economia Libidinal*, p. 130, o autor diz que “(...) Esta castração, este negativo, isto que aqui nos nomeamos o grande Zero, bem longe de dar a ver a ordem do desejo, que é movimento de energias, é, para nós, aquela do capital no sentido maior de inventividade perseguida(...) movimento de instituição, aquele da teologia que capitaliza os afetos sobre uma instância do Outro, uma figura do desejo”.

gênero econômico do capital não (...) admite a heterogeneidade dos gêneros de discurso. Pelo contrário: ele exige sua supressão.” (Lyotard, 1983, p. 266), por outro, não será restabelecendo os universais modernos e muito menos a mediação do negativo que Lyotard fará sua crítica do sistema e sua aposta política: “Mais riqueza, mais segurança, mais aventura, etc. eis nossa resposta à frase canônica da ética política: *o que nós devemos ser?*” (Lyotard, 1983, p. 255). É através da afirmação da heterogeneidade, dos diferentes jogos de linguagem, da pluralidade da subjetividade pós-moderna, e contra qualquer discurso universal e totalizante, quer estes sejam proferidos em nome do capital, quer não, que o autor concentra sua aposta filosófica e política.

O posicionamento de Lyotard converge, sob alguns aspectos, com aquele que passaremos a estudar agora, em Deleuze, Guattari, Negri e Hardt. Estes autores, como veremos, também se colocam ao lado da crítica aos universais da modernidade e da afirmação radical do potencial afirmativo contido no pluralismo pós-moderno. Por outro lado, contra qualquer indício de relativismo social – que talvez ainda possamos encontrar na obra de Lyotard — estes pensadores propõem uma filosofia que, aliando potência coletiva e diferença ontológica, torna-se crítica, tanto do pensamento representativo, quanto das modulações imanentes do capitalismo atual. Ou seja, contra qualquer teoria do negativo e da mediação dialética, como aquelas de Zizek e Baudrillard, mas, também, contra o relativismo da pós-modernidade capitalista, Deleuze e Guattari, Negri e Hardt, constroem um pensamento capaz de apontar a especificidade dos mecanismos de repressão no mundo contemporâneo, indicando caminhos para a afirmação da potência de diferenciação subjetiva e invenção institucional.

2

Subjetividade e capitalismo em Deleuze e Guattari

Neste capítulo aprofundaremos, a partir da obra de Gilles Deleuze e Félix Guattari, nossas investigações acerca das relações entre capitalismo e subjetividade. Buscaremos mostrar como se delineia no pensamento destes autores uma concepção de subjetividade que, ligada à questão da relação entre ontologia e individuação, nos fornece mecanismos para uma análise crítica do capital. Mecanismos, portanto, para pensarmos processos subjetivos para além do poder capitalista.

Apresentaremos na conclusão deste trabalho a relação entre a filosofia de Deleuze e Guattari e os teóricos da pós-modernidade. Mas cabe, aqui, indicarmos alguns dos elementos que relacionam o pensamento de Deleuze e Guattari com o dos autores que vimos estudando sob o tema “pós-modernidade e capitalismo”. Caracterizamos, em linhas gerais, a pós-modernidade como o lugar em que a diferença, o hibridismo e a particularidade vêm à cena do debate contemporâneo — caracterização que é compartilhada, malgrado as diferenças de abordagem, por todos os autores que estudamos até agora. Veremos, nas páginas que se seguem, que, para Deleuze e Guattari, uma política da subjetividade capitalista “pós-moderna” é apenas possível no sentido em que a pós-modernidade *não vai longe o bastante* no hibridismo e na diferença que ela propaga: ou seja, a pós-modernidade deve defrontar-se com o capital.

Sendo assim, os autores operam um deslocamento em relação às análises dialéticas da pós-modernidade (Jameson); da acumulação flexível como condição da pós-modernidade (Harvey); da expulsão do negativo (Baudrillard e Zizek) e da falência da moralidade (Bauman). Malgrado a diferença entre todos estes autores, a via percorrida pelo pensamento de Deleuze e Guattari aponta para uma alternativa diversa das que foram apresentadas até este momento. De fato, dos autores estudados apenas François Lyotard, privilegiando o tema da diferença e criticando os universais modernos, se coloca num terreno mais próximo de análise.

Dividimos este capítulo em cinco partes. Na primeira, denominada “ontologia”, procuramos investigar qual concepção ontológica encontra-se presente na obra dos autores, já que é no terreno da ontologia que eles poderão pensar a produção da subjetividade. Na segunda, chamado “Que subjetividade? As sínteses do inconsciente” procuraremos, a partir da análise ontológica, mostrar qual concepção de subjetividade está presente na obra de Deleuze e Guattari, como eles concebem o processo de subjetivação.

Na parte 2.3, munidos do estudo prévio das relações entre ontologia e subjetividade, partiremos para uma análise específica da subjetividade capitalista. Buscaremos apontar em que medida, para os autores, o capital reprime ou libera o desejo. Na 2.4, intitulado “capitalismo e complexo de Édipo”, estudaremos de que forma, para Deleuze e Guattari, o capital produz subjetividades edipianizadas. Finalmente, na parte 2.5, intitulada “A subjetividade para além do capital”, apontaremos alguns dos caminhos abertos pelos autores para que pensemos processos de subjetivação para além do capital.

2.1

Ontologia

A tese fundamental de que partem Deleuze e Guattari, em *O anti-Édipo* (2010), estabelece a identidade de natureza e diferença de regime entre produção desejante e produção social. Ela será repetida, diferencialmente, ao longo das páginas de *O anti-Édipo*, funcionando como uma espécie de ritornello, refrão ontológico que re-enuncia a premissa básica que sustenta a construção da filosofia contida no livro.

De que dá conta este postulado? Primeiramente, de uma recusa radical a qualquer espécie de dualismo entre natureza e cultura, recusa esta que é característica de toda a obra de Deleuze e Guattari. Nas reflexões de *O anti Édipo* tal recusa assume a forma de uma dupla crítica: à psicanálise freudiana e lacaniana e ao marxismo influenciado pela leitura dialética de Marx. Se esta crítica não aponta para uma síntese freudo-marxista, e sim para um novo pensamento político e clínico, é porque não se trata de uma simples reforma (ou síntese, união de contrários) do pensamento marxista e freudiano, mas para a criação de um novo

pensamento que permita revolucionar essas teorias, deslocando seu campo problemático.

Os autores pretendem chegar a um novo conceito de clínica e de política: clínica imediatamente política, política imediatamente clínica. O desejo, sendo coextensivo ao social, não precisa de qualquer mediação, familiar ou estrutural, para realizar seus investimentos. A mediação deixa de ser uma premissa para se pensar o investimento social ou mesmo para se conceber a formação da cultura, e torna-se o efeito de uma dada organização social sobre o desejo — efeito de captura, repressão, rarefação:

Na verdade, a produção social é unicamente a produção desejante em condições determinadas. Dizemos que o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é seu produto histórico determinado e que a libido não precisa de nenhuma sublimação e mediação, e nenhuma operação psíquica, de nenhuma transformação, para investir as forças produtivas e as relações de produção (Deleuze e Guattari, 2010, p. 46).

Um dos conceitos que une dois dos principais objetos trabalhados pelo livro — a psicanálise e o marxismo — é aquele de máquinas-desejantes. Funcionando através de fluxos e corte de fluxos, ligando e conectando objetos parciais dispersos, de qualquer natureza, são máquinas binárias, ou de regime associativo. Não se ocupam, em sua sintaxe heterogênea e nômade, com a produção de objetos totais ou eus unificados. Constituídas de puras multiplicidades, não totalizam suas conexões em sistematizações ideais ou regularidades pré-fixadas.

Voltaremos ao conceito de máquina desejante quando estudarmos, na parte 2.2 deste trabalho, as sínteses do inconsciente. Agora nos interessa salientar que não se trata de uma concepção antropomórfica de desejo. Por um lado, é verdade que o funcionamento das máquinas desejantes explica como é possível que se produza um “eu” como “peça adjacente à máquina”. Mas, por outro, para compreender a amplitude explicativa deste conceito, é preciso não referi-lo apenas à produção de efeitos de subjetividade, mas considerá-lo como um princípio ontológico: as máquinas desejantes constituem a operação infinita da “produção universal primária” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 14).

Trata-se, portanto, de um pressuposto, onde reencontramos a tese fundamental do livro: igualdade de natureza e diferença de regime entre produção

desejante e produção social. Não há, de um lado, o homem desejante e, de outro, a natureza determinada, instintual ou mecanicista. O que há, seja na natureza, seja na cultura, são máquinas desejantes, produção universal primária, ontologia do ilimitado que inclui o homem e suas culturas, mas apenas como uma das expressões de sua produção, ao lado de tantas outras.

É neste sentido que podemos dizer que o pensamento de Deleuze e Guattari é de um anti-humanismo radical. Se o desejo, tornando-se uma premissa, não é referido exclusivamente ao homem, ele também deixa de ser vinculado a uma falta primordial que barraria a coincidência imaginária do homem consigo mesmo. Na ontologia de Deleuze e Guattari não há que se mediar a imagem com uma falta para que a imagem seja levada a diferir de si mesma: qualquer imagem (não apenas de homem) difere imediatamente de si mesma. Se a falta é introduzida, ela o é por uma determinada organização social, ela é arrumada na produção, vacuolizada e — como veremos nas partes 2.3 e 2.4 deste trabalho — no capitalismo, ela será interiorizada.

É aqui, no terreno do que Deleuze e Guattari chamarão de “metafísica da falta” que reencontramos a segunda afirmação do principal postulado de *O anti-Édipo*: diferença de regime entre produção desejante e social. Pois, se partirmos de uma igualdade de natureza, em que existe apenas uma produção universal primária imanente a todas as suas diversas expressões, é verdade que encontramos na produção social uma diferença de regime. E é por essa diferença que poderemos pensar a questão da subjetividade produzida pelo capitalismo contemporâneo. O problema da diferença de regime é o de como cada sociedade — ou, para usar o termo que Deleuze e Guattari criam em *O anti-Édipo*, cada *socius* — organiza de maneira diversa sua relação com este ilimitado que o ultrapassa, reprime em maior ou menor grau este fora absoluto que lhe assombra, mas do qual depende.

Se ambas as produções, desejante e cultural, ou natural e cultural, não diferem em natureza, é porque se parte de uma premissa rigorosamente monista, inspirada na longa tradição “maldita” da filosofia, tradição que Deleuze elege em suas obras anteriores e posteriores a *O anti-Édipo*: Lucrecio, Espinosa, Nietzsche, Bérson. Para citar apenas Espinosa, tido por Deleuze como “o príncipe dos filósofos” ou “o cristo dos filósofos” (Deleuze, 1968, p. 79), podemos rapidamente encontrar a ressonância espinosista contida no postulado da

igualdade de natureza entre produção social e desejante dentro de uma produção universal primária: “(...) uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (Espinosa, 2007, p. 25). A substância infinitamente infinita sendo Deus, numa formulação conceitual em que Deus é imanente à natureza infinita, *Deus sive natura*: deus, ou seja, a natureza. Assim, Deus não transcende os atributos que constituem sua essência, nem os modos que dele dependem como de uma causa. Pois a causa — a substância — não sai de si para produzir seus efeitos. Ela é dita causa eficiente, ao contrário de causa final⁸: não há projeto de um Deus legislador que regule a natureza; ou de causa transitiva⁹: a substância infinitamente infinita não sai de si para produzir os modos, ou efeitos que a exprimem. Não há eminência nem transcendência na natureza infinita.

Espinosa, como Deleuze nota em *Spinoza e o problema da expressão* (1968), não parte de uma distinção numérica para pensar a substância, mas de uma distinção formal, que a divide apenas formalmente em seus infinitos atributos, dos quais conhecemos apenas dois, pensamento e extensão. Não havendo divisão numérica que fenda o real, há apenas diferenças formais entre os atributos (infinitos atributos, cada um infinito em seu gênero, que constituem a essência da substância) e intensivas entre os modos (graus de intensidade referidos à substância infinitamente infinita). No nível da ontologia espinosista não é possível qualquer dicotomia de base, seja entre natureza e cultura, ser e não ser, ordem e caos, pensamento e extensão... Em *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari permanecem essencialmente espinosistas quando apontam que entre produção social e desejante há apenas diferença de regime.

E é esta diferença de regime que nos permite compreender a relação dos diversos *socius* com a produção universal primária da qual são uma parte, ou com a substância infinitamente infinita da qual são modos. Porque, se podemos dizer que é o desejo que ocupa o lugar do ser unívoco ou substância em *O Anti-Édipo*, os regimes sociais, como partes desta substância, são ainda produções do desejo. De fato,

A libido como energia sexual é diretamente investimento de massas, de grandes conjuntos e de campos orgânicos e sociais. (...) na realidade a sexualidade está em

⁸ Espinosa, *Ética* (2007), parte I, apêndice, p. 65.

⁹ Espinosa, *Ética* (2007), parte I proposição 43, p. 43.

todo o lado: no modo como um burocrata acaricia os seus dossiers, um juiz faz justiça, um homem de negócios faz circular o dinheiro, a burguesia enraba o proletariado, etc. (Deleuze e Guattari, 2010, p. 386).

É através da diferença de regime e não de natureza, portanto, que os autores pensam o *socius* capitalista e sua relação com a produção de subjetividade. E o que lhes permite criticar a repressão do desejo realizada pelos organismos sociais é que, como veremos, mesmo sendo expressões da natureza infinita, constituem uma produção desejante privada daquilo que ela pode, uma potência mais baixa da produção universal primária.

Mas, antes de realizarmos este estudo, passemos a outra formulação central ao objetivo de nosso trabalho: as três sínteses do inconsciente, ou – como a subjetividade é produzida.

2.2

Que subjetividade? As sínteses do inconsciente

Como vimos, uma das principais tarefas de *O anti-Édipo* é realizar uma crítica da psicanálise, denunciar o conteúdo metafísico contido na teoria psicanalítica, principalmente a lacaniana e a freudiana. E o alvo principal será o complexo de Édipo, entendido seja como imagem mítico-familiar (Freud), seja como modelo estrutural de emergência do psiquismo e da cultura (Lacan).

Não se trata de uma recusa à existência do Édipo. Pelo contrário: os autores afirmam repetidas vezes que Édipo é aquilo que existe em demasia e que ultrapassa sua teorização pela psicanálise. Esta já o encontra, como veremos na parte 2.3 deste trabalho, interiorizado pela subjetividade produzida pelo regime capitalista. Mas, ao invés de realizar sua crítica, denunciando-o como efeito de uma determinada organização social sobre o desejo, ela coloca-o como causa mesma da cultura e do psiquismo, como aquilo do qual só se pode escapar sob pena de loucura ou barbárie.

Um dos conceitos que permite aos autores operar esta crítica é aquele das três sínteses do inconsciente e de seu uso ilegítimo, edipiano, ou legítimo, não representativo. Estas três sínteses são uma referência à Kant e a crítica realizada pelo filósofo alemão à metafísica de sua época. Para falarmos brevemente da

crítica kantiana, já que pretendemos apenas mostrar como o kantismo serve à teorização das sínteses do inconsciente, podemos dizer que uma das maneiras em que ela define o campo das condições *a priori* para o conhecimento será através do postulado das sínteses do conhecimento.

Estas sínteses são caracterizadas como sínteses de representações no pensamento consciente. O papel do conhecimento, para Kant, será, através do uso legítimo das sínteses, unificar o imediato disperso da sensação em representações conceituais que subordinem a diferença do sensível à unidade do conceito no entendimento¹⁰. Em Kant, “O prefixo re- na palavra representação, significa a forma conceitual do idêntico que subordina as diferenças” (Deleuze, 1968, p. 79, *apud*. Machado, 2009, p. 101)

Obviamente, a complexidade do pensamento kantiano não se reduz à reconciliação entre o sensível e o sujeito racional através da operação unificadora do entendimento na síntese de reconhecimento. Deleuze, em outras obras, mostrará que, apesar de restituir a identidade do diverso no entendimento, Kant elabora em seu percurso conceitos com uma força crítica verdadeiramente subversiva: o de campo transcendental, fora das coordenadas de sujeito e de objeto, e o de tempo puro, tempo não mais subordinado ao movimento quantificado.

Mas, dentro da problemática das sínteses do inconsciente e da produção de subjetividade, que é a que nos interessa agora, vemos que, através deste conceito, a formulação kantiana é subvertida. De sínteses representativas do sensível para um sujeito do conhecimento, da consciência, tornam-se sínteses inconscientes, modos de processamento de toda experiência possível. Não mais a operação de um sujeito do conhecimento que domestica o sensível ao representá-lo, mas o próprio processo da produção universal primária, que imediatamente descentraliza o sujeito, em que ele é imediatamente um efeito de uma produção universal que o ultrapassa. O sujeito é produzido como uma “peça adjacente a máquina”, “sujeito nômade e vagabundo” (Deleuze e Guattari, 2010).

É importante frisar que este descentramento não é fruto da mediação do sujeito com uma falta fundamental — o *phallus* castrado, ou o furo essencial à operação de representação — que lhe barraria o acesso à plenitude do gozo, à

¹⁰ Cf. Roberto Machado, *Deleuze e a filosofia*, 2009, p. 101: “Partimos, portanto, da definição do conhecimento como síntese de representações e, em busca de precisão terminológica, chegamos a identificação entre conhecimento e representação no sentido de que o conhecimento é a síntese do que se apresenta, a síntese do diverso da representação”.

completude do imaginário ou, poderíamos dizer, ao entendimento seguro na operação da síntese de reconhecimento. A castração, como veremos na parte 2.4 deste trabalho, é fruto da repressão capitalista do desejo: não a operação fundamental na constituição do psiquismo.

O sujeito difere imediatamente de si. Esta diferença, portanto, não é pensada em função de um “significante despótico”, instância transcendente que, valendo por sua ausência, produza o sujeito como efeito da falta original, mas porque existe, nas três sínteses do inconsciente, uma operação ilimitada da produção universal primária, devir absoluto das formas constituídas que arrasta o sujeito (e certamente não apenas ele, mas qualquer forma de individuação), constituindo sua glória ou ruína. Este devir absoluto do real — substância infinitamente infinita, plano de imanência, multiplicidade, entre tantos outros nomes que os autores empregam em suas obras — exprime menos a impotência do sujeito que a potência ontológica da qual ele é parte.

Recapitulando: as três sínteses do inconsciente não estão referidas necessariamente a um sujeito, apesar de serem a condição mesma para que a subjetividade seja produzida como “peça adjacente à máquina”. E de que máquina se trata? Das máquinas desejantes, pré-individuais, a-subjetivas. Se o inconsciente não é antropomórfico, a análise das sínteses nos ajuda a explicar como a subjetividade é produzida ao final dos processos inconscientes das máquinas desejantes.

Quanto ao termo “síntese”, portanto, surgem algumas questões: sintetizar, no vocabulário kantiano, remete à operação de um sujeito do conhecimento que reúne partes fragmentadas da experiência em um todo, conferindo coerência identitária ou representativa a uma matéria informe. Mas as sínteses deleuze-guattarianas são de outra ordem. Em sua operação legítima não se colocam o problema do todo, não se referem a qualquer instância de unificação, seja no sujeito ou no objeto. Constituem um regime rigorosamente imanente e heterogêneo. Brian Massumi refere-se à

junção de elementos separados através do acaso de encontros em persistentes, aparentemente estáveis, mais ou menos reproduzíveis conglomerados capazes de serem tomados por sua própria ilusão objetiva de identidade (Massumi, 1992, p. 47).

Ou seja, a identidade subjetiva não é a aquisição de um conhecimento verdadeiro, claro e distinto, uma via reta do pensamento que corresponde à conduta correta nas ações e juízos morais. Ela é, antes, uma ilusão, um efeito óptico de assombramento produzido pelo encontro dos corpos. Seguindo a terminologia de Espinosa, podemos dizer que, retendo apenas os efeitos do encontro de um corpo com o nosso, conhecemos por signos: mutilada e confusamente. A consciência do corpo afetado é, assim, povoada de ilusões, assombraamentos que exprimem a impotência deste corpo em compreender as causas que, agindo sobre ele, determinam suas ações.

Em *Espinosa e as três éticas* (1993), Deleuze distingue, na obra do filósofo holandês, quatro destes signos: indicativos, abstrativos, imperativos e interpretativos. Todos eles confluem na produção da transcendência, da identidade e da obediência subjetiva como efeitos ilusórios gerados pela compreensão inadequada dos encontros. Retendo apenas as *indicações* dos estados de nosso corpo, ignoramos a multiplicidade de causas atuantes nos encontros, *abstráimos* de suas potencialidades apenas aquilo que nos afeta mais fortemente, passando a agir conforme o *imperativo* desta constância abstraída. Finalmente, *interpretamos* o que escapa ao padrão identitário dos encontros conforme a imagem normativa que retemos, colmatando a multiplicidade causal imanente segundo nossa esperança ou medo de que a identidade imaginada retorne. Mistificando o plano causal com instâncias superiores, transcendentais, remendamos a imanência reticular do tecido ontológico com planos adjacentes, intenções profundas, significados ocultos.

Todo o universo da servidão é, assim, povoado pelo hábito como norma naturalizada, *ainda que esta norma seja ontologicamente irrealizável*. Ela aparece, então, seja como falta fundamental, expressando nossa resignação frente à impotência constitutiva da realização do princípio de identidade, seja como erro contingente, passível de ser corrigido por meio de um método ou do uso legítimo do conhecimento. Em ambos os casos, permanecemos dentro da imagem de pensamento que coloca a identidade como princípio primeiro, ou seja, dentro de uma imagem de pensamento que, segundo Deleuze, opera pelos signos que exprimem nossa impotência. E, para Deleuze e Guattari, sistemas políticos são erigidos seguindo a lógica da servidão, da impotência e do desconhecimento, produzindo a ilusão da identidade e, portanto, da transcendência.

Passemos, agora, à exposição das três sínteses.

Síntese conectiva de produção

É a síntese produtiva propriamente dita. Insere produzir no produto, ou seja, não tem como causa de sua atividade produtiva algum produto final a que se deva chegar ou algum produto passado que se deva repetir. Nem causa final, nem causa primeira: causa eficiente que engendra a si mesma em seu processo autoconstituente. O regime associativo, em seu uso legítimo, é estritamente imanente. Sua sintaxe é aquela do verbo infinitivo, do produzir conectando e cortando fluxos: “e, e, e...”. É dita binário-linear. Binária, pois se trata sempre da conexão de dois fluxos, um que corta e outro que é cortado: fluxos e cortes não podem ser pensados isoladamente, sendo sempre constituídos em uma relação. E linear, pois sua progressão é ininterrupta, desdobrando-se em todas as direções, de forma que uma máquina que corta o fluxo de outra será, para outra máquina, a cortada, e assim sucessivamente.

O conceito de corte e fluxo torna-se importante para evidenciar que a síntese conectiva opera com limites e ultrapassamentos relativos (relacionados), limites que se tornam limiares, limiares que se tornam limites. É necessário frisar que, neste universo composicional e decomposicional, existe apenas limite relativo a um fluxo: o corte que uma máquina exerce sobre outra. Este limite difere completamente da noção de castração, utilizada por Freud para descrever a operação decisiva no desenvolvimento psíquico e retomada por Lacan para caracterizar a lógica que funda o desejo, através da noção de recalque originário.

“Corte e fluxo” são expressões de um pensamento que não pressupõe uma contradição ontológica essencial entre ser e não-ser, contradição fundamental que caracteriza a filosofia hegeliana:

Fluxo e corte, formam, no *Anti-Édipo*, um único e mesmo conceito, tão difícil quanto essencial. Não remetem a um dualismo ontológico ou a uma diferença de natureza: o fluxo não apenas é interceptado por uma máquina que o corta, sendo ele próprio emitido por uma máquina. Não há portanto senão um termo ontológico, "máquina", e eis por que toda máquina é "máquina de máquinas" (Zourabichvili, 2003, p. 17-18).

Mesmo que critiquemos, como o fez Lacan, o caráter teleológico e racionalista da filosofia de Hegel, caracterizando a operação dialética de resolução dos termos contraditórios como impossível, permanecemos ainda dentro de uma problemática hegeliana. Neste sentido, Lacan mantém a contradição fundamental presente no pensamento hegeliano, apenas barrando nele qualquer possibilidade de reconciliação, concluindo daí a relação necessária entre o desejo e a falta, entre o impossível da síntese dialética fundando a possibilidade do desejo como tentativa barrada de retorno à identidade mítica¹¹.

De fato, o anti-hegelianismo deleuziano não se limita a criticar a teleologia da síntese racional, do Estado absoluto ou do fim da história. Se Deleuze e Guattari rejeitam a lógica da contradição é porque, no pensamento destes autores, o ser não constitui um todo em contradição com o não-ser ao qual ele deve negar para se constituir. O ser não precisa, assim, da mediação do não-ser para diferir, mesmo que através desta mediação seja impossível uma síntese final: o ser já é pura diferença, difere imediatamente de si mesmo.

O trabalho do negativo, em que a identidade deve negar tudo que ela não é para se constituir, assim revelando sua dependência ontológica em relação ao que ela se opõe, seria uma operação secundária, derivada deste plano de diferenças imediatas. Operação que pode ser compreendida como sintoma de um regime social (ou representativo) determinado e não como um pressuposto ontológico.

Síntese disjuntiva de registro

A segunda sintaxe é a mais complexa das três, e a que melhor nos permitirá acesso à compreensão dos mecanismos de repressão social do desejo. Trata-se da síntese disjuntiva. É apresentada como um terceiro termo na série binário-linear. Se a série conectiva opera conjugando fluxos heterogêneos, a disjunta adiciona um terceiro termo à série binário-linear, termo que funciona como elemento de anti-produção: “2-1-2-1”. Esse terceiro termo, ao invés de

¹¹ Cf. Peixoto Junior, C. A., *Singularidade e subjetivação: ensaios sobre clínica e cultura*, 2008, p. 90: “O desejo indica, não propriamente um paradoxo, mas o domínio de uma contradição irreparável. Com isto, a teoria lacaniana se mantém aprisionada ao discurso de Hegel”; e p. 91:” De qualquer forma, parece que o desejo em Lacan continua em busca do Absoluto (...). Embora ele entenda que refutou a possibilidade da busca dialética pela plenitude, a crença nesse tipo de estado é evidente na nostalgia pela qual sua teoria do simbólico caracteriza todos os desejos humanos”.

conectar elementos heterogêneos, registra as conexões: é a transformação de energia de investimento em energia de registro.

A disjunção, portanto, coexiste às conexões no uso legítimo da primeira síntese, pois é aquilo mesmo que garante a identidade paradoxal entre produzir e produto. É que a síntese conectiva, conforme seu automatismo produtivo, se não for trespassa por um elemento de anti-produção termina por se deixar aprisionar em um produto. Este, se destacando da séria associativa, tornar-se-ia uma organização, organismo ou estado transcendendo a imanência das conexões heterogêneas, amarrando-lhes num sistema de repetição maníaca, ou o que Deleuze chama, em *Diferença e repetição* (1968), de “repetição nua”.

Para que a repetição não abrigue qualquer transcendência, para que ela siga seu curso de diferenciação sem que um objeto-produto destaque-se da cadeia e subjugu o produzir conforme o imperativo da cópia e da obediência, é essencial este elemento de anti-produção, o “1” que se interpõe entre o “2-2-2” das conexões binário-lineares. Sua sintaxe é aquela do “ou, ou, ou...”, mas um “ou” que não supõe uma alternativa entre termos mutuamente exclusivos.

A disjunção se diz inclusiva, pois cada termo registrado é afirmado e a distância entre eles não implica oposição: ela é percorrida como aquilo mesmo que excede qualquer possibilidade de identidade e, portanto, de oposição. Pois esta só existe sob a lógica da identidade, mesmo que se mostre a dependência do idêntico em relação àquilo a que ele se opõe para se constituir. Segundo Zourabichvilli,

Com Deleuze, a noção [de síntese disjuntiva] assume um sentido bem diferente: a não-relação torna-se uma relação, a disjunção, uma relação. Já não era essa a originalidade da dialética hegeliana? Mas esta contava paradoxalmente com a negação para afirmar a disjunção como tal, e só podia fazê-lo pela mediação do todo, elevando a negação à contradição (B é tudo o que não é A: *DR*, 65); não havia então síntese disjuntiva, mesmo elevada ao infinito, a não ser no horizonte de sua reabsorção ou "reconciliação", distribuindo definitivamente cada termo em seu lugar. (Zourabichvilli, 2003, p. 78).

Na disjunção inclusiva os termos registrados atravessam a distância que os separam numa linha de diferenciação infinita: a relação é anterior aos termos; estes são efeitos de relações, “prêmios” de devires, como veremos a respeito da terceira síntese. Não se trata, então, de metamorfose, onde um termo se tornaria o outro. O devir dos termos afirmados pela síntese disjuntiva significa que a

distância entre eles se torna uma relação que os descentra de si, produzindo diferença.

A operação da disjunção é, então, registrar as conexões produzidas. Mas é impossível pensar este registro, no funcionamento legítimo desta síntese, sem a superfície na qual as conexões se registram: esta superfície, parte indissociável da operação de registro, é o que Deleuze e Guattari chamam de Corpo sem Órgãos (CsO). Tão essencial quanto entender a pressuposição recíproca, na primeira síntese, da atividade do fluxo e do corte de fluxo, é entender, na síntese disjuntiva, o registro como inseparável desta superfície ou Corpo sem Órgãos.

Portanto, o que se registra: a produção; aonde se registra: no CsO. Se este processo impede a fixação das máquinas desejanter num produto destacado-transcendente, é pelo estatuto paradoxal que esta atividade de registro adquire, segundo seu uso legítimo.

Freud, por exemplo, em *A interpretação dos sonhos* (1900), já pensara o aparelho psíquico como constituído por marcas mnêmicas, traços que registram os objetos de satisfação. Estes traços constituem uma memória voltada para a repetição de um prazer prévio, através da recatexização das vias registradas. É um sistema de diferenças entre trilhas e marcas, mas um sistema regressivo, aonde as diferenças de registro são subsumidas à seleção operada pelo prazer-descarga, que busca sempre a ausência de excitação, a estase do aparelho psíquico: uma seleção operada pelo idêntico.

E será mesmo na impossibilidade dessa obtenção plena do prazer-descarga, ou da realização completa da identidade almejada, que Freud, em *Além do princípio do prazer* (1920), poderá pensar a pulsão de morte. Na metapsicologia freudiana, a pulsão de morte é caracterizada como aquilo que, no mesmo movimento em que transforma o prazer-descarga em princípio — busca do prazer através da descarga completa das excitações provenientes de meios endógenos e exógenos — impede-o de realizar-se plenamente. Pois a descarga absoluta, ou o nirvana, seria, por um lado, o limite inalcançável, tendencial, do princípio do prazer, só atingido pela abolição do princípio, mas por outro lado, seu limite interior, responsável pela sua constituição.

O desejo em Freud é pensando, então, como um mecanismo regressivo onde o objeto futuro deve repetir uma satisfação mítica sempre barrada, pois que a obtenção do objeto do desejo seria o fim do próprio desejo. Assim, também, para

o complexo Édipo, e a sua dissolução dita “normal”: a proibição da união incestuosa com a mãe, através da ameaça de castração, fazendo com que o desejo invista fora do círculo familiar. É nesta linha de raciocínio que Lacan formalizará o pensamento freudiano¹², colocando a falta como causa do desejo. Neste esquema mítico-regressivo as diferenças entre os registros — as vias de acesso à satisfação — são entendidas como efeitos de um princípio de identidade primeiro, porém inalcançável: o prazer descarga absoluto, ou a união incestuosa pré-edípica.

A função do Corpo sem Órgãos, como superfície de registro, será exatamente impedir esta concepção faltosa e regressiva de desejo e reformular o conceito de pulsão de morte para que esta não esteja mais associada à regressão a um estado inorgânico. Pois a seleção que o CsO opera na produção que nele se registra não é pautada por um princípio de identidade mas, pelo contrário, pelo elemento diferenciador da disjunção inclusa, que abole qualquer possibilidade de transcendência e identidade, mesmo que (necessariamente) perdidas.

De fato, a pulsão de morte só adquire este caráter de retorno ao mesmo dentro da metafísica dualista que a supõe em oposição à pulsão de vida, e dentro de um determinado sistema social — o *socius* capitalista, como veremos — que interioriza a pulsão de morte, referindo-a a identidade de um indivíduo no mesmo movimento em que impede que esta identidade seja alcançada. Vejamos o que dizem Deleuze e Guattari a este respeito:

Porque o desejo deseja *também* isso, a morte, pois o corpo pleno da morte é o seu motor imóvel, assim como deseja a vida, pois os órgãos da vida são *a working machine*. Não perguntamos como é que isso funciona em conjunto: essa questão é já produto de uma abstração (Deleuze e Guattari, 2010, p. 20).

Ou seja, a morte não é vista aqui como um “nada original, nem o resto de uma totalidade perdida” (Deleuze e Guattari, 2010; p. 20). O que se abstrai, quando se pergunta como elas funcionam em conjunto, é o caráter de pressuposição recíproca das duas. Caímos, então, na contradição inexorável entre as duas pulsões, entre o ser da pulsão de vida e o não-ser da morte. A pulsão de morte, é o que nos mostra *O anti Édipo*, já é, sempre, pulsão de vida: não o não-

¹² C.f. Peixoto Junior, C. A., *Singularidade e subjetivação: ensaios sobre clínica e cultura*, p.87: “Note-se que o desejo, neste tipo de leitura, esta sempre vinculado a um projeto de recuperação impossível, onde o que deve ser recuperado é tanto o campo libidinal reprimido, constitutivo do inconsciente, quanto o “objeto perdido”, a mãe pré-edípica”.

ser a que tudo quer retornar. Não há funcionamento ideal da pulsão de vida, construindo “indivíduos cada vez maiores”¹³, que seria ameaçado pelo exterior vazio da morte do qual contraditoriamente ela depende, como de uma causa. Pois “as máquinas desejanter só funcionam avariadas, avariando-se constantemente” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 20). A avaria, as diferenças que excedem o elo identitário, não são exteriores às máquinas desejanter, são partes constituintes do dinamismo pulsional.

O Corpo sem Órgãos, portanto, não é o “não-ser” com o qual o “ser” das conexões produtivas se media para diferenciar-se. Ele é o elemento diferenciador em pressuposição recíproca imediata com a produção: produção de anti-produção. Se ele é um limite, é um limite para a identidade, do ponto de vista da identidade. Mas, do ponto de vista da “produção universal primária”, é pura potência para a diferença. E, ainda, se a disjunção é uma memória (um registro) ela o é somente na medida em que excede à repetição identitária do passado, abrindo espaço, através da potência da diferença, para o esquecimento ativo.

Por fim, podemos caracterizar, junto com Eugene Holland (1999), o CsO e a síntese disjuntiva como uma espécie de tabula rasa. Mas uma tabula rasa sem uma subjetividade prévia onde a produção se inscreva. Pelo contrário, a subjetividade é produzida como um efeito de um processo que imediatamente a descentra de si, que a ultrapassa em todas as direções. Tabula rasa ontológica que liga a subjetivação ao elemento diferenciador do qual ela depende— seu “sombrio precursor”.

Síntese conjuntiva

A síntese conjuntiva é a terceira síntese, o terceiro tempo da série. É ao mesmo tempo um efeito das sínteses conectiva e disjuntiva e uma causa para novas conexões e disjunções. O que se produz nela é o consumo de um determinado estado subjetivo, caracterizado como intensivo. Pois, se “na superfície de inscrição, algo da ordem de um sujeito se deixa assinalar” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 30), este sujeito é apenas o consumo de uma volúpia, um gozo, ou um sofrimento: uma intensidade resultante dos regimes associativo da

¹³ Cf. Freud, S. *O Mal-estar na civilização* (1930).

conexão e disjuntivo do registro. Mas, mais uma vez, por “resultante” não devemos entender “almejado”, ou “projetado”. O terceiro tempo das sínteses não é uma causa final, sendo estritamente imanente ao processo conjunto das outras sínteses.

Se a subjetivação intensiva funciona também como causa para novas produções e registros, não é porque a individuação assim atingida exprima qualquer identidade que opera seleções baseadas em critérios repetitivos, mas sim porque ela constitui o solo intensivo onde se operarão novas seleções de elementos heterogêneos em novas sínteses conectivas. O elemento seletivo presente nas sínteses, podemos ver agora, opera no sentido estrito de uma seleção intensiva, ligada à prova ética da afirmação da diferença e do eterno retorno (repetição) pela vontade de potência. Pois esta seleção intensiva, no uso legítimo das sínteses, nos leva diretamente à concepção de diferença nela mesma, central à filosofia deleuziana. A seleção é seleção do que difere, e a alegria é a prova ética da vontade de potência no eterno retorno da diferença (Deleuze, 1968).

O sujeito vagabundo, produzido como peça adjacente à máquina, se define, portanto, pelas intensidades por que passa, pelos afetos a-subjetivos que o descentram imediatamente de si. Sua sintaxe é a do “afinal, era eu...” ou “afinal, era isto...”. Mas, neste “era”, tempo passado do verbo ser, revela-se o excesso que impede o sujeito de coincidir consigo mesmo. Sempre já passada, ou ainda futura, a subjetividade produz-se neste excesso que impede o passado e o futuro de se atualizem num presente definitivo que “é”. Já era este o objetivo de Deleuze em *A lógica do sentido* (1969): destituir o império do verbo ser, do “é”, que cristaliza a diferença num produto, sujeito ou estado transcendentais, afirmando o devir como vontade de potência pela seleção do que difere.

Partimos de um pressuposto ontológico que afirma a igualdade de natureza e a diferença de regime entre a produção desejante e a produção social. Apontamos que, pela igualdade de natureza, garantíamos a imanência da produção universal primária, a inocência de uma ontologia não só liberta do trabalho do negativo e sua lógica de oposição, mas também da falta e sua nostalgia da unidade impossível. Vimos também, quanto às sínteses do inconsciente, que seu uso

legítimo implicava uma concepção imanente e não faltosa dos processos de subjetivação.

Mas uma pergunta essencial resta a ser respondida: mesmo afirmado este devir ilimitado da diferença através da diferença, plano de imanência do desejo, como então é possível a transcendência, o trabalho do negativo, a oposição? Como pensar a estranha genealogia dos afetos tristes, das servidões desejadas? Pois é fato que elas existem: a intenção de Deleuze e Guattari não é afirmar que não há contradição, transcendência, falta. Assim, também, para o Édipo: existe em demasia. Modulemos então a pergunta: “Como o desejo pode desejar sua própria repressão”? E, ainda, em uma versão espinosista: por que é que os homens combatem *por* sua servidão como se se tratasse da sua salvação? (Espinosa, 2008, p. 8). Esta inquietação, esta perplexidade com o negativo, esta sintomatologia da falta, da transcendência, como realizá-la?

A questão nos reenvia diretamente ao tema de nosso trabalho e à investigação das relações entre capitalismo e subjetividade. Ou seja, como, para Deleuze e Guattari, se dá a repressão social do desejo, da lógica diferencial e heterogênea das sínteses do inconsciente, no *socius* capitalista. Em que medida os processos capitalistas de subjetivação confluem na repressão das máquinas desejantes.

2.3

Subjetividade capitalista

Deleuze e Guattari afirmam que a função das máquinas sociais é codificar os fluxos do desejo¹⁴ segundo um “sistema global do desejo e do destino que organiza as produções de produção, as produções de registro, as produções de consumo” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 188), fazendo-os operar conforme o uso ilegítimo das sínteses do inconsciente. Este uso ilegítimo implica sempre na produção de representações, ou codificações, que reprimem a atividade plurívoca e nômade das máquinas desejante.

¹⁴ “A partir deste momento, o termo “fluxos”, ou “fluxos desejantes” pode ser compreendido como sinônimo do que descrevemos, nas partes 2.1 e 2.2 deste trabalho, como máquinas desejantes. E o termo “codificação”, como sinônimo de “representação”.

Os autores distinguem, em *O anti-Édipo*, três *socius* ou corpos plenos que vem ocupar o lugar de instância de anti-produção, corpo sem órgãos ou pulsão de morte. São eles o selvagem, e o corpo pleno da terra; o bárbaro, e o corpo pleno do déspota; e, finalmente, o civilizado, ou capitalista, cujo corpo pleno é o capital. Para compreendermos o funcionamento do capital e da produção de subjetividade realizada por este regime, que é a que nos interessa aqui, devemos empreender, primeiramente, um breve estudo daquela que é realizada pelas outras máquinas sócias. Pois, de fato, cada *socius*, ou formação social, efetua de forma distinta a repressão dos fluxos desejantes. E o que constitui, para os autores, a singularidade do capitalismo é que ele é, como veremos, “ao contrário das outras máquinas sociais precedentes, (...) incapaz de fornecer um código que abranja o conjunto do campo social (Deleuze e Guattari, 2010, p. 51)”. De acordo com Eugene Holland os *socius* selvagem e bárbaro, ao proceder, o primeiro, pela codificação, e o segundo, pela sobre-codificação, qualificam a produção desejante segundo “sistemas simbólicos de conduta, significado e crença”. (Holland, 1999, p. 66). Ou seja, as subjetividades são produzidas conforme valores idealmente estáticos, de acordo com as representações impostas pela máquina social.

Selvagens

No corpo da terra a comunidade erige-se como “entidade única indivisível” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 187) segundo uma horizontalidade coletiva¹⁵ que tem uma dupla função. Por um lado ela deve negar que qualquer grupo ou indivíduo separe-se do corpo social. Ou seja, deve esconjurar a aparição de um líder ou chefe que verticalize a unidade coletiva. Por outro, através da rígida codificação de valores, funções e crenças, ela deve impedir que qualquer fluxo escape, que qualquer investimento desejante fuja aos códigos da máquina. É função do corpo pleno da terra, como instância de anti-produção, impedir tanto a

¹⁵ Deleuze e Guattari baseiam suas pesquisas sobre o *socius* selvagem, em grande parte, na obra do antropólogo francês Pierre Clastres. Segundo este “A propriedade essencial (quer dizer, que toca a essência) da sociedade primitiva é exercer um poder absoluto e completo sobre tudo que a compõe, é interditar a autonomia de qualquer um dos subconjuntos que a constituem (...) sociedade à qual nada escapa, que nada deixa sair de si mesma, pois todas as saídas estão fechadas. Sociedade que, por conseguinte, deveria eternamente se reproduzir sem que nada de substancial a afete através do tempo” (Clastres, 1974, p.228)

fuga dos fluxos como, através do consumo ritual dos excedentes de produção, o aparecimento de um chefe separado do corpo social.

A síntese disjuntiva é levada a operar segundo o seu uso exclusivo e limitativo, selecionando as conexões da primeira síntese conforme constâncias que devem ser repetidas, hábitos instituídos. Assim, de acordo com seu funcionamento exclusivo, “ou” se é guerreiro “ou” caçador: as conexões da primeira síntese determinam a subjetividade a escolher papéis previamente qualificados segundo os códigos da comunidade.

Finalmente, na síntese conjuntiva, temos a forma do “afinal, era a Terra”, pois a terra, tornada corpo pleno, funciona como uma quase-causa de onde todas as produções parecem emanar — a dívida de cada subjetividade é para com os códigos da comunidade indivisível. Deleuze e Guattari descrevem este fenômeno através da expressão “movimento objetivo aparente”, pelo qual a produção é atribuída ao *socius* como “superfície miraculante” ou “pressuposto natural ou divino” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 21). E a operação é dita fetichista, pois (seja na máquina selvagem, despótica ou civilizada-capitalista) o *socius* é apenas uma “quase-causa”, já que é a produção desejante — o corpo pleno sem órgãos da produção desejante — que permanece, aquém ou além das representações sociais, como a causa eficiente responsável pelo movimento de todo o processo.

Bárbaros

O *socius* despótico, ao contrário do selvagem, opera pela verticalização da máquina social. O conceito de despotismo, em *O anti-Édipo*, abarca a formação de impérios e Estados heterogêneos, mas que exprimem uma mesma fatalidade, ou ideia racional, contra a qual são medidos os fluxos da produção desejante: o *Urstaat*¹⁶. Segundo Guillaume Sibertin-Blanc, o déspota, como entidade separada do corpo social ou objeto transcendente, sobre-codifica as comunidades

¹⁶ Deleuze e Guattari apoiam-se, para caracterizar o regime bárbaro, ou despótico-Estatal, em Nietzsche. Vale citar a passagem em que se apoiam os autores para descrever a chegada dos bárbaros, ou dos “fundadores de estado”: “(...) a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável (...) foi levada a termo somente com atos de violência—(...) o mais antigo “estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma máquina esmagadora e implacável (...), na qual as partes e as funções foram delimitadas e relacionadas entre si, na qual não encontra lugar o que não tenha antes recebido um “sentido” em relação ao todo” (Nietzsche, 1999, p. 75).

selvagens, fazendo-as “convergir em direção a um princípio de unificação de onde elas parecem decorrer como de uma fonte transcendente”. (Sibertin-Blanc, 2010, p. 118-119). Ainda segundo este autor, a relação de forças despótica modifica os modos de subjetivação, já que hierarquiza o corpo social segundo castas, estriando-o entre dominantes e dominados, senhores e escravos. O desejo torna-se, então, “desejo do desejo do déspota”— desejo que deve interpretar e adequar-se, submeter-se, aos desígnios de uma instância transcendente e ausente.

A falta, então, é distribuída através da distância que separa os súditos do Estado. Ela exprime o regime da dívida infinita. O objeto transcendente, tornado credor absoluto do *socius*, agente de sobre-codificação, dita as normas que exprimiriam uma adequação perfeita da subjetividade à máquina, normas que tem como função realizar o *Urstaat*, ou seja, amarrar o desejo de forma absoluta ao desejo do Estado. Mas, na distância que separa fato e direito, estas normas tornam-se irrealizáveis — os regimes das máquinas desejanter (fato) é insubordinável às exigências da unificação transcendente (direito). Nesta inadequação ontológica entre desejo e representação, o regime despótico ou Estatal emite seus juízos, suas condenações, tornando a subjetividade infinitamente faltosa, devedora.

Segundo Holland, a anti-produção, ou pulsão de morte, torna-se, na imagem do déspota, “uma ameaça permanente que vem de cima”, na qual a “[a] obediência à lei transcendente do déspota é reforçada (...) pela ameaça de morte” (Holland, 1999, p. 76). Como senhor da síntese disjuntiva, o déspota ou o Estado se apropriam, não apenas do sobre-trabalho e dos excedentes na forma de tributo, mas, no limite, da vida dos próprios indivíduos.

O *socius* despótico opera, portanto, assim como o selvagem, segundo critérios ilegítimos, ou representativos, das sínteses desejanter. Enquanto instância de anti-produção, funciona segundo o “ou” limitativo e exclusivo das castas estriadas: ou se é senhor, parte da casta dominante, ou súdito. A sobre-codificação impõe o objeto transcendente das alturas, que determina as sínteses conectivas a produzirem conforme as normas de um organismo idealmente unificado, e a conjuntiva reporta todas as atividades produtivas ao déspota, ou Estado: “Então, era o déspota!”.

As máquinas desejanter, ou a atividade heterogênea e plurívoca das sínteses do desejo, são, assim como no *socius* selvagem, duramente reprimidas. A

subjetividade é produzida segundo os desígnios de um corpo social que a mantêm idealmente presa ao desejo do Estado. Tanto no *socius* selvagem como no despótico, a subjetividade recebe uma função pré-determinada, na qual é subtraída *a priori*, ao menos idealmente, qualquer possibilidade de variação, de diferenciação que já não se encontrem inscritas nas normas coletivas. E, embora o funcionamento da repressão social do desejo, através da produção de representações, permaneça ideal — já que, por toda parte, aquém e além das normas erigidas, as máquinas desejanter continuam a emitir fluxos não codificados —, ele não deixa de produzir efeitos na realidade.

Civilizados

Ora, com o capitalismo, segundo Deleuze e Guattari, temos um fenômeno de natureza inteiramente diversa. Os autores enxergam no capital um processo generalizado, inédito em escala e intensidade, *de abertura da história sobre a diferença*. Caracterizam o capitalismo como *descodificação e desterritorialização generalizada dos fluxos do desejo*. Aquilo que era temido, esconjurado, em outros sistemas — a descodificação e desterritorialização do desejo — torna-se agora, paradoxalmente, uma norma de funcionamento:

(...) o capitalismo e seu corte não se definem apenas pelos fluxos descodificados, mas pela descodificação generalizada dos fluxos, (...) e pela conjunção dos fluxos desterritorializados. Foi a singularidade desta conjunção que fez a universalidade do capitalismo (Deleuze e Guattari, 2010, p. 298).

A descodificação e desterritorialização dos fluxos — ou seja, a liberação de fluxos não inscritos em qualquer norma representativa — não são reprimidas, mas constituem parte essencial da máquina. Pois o corpo pleno do capital, como instância puramente econômica, torna-se indiferente ao conteúdo do que é produzido, contanto que a produção sirva a seu alargamento infinito¹⁷. Segundo Brian Massumi, o capital, como novo corpo pleno do *socius*, é uma medida

¹⁷ Marx permanece como a referência essencial de Deleuze e Guattari para pensar o capitalismo. Segundo o filósofo alemão: “A indiferença em relação ao trabalho determinado corresponde a uma forma de sociedade na qual os indivíduos podem passar facilmente de uma forma de trabalho a outro e na qual o gênero determinado de trabalho é fortuito, e, portanto é-lhes indiferente. (...) o trabalho se converteu não só como categoria, mas na efetividade, em meio de produzir riqueza em geral (...) (Marx, 2000, p. 42-43).

abstrata, pois “indiferente ao (...) conteúdo: não importa o que um corpo compra, ou que atividade ele vende, apenas que ele compre” (Massumi, 1992, p. 132). Ou seja, ele promove uma abstração da produção em relação a qualquer código ou representação substancial, a qualquer norma ética ou moral que possa barrar a produção desejante.

Guillaume Sibertin-Blanc aponta que, no *socius* capitalista, a relação econômica torna-se “seu próprio pressuposto, e único pressuposto de direito do sistema social” (Sibertin-Blanc, 2010, p. 63), pois relega todos os códigos, crenças ou significados a posições secundárias, subordinadas à expansão do capital. Este, como novo corpo pleno do *socius*, quase-causa e pressuposto natural ou divino de onde toda produção parece emanar é, no limite, indiferente ao conteúdo do trabalho e a da riqueza, desde que estes sejam passíveis de realização no mercado. Ou seja, desde que o dinheiro investido, independente da mercadoria, possa gerar mais dinheiro — e veremos, mais adiante, como neste critério único reside, entretanto, a chave para compreendermos a face repressora do capitalismo, na perspectiva de Deleuze e Guattari.

O capital tornado corpo pleno só conhece um imperativo, fundamentalmente amoral, pois indiferente aos meios pelos quais ele será cumprido: que o dinheiro gere mais dinheiro. Este imperativo constitui a famosa fórmula descrita por Marx, que é retomada por Deleuze e Guattari na descrição da lógica capitalista: D-M-D+. O dinheiro desempenha, aqui, o papel de causa primeira e final, sendo a mercadoria um meio qualquer, meio subordinado às exigências da expansão econômica¹⁸.

¹⁸ Marx distingue, no primeiro livro de *O capital* (2010), a forma simples da circulação de mercadorias, M-D-M (vender para comprar), da forma propriamente capitalista, D-M-D+ (comprar para vender): “No primeiro caso, é a mercadoria e, no segundo, o dinheiro, o ponto de partida e a meta final do movimento. Na primeira forma de movimento, serve o dinheiro como intermediário e, na segunda, a mercadoria” (Marx, 2010, p. 179).

O filósofo alemão assevera que a fórmula da expansão capitalista não implica, portanto, numa diferença *qualitativa* entre mercadorias e seus diversos valores-de-uso, como na circulação simples, mas na diferença puramente quantitativa representada pela expansão do dinheiro. O objetivo da relação capitalista é que o dinheiro que compra a mercadoria (D-M), quando a mercadoria é vendida na segunda fase do processo de circulação: (M-D+), aumente. E que o capital resultante deste excedente possa ser reinvestido numa novo ciclo de valorização.

A mais-valia decorre do processo aberto e tendencialmente infinito de valorização do dinheiro, e revela o caráter da exploração realizada pelo capital. Segundo Marx, a força de trabalho é a única mercadoria capaz de gerar o valor excedente que se realizará ao final do processo de circulação (D+): “O processo de consumo da força de trabalho é, ao mesmo tempo, o processo da produção de mercadoria e de valor excedente (mais-valia)” (Marx, 2010, p.206). Mas o capitalista, proprietário dos meios de produção, paga aos trabalhadores apenas o tempo de trabalho necessário à sua reprodução e subsistência, extorquindo, então, o excedente produtivo, o mais valor gerado

As mercadorias não dependem de qualquer qualificação substancial para serem sancionadas ou reprimidas pelo corpo pleno. E seu caráter abstrato permite a mercadificação generalizada do *socius*: tanto objetos de consumo, como eletrodomésticos, televisores ou automóveis, como a própria subjetividade, os afetos, desejos e mesmo a sexualidade, tornam-se meios, não apenas tolerados, mas necessários, para a expansão capitalista. De fato, segundo Guattari, a “máquina capitalística produz (...) aquilo que acontece conosco quando sonhamos, quando devaneamos, quando fantasiemos, quando nos apaixonamos e assim por diante. (...)” (Guattari, 2005, p. 22). Ela torna-se responsável por uma inédita produção de subjetividade que, seja em seus aspectos materiais (bens de consumo) ou imateriais (afetos, desejos, etc.) é, em relação aos *socius* selvagem e bárbaro, significativamente mais diversificada, instável e híbrida.

Por estas características descodificadoras e desterritorializantes Deleuze e Guattari podem apontar que o capitalismo aproxima-se de um limiar dito esquizofrênico da produção desejante. As sínteses do inconsciente, como vimos, em seu uso legítimo, não-representativo, operam segundo relação diferenciais onde o encadeamento das conexões, o registro das disjunções e o efeito de subjetivação ou individuação das conjunções não obedecem a qualquer representação destacada, a nenhuma norma que deva ser copiada segundo os critério de identidade e semelhança.

O inserir produzir no produto torna a diferença afirmada nela mesma, impedindo qualquer cristalização normativa de hábitos, crenças ou desejos, tornando a diferença o único critério de afirmação. A subjetividade produzida por um processo desejante legítimo não é nunca, então, aquela de um Organismo soberano — a comunidade tribal ou o Estado, como vimos a respeito dos *socius* selvagem e despótico — que se coloque como proprietário das conexões e disjunções. Pelo contrário, o corpo sem órgãos da produção universal primária produz subjetividades imediatamente descentradas, nômades, que resultam dos estados intensivos pelas quais passam. Subjetividade dita, portanto, esquizofrênica. Não no sentido clínico, psiquiátrico, do termo, mas na medida

pelo processo laboral. A mais-valia é a apropriação privada, pelo capitalista, da riqueza gerada pela produção coletiva do trabalho: “O segundo período do processo de trabalho, quando o trabalhador opera além dos limites do trabalho necessário, embora constitua trabalho, dispêndio de força de trabalho, não representa para ele nenhum valor. Gera a mais valia que tem, para o capitalista, o encanto de uma criação que surgiu do nada” (Marx, 2010, p. 253).

precisa em que escapa aos códigos e valores instituídos, abrindo espaço para a produção contínua da diferença.

Seria o capital, então, para Deleuze e Guattari, um sistema que faria coincidir produção desejante e produção social? Lembremos que, segundo os autores, o *socius* opera uma repressão nas máquinas desejantes que se apoia no recalçamento propriamente dito realizado pela instância de anti-produção, ou corpo pleno sem órgãos. No recalçamento, legítimo e conforme ao desejo, o “1” da síntese disjuntiva vem introduzir produzir no produto, barrando qualquer cristalização da produção. Já a repressão social, pelo contrário, conforme já observamos a respeito dos selvagens e bárbaros, implica na produção de identidade, na repetição do mesmo como critério seletivo e na sujeição do desejo a uma potência mais baixa, através da produção de imagens que se supõe representá-lo. Qual a relação, então, entre o capital e repressão social se este sistema, como vimos, necessita da produção ininterrupta de diferenças para perpetuar-se?

Peter Pal Pélbart, em um trecho do livro *A vertigem por um fio: políticas da subjetividade contemporânea (2000)*, toca o coração de nosso problema. Ele lança a pergunta decisiva: “Não será uma subjetividade mais esquizo, mais fluxionária, (...) talvez por isto mais resistente (...) à imagem do capital, de suas carências seriais, de suas capturas, grudes e lamúrias?” (Pélbart, 2000, p. 19).

Ora, qual seria então esta ‘imagem’ do capital, ele que, como corpo pleno puramente econômico, máquina profundamente desterritorializada e esquizoide, não possui imagem *a-priori*, mas opera segundo fluxos de qualquer ordem, desde que estes possam agregar mais valor ao valor econômico? E quais seriam os ‘grudes’ ou ‘lamúrias’ citados por Peter, se a expansão econômica é, como vimos, fundamentalmente amoral, indiferente a conteúdos e códigos constituídos?

É que, para Deleuze e Guattari, o movimento de descodificação e desterritorialização não constitui o único aspecto da máquina capitalista: ele é acompanhado, *ao mesmo tempo*, pelo movimento oposto, denominado recodificação e reterritorialização. Pois, ao lado da lógica do mercado, de uma atividade econômica conforme ao imperativo de uma produção desejante altamente esquizofrênica, o capital só se realiza, ou seja, só se efetua e concretiza, nos *agentes privados de acumulação*.

Esta efetuação, ou concreção, se dá pelo franqueamento de um limite, denominado *mais valia de fluxo*¹⁹, e representado pela passagem de D (limite) a D+ (limite ultrapassado), na fórmula marxiana. Nela, os agentes sociais, os conteúdos e papéis substanciais reaparecem sob a forma de realizadores *privados* da mais-valia de fluxo liberada pela produção desejante. A diferença entre D e D+ apenas se torna concreta, somente se realiza, quando apropriada por uma *subjetividade privada*: recodificação e reterritorialização. Segundo os autores

A pessoa deveio realmente privada, na medida em que deriva das quantidades abstratas e devem concreta no devir concreto destas mesmas quantidades (...) já não é preciso investir coletivamente os órgãos, eles já estão preenchidos pelas imagens flutuantes que não param de ser produzidas pelo capitalismo (...) essas imagens (...) acarretam menos numa publicização do privado do que numa privatização do público: o mundo inteiro se passa em família, sem que se tenha que deixar a sua televisão (Deleuze e Guattari, 2010, p. 332).

Eugene Holland, seguindo o pensamento dos autores, aponta que “[o]s efeitos emancipatórios da descodificação (...) são acompanhados pelo processo oposto (...) para extrair e realizar mais valia privadamente apropriável.” (Holland, 1999, p. 80). Segundo este autor, na caracterização que Deleuze e Guattari fazem do *socius* capitalista, este possui dois polos, conforme os dois tipos de investimento desejante acionados pelo sistema: o esquizo-revolucionário e o fascista – paranoide. No primeiro polo, temos os fluxos de uma produção desejante cada vez mais diferencial, de um processo de subjetivação que se situa, para citar Nietzsche, para além do bem e do mal, capaz de produzir não apenas novas mercadorias, mas novos afetos, desejos e relações sociais.

No segundo polo, porém, retornam os mecanismos de uma gigantesca repressão da produção desejante: o critério da acumulação privada, pela qual o franqueamento do limiar capitalista, em sua expansão tendencialmente infinita, só concretiza-se pela geração de mais valia apropriada pelas “subjetividades soberanas” (Holland, 1999, p. 52), “indivíduos” abstraídos do corpo social. Neste polo reacionário, uma produção diferencial, envolvendo todos os elementos heterogêneos do desejo— isto é, não pessoas privadas, mas multiplicidades que não se deixam aprisionar num ‘eu’—é redimensionada dentro do quadro estreito

¹⁹ Cf. Abbas, C., Pensando o contemporâneo no fio da navalha, In: *Revista Lugar Comum* 19-20, 2004, p.70: “A mais-valia na sociedade capitalista se converte em mais-valia de fluxo desde o ponto de vista da produção econômica até a produção da vida”.

da vida privada, numa “privatização que incide sobre os bens, os meios de produção, mas também os órgãos do próprio homem privado” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 325).

E no corpo pleno do capital, como superfície fetichista, as subjetividades privadas tornam-se, na falsa consciência do ser capitalista, ou seja, “na consciência verdadeira de um movimento aparente” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 23), causa da produção desejante: *a busca de lucro (privado) torna-se condição da produção desejante*. O que é barreira e limite transforma-se, no mundo perverso enfeitado do *socius*, em causa. A síntese conjuntiva torna-se a possessão ilusória - objetivamente ilusória - pelas pessoas privadas, engajadas no teatro íntimo e familiar da vida privada, dos fluxos de uma produção desejante que se realiza aquém e além de qualquer pessoalidade: “Então, é seu pai, então é sua mãe, então é você: a conjunção familiar resulta das conjunções capitalistas, uma vez que estas se aplicam as pessoas privatizadas” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 352).

O mecanismo que produz o indivíduo burguês como agente de acumulação é chamado por Deleuze e Guattari de *axiomático*. Ao contrário do *socius* selvagem, que codifica a produção no coletivo tribal, e do estatal-despótico, que a sobre-codifica no objeto transcendente, o capitalista, segundo os autores, *axiomatiza na acumulação privada*. A axiomática opera segundo procedimentos que, assim como a codificação ou a sobre-codificação, “contrariam a tendência (...) à descodificação dos fluxos”, mas que, ao contrário destes mecanismos, assim o faz “não lhes opondo obstáculos exteriores, mas arranjando os deslocamentos de limites imanentes nos quais esta tendência tende a se realizar.” (Sibertin-Blanc, 2006, p. 676). Estes limites tornados interiores são, portanto, os limites da acumulação privada, onde a tendência de expansão ilimitada do capital se “realiza”: “É (...) a forma da propriedade privada que constitui o centro das re-territorializações factícias do capitalismo” (Sibertin-Blanc, 2006, p. 652).

Ora, mas porque estes limites são ditos imanentes, ao contrário dos limites ainda transcendententes, dos selvagens e bárbaros? De fato, em *O que é a filosofia* (1991), última obra dos autores escrita em conjunto, eles podem afirmar que, no capitalismo “[o] campo social não remete mais, como nos Impérios, a um limite exterior que o limita de cima, mas a limites interiores imanentes, que não cessam

de se deslocar, alargando o sistema, e que se constituem deslocando-se.” (Deleuze e Guattari, 1991, p. 127).

É que a concretização ou a efetuação do mais valor gerado pela desterritorialização e descodificação não constitui um limite idealmente absoluto, uma efetuação que se realizaria de uma vez por todas. É um limite que, ao se concretizar nas subjetividades privadas, não encontra nelas uma parada: o capital gerado por D-M-D+ deverá ser reinvestido numa busca infinita de um mais valor sempre alargado.

No capitalismo a síntese disjuntiva ou pulsão de morte introduz, então, a falta no seio da abundância, já que a falta subjetiva “é arrumada, vacuolizada na produção social” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 45) como desejo eternamente insatisfeito — ganância infinita do homem privado. O capital produz subjetividades faltosas não, como no *socius* despótico, a partir de uma instância exterior que absorve os excedentes e fixa a sobre-codificação normativa, mas a partir do *interior* da própria produção. E por isto este interior não se constitui como um conjunto idealmente fechado, como na máquina social selvagem, mas sim como um conjunto que necessita ser continuamente alargado, deslocando perpetuamente seus limites imanentes. O capital, em seu processo de infinita expansão, produz nas subjetividades privadas em que se concretiza a eterna falta de um a mais de capital²⁰.

Este é o contexto no qual, segundo Eugene Holland, “o ascetismo — trabalho infinito para pagar a dívida infinita, torna-se a regra da subjetividade capitalista” (Holland, 1999, p. 83). Ou seja, a dívida infinita, antes encarnada no déspota ou no Estado como credor absoluto do *socius*, *interioriza-se* nos agentes privados de acumulação: não se deve mais a instancia exterior do déspota, mas a “si mesmo”. E veremos um pouco mais adiante como esta interiorização determina o que os autores chamam de edipianização do campo social, ou a culpabilidade intrínseca às subjetividades produzidas pela máquina capitalista.

Segundo Deleuze e Guattari, portanto, a axiomatização da produção desejante sobre os agentes privados de acumulação faz com que “o pequeno eu de

²⁰ Neste sentido, conferir Rauter, C., Produção social do negativo: notas introdutórias. *In. Psicologia clínica*, 2003, p. 116-117: “Produzir a falta no seio da abundância (gerada pela abundância de bens característica deste modo de produção) foi desde o início uma das invenções da máquina capitalista em sua expansão. O capitalismo foi, desde sempre, um enorme empreendimento de acumulação e gestão de homens e não apenas de capital: foi necessário produzir subjetividades faltosas e obedientes”.

cada um, reportado ao seu pai e mãe, seja verdadeiramente o centro do mundo” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 352). Ou seja, com que os fluxos desterritorializados e descodificados, ao serem re-codificados, submirjam o *socius* num familialismo obstinado, num teatro íntimo aonde a subjetividade busca apropriar-se como pode da parte a que está destinada do mais valor econômico.

Por um lado, a subjetividade é assediada pelos fluxos descodificados do desejo, pela esquizofrenia como processo legítimo da produção desejante conforme sua lógica heterogênea e diferencial. Mas, por outro, ela é levada a ressuscitar, segundo as exigências da acumulação privada, as imagens representativas que aprisionam o desejo segundo critérios ilegítimos da produção. Se estas imagens possuem o eu privado como centro, elas engajam em seu movimento de re-codificação todas as formas de identidade e representação que, segundo o primeiro polo do investimento desejante, tendiam a desaparecer. Então, “[t]udo repassa ou regressa, os Estados, as pátrias, as famílias”(Deleuze e Guattari, 2010, p. 53).

Os Estados, de fato, não desaparecem, mas retornam como peças essenciais da axiomatização capitalista, do polo paranoico-fascista do *socius*. Seu reaparecimento, no entanto, implica numa mutação essencial em relação aos mecanismos de repressão do *socius* despótico. Pois se antes eles se constituíam como agente de sobre-codificação transcendente, agora se tornam peça subordinada, mesmo que essencial, da axiomática de acumulação privada. Perdem seu papel determinante de sobre-codificação para ganhar um papel subordinado à axiomática econômica que o ultrapassa.

No *socius* despótico são os súditos que servem ao soberano, ou ao Estado, segundo as normas sobre-codificantes de uma máquina social essencialmente pública. E, aqui, público não opõe a privado — simplesmente é impossível a figura de um indivíduo privado que se aproprie da produção. Mas, no capital, a privatização que atravessa o *socius* faz do Estado um agente a serviço das pessoas privadas, do teatro íntimo e familiar onde o desejo é capturado. Como agente de re-codificação, o Estado perde seu caráter público, tornando-se numa esfera pública *do* privado, procedendo através da publicização constante *da* esfera privada. “O público não chega a se opor a um domínio privado a não ser a partir do momento onde ele torna-se um quadro para as apropriações privadas, meio pelo qual (...) elas se realizam” (Sibertin-Blanc, 2006, p. 604-605). A função do

Estado, então, é constituir-se como agente de re-codificação, garantindo, através de seu aparato administrativo, jurídico, policial e militar, que a produção desejante liberada pelo polo esquizo-revolucionário do capital não ultrapasse o limiar da acumulação privada, de sua realização nos agentes personalógicos do capital.

2.4

Capitalismo e complexo de Édipo

Todas estas características que descrevemos como pertencentes ao polo axiomático, ou fascista-paranoico, do capital, levam Deleuze e Guattari a caracterizarem a produção de subjetividade neste *socius* como essencialmente edipianizada, ou culpada. De fato, segundo Guattari

A noção de responsabilidade individuada é uma noção tardia, assim como as noções de erro e culpabilidade interiorizada. Num certo momento, se assistiu a um confinamento generalizado das subjetividades, a uma separação dos espaços sociais e a uma ruptura de todos os antigos modos de dependência. (Guattari, 2005, p. 44)

O Édipo, para os autores, é o efeito da captura do desejo nas coordenadas do sujeito privado, da família burguesa como foco de absorção de capital. Deleuze e Guattari mostram, através de uma análise crítica do complexo de Édipo freudiano e lacaniano, que a interiorização do sujeito capitalista, como sujeito privado, torna-o essencialmente culpado e castrado.

Como vimos na parte 2.2 deste trabalho, o complexo de Édipo é concebido por Freud como o momento fundamental na constituição da vida psíquica. De fato, em *Totem e Tabu* (1913) o autor pode afirmar que “os primórdios da religião, da moral, da sociedade e da arte convergem, todos, para o complexo de Édipo” (Freud, 1913, p. 63). O sujeito emerge, do Édipo, através de um ato fundador de proibição: a ameaça de castração, realizada pelo pai, proíbe ao filho o acesso à relação incestuosa com a mãe. São duas as premissas básicas que norteiam, então, a concepção de desejo freudiana: o desejo é o movimento através do qual um eu privado busca a completude e, *ao mesmo tempo*, o movimento pelo qual esta completude é impossível — pois sempre falta, exatamente, o objeto que viria

completá-lo (a mãe)²¹. A castração, como fenda no sujeito é, contraditoriamente, aquilo que o constitui enquanto sujeito do desejo:

(...) as pessoas globais, a própria forma das pessoas, não preexistem às proibições que pesam sobre elas e que as constituem, (...) o desejo, ao mesmo tempo, recebe seus primeiros objetos e os vê proibidos. (Deleuze e Guattari, 2010, p. 95).

A relação incestuosa com a mãe é o estado mítico ao qual o sujeito busca regressar, estado de completude absoluta ou das “pessoas globais”, conforme a citação no trecho acima. Ora, mas alcançar esta completude significa, ao mesmo tempo, a abolição, a morte do próprio sujeito. Ou seja, o desejo, concebido como direcionado à completude de um ‘eu’ privado, torna-se desejo de morte, de aniquilação²². Desejo que de acordo com Freud poderia expressar-se de duas maneiras: voltado contra si, ou direcionado aos outros:

O que acontece [no indivíduo] para tornar inofensivo o seu desejo de agressão? (...) sua agressividade é introjetada, internalizada; ela é, na verdade, enviada de volta para o lugar de onde proveio, isto é, dirigida no sentido de seu próprio ego. Aí, (...) está pronta para pôr em ação contra o ego a mesma agressividade rude que o ego teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos, a ele estranhos (Freud, 1930, p. 127).

Má-consciência e culpa, de um lado; ressentimento e agressão, de outro. A vontade de completude oscila entre estes dois polos: autodestruição através de abnegação interior, ou violência dirigida contra os outros, concebidos como concorrentes na busca pelo acesso ao gozo incestuoso da mãe²³. O importante para Deleuze e Guattari é que, segundo o complexo de Édipo, o desejo quer o absoluto de uma realização individual plena, quer livre acesso à completude narcísica da relação incestuosa. E deve, então, ser castrado para que a vida social

²¹ Cf. a discussão sobre a síntese disjuntiva, na parte 2.2 deste trabalho.

²² Cf. Freud, S. *O mal estar da civilização*, 1930, p.147: “A questão fatídica para a espécie humana parece-me ser saber se, e até que ponto, seu desenvolvimento cultural conseguiu dominar a perturbação de sua vida comunal causada pelo instinto humano de agressão e autodestruição”.

²³ Cf. os comentários de Laura Ferreira dos Santos sobre a concepção de desejo e subjetividade freudiana, em *Pensar o desejo a partir de Freud, Girard e Deleuze*, 1997, p. 59: “(...) “Todo dano causado ao nosso Eu onipotente e autocrático é no fundo um *crimen lesae majestatis*”. Tal eu não faz mais que atuar em função das pulsões e desejos mais básicos que existem no inconsciente. Embora, segundo Freud, o nosso inconsciente não leve ao assassinato, pensa-o e deseja-o. (...) Não é de admirar que Freud (...) nos considere, tal como os primitivos, uma horda de assassinos.”.

seja possível — a *falta* do objeto que viria completar o sujeito deve ser assumida, *interiorizada*.

De fato, para Guillaume Sibertin Blanc, em Freud, “o interdito do incesto exprime (...) positivamente o recalque de moções pulsionais que, deixadas a sua satisfação livre, tornariam impossível a ordem da cultura” (Sibertin-Blanc, 2010, p. 84). Ou seja, *a vontade, no mesmo movimento em que é referida a absolutização de uma subjetividade privada, torna-se vontade de nada, pulsão de morte e de abolição*. O sujeito privatizado, narcísico, vive sua filiação com o social como castração — ninguém pode possuir a completude incestuosa, se alguém a possuísse a vida social seria impossível²⁴ — e seu desejo privado como desejo de abolição.

Ao contrário de ser um mecanismo essencial da constituição da cultura, como em Freud, o complexo de Édipo, para Deleuze e Guattari, é uma consequência imediata do mecanismo de axiomatização capitalista. Ao realizar a privatização generalizada do *socius*, o capital, como corpo pleno, inscreve em todos os agentes abstraídos do corpo social o desejo de acumulação plena de mais valia e capital ou, segundo a formulação freudiana, de acesso pleno ao gozo incestuoso. Ora, a consequência deste acesso absoluto seria a colonização íntima de toda a vida social, significando a dissolução da própria sociabilidade.

Tornam-se justificadas, então, a repressão, a assunção da falta e da castração, como condições mesmas da vida em comunidade: reconhecer a castração como o ponto fundamental onde a impossível coincidência do sujeito consigo mesmo torna possível a convivência social. A necessidade de soldar o desejo individual à lei, para que o indivíduo não desestabilize o campo social, legitima, portanto, o investimento do polo fascista-paranoico do desejo. A subjetividade privada edípiana necessita dos Estados, das famílias e da lei como agentes de regulação (repressão) de seu individualismo possessivo: re-codificação e reterritorialização.

Mas, segundo Deleuze e Guattari, é a própria lei — a própria repressão — que cria uma falsa imagem do desejo, segundo o qual ele quer o absoluto, é o

²⁴ Cf. Freud, S. *O mal estar da civilização*, p.101: “A substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade constitui o passo decisivo da civilização. Sua essência reside no fato de os membros de uma comunidade se restringirem em suas possibilidades de satisfação”. (Freud, 1930, p. 101)

desejo absolutista e anti-social de uma subjetividade privada. A lei cria, no mesmo instante, a si mesma e ao sujeito sob o qual ela se exerce:

A lei nos diz: “não desposarás tua mãe e não matarás teu pai”. E nós, sujeitos dóceis, nos dizemos: *então é isso* que eu queria! (...) Proceder-se como se fosse possível concluir diretamente do recalçamento a natureza do recalcado, assim como da proibição a natureza do que é proibido. (Deleuze e Guattari, 2010, p. 156),

É que a repressão, conforme nos mostram os autores, não se passa entre a lei e o desejo concebido como individual, mas sim entre o desejo, conforme este é *produzido pela lei como desejo individual*, e a produção desejante, conforme esta desfaz o eu em nome de processos de subjetivação *imediatamente* heterogêneos e descentrados. Ou seja, entre o desejo individual, referido a um sujeito privado — quer este assuma ou não a castração que, de todo modo, insiste — e a produção universal primária, ou a descodificação e desterritorialização dos fluxos desejantes, que apontam imediatamente para um “fora” do eu através de novas formas de sociabilidade que não necessitam mediar-se com a castração ou com a falta, para serem atingidas.

Se “só há sujeito fixo pela repressão” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 45), não será interiorizando a repressão no sujeito fixo que o levaremos a diferenciar-se — no máximo, o tornaremos culpado, e lhe inculcaremos a dívida infinita de que o capital necessita para perpetuar-se:

O Édipo(...) é a nossa formação colonial íntima que responde a forma de soberania social. (...) O campo social (...), rebate-se sobre o Édipo, onde cada um agora ocupa só o seu canto cortado. (...) o triângulo edipiano é a territorialidade íntima e privada que corresponde a todos os esforços de reterritorialização social do capitalismo (Deleuze e Guattari, 2010, p. 351-353).

A privatização castrada, consequência imediata da vinculação do desejo a uma individualidade separada do corpo social é, justamente, para Deleuze e Guattari, a parada no processo de descodificação e desterritorialização que o capitalismo libera. Que ele não libera, portanto, sem reconduzi-lo continuamente às ilhas de reterritorialização do eu, da lei e do Estado. E a experiência da esquizofrenia como fragmentação, autismo ou paranoia, constitui o rebatimento dos fluxos do desejo, de seu movimento constituinte, positivo, pleno, na

subjetividade privada. Ou seja: *não é a ausência de lei que acarreta na esquizofrenização do campo social*, mas é a presença, ainda, da lei — da recodificação e da reterritorialização — que conduz o desejo a uma ausência, a uma falta, que paralisa a esquizofrenia como processo, produzindo, em seu lugar, a figura do esquizofrênico clínico, como “trapo autista” (Deleuze e Guattari, 2010).

Aonde, então, se encontra a aposta política de Deleuze e Guattari para uma subjetividade que se produza, conforme as sínteses legítimas do inconsciente, para além da repressão social realizada pela axiomática capitalista? A aposta dos autores é clara: franquear os limites interiores que a acumulação privada impõe ao processo de desterritorialização e descodificação do desejo. Pois,

o desejo não tem como objeto pessoas ou coisas, mas meios inteiros que ele percorre, vibrações e fluxos de qualquer natureza que ele esposa, introduzindo cortes, capturas, desejo sempre nômade e migrante cujo caráter é primeiro o gigantismo (Deleuze e Guattari, 2010, p. 386).

Gigantismo, portanto, que não constitui a projeção narcísica de um indivíduo privado, que deve sempre ser mediado pela falta, como condição de sua vontade anti-social de completude. O gigantismo a que se referem os autores é o gigantismo imediato da produção desejante, da subjetividade fora dos eixos da privatização capitalista:

[t]alvez os fluxos ainda não estejam suficientemente desterritorializados e descodificados, do ponto de vista de uma teoria e de uma prática dos fluxos com alto teor esquizofrênico. Não retirar-se do processo, mas ir mais longe, “acelerar o processo” (...) a esse respeito, nós ainda não vimos nada (Deleuze e Guattari, 2010, p. 318).

A produção que o capital libera, da qual se apropria e pela qual se responsabiliza, não é sua propriedade, mas a própria produção desejante como limiar absoluto, e não mais relativo, do *socius* descodificado. Desterritorialização e descodificação absolutas, portanto: o polo esquizo-revolucionário do sistema tornado exterior aos limites interiores que as imagens do capital produzem. Ultrapassar o muro axiomático e destituir o capital como processo de privatização generalizada do *socius*, em nome do que Deleuze e Guattari chamam de “uma nova terra” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 401) — este é o papel da esquizofrenia como devir revolucionário, revolução permanente.

Investigaremos agora, na parte 2.5 deste trabalho, de que maneira encontramos, nas elaborações teóricas que atravessam toda a obra dos autores, uma crítica à representação, à identidade e a servidão que coloca em jogo os elementos para uma produção de subjetividade verdadeiramente a- representativa, para além do Édipo, da transcendência e da falta. Ou seja, uma subjetividade pós-capitalista.

2.5

Processos de subjetivação para além do capital

Deleuze apresenta, em *Diferença e repetição* (1968), a imagem dogmática do pensamento como aquela organizada pela *doxa* em torno do senso comum e do bom senso. O senso comum supõe a identidade como fundamento, o bom senso o sentido único como método. Ou seja, a imagem dogmática do pensamento é *qualquer pensamento que opere por imagens*, como “(...) figura em que a *doxa* é universalizada ao ser elevada ao nível do racional”. A opinião, ou *doxa*, realiza, segundo *O que é a filosofia?* (1991), um corte no caos das diferenças, que priva o caos de seus direitos irreduzíveis, recortando o acaso segundo uma seleção operada pelas figuras do idêntico, da semelhança e da re-cognição. A representação, então, é o corte realizado em uma apresentação primeira, a repetição que reage sobre os elementos intensivos de um campo transcendental de apresentação, buscando, o melhor que pode, sufocá-los, reprimi-los, colmata-los segundo o critério do idêntico: “É tudo isto que pedimos para formar uma opinião, como uma espécie de guarda sol que nos protege do caos” (Deleuze e Guattari, 1991, p. 260).

À imagem dogmática corresponde, portanto, um modelo de subjetivação centrado em torno do Eu como agente de unificação, como ponto de estabilização e pacificação do caos intensivo das diferenças nômades, recalque do plano de singularidades pré-individuais. E este plano de singularidades, ao ser submetido ao princípio da identidade, retorna sob a forma do desfigurado, sob a figura negativa do abismo indiferenciado (Deleuze, 1968, p. 52). A identidade como fundamento insufla o campo intensivo das diferenças puras com o signo do negativo, com o nome de uma anarquia que será preciso domar, para repartir os espaços, fundar a ordem, domesticar o sensível. Assentamento de uma

consciência soberana, senhora dos possíveis, do cálculo e da ordem: papel por excelência da forma-Estado, em *Mil Platôs* (1980), como veremos em breve.

Seja, então, esta imagem dogmática a da representação finita aristotélica, repartindo um cosmos que metrifica o infinito; seja a representação infinita da filosofia hegeliana, que acolhe a diferença sob o signo da contradição entre ser e não-ser, supondo sua resolução no idêntico: permanecemos dentro de uma mesma imagem do pensamento, fundada na identidade, na *doxa* e na opinião. Imagem que Deleuze se propõe combater, já que é “(...) da opinião que vem a desgraça dos homens (...)” (Deleuze e Guattari, 1991, p. 265) — não do caos, ou do campo transcendental das diferenças puras.

De fato, o pensamento deleuziano opera uma crítica de qualquer representação ou transcendência que, segundo José Gil, coloca em jogo, para além do espaço sedentário da representação, ou do espaço transcendental da falta e da dívida, que decorre necessariamente da concepção representacional, uma lógica do excesso, que positiva o desmedido, o monstruoso: “há uma violência de um “fora” do pensamento que “força a pensar”, como se o excesso (...) leva-se o pensamento a exceder-se e criar seus próprios sistemas excessivos” (Gil, 2008, p. 76). E esta “lógica do excesso supõe uma lógica da falta que ela tem, por vocação, destituir” (Gil, 2008, p. 77), pois a falta decorre da própria concepção representacional, que determina aquilo que não é determinável na representação como indeterminado, ao qual *faltam*, justamente, os elementos que permitem a reconhecimento, os elementos da generalidade.

A crítica à imagem dogmática do pensamento assume, nas obras de Deleuze escritas junto a Félix Guattari, um caráter explicitamente político. Mas, já antes de *O anti-Édipo* e *Mil Platôs*, o desenvolvimento da filosofia deleuziana permite a construção de uma política situada fora das coordenadas da representação — uma micropolítica. Antes de tudo, “a crítica à imagem do pensamento” é, nas palavras de Amália Boyer, “uma crítica da teoria política, enquanto esta é uma forma de pensamento baseada na defesa racional da soberania política” (Boyer, 2005, p. 11). Crítica feita, portanto, em nome do caráter excessivo, afirmativamente excessivo, do desejo, da potência subjetiva para subtrair-se aos mecanismos de opressão social que produzem normatividade e seu correlato necessário — a falta.

Como pensar, então, os modelos subjetivos produzidos no *socius* capitalista, em relação com a crítica à imagem dogmática como proposição de um pensamento sem imagem? Conforme vimos, na parte 2.3 e 2.4 deste trabalho, o capital apresenta-se pela produção de imagens fictícias que preenchem o campo de imanência burguês. Ora, estas imagens fictícias perdem continuamente toda consistência, são constantemente destituídas como imagens bem fundadas, ou conformes a um eu racional pressuposto idêntico a si mesmo. São imagens cambiantes, híbridas e instáveis — ficcionais. Será, portanto, a apologia da diferença, como pensamento para além de qualquer imagem, uma apologia, mesmo que involuntária, do capital?

Não. Deleuze e Guattari apontam, criticamente, que as pessoas privadas, produzidas pela máquina capitalista, “são uma ilusão, imagens de imagens (...)” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 351). Mas, se a imagem subjetiva que preenche o campo capitalista é uma ilusão, ou um simulacro, em nome de quê Deleuze e Guattari fazem sua crítica ao sistema? Como pensar, junto com os autores, uma subjetividade para além do capital? Não, certamente, através de uma essência humana supostamente alienada pela mercadificação do mundo. Tal crítica, buscando curar a ferida interna ao caráter ficcional do simulacro subjetivo, atacaria as imagens fictícias do capital apenas para, em seu lugar, colocar outra imagem dogmática.

Qual o estatuto, então, desta ficção subjetiva produzida pelo capital, e como a obra de Deleuze e Guattari nos oferece ferramentas para ultrapassá-la? Ou, repetindo o questionamento levantado por *Diferença e repetição*: qual imagem dogmática é responsável pelos processos de subjetivação capitalista, e por que estas imagens são ditas simulacros, ou ficções? Neste sentido, uma passagem de Guillaume Sibertin-Blanc pode nos ajudar. Segundo este autor, no capitalismo

As pessoas sociais são eminentemente variáveis. Elas não marcam posições estáveis numa estrutura, mas são as configurações flutuantes que variam com o deslocamento dos limites imanentes do sistema e a transformação contínua das formas desta conjunção. Isso diz também que a subjetividade é ainda fracamente « ego-centrada », as pessoas sociais sendo imediatamente determinadas pelos cortes do capital e as relações sociais de produção como agentes coletivos (Sibertin- Blanc, 2006, p. 653).

O capital, ao se re-territorializar e se recodificar sobre os agentes privados de acumulação, constitui as imagens do Trabalhador e do Capitalista. E o que permite qualificar estes agentes sociais como fictícios, “eminente variáveis” ou “fracamente ego-centrados”, conforme o trecho acima, é o fato de eles se constituírem como determinações secundárias de um movimento econômico que os ultrapassa. Movimento que não os deixa serem substancializados, impede-os de se encarnarem de maneira definitiva num “eu”. A escala hierárquica que vai do trabalhador nu ao proprietário dos meios de produção, ou do Proletário ao Capitalista, permanece *relativamente* aberta, sujeita a luta da concorrência, que *modula* constantemente as imagens ou simulacros que ocuparão contingentemente os Lugares, preenchendo o campo de imanência burguês.

As subjetivações tornam-se, então, apenas simulacros—imagens de imagens. Por um lado, segundo Guattari, o capital realiza um “modo de controle da subjetivação” através de uma “cultura de equivalência” ou de um “sistema de equivalências na esfera da cultura (...)” (Guattari, 2005 p. 21), onde o dinheiro, como equivalente geral, homogeneiza a subjetividade segundo uma escala única de valoração econômica, tornando os processos de subjetivação meras efetuações de uma axiomática abstrata. Por outro lado, este equivalente geral, longe de ser universalizante, ou homogeneizante, é fundamentalmente descentrado, desigual a si mesmo. Na fórmula $D-M-D+$, a diferença entre D e $D+$ supõe o movimento infinito pelo qual o capital deve exceder continuamente a si mesmo.

Mas este excesso desterritorializado, ao ser reterritorializado, ou subjetivado, nos agentes privados de acumulação, efetua a distribuição da riqueza e da miséria, distribui as imagens cambiantes, ficcionais, que ressuscitam “arcaísmos com funções atuais” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 332), em torno de uma falta comum: a interiorização da dívida infinita, como dívida subjetiva para com o capital. De um lado, o movimento excessivo, mais valia de fluxo que desestabiliza qualquer imagem. De outro, a apropriação privada desta mais valia, ressuscitando as imagens, as representações, identidades fictícias de uma subjetividade pretensamente soberana, que necessariamente experimenta como falta e castração a instabilidade a que é condenado pela axiomática do mercado.

Por isto, Deleuze, em “Controle e devir”, pode afirmar que “no capitalismo, só uma coisa é universal, o mercado (...), ele não é universalizante, homogeneizante, é uma fantástica fabricação de riqueza e miséria” (Deleuze, 1990,

p. 213). O universalismo da máquina capitalista é aquele de uma máquina de reterritorialização e diferenciação, produzindo riqueza e miséria numa escala de modulação relativamente aberta, onde as imagens subjetivas efetuadas pela axiomática possuem uma instabilidade intrínseca. Tudo o que a subjetividade quer, então, presa aos mecanismos de privatização capitalista, é constituir-se como Maioria, aceder aos direitos de uma maioria econômica onde o ‘eu’ “fracamente ego-centrado”, conforme o caracteriza Guillaume Sibertin Blanc, possa, finalmente, se re-centralizar. Mas o movimento do mercado mundial, nas disjunções a cada lance da luta econômica, impede continuamente esta re-centralização, tornando qualquer imagem apenas simulacro — imagem de imagem.

Se, em *Diferença e repetição*, a crítica à imagem dogmática do pensamento transforma-se em afirmação da diferença nela mesma, irreduzível ao Eu, a crítica as imagens fictícias do capital, em *O anti-Édipo*, portanto, transforma-se na afirmação do polo esquizo-revolucionário do desejo. Sendo assim, a imagem pela qual a subjetividade é produzida no *socius* capitalista obtém seu caráter ficcional exatamente da privatização na qual é inserida. A privatização, que faz da subjetividade um simulacro, ou seja, uma imagem declinada da axiomática, torna o simulacro subjetivo ressentido, desejoso de agarrar fragmentos de códigos, indícios de identidade mínimos, “neo-territorialidades (...) artificiais, residuais, arcaicas (...), nossa maneira moderna (...) de reintroduzir fragmentos de códigos, de ressuscitar antigos, de inventar pseudo-códigos ou jargões” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 341). E, como vimos na parte 2.4 deste trabalho, a instabilidade que a que a subjetividade é relegada devido aos movimentos do mercado é vivida como castração subjetiva, onde o indivíduo privado ressentido a totalização perdida, um re-centramento a que não pode aceder.

No capitalismo, “[p]oderiam os homens restabelecer relações com suas terras natais? Evidentemente isto é impossível!. As terras natais estão definitivamente perdidas”(Guattari, 2008, p. 169). Mas tudo se passa como se, para Deleuze e Guattari, houvesse duas maneiras distintas de perder uma terra, uma imagem, de se desterritorializar. Numa, correspondente ao polo paranoico-fascista do desejo, a perda é vista como falta de uma totalidade perdida, nostalgia do uno— seja esta falta compreendida como uma perda contingente que podemos remediar, através de novos códigos e territorialidades, seja ela vista como falta

tragicamente inscrita no desejo. Já na outra, correspondente ao polo esquivo-revolucionário, a afirmação do simulacro, da ausência da ‘terra natal’ conforme a imagem identitária da *doxa*, ao invés de faltar ou ressentir, destitui todas as recodificações arcaicas que, no capital, adquirem função atual: a família, o Estado e o eu.

Em *Mil Platôs* a crítica à imagem dogmática do pensamento, ao polo fascista-paranoico do desejo e a produção de subjetividade pelo capital, é inserida dentro de um chamado à minorização, à nomadização e à constituição de máquinas de guerra, voltadas tanto contra os aparelhos de Estado, como contra a axiomática da acumulação privada. De fato, segundo Guillaume Le Blanc, num mundo universalizado pela axiomática do capital, a política minoritária ou nômade procura “(...) inventar as figuras não monetárias do desejo: ela é a arte da desmonetarização: ela é o contrário de uma empresa, a atualização de uma minoria não mercantil” (Le Blanc, 2009, p. 113).

A oposição principal que perpassa *Mil Platôs* é aquela entre a forma-Estado de interioridade (a forma do *Urstaat*) e a máquina de guerra nômade, como forma pura da exterioridade. De fato, “em *Mil Platôs* é o Estado, em vez do capital, que é o principal agente de controle” (Boyer, 2005, p. 13) A primeira vista, portanto, pode parecer que o capital é destituído do papel protagonista que, em *O anti-Édipo*, tornava a crítica dos processos de subjetivação capitalistas o meio por excelência de realizar a crítica do homem contemporâneo, e o apontamento de uma subjetividade para além do capital a realização da igualdade ontológica entre produção desejante e social.

Entretanto, o capitalismo, como vimos na parte 2.3 deste trabalho, tem, para Deleuze e Guattari, necessidade dos Estados, como “modelos de realização de uma axiomática mundial que os ultrapassa.” (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 153). De fato, “cabe à desterritorialização de Estado moderar a desterritorialização superior do capital e oferecer a este reterritorialidades compensatórias”. (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 154). A crítica do Estado torna-se, no mundo moderno, imediatamente crítica ao capital.

O que é, então, a forma-Estado, segundo *Mil Platôs*, como forma de reterritorialização compensatória à descodificação capitalista, e qual o estatuto neste livro de sua oposição às máquinas de guerra e às minorias? Primeiramente o Estado é *forma de interioridade*. Ele “empreende um processo de captura sobre

fluxos de toda sorte, de populações, de mercadorias ou de comércio, de dinheiro ou de capitais, etc.” (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 59). Esta forma de interioridade constitui-se como aparelho de captura, voltado para um exterior qualquer que ele busca submeter.

O Estado é, portanto, uma das efetuações da imagem dogmática do pensamento, já que ele constitui-se como representação sobre-codificante, que busca uma unificação ideal, universalizante, da heterogeneidade das formações sociais:

A imagem clássica do pensamento, a estriagem do espaço mental que ela opera, aspira à universalidade. Com efeito, ela opera com dois universais, o Todo como fundamento último do ser ou horizonte que o engloba, o Sujeito que converte o ser em ser para nós: *Imperium* e república (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 49).

As duas figuras do universal apontadas neste trecho, o Todo e o Sujeito, correspondem, de fato, aos dois polos do Estado. O Todo é o *Urstaat* como realização plena da imagem representativa, racionalização totalitária, centralizadora, que se assenta sobre a multiplicidade das máquinas desejanças, impondo funções pré-determinadas, estriando o espaço conforme a repartição de distinções binárias: senhores-escravos, homens-mulheres, forma-conteúdo, etc. Esta seria, para os autores, a imagem de um Estado arcaico, Imperial que, entretanto, possui função atual no mundo capitalista, pois é constantemente ressuscitado no horizonte do capital como meio de controlar os processos que se furta à regulagem axiomática. Neste caso, “o capitalismo acordou o *Urstaat*, e lhe dá novas forças” (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 160).

Deleuze e Guattari chamam a opressão produzida por este polo Estatal de *servidão maquínica*, já que nele “os próprios homens são peças constituintes de uma máquina (...) sob o controle ou direção de uma unidade superior” (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 156). Ou seja, a subjetividade não é aquela do sujeito privado capitalista, mas é peça integrada de uma unidade eminente, definida apenas por sua participação no Estado.

O outro polo da forma-Estatal, aquele do Sujeito, ou república, constitui o polo propriamente moderno, do Estado plenamente submetido ao capitalismo. O Sujeito é a figura da imagem fictícia do capital, e o “ser para nós”, do trecho que citamos mais acima, é aquele do humanismo democrático, onde o Estado devém

um modelo de realização para uma axiomática mundial que o ultrapassa. Axiomática do homem privado, exprimindo a “independência de um Sujeito que constitui agora o único laço” (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 151): o laço, antes realizado em nome de uma sobre-codificação transcendente que estriava o espaço segundo um centro emanativo, agora torna-se pessoal, interior a um Sujeito abstrato e privado.

A interiorização Estatal, antes atada à imagem externa e pública do Império, agora se torna a interiorização própria da subjetividade privada produzida pela máquina capitalista. O aparelho de captura volta-se contra si mesmo, através de um mecanismo repressor que Deleuze e Guattari chamam de *sujeição social*. Esta sujeição efetua-se, como vimos, nas imagens fictícias que preenchem de forma contingente o campo de imanência burguês, modulando os processos de subjetivação conforme a axiomática da acumulação privada.

De um lado, portanto, servidão maquínica, do outro, sujeição social. Para Deleuze e Guattari, os dois regimes de repressão dos fluxos de desejanter coexistem no mundo atual, segundo os dois papéis assumidos pelos Estados sob o capitalismo. Eles são ativados conforme a posição que a subjetividade é levada a ocupar a partir das conjunções da axiomática do mercado mundial. Sendo assim,

(...) o capital age como ponto de subjetivação, constituindo todos os homens em sujeitos, mas uns, os “capitalistas”, são como os sujeitos de enunciação que forma a subjetividade privada do capital, enquanto outros, os “proletários”, são os sujeitos do enunciado, sujeitados às máquinas técnicas que efetuem o capital constante. (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 157).

Ou seja, o “proletário”, proprietário de sua força de trabalho, é capturado pela tendência imperial do Estado capitalista, *Urstaat* que o constitui como mera peça na engrenagem da máquina. Seu processo de subjetivação, portanto, é significativamente diverso do “capitalista”, ou proprietário dos meios de produção, já que este se aproxima do polo democrático e humanista do Estado, que resguarda seus direitos de proprietário privado e onde a captura é interiorizada como sujeição a si.

E estes dois meios de repressão constituem, como vimos na parte 2.3 e 2.4 deste trabalho, as duas direções da dívida infinita, conforme os dois processos de subjetivação diversos acionados no capitalismo. A primeira é a dívida infinita para com o Estado, servidão maquínica de uma subjetividade capturada por uma

instância exterior e transcendente. A segunda é a interiorização da dívida infinita, que se realiza através da sujeição social própria ao polo republicano e humanista do capital. Embora não seja o mesmo tipo de violência exercida ao desejo, seja a subjetividade capturada pelo Estado, seja que ela interiorize a captura como sujeição a si, ambas as formas, sujeição e servidão, constituem regimes de repressão política do desejo.

Ora, mas para além do Estado, e da axiomática capitalista que subordina o Estado à subjetividade privada, *Mil Platôs* aponta a existência de formações sociais que se constituem segundo outra lógica desejante, engajando outros processos de subjetivação. À forma de interioridade, *Urstaat*, ou Sujeito, *Imperium* ou Republica, opõe-se a forma de exterioridade: máquinas de guerra nômades e processos minoritários.

As máquinas de guerra são, segundo os autores, uma invenção dos nômades, mas elas constituem um agenciamento desejante²⁵ que ultrapassa sua efetuação em uma formação determinada, já que, conforme a essência de uma máquina de guerra,

um movimento artístico, científico, “ideológico”, pode ser uma máquina de guerra potencial, precisamente na medida em que traça um plano de consistência, uma linha de fuga criadora, uma espaço liso de deslocamento, em relação com um *phylum* (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 109).

A guerra, de que aqui se trata, não é a guerra conforme ela é capturada pelo Estado, subordinada a seus fins. De fato, a máquina de guerra é uma invenção dos nômades, um agenciamento desejante que se efetua em diversas formações — musicais, artísticas, minoritárias, etc. —, e será somente quando capturada pelo Estado que ela constituirá um exército regulado, estriado, conforme o centro transcendente de ressonância que “tende a aproximar a educação do cidadão, a formação do trabalhador, o aprendizado do soldado”

²⁵ O conceito de agenciamento aparece, em *Mil Platôs*, em clara ressonância com aquele que descrevemos na parte 2.1 deste trabalho através da noção de máquinas desejantes. Toda agenciamento se constitui, para Deleuze e Guattari, segundo uma dupla incidência: agenciamento maquínico de corpos e agenciamento coletivo de enunciação. Esta dupla incidência não implica em qualquer dicotomia, mas na pressuposição recíproca entre as transformações imateriais e materiais de uma mesma “máquina abstrata”. O agenciamento é sempre, então, de desejo, mesmo que o desejo, em determinado agenciamento, constitua-se segundo os mecanismos de estratificação que o transformam num agenciamento de poder: “*Os agenciamentos* não nos parecem, antes de tudo, de poder, mas *de desejo*, sendo o desejo sempre agenciado, e o poder, uma dimensão estratificada do agenciamento”. (Deleuze e Guattari, 1980a, p.98-99)

(Deleuze e Guattari, 1980c, p. 79). A guerra, neste caso, é subordinada aos fins da imagem dogmática do pensamento, à unificação estatal da produção desejante. E é apenas quando capturada pelo Estado que ela tende a “tomar a guerra por objeto” (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 103), transformando a destruição em premissa, já que feita em nome de um aparelho de captura essencialmente paranoico (polo fascista-paranoico do desejo), cuja função primeira é aniquilar a diferença.

Mas as máquinas de guerra nômades, pelo contrário, “*só podem fazer a guerra se criam outra coisa ao mesmo tempo*, ainda que sejam novas relações sociais não orgânicas” (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 110). Neste caso a guerra, antes uma premissa, transforma-se em consequência, efeito de uma afirmação primeira: a afirmação dos fluxos desejantes, do limite esquizo-revolucionário do desejo e do pensamento sem imagem. Elas relacionam-se, ao contrário do Estado, com um meio de pura exterioridade que deve “desfazer o sujeito” (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 80) em nome de uma relação com as forças do fora, ou seja, com as forças de um processo de subjetivação imediatamente descentrado, heterogêneo, para além do juízo Estatal e do Sujeito axiomático: “O fora não tem imagem, nem significação, nem subjetividade” (Deleuze e Guattari, 1980b, p. 34).

A máquina de guerra nômade se engaja num processo de desterritorialização absoluta, também chamado de linha de fuga, ou fuga ativa, na qual se trata de fazer fugir aquilo de que se foge. Ou seja, fugir *dos*, e fazer fugir *os*, esquemas opressivos do Estado e do capital, através da afirmação da diferença, da descodificação e da desterritorialização: “(...) fazer fugir, não necessariamente os outros, mas fazer alguma coisa fugir, fazer um sistema vazar (...). Só se descobre mundos através de uma longa fuga quebrada (Deleuze e Parnet, 1977, p. 27). A fuga ativa depreende um vetor de velocidade pura que pode, portanto, “abalar o modelo do aparelho de Estado, o ídolo ou a imagem que pesa sobre o pensamento” (Deleuze e Parnet, 1977, p. 27), assim como destituir a sujeição social produzida pelos modelos de subjetivação capitalistas.

Deleuze e Guattari podem afirmar, então, que “nossa era torna-se a era das minorias” (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 173). As minorias não são, aqui, definidas negativamente, por sua exclusão de uma norma majoritária. Elas são a própria máquina de guerra nômade, enquanto fuga ativa, que desestabiliza os mecanismos de normalização, afirmando a monstruosidade além do número

padrão da maioria, seja este o número universal do Estado, seja o número modulado da axiomática.

De fato, a minoria, se afirmando enquanto devir-minoritário, não concebe seu movimento como direcionado a uma integração majoritária, como no caso de serem produzidos axiomas para as mulheres, para os negros, para os índios, etc. Segundo Guillaume Le Blanc, a política minoritária, para uma subjetividade além do capital, “(...) não consiste em reverter a Maioria em favor da Minoria para estabelecer uma nova Maioria. Ela se esforça para passar sob a Maioria, a fim de produzir uma criação coletiva irreduzível ao estado de poder da maioria” (Le Blanc, 2009, p. 108).

Não basta que todos sejam incluídos como agentes potenciais de acumulação privada e que os desvios e exclusões sejam repartidos de acordo com as modulações abstratas e híbridas de uma forma econômica pura. Desta maneira, não saímos dos mecanismos de servidão maquínica e de sujeição social, escravizados pela captura do Estado, ou pelo laço do Sujeito: não escapamos das duas formas de interioridade. Sem dúvida as lutas no nível da axiomática são fundamentais e Deleuze e Guattari as afirmam explicitamente, em *Mil Platôs*²⁶. Mas elas devem ser concebidas, antes, como o efeito de uma afirmação irreduzivelmente minoritária, das máquinas de guerra situadas fora da captura Estatal e axiomática, ultrapassando os direitos do homem privado em seu movimento de descodificação e desterritorialização absolutas:

(...) nós falamos de outra coisa, que ainda assim não seria regulada: as mulheres, os não-homens, enquanto minoria, (...), não receberiam qualquer expressão adequada ao tornarem-se elementos da maioria, (...). Os não brancos não receberiam qualquer expressão adequada ao tornarem-se uma nova maioria, amarela, negra, (...). É próprio da minoria fazer valer a potência do não numerável(...). Minoria como figura universal, ou devir de todo o mundo (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 174).

François Zourabichvili, no artigo “Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)” (2000), concebe o pensamento político deleuziano como situado no terreno paradoxal da ausência absoluta de projetos. Para o autor, o verdadeiro devir-minoritário, como construção de uma máquina de guerra, encontra suas condições de possibilidade, paradoxalmente, quando fogem todas as

²⁶ Cf. *Mil Platôs* (1980c), p.174.

imagens do possível, ou seja, quando o presente se esgota: “*I would prefer not to*”— eu preferiria não — é a fórmula de Bartleby, personagem de Herman Melville, que é apontado por Deleuze, em *Crítica em Clínica* (1993), como engajado num processo de subjetivação revolucionário.

Estranha revolução, que não se apoia no presente para projetar o futuro. “Eu preferiria não”: pretender à Maioria, “aceder” da servidão maquínica à sujeição social, de proletário à capitalista... “Eu preferiria não”, para ecoar a frase de Espinosa, lutar pela servidão como se lutasse pela liberdade, desejar as imagens subjetivas que “nos fazem aceitar aquilo mesmo que nos indigna” (Zourabichvilli, 2000, p. 351).

Esta fórmula aparentemente negativa²⁷, esta ausência de possível, remete, apenas, à fuga dos modelos de subjetivação conforme eles são apresentados: ela aparece, necessariamente, do ponto de vista das imagens que somos levados a escolher, como negativa, menor, desviante. E uma estranha obstinação, um pequeno desvio afirmado que não seja capturado ou levado a faltar é o bastante para o escândalo: “não deixarão você experimentar em seu canto” (Deleuze e Guattari, 1980b, p. 10).

A máquina de guerra, o pensamento sem imagem, o devir-minoritário constituem, então, o fora no tempo presente ou, segundo a expressão de *Lógica do sentido* (1969), contra-efetua o atual estado de coisas. Mas contra-efetuar não é negar o presente, postulando uma transcendência, um fora do tempo, como instância imóvel em meio ao turbilhão da passagem. A contra-efetuação se distingue do presente efetua, mas como “algo que se distingue - e, todavia, aquilo de que ele se distingue não se distingue dele” (Deleuze, 1968, p. 55): a diferença é interna. Não um possível que se distingue *do* tempo presente, mas um possível *no* tempo presente: tocando o ponto onde o próprio tempo distingue-se de si mesmo. O fora, então, não é o fora *do* presente, mas o fora *no* presente: “Encontramos brutalmente o que tínhamos cotidianamente diante dos olhos” (Zourabichvilli, 2000, p. 340). E o que tínhamos, então, diante dos olhos? Afetos,

²⁷ A função aparentemente negativa da ausência de possíveis não indica qualquer negatividade ontológica, mas apenas torna-se o efeito de uma afirmação desejante que é, lógica e ontologicamente, primeira. Neste sentido, c.f. Peixoto Junior, C. A., *Singularidade e subjetivação: ensaios sobre clínica e cultura*, 2008, p. 71-71: “Não há dúvida de que a fórmula [“eu preferiria não”] é devastadora e não deixa que nada subsista por trás dela. Mas, será que se trata de uma devastação de cunho meramente autodestrutivo(...)? Não, responde Deleuze, pois é preciso que se observe de imediato o seu caráter contagioso: Bartleby altera a língua dos outros”.

percepções e desejos subjetivados num eu privado, re-codificados dentro dos limites do Estado e do Sujeito: servidão maquínica, sujeição social — subjetividade capitalista.

“Eu preferiria não” é, portanto, a contra-efetuação como índice de um devir mais profundo, onde a forma negativa torna-se apenas balbucio, efeito: assim, na máquina de guerra nômade, a guerra é apenas o efeito de uma criação primeira. Devir que só pode ser apreendido pelas imagens dogmáticas — o Estado, com seu cortejo público de projetos, metas, objetivos; o Sujeito privado do capital, com suas doenças de interioridade, seu “drama particular” e seus projetos de realização — de forma negativa.

De fato, “aquilo que se chamam lutas, ao menos em sua fase ascendente, exprime menos uma tomada de consciência do que a eclosão de uma nova sensibilidade”. (Zourabichvilli, 2000, p. 351). A tomada de consciência, como realização de um possível inscrito na ordem do presente, é a realização de um projeto, o voluntarismo como adesão à norma de um Estado ou à interioridade de um eu. É característica da subjetividade privada, interiorizada, sob a axiomática da máquina capitalista: atravessada pelos fluxos de mercadorias, pelos movimentos descodificantes e desterritorializantes que o capital libera, ela deve (com o auxílio imprescindível dos Estados) poder reenviá-los, desesperadamente, ao ponto em que se diz: “eu”. A síntese disjuntiva do inconsciente torna-se a alternativa mutuamente exclusiva entre dois sujeitos, “*ou* meu, *ou* seu”. A conjuntiva, a posse exclusiva de um bem: “Então, era meu!”.

Entretanto, como vimos, “as linhas de subjetivação do capital- dinheiro não param de emitir disjunções, obliquas, transversais, subjetividades marginais, linhas de territorialização que ameaçam seus planos” (Deleuze, 1975-1995, p. 16). Ou seja, não param de emitir potências minoritárias, máquinas de guerra que criam “o próprio espaço do desejo, povoado não por indivíduos, mas por acontecimentos e afetos” (Zourabichvilli, 2000, p. 351).

A questão, para uma política das singularidades e das minorias, será abrir espaço para que as máquinas de guerra possam seguir seus processos de diferenciação sem se deixarem modular pelo axioma, nem capturar pelos Estados. Permitir que as linhas de fuga a - subjetivas não portem, ou recebam, o signo negativo que as conduziriam a ação repressiva do Estado, ou a culpabilização depressiva do Sujeito. Levar até o fim a potência de descodificação e

desterritorialização que o capitalismo modula, mas que não modula sem que ela escape, por todos os lados, aquém ou além de seus limites apenas interiores, direcionadas sobre o limite absoluto da produção desejante.

3

Subjetividade multitudinária e capitalismo em Antonio Negri e Michael Hardt

“E é tempo todo tempo/mas/não basta um século para fazer a pétala/que só um minuto faz/ou não/mas/a vida muda/a vida muda o morto em multidão”
(Ferreira Gullar, Dentro da noite veloz, 1980, p. 202)

O pensamento de Antonio Negri e Michael Hardt é, em grande medida, influenciado pelo pós-estruturalismo francês, mais especificamente pelas filosofias de Gilles Deleuze, Félix Guattari e Michel Foucault. Em obras como *Marx além de Marx (1991)* e *O poder constituinte (1999)*, Negri reivindica uma tradição heterodoxa na filosofia política, estabelecendo uma linha que percorre Maquiavel, Espinosa e Marx, chegando, no século XX, à Foucault e aos autores de *Capitalismo e esquizofrenia (1980)*. Esta linha é, como veremos, àquela de um pensamento situado fora e contra os mecanismos de soberania do Estado e do capital, buscando construir ferramentas conceituais que contribuam, no mundo contemporâneo, à precipitação dos processos de subjetivação revolucionários.

Ao longo deste capítulo veremos como grande parte do pensamento de Negri e Hardt é influenciado pela filosofia da diferença de Deleuze, e pela caracterização do *socius* capitalista feita por Deleuze e Guattari, que estudamos no segundo capítulo deste trabalho. Podemos dizer que três são os pontos de convergência fundamentais que, malgrado diferenças significativas (que procuraremos explicitar), unem o projeto destes autores: 1) a recusa à dialética e à representação, através da afirmação de uma filosofia da diferença pura, ou radical; 2) a caracterização do capitalismo como máquina contraditória de desterritorialização e reterritorialização, concomitantemente; ou seja: o reconhecimento do potencial criativo liberado pela lógica capitalista e a negação *total* (não recuperável numa *aufheben* dialética) da repressão acionada pelo *socius*; e, finalmente, 3) a aposta na desterritorialização, na afirmação absoluta da produtividade diferencial, ao mesmo tempo liberada e reprimida pelo capital, como única senda revolucionária possível. A produção da diferença contra o

capital transforma-se, em Negri e Hardt, na produção de subjetividade multitudinária, como veremos nas páginas que se seguem.

Na parte 3.1 deste capítulo procuraremos explicitar a passagem da sociedade disciplinar à de controle, conforme ela pode ser encontrada nas obras de Deleuze e Foucault. Esta passagem é de central importância para a compreensão do pensamento de Negri e Hardt acerca da emergência do poder Imperial e da subsunção real da sociedade no capital, no mundo contemporâneo.

As partes 3.2 e 3.3 são dedicadas ao método de Antonio Negri, método que será utilizado, também, em obras recentes escritas junto à Michael Hardt, como *Império*(2000), *Multidão*(2004) e *Commonwealth*(2009). Na 3.2 abordaremos o método dentro da concepção original de história que ele implica. Através do papel da pesquisa histórica, do *Kairós* como temporalidade revolucionária e do poder constituinte, poderemos, também, compreender as diferenças que animam as obras de Negri e Hardt, em relação tanto àquelas de Deleuze e Guattari, que estudamos no segundo capítulo deste trabalho, quanto ao pensamento de Foucault. Investigar as diferenças que caracterizam autores cuja filosofia é tão próxima nos permitirá compreender melhor a especificidade da caracterização negriana do poder capitalista, da produção de subjetividade sob este poder e das formas contemporâneas de resistência e luta. Na 3.3., adensaremos nossa análise do método através do estudo do antagonismo entre transcendência e imanência, e da diferença entre a concepção antagonista das lutas contra o poder e a concepção dialética.

As partes 3.4 e 3.5 serão dedicadas à subsunção formal (3.4) e real (3.5) da sociedade no capital. A 3.4 aborda a modernidade capitalista como fase de subsunção formal. Nela procuraremos definir com mais precisão qual a especificidade, para Negri e Hardt, do capitalismo, em relação a outras formas de domínio e soberania. A 3.5 constitui o núcleo de nosso capítulo, já que nela passaremos à investigação do capitalismo contemporâneo, da emergência do Império e da produção de subjetividade dentro do mundo atual.

Finalmente, a última seção procurará delinear mais precisamente os conceitos de multidão e trabalho imaterial, que surgem em Negri e Hardt como conceitos anti-capitalísticos e revolucionários. Buscaremos nos autores processos subjetivos capazes de criar, no mundo contemporâneo, novas formas de vida fora do capital.

3.1

Da disciplina ao controle I

Em alguns de seus últimos textos, como o *post-scriptum sobre as sociedades de controle* (1990) e *O que é um ato de criação?*(2003), Gilles Deleuze aponta para a emergência do *controle*, uma nova tecnologia de poder que tenderia a tornar-se hegemônica, no mundo contemporâneo. Para o filósofo, a sociedade disciplinar, conforme esta é conceituada por Foucault em obras como *Vigiar e punir* (1975), *Em defesa da sociedade* (1975-6) e *História da sexualidade I*(1999), teria entrado, a partir do pós-segunda guerra, numa crise irremissível. No lugar da sociedade disciplinar, temos a hegemonia²⁸ da sociedade de controle, hegemonia que, segundo Deleuze, já teria sido antecipada por Foucault.

A disciplina procede por confinamento em instituições fechadas, como a escola, o hospital, o exército, a fábrica e a prisão. É um poder que individualiza os corpos em interiores institucionais separados por fronteiras rígidas: “O indivíduo não cessa de passar de um espaço fechado a outro, cada um com suas leis: primeiro a família, depois a escola (...) depois a caserna (...)”. (Deleuze, 1990, p. 219). Existe, na disciplina, a separação entre um dentro e um fora, um interior e um exterior, já que cada espaço fechado se autonomiza em sua função de produzir subjetividades estáveis, individualizadas: a escola não é a prisão, que não é o hospital, que não é o exército, que não é a família...

Estas instituições procedem, então, por molde, individualizando os corpos num procedimento que Foucault denomina normalização (Foucault, 1999, p. 135). Na sociedade de normalização os corpos são investidos por normas ‘naturais’, que encontram nas ciências humanas (pedagogia, psicologia, biologia, medicina, economia...) um campo privilegiado de saber, e no interior institucional um campo paradigmático de poder. O indivíduo que daí resulta não é, então, uma unidade prévia à qual o poder e o saber se aplicariam, mas sim produção mesma desta tecnologia específica — a disciplina — através da “dupla pinça” dos saberes naturais e das tecnologias institucionais. De fato, em *Em defesa da sociedade* (2005), Foucault afirma que

²⁸O termo hegemonia é utilizado, aqui, para enfatizar que não se trata de uma simples passagem cronológica, que implicaria no desaparecimento da disciplina, mas de uma crise da sociedade disciplinar, aonde o controle tende, não a eliminar a disciplina, mas a tornar-se a tecnologia de poder dominante.

Não se deve, (...) conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e muda a qual veria aplicar-se, contra a qual viria bater o poder (...). Na realidade, o que faz com que o corpo, gestos, discursos, desejos, sejam identificados e constituídos como indivíduos, é precisamente isso um dos efeitos primários do poder (Foucault, 2005, p. 35).

Por outro lado, o poder disciplinar se relaciona com o que Foucault descreve como biopoder. Este, ao contrário das disciplinas, considera o homem tomado em fenômenos de massa: raça, população, nascimento, demografia, etc. (Foucault, 1999, p. 131). Os dois poderes, o disciplinar e o biopoder, não se excluem, mas são relacionados pelo filósofo francês à constatação de que o poder, a partir do século XVII, toma a vida como foco privilegiado de investimento. Ao contrário do poder soberano²⁹, que possuía fundamentalmente a função negativa de confiscar, subtrair e se apropriar das riquezas, corpos, tempo e, no limite, da vida dos súditos, o biopoder e a disciplina das sociedades de normalização investem diretamente a vida. Buscam majorar e normalizar as forças produtivas do homem tomado como ser vivo, relacionando-se, também, com a abertura do novo campo epistemológico de onde emergem as ciências humanas³⁰. A biologia, a economia, a psicologia, etc., inserem-se na direção de um saber que toma a vida como objeto de análise, e de um poder cuja função principal é regulá-la, incitá-la, produzi-la e vigiá-la, mais do que apenas reprimi-la ou limitá-la. A norma disciplinar supõe um poder e um saber que funcionam através do direito de “fazer viver e deixar morrer”, diferentemente da lei soberana, que se articula em torno do direito de “fazer morrer e deixar viver”. (Foucault, 1999, p. 130).

Quando Deleuze, nos textos que assinalam o nascimento da sociedade de controle, aponta para a crise das sociedades disciplinares, podemos constatar que o filósofo não se refere ao recrudescimento, no mundo contemporâneo, do papel protagonista assumido pela vida. Pelo contrário, parece-nos que o controle, conforme este é brevemente conceituado por Deleuze, acarreta numa intensificação do conceito de vida, uma extrapolação do poder sobre a vida, que passar a operar fora dos moldes disciplinares e dos espaços institucionais

²⁹ Cf. Foucault, M. *A história da sexualidade*, I, 1999, p. 128: “O poder [soberano] se exercia essencialmente como instância de confisco, mecanismo de subtração, direito de se apropriar de uma parte das riquezas (...). O poder era (...) neste tipo de sociedades, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida”.

³⁰ Cf. Foucault, M., *As palavras e as coisas (1968)* e Machado, R. *Foucault, a ciência e o saber*, 2007, p.176: “Das técnicas de disciplina, que são técnicas de individuação, nasce um tipo específico de saber: as ciências do homem”.

fechados, fora das coordenadas massa-indivíduo que caracterizava as oposições molares³¹ da sociedade de normalização. As tecnologias disciplinares, por mais que representassem, em contraste com as sociedades de soberania, uma extrapolação do campo de aplicação do poder, algo como a entrada de uma terceira dimensão (o homem) nas preocupações do poder e do saber, ainda restringiam sua atuação ao escopo delimitado das instituições, dos espaços fechados dos grandes meios de confinamento.

Já nas sociedades de controle o poder ganha uma nova incidência, ao extrapolar o espaço ainda geométrico, quantitativo e ordenado (molar) das disciplinas. Os meios tradicionais de confinamento — a família, a escola, o exército, a fábrica e a prisão — se encontram em crise, e suas fronteiras rigidamente delimitadas tendem a dispersar-se e hibridizar-se através do campo social. O controle, segundo Deleuze, opera através da modulação infinita, numa geometria variável, “como uma moldagem auto-deformante que mudasse continuamente, a cada instante (...)” (Deleuze, 1990, p. 221). Nele, o par massa-indivíduo, em que o indivíduo encontrava-se integrado em unidades coletivas que lhe asseguravam identidade e coerência, tende à dissolução. A centralidade da fábrica no processo produtivo, por exemplo, é substituída pela empresa, e esta “introduz uma rivalidade inexpiável (...) que contrapõe os indivíduos entre si e atravessa cada um, dividindo-o em si mesmo” (Deleuze, 1990, p. 221).

Ou seja, é a própria subjetividade que, nas sociedades de controle, adquire uma nova margem de desterritorialização em relação à produção do par massa-indivíduo característico das disciplinas. A interioridade das instituições e a generalidade dos processos de massa tendiam a fornecer coerência identitária à subjetividade, produzindo-a como parte de um todo integrado. O exército, como ponto de aplicação do poder individualizante da disciplina, e a raça, como ponto de aplicação massificante do biopoder, por exemplo, forneciam coerência e

³¹ Molar e molecular são conceitos forjados por Deleuze e Guattari. Referem-se a duas lógicas distintas, porém não contraditórias. A molaridade corresponde aos grandes conjuntos, às representações, às classes sociais, etc. Já molecular refere-se aos fenômenos singulares, infinitesimais, que se formam aquém e além das representações. Segundo os autores, “Toda sociedade, mas também todo indivíduo, são pois atravessados pelas duas segmentaridades ao mesmo tempo: uma molar e outra *molecular*. (...) sempre uma pressupõe a outra. Em suma, tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo *macropolítica* e *micropolítica*”. (Deleuze e Guattari, 1980b, p. 90). Ora, no capitalismo contemporâneo, como veremos na parte 3.5 deste capítulo, é exatamente o aspecto molecular da subjetividade (desejos, afetos, sociabilidade, etc.) que passa a constituir o foco privilegiado — sem exclusão do molar — de investimento e dominação pelo poder capitalista.

normatizavam a subjetividade conforme moldes e fronteiras rígidos. Já no controle, “as pessoas podem transitar ao infinito e ‘livremente’, sem estarem de todo encerradas, mas estando perfeitamente ‘controladas’.” (Deleuze, 2003, p. 300). No controle, o investimento da vida pelo poder adquire eficácia ao mesmo tempo infinitesimal, já que perpassa cada micro-detalle da subjetividade, não respeitando a demarcação entre produção ‘social’ e reprodução ‘privada’, e infinita, já que se abre aos vastos espaços sociais previamente encerrados dentro das instituições disciplinares.

Deleuze aponta também o papel central desempenhado pela informação, pela comunicação e pelo *marketing* nas sociedades de controle. De fato, se “a informação é exatamente o sistema do controle” (Deleuze, 2003, p. 299), assim como “o *marketing* é agora o instrumento de controle social (...) (Deleuze, 1990, p. 224)” é porque, segundo o filósofo, passamos de um capitalismo centrado na produção para outro centrado no produto, na venda e no mercado. O *marketing* torna-se, assim, o meio paradigmático de produzir desejo, e a informação e a comunicação os meios por excelência de produção de consenso, através de palavras de ordem (Deleuze, 2003) que subtraem, de antemão, qualquer linha de fuga que se furte às malhas do controle.

Ora, mas Deleuze não desenvolve mais profundamente as características desta nova sociedade na qual adentramos, segundo ele mesmo. As considerações sobre o papel hegemônico da comunicação e da informação e, mais importante, sobre *as razões da mudança* e os novos meios de resistência política que podem se opor ao controle, encontram no filósofo apenas indicações, sendas ou pistas que, mesmo valiosas, permanecem inconclusivas. É lícito perguntarmos, a esta altura: *porque* passamos de uma sociedade disciplinar a uma de controle? E, dentro do escopo de nosso trabalho: qual a relação entre as sociedades de controle e a descrição do capitalismo feita por Deleuze e Guattari, que estudamos no segundo capítulo, e quais os processos subjetivos que decorrem da e contra a presença deste novo poder?

Primeiramente, poderíamos, relacionando o que já estudamos no segundo capítulo deste trabalho com o conceito de controle, apontar que a passagem indica, indubitavelmente, o franqueamento de um limiar de desterritorialização: a crise dos espaços fechados, a passagem do molde à modulação, da subjetividade ‘individuada’ disciplinar àquelas “dividuais, divisíveis” (Deleuze, 1990, p. 222)

do controle. Mas as razões desta passagem, sua relação com o capitalismo e a descrição tanto do novo poder como das perspectivas de resistência no mundo contemporâneo, encontram-se como parte essencial da obra de Antonio Negri e Michael Hardt.

3.2

Método e temporalidade

Na obra de Antonio Negri e Michael Hardt a passagem da disciplina ao controle é inserida dentro de uma problemática mais ampla, abrangendo a transição do moderno ao pós-moderno, do capitalismo imperialista ao Imperial, do fordismo ao pós-fordismo, da hegemonia do trabalho material à do imaterial, etc. Mas, para empreendemos a análise específica desta transição, é fundamental estudarmos o método utilizado pelos autores, elaborado através de uma reflexão original sobre o tempo e a história. Buscar a singularidade deste método em relação aos de Deleuze, Guattari e Foucault, nos possibilitará compreender porque o significado desta ruptura, que não encontra formulação explícita em Deleuze, pôde ser amplamente teorizado na obra de Negri e Hardt.

Primeiramente, existe um deslocamento em relação à periodização apenas esboçada por Deleuze no *post-scriptum*. Se o filósofo francês marca a crise das disciplinas a partir do pós-guerra, Negri e Hardt identificam a emergência do controle como imediatamente posterior aos acontecimentos que, no final dos anos 60, abalaram o modelo tradicional de sociedade: desde a recusa à disciplina das fábricas, universidades, hospícios e prisões, até as lutas sociais ligadas às questões de gênero, raça e sexualidade. Um acontecimento, portanto, que se produziu além da dicotomia produção/reprodução, rompendo as coordenadas hegemônicas tanto do trabalho assalariado fabril, quanto das relações sociais, afetivas e linguísticas.

Ora, Deleuze e Guattari, igualmente, referem-se ao maio de 68 como o momento de irrupção de um acontecimento, de eclosão de uma nova subjetividade coletiva e do devir revolucionário. E apontam, também, para a incapacidade posterior da sociedade em acolher o acontecimento, em criar, sejam as novas

instituições, sejam as novas relações sociais que estivessem à altura de 68³². Mas, em Negri e Hardt, tanto a conceituação do período, quanto a compreensão da reação posterior, adquirem maior importância: o campo histórico é diretamente trabalhado pelos autores, convocado à cena como um dos protagonistas fundamentais.

Podemos dizer que, em Negri, principalmente em obras como *O poder constituinte* (1999) e na trilogia *Império* (2000), *Multidão* (2004) e *Commonwealth* (2009), escrita em conjunto com Hardt, mas também nos estudos sobre Espinosa (*A anomalia Selvagem* (1991)) e Marx (*Marx além de Marx* (1991b)), a história adquire proeminência como cenário onde mergulha o pensamento presente para extrair sua força³³. De fato, como exemplo selecionado entre muitos, em *O poder constituinte*, ao comentar o uso da história que faz Maquiavel para constituir seu pensamento, Negri salienta que, no pensador florentino

[o] discurso tenta percorrer a “ordem das coisas” que se constitui através de alternativas e sobreposições de campos de força. Mas a racionalidade daquele quadro e, portanto, o próprio sentido da ordem das coisas são dados somente pelo ponto de vista que se assume — um ponto de vista que é também um ponto de força(...) A ordem das coisas mostra-se como produto da ação histórica, como determinação do evento. Isto equivale a dizer que o poder constituinte aparece no método de análise, dando unidade ao campo histórico, impondo o sentido da ordem das coisas (...) (Negri, 1999, p. 126).

O retrato que Negri compõe de Maquiavel encontra-se intimamente relacionado ao movimento que o próprio Negri busca percorrer em seu pensamento: realizar uma “ontologia histórica constitutiva” (Negri, 1999, p. 125), cuja função primordial é apontar a eclosão do poder constituinte, da irrupção de

³² C.f., Deleuze e Guattari, *Mais 68 n`a pas eu lieu*, 2003, p. 216: “ Quando uma mutação social aparece, (...) é preciso que a sociedade seja capaz de formar os agenciamentos coletivos correspondentes à nova subjetividade, de tal maneira que ela queira a mutação(...) É a crise atual, são os impasses da crise atual na França, que decorrem imediatamente da incapacidade da sociedade francesa em assimilar maio de 68”.

³³ Podemos indicar vários exemplos deste procedimento nas obras de Negri. Mas, ao lado do exemplo do tratamento dado ao pensamento de Maquiavel, em *O poder constituinte*, que indicaremos adiante, podemos ressaltar, também, o papel que assume no estudo sobre Espinosa a história holandesa do século XVII: “Assim Negri marca o caráter excepcional da situação holandesa, e aquilo que torna possível a posição espinosista: contra a família de Orange que representa um “poder” conforme a Europa monarquista, a Holanda dos irmãos De Witt pode tentar promover um mercado como espontaneidade de forças produtivas, ou um capitalismo como forma imediata de socialização de forças“ (Deleuze, 2003, p.176). E, também, “Estudar Espinosa significa colocar o problema da desproporção na história, a desproporção entre uma filosofia e as dimensões históricas e relações sociais que definem sua origem” (Negri, 1991, p. 3)

acontecimentos que quebram a coerência histórica conforme está é narrada pelo poder constituído, fazendo emergir a desmedida do novo, da criação, do singular. E, através deste apontamento da irrupção do poder constituinte na história, buscar — como veremos a respeito da passagem da disciplina ao controle — as condições de possibilidades, no presente, da eclosão de novos movimentos constituintes, conferindo materialidade e densidade ao ser histórico. Uma história *res gestae* da força constituinte contra a história *rerum gestarum* do poder constituído (Negri, 1999).

Desta maneira, podemos dizer que o pensamento de Negri, na medida em que um de seus movimentos essenciais constitui-se através de um voltar-se para a história, relaciona-se com o que faz Deleuze, no âmbito da filosofia, no início de sua produção intelectual: compor uma tradição maldita de filósofos, que introduzem o tema da diferença nela mesma, da univocidade do ser e da imanência absoluta, contra a transcendência, o negativo e a representação. A diferença é que, em Negri, o próprio campo histórico irrompe como ponto de incidência do pensamento, incluindo radicalmente, neste campo, tanto a genealogia social e material das sociedades analisadas, quanto a genealogia das ideias e conceitos trabalhados.

Para prosseguir em nosso exemplo: ao estudar o pensamento de Maquiavel, Negri inclui diretamente em sua análise a conjuntura política da Itália no século XV. E a narrativa “biográfica” em torno do pensador florentino não representa nenhuma “volta ao sujeito”, mas, simplesmente, o meio imediato de encarnar, conferir materialidade subjetiva à genealogia teórica e prática do conceito de poder constituinte. A constituição subjetiva da figura de Maquiavel só adquire inteligibilidade e razão quando animada pela narrativa intempestiva da irrupção do poder constituinte no renascimento Italiano do século XV. A subjetividade que anima a constituição histórica não é a biografia dos sujeitos, dos autores e suas obras, mas sim a do poder constituinte, de sua irrupção mais ou menos abafada na modernidade europeia, na teoria e na *praxis* da multidão³⁴, conferindo materialidade ontológica ao evento: “(...) expressando-se, o poder constituinte oferece um pouco mais de ser à história” (Negri, 1999, p. 190).

³⁴ Estudaremos o conceito de multidão na última parte deste trabalho. Podemos adiantar, entretanto, que esse conceito relaciona-se com o que Deleuze e Guattari propõem a partir de noções como desterritorialização e descodificação absoluta, linha de fuga e devir-revolucionário, que já estudamos no segundo capítulo deste trabalho.

Neste sentido, clarifica-se o teor da “crítica” feita por Negri à Deleuze e Foucault, e as diferenças que animam as obras destes três autores tão próximos. De fato, numa passagem de *Império*, Negri e Hardt, após elogiarem a genealogia do poder construída por Foucault, salientam que neste autor, entretanto, a ressonância estruturalistas do método “[e]fetivamente sacrifica a dinâmica do sistema, a temporalidade criativa de seus movimentos, e a substância ontológica da reprodução cultural e social.” (Negri e Hardt, 2000, p. 47). Ora, como não enxergar nesta crítica aquele movimento que leva o próprio Foucault, ao final de sua obra - na transição entre o primeiro e o segundo e terceiro volumes de *História da sexualidade* - a estudar os modos de subjetivação na antiguidade greco-romana, buscando, além e aquém do poder disciplinar e do biopoder, um foco onde a resistência subjetiva, como dimensão primeira da vida, torna possível uma estética da existência³⁵? Movimento que foi definido por Deleuze, numa entrevista sobre Foucault concedida em 1990, como uma busca pela resistência subjetiva ontologicamente anterior ao poder e ao saber: “um pouco de possível, senão eu sufoco...” (Deleuze, 1990, p. 131). Sem dúvida, o movimento metodológico de Negri e Hardt também parte deste ponto, pensado por Foucault como o da constituição de uma “ontologia histórica de nós mesmos”. (Foucault, 2000, p. 350)

Ao tratarem das diferenças entre o seu método e o de Deleuze e Guattari, Negri e Hardt reconhecem sua imensa dívida para com eles, dado que “(...) concentram nossa atenção claramente na substância ontológica da produção social”. Ainda assim, de alguma forma, em suas obras “os elementos criativos e a ontologia radical da produção do social permanecem insubstanciais e impotentes (...)” (Negri e Hardt, 2000, p. 47). Ora, esta crítica sem dúvida nos coloca no coração do método adotado por Negri, retomado nas obras escritas em conjunto com Michael Hardt. A “produção do social” mencionada acima nada mais é do que este debruçar-se sobre o tempo, buscando, na fissura do presente, nomear o evento que responde à questão: “O que aconteceria se assumíssemos (...) a inquietude do tempo como tecido ontológico do conhecimento?(...) Como

³⁵ “Deve-se entender, com isso, práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo” (Foucault, 1984, p. 15)

transformar a inquietude ontológica da temporalidade em produção de verdade?” (Negri, 2000, p. 43).

Veremos, nas seções seguintes deste trabalho, que o método negriano, procurando confrontar-se com a “(...) a potência da verdade (...), no risco de oscilar” (Negri, 2000, p. 46), assume este *risco* de nomear a inquietude do tempo, definida como *Kairós*. Se, em Deleuze e Guattari, maio de 68 permanece como referência da irrupção do acontecimento na história, Negri, em *O Poder constituinte*, busca a *profusão* histórica deste tipo de poder. Ao invés de um exemplo paradigmático temos, por assim dizer, *n-maios* de 68: acontecimentos que se comunicam através da diferença, síntese disjuntiva que fundamenta a própria história, buscando, através da potência da “(...) borda não derrotada da revolução, pensada como projeto” (Negri, 2000, p. 13) estender o arco constituinte para nosso tempo, nesta “(...) apercepção do momento criativo que instaura o que vêm” (Negri, 2000, p. 63). O risco de nomear o presente, fazendo-o comunicar com o passado, torna-se a matéria de onde extrair o evento. Sendo assim, Negri denomina *Kairós* o momento oportuno, onde a borda potente do tempo, “singular na decisão que exprime a propósito do vazio sobre o qual se abre” (Negri, 2000, p. 43) *constrói* a ontologia. Veremos, ao final deste capítulo, como nesta construção o nome atual e intempestivo responde, em Negri e Hardt, por trabalho imaterial, comum e multidão.

Tanto na obra de Negri como na de Deleuze trata-se, portanto, de pensar a singularidade como acontecimento e, dentro de nossa questão, a potência inventiva e revolucionária da subjetividade para além do poder capitalista. Ambos os autores partem da afirmação da diferença nela mesma, buscando um pensamento fora das coordenadas das imagens dogmáticas da representação e da transcendência. Procuram, então, abrir o pensamento sobre sua relação paradoxal com o não pensado, e a experiência sobre sua relação paradoxal com o não experimentado — a “borda vazia do tempo” (Negri, 2000, p. 13), nas palavras de Negri. E, na luta contra o poder capitalista, afirmar a potência de desterritorialização subjetiva como “revolução permanente” (Deleuze, 1968). Em Negri, esta potência de desterritorialização assume o risco de situar-se imediatamente na carne do ser, na carnadura material do tempo: “Nós não queremos apenas definir um evento, mas também agarrar a faísca que vai flamejar a paisagem”. (Negri e Hardt, 2009, P. XIV).

Temos então, na relação Negri/Deleuze, conforme as palavras de Zourabichvilli, a felicidade de “dois pensamentos”³⁶. E se, ainda de acordo com Zourabichvilli, o filósofo e militante italiano arrisca sempre trair um “voluntarismo”³⁷ como adesão ao nome comum — trabalho imaterial, multidão —, este risco, sem dúvida, pode ser louvado pela coragem intelectual que expressa. Retomando as palavras de Foucault e Deleuze, se o pensamento é uma “caixa de ferramentas”³⁸, em Negri a caixa encontra-se aberta sobre o presente, tateando, no risco do ser social, a potência de construção da subjetividade para além do poder capitalista e da opressão que este poder engaja. Aqui,

(...) conhecer, (...) é *kairós*: o evento do conhecer, do nomear, (...) é a imagem clássica do ato de lançar a flecha — aqui, na pós-modernidade, é a ocasião ontológica, absolutamente singular, de nomear o ser diante do vazio, antecipando-o e construindo-o na borda do tempo...(...) o nome comum, para garantir as condições do evento, é implantado no horizonte de uma fenomenologia fundamental do tempo, indicado na flecha do tempo, na luta que separa a abertura de “ser-porvir” da repetição insensata no vazio do “futuro”(...) (Negri, 2000, p. 25).

Passemos, agora, à carnadura do tempo e ao *Kairós* que a alma, investigando como Negri, junto com Michael Hardt, elaborando a passagem da disciplina ao controle, compõem não apenas a história do poder constituído, da emergência do Império e do controle, mas a dimensão ontológica de uma nova subjetividade para além do poder capitalista. Subjetividade que é dita, como veremos, antagonista: em contraposição à narrativa dialética do ser histórico, Negri propõe o antagonismo irreconciliável entre imanência e transcendência.

Será somente através desta leitura que os conceitos que indicamos aqui — poder constituinte, comum, multidão e trabalho imaterial — poderão adquirir consistência teórica e densidade ontológica. E, através do estudo da passagem ao

³⁶ “O conceito de *multidão* é deleuziano? Não penso assim, mas sobretudo não me preocupo com isso. Cabe regozijar-se se estamos em presença de dois pensamentos em vez de apenas um: é uma riqueza e uma sorte.” (Zourabichvilli, 2002).

³⁷ “Quanto ao resíduo voluntarista do pensamento de Negri, ele é facilmente assinalável. Certamente a explicação segundo a qual o novo paradigma pós-fordista foi imposto ao capitalismo pela grande mutação anti-disciplinar da subjetividade coletiva inclina-se claramente do lado do *involuntário*, e traz desse ponto de vista um complemento apaixonante ao «Post-scriptum sur les sociétés de contrôle». Mas a obstinação em fazer da multidão um sujeito, mesmo aberto, induz a um bloqueio lógico: o paradoxo insolúvel de um involuntarismo voluntarista. Negri, com muita lucidez dá, ele próprio, a fórmula: « ação efetiva de sempre tentar um êxito novo »”(Zourabichvilli, 2002).

³⁸ Cf. Foucault, M. *A microfísica do poder*, 1999, p. 71.

controle, poderemos apreender como, na tentativa de nomear o evento na borda do tempo, Negri e Hardt arriscam nomear as condições de possibilidade para a irrupção de novos acontecimentos no mundo atual.

3.3

Da disciplina ao controle II: antagonismo

Como vimos, Negri e Hardt, ao pensarem a passagem da hegemonia da sociedade disciplinar à de controle, situam-na no contexto mais amplo da transição do moderno ao pós-moderno, do fordismo ao pós-fordismo, do capitalismo imperialista ao Imperial. Através do método histórico que consiste na centralidade conferida ao *Kairós*, como evento de emergência da subjetividade constituinte, vimos também que estes autores radicalizam a afirmação foucaultiana de que “a resistência é primeira”³⁹, assim como a deleuziana, de que “uma sociedade não se explica por suas contradições, mas por suas linhas de fuga” (Deleuze, 1990, p, 212).

Podemos, agora, responder à questão que colocamos na parte 3.1 deste trabalho: a razão da passagem da disciplina ao controle só pode ser compreendida dentro do contexto de irrupção do poder constituinte nos acontecimentos de 68. Ou seja, não há mutação do poder constituído que não seja condicionada pela transformação subjetiva:

A história das formas capitalistas é sempre, necessariamente, uma história reativa. (...) o capitalismo só se submete a transformações sistêmicas quando é obrigado (...). Para captar o processo da perspectiva de seu elemento ativo, precisamos adotar o ponto de vista do outro lado (...) o proletariado inventa, efetivamente, as formas sociais e produtivas que o capital será obrigado a usar no futuro (Negri e Hardt, 2000, p. 289).

Dentro da perspectiva do *Kairós*, do evento constituinte, o poder capitalista aparece destituído de sua pretensa função criativa. Negri e Hardt fornecem, no ato de nomear a nova subjetividade que irrompe em 68, a causa eficiente responsável pela derrocada do poder disciplinar: a emergência do controle e do capitalismo Imperial constitui, como veremos mais detalhadamente

³⁹ “Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa” (Foucault, 1999, p. 241): a resistência, antes de ser uma reação ao poder e ao saber, é anterior, primeira.

adiante, uma reação a este primeiro momento disruptivo. A causa eficiente materializa-se na figura do ciclo de lutas que se estende por todo o planeta, no final dos anos 60, e que se caracteriza como *ação puramente antagonista* em relação ao comando capitalista. Este antagonismo, então, engaja todos os setores da vida social, derrubando as fronteiras entre produção e reprodução: “(...) as lutas eliminam a distinção tradicional entre conflitos econômicos e políticos. As lutas são, ao mesmo tempo, econômicas, políticas e culturais — e, por consequência, são lutas biopolíticas (...)” (Negri e Hardt, 2000, p. 75).

Como exemplo dos ciclos de lutas que eclodiram nos anos 60 e 70, nomeados por Negri e Hardt na busca de conferir materialidade histórica ao evento, podemos citar: as lutas antissocialistas nos países do leste; as lutas anti-coloniais; os movimentos pacifistas; a emergência do poder negro; o feminismo; as lutas pelos direitos dos homossexuais; as lutas anti-capitalistas nos EUA e na Europa ocidental, assim como nos países “subdesenvolvidos”; os movimentos de recusa ao trabalho nas fábricas norte-americanas e italianas; os movimentos contra os hospícios e as prisões; o movimento hippie; o maio de 68 na França, etc. (Negri e Hardt, 2000, p. 281-300). Para os autores, trata-se, portanto, da ressonância de acontecimentos, de ações constituintes, provocando um desvio no determinismo histórico, uma mutação nos esquemas de ação e percepção que permite, através da emergência de novas subjetividades coletivas, desestabilizar os mecanismos de comando: “As diversas lutas convergiam em nome de um inimigo comum: a ordem disciplinar internacional” (Negri e Hardt, 2000, p. 282).

Esta série de acontecimentos é, então, causa da reação posterior, ou seja, da emergência de um novo capitalismo flexível e pós-moderno, que os autores denominam Imperial. Ela não é uma resposta à crise do capitalismo, não tem lugar no enfraquecimento da estrutura de comando disciplinar do fordismo-keynesianismo⁴⁰. Pelo contrário, é ela quem produz este enfraquecimento, produz o desvio criativo de uma nova subjetividade, novas maneiras de viver que ameaçam a ordem instituída. Maurizio Lazzarato diz, a respeito do maio francês, que “ele não foi consequência de uma crise, tampouco reação à crise. Pelo contrário, é a crise que (...) deriva de uma ‘mudança da ordem do sentido’” (Lazzarato, 2004, p. 14).

⁴⁰ Para a caracterização da transição do fordismo-keynesianismo à acumulação flexível, cf. a parte 1.1 deste trabalho, onde são expostas as teses de David Harvey sobre o processo.

O acontecimento se exprime, no setor trabalhista, através da recusa do trabalho assalariado fabril, em nome da cooperação produtiva superior engajada pelo novo operariado, denominado por Negri operário social (Negri e Guattari, 1999). Rompendo a relação de comando que se encontrava naturalizada nos interiores disciplinares, a subjetividade procura libertar o trabalho de sua indexação pelo poder capitalista, ou seja, assume a recusa ao trabalho como índice da afirmação da potência produtiva fora do espaço circunscrito do comando industrial.

Neste movimento de abertura em relação à clausura disciplinar, o operário perde qualquer posição de vanguarda que poderia lhe colocar como agente privilegiado na construção ontológica de uma nova sociedade. As lutas na fábrica ressoam junto àquelas que perpassam todos os estratos sociais, numa comunicação de singularidades que confere ao *Kairós*, ou acontecimento, uma materialidade constituinte aberta, expansiva. A destituição da exploração capitalista não é identificada a uma classe determinada, que deva assumir papel de vanguarda em relação à emancipação de toda a sociedade, mas torna-se um projeto que engaja todas as singularidades que irrompem no tecido social. Ressoam, então, num mesmo acontecimento, tanto as transformações da subjetividade operária, quanto aquelas que envolvem as questões de gênero, sexualidade, comportamento, educação, saúde, etc. Segundo César Altamira,

Como tendências, as classes perderam suas características objetivas e se definem, cada vez mais, em termos de subjetividade política (...) a maior força de invenção veio de baixo: isto é, da contínua reprodução e invenção de sistemas de luta e contracultura na esfera da vida diária, tornadas cada vez mais ilegais (Altamira, 2006, p. 202).

Ora, esta posição antagonista da nova subjetividade que emerge nos anos 60 nos coloca no cerne de uma segunda questão metodológica essencial à obra de Negri e Hardt. De fato, após havermos estudado como o campo histórico é diretamente trabalhado pelos autores, podemos avançar na definição das forças que animam a ontologia histórica. Ou seja, devemos estudar o conceito de antagonismo, através do qual Negri compreende a relação entre poder constituinte e constituído, entre multidão e capital.

De acordo com César Altamira, o antagonismo negriano, que opõe *potência* ontológica e *poder* constituído, supõe uma subversão radical das leituras dialéticas da história e das lutas contemporâneas. Comentando a perspectiva teórica do autonomismo italiano, movimento intelectual e militante dos anos 60 e 70 no qual Negri é figura de destaque, Altamira assevera que

(...) de acordo com o autonomismo, a dialética negativa sempre culmina em uma negação que substitui, mantém e/ou conserva aquilo que é substituído, de forma que, de alguma maneira, o capital sobrevive a sua própria superação (...) Em outras palavras, para o autonomismo o problema da dialética é que ela implica de alguma maneira aceitar a possibilidade de reproduzir aquela identidade a qual dizemos nos opor. (...) Ao contrário, a negação não dialética é mais simples e absoluta: não supõe nenhuma fé em algo que exista além, mas significa uma convocação expressa à morte do outro (...). Essa, a negação pura de Negri, pode ser considerada o primeiro momento de uma concepção pré-crítica da crítica, em que a essência reside na autonomia dos dois momentos críticos (*pars destruens*, *pars construens*), excluindo um terceiro momento de síntese. A negação limpa o terreno para a afirmação. *O pars construens* (prática construtiva) afirma uma negação radical não dialética que afirma a ideia de que não existe qualquer ordem pré-estabelecida que seja capaz de definir a organização da sociedade, nem mesmo do ser. (...) Nesse aspecto se produzem a ruptura subjetiva e a refundação da ontologia (Altamira, 2006, p. 335).

Negri desdobra, então, em sua obra, uma leitura não-dialética da causalidade histórica. Leitura em que a negação, ou *pars-destruens*, não implica em mediação. Não é através da tomada do poder Estatal que a subjetividade operária explorada se emancipa — assim como, em Deleuze, conforme vimos, não é negando a maioria, para tornar-se maioria, que a potência minoritária escapa à opressão do padrão majoritário. Esta concepção, na qual a negação conserva aquilo ao que se opõe (suprime conservando), apenas substitui os ocupantes do comando, reproduzindo a relação de dominação, criando, como no caso do Estado socialista soviético, uma nova elite burocrática⁴¹.

A negação não dialética, como momento pré-crítico da crítica, é o evento *imediato* de recusa radical da relação de domínio, gesto de êxodo criativo que, ao negar, deve afirmar a potência produtiva de uma subjetividade fora da dialética do comando e da exploração. Ela é, então, negação pura, *antagonista*: “Capital e trabalho se opõem num antagonismo direto. Essa é a condição fundamental de toda teoria política do comunismo” (Negri e Hardt, 2000, p. 257). A negação

⁴¹ “(...) a ditadura do proletariado ainda é a imagem, ainda que invertida, do Estado” (Negri, 2003, p. 152).

implica na morte absoluta da estrutura de comando contra a qual é direcionada. Não supõe qualquer mediação do comando que seria resolvida no “passe de mágica” de uma síntese racional posterior: “Não estamos repetindo os esquemas de uma teleologia ideal que justifique qualquer transição em nome de um prometido fim” (Negri e Hardt, 2000, p. 66).

O método constitutivo de Negri, ao recusar a perspectiva dialética, aproxima-se do método diferencial do pós-estruturalismo francês, em especial daquele elaborado por Deleuze e Guattari que estudamos no segundo capítulo deste trabalho. Em *Deleuze e a filosofia* (1996), ao analisar a recusa da dialética hegeliana e a afirmação da diferença na obra do filósofo francês, Michael Hardt nos oferece, ao mesmo tempo, uma indicação dos procedimentos utilizados por ele e Negri na composição de suas obras:

A negação radical do *pars-destruem* não-dialético destaca que nenhuma ordem pré-constituída está disponível para definir a organização do ser. A prática fornece os termos para uma *pars construem* material; a prática é o que torna possível a constituição do ser. (Hardt, 1996, p. 14-15).

E o que constitui, então, esta *pars construem*, como movimento constitutivo que pode subverter o duplo impasse dominação/servidão que encontramos na dialética? Mais uma vez, seguindo o pensamento de Deleuze, Hardt nos fornece a pista para o que, como veremos mais detalhadamente na parte 3.6 deste trabalho, este autor denomina junto à Negri trabalho imaterial, multidão e comum:

O ser, agora historicizado e materializado, é delimitado por fronteiras extremas da imaginação contemporânea, do campo contemporâneo da prática. (...) Ao movimento negativo da determinação, ele [Deleuze] opõe o movimento positivo da diferenciação; à unidade dialética do Uno e do Múltiplo, ele opõe a multiplicidade irreduzível do devir. (Hardt, 1996, p. 15)

Diferenciação, multiplicidade e devir formam a tríade de uma *pars construem* que nos acontecimentos de 68 volta-se contra o poder disciplinar capitalista. Ora, como vimos, Foucault define o poder disciplinar por uma dupla incidência: disciplinarização dos corpos em meios institucionais fechados e biopoder que incide sobre os fenômenos de massa, raciais, coletivos e populacionais. É o par massa/indivíduo fabricado nas instituições e nos Estados

modernos. O que se encontra em crise, portanto, é a própria relação de comando disciplinar: a reivindicação, tanto pela derrubada dos muros institucionais, quanto por novos processos de subjetivação que passem fora das coordenadas normativas do Estado, do nacionalismo e do racismo engajados pelos Estados-nação.

A afirmação da diferença, da multiplicidade e do devir coletivo dá vazão a uma nova subjetividade que ameaça a clausura do indivíduo disciplinar e da normatividade gregária do biopoder. Não se reivindica, portanto, a tomada do poder Estatal, a afirmação de uma identidade de gênero ou raça frente às normas majoritárias ou, ainda, simplesmente a renegociação, pelos sindicatos, do salário. Desestrutura-se o próprio cerne da sociedade capitalista de normalização: recusa ao trabalho assalariado, recusa às normas de gênero e raça, recusa das identidades nacionais. Mas esta recusa permanece como índice de uma afirmação positiva: afirmação da produção comum fora dos muros fabris e afirmação da produção no terreno biopolítico da reprodução, do gênero e da sexualidade:

As lutas não se desenvolveram simplesmente em cima do problema da divisão salarial ou pela quantificação/distribuição/antagonismo da relação entre salário e lucro, mas se desenvolveram sempre também (e sobretudo) ao redor da intenção de libertar o trabalho. Ora, a libertação do trabalho passa pelo processo que leva à hegemonia do trabalho imaterial. As palavras de ordem dos anos 60 e 70 a respeito da “recusa do trabalho” são palavras de ordem positivas que agregam à recusa do paradigma do trabalho taylorista e fordista a vontade de transformar o trabalho (...). Considerando essa passagem do ponto de vista metodológico, nos é oferecida aqui uma chave de leitura que entra nesses processos e consegue compreender o trabalho não simplesmente do ponto de vista da atividade produtiva (e portanto econômica), mas integrando-a com motivos afetivos, comunicacionais, vitais, em suma, ontológicos (Negri, 2003, p. 224)

Encontra-se, neste trecho, o cerne desta nova subjetividade que emerge da irrupção do acontecimento, ou *Kairós*, nos anos 60: o trabalhador imaterial, concebido como trabalhador tendencialmente não-indexável pela relação econômica capitalista, liberando a desmedida de uma produtividade comum que atravessa o tecido social. Produtividade imanente que, segundo Peter Pál Pelbart, reverte o biopoder capitalista numa biopolítica que toma a vida como fenômeno produtivo e inventivo: “Daí a inversão do sentido do termo forjado por Foucault: biopolítica não mais como o poder sobre a vida, mas como a potência da vida”. (Pelbart, 2003, p. 83).

A vida e seu processo produtivo são afirmados fora de qualquer espaço privilegiado onde o comando se exerça, tornando-se uma textura imanente na qual o trabalho se exerce não entre indivíduos, mas entre singularidades criativas, não entre nações ou povos, mas na constituição do espaço multitudinário. Novo trabalho e nova produção de subjetividade, portanto, que não supõe o dualismo produção/reprodução, mas que engaja todos os elementos materiais e imateriais da vida, criando tantos novos produtos, tecnologias e mercadorias, como novas relações sociais, afetivas e linguísticas. O trabalhador imaterial, então, é o primeiro nome subjetivo onde se concretiza o potencial de diferenciação e invenção contra os poderes que produzem transcendência política, individualismo social e normatividade moral.

Mas, antes de passarmos, na parte final de nosso trabalho, ao estudo da nova subjetividade revolucionária encarnada no trabalho imaterial, na multidão e no comum, analisemos agora, mais detalhadamente, a caracterização efetuada por Negri e Hardt do poder capitalista e da fase de subsunção formal da sociedade no capital durante a modernidade europeia.

3.4

Poder capitalista: subsunção formal

Investigamos, nas partes 3.2 e 3.3 deste trabalho, como se desvela o método assumido por Negri e Hardt em suas obras: genealogia histórica do antagonismo entre poder constituinte e constituído, busca da emergência do *Kairós* e nomeação do evento, situado na borda do presente. Apresentamos, então, o *Kairós* e o poder constituinte como causa eficiente e singular das transformações históricas, como produtividade ontológica que procede através de uma lógica não dialética, envolvendo os movimentos concomitantes de êxodo do comando e da exploração (*pars destruem*) e afirmação da nova subjetividade através da singularidade, da diferença e do comum (*pars construem*).

Buscaremos, agora, definir com mais precisão um dos polos do combate antagonico entre trabalho e capital, através da investigação da forma capitalista de dominação e da produção de subjetividade sob o regime capitalista, conforme esta é conceituada por Negri e Hardt. Qual a especificidade deste poder em relação a outras formas de mando? O que significa a emergência do poder capitalista na

modernidade europeia, que Negri e Hardt denominam, seguindo Marx, como subsunção formal da sociedade no capital?

O capital é definido, por Negri e Hardt, como relação: “O conceito de capital é um conceito de relacionamento social” (Negri, 2003, p. 50). Relação entre quem comanda e quem é comandado, entre proprietários dos meios de produção e proprietários de força de trabalho: as subjetividades que emergem deste processo — a do trabalhador e do capitalista — são efeitos desta relação.

Na aparente simplicidade desta definição encontra-se a impossibilidade teórica de reificar a relação de dominação num objetivismo econômico: a luta anticapitalista é uma luta contra a relação de dominação que o capital reproduz, estriando o tecido social. Onde quer que esta relação seja reproduzida, mesmo que sob a égide da maximização das forças produtivas, encontramos-nos dentro da forma especificamente capitalista de mando. E, de fato, quebrar a relação, em nome de uma potência produtiva imanente e coletiva, é o papel da subjetividade antagonista, não dialética. Subjetividade que não busca, portanto, ocupar o posto do comando, mas subverter a relação em prol de formas de sociabilidade e produtividade imanentes, não hierárquicas, não estriadas.

Entretanto, um primeiro problema surge aqui, concernente à forma especificamente capitalista de exploração e à genealogia das distintas formas de soberania. Obviamente, a relação capitalista não constitui a única forma de mando. Em *Império*, Negri e Hardt realizam uma genealogia do poder soberano que permite enxergar a especificidade do poder capitalista e de suas transformações, além das razões pelas quais esta forma de comando implica num grau *relativo* de desterritorialização, ou de liberação do potencial produtivo e subjetivo.

A modernidade europeia é caracterizada, em *Império*, como o período que vai do humanismo renascentista ao ocaso progressivo da soberania dos Estados-nação e do poder disciplinar que, como vimos, têm suas raízes mais profundas nos acontecimentos dos anos 60. Esta modernidade é definida, pelos autores, como crise: ela não constitui a narrativa unificada do poder transcendente, mas o embate antagonista entre imanência e transcendência: “A própria modernidade é definida por crise, uma crise nascida do conflito ininterrupto entre as forças imanentes, construtivas e criadoras, e o poder transcendente, que visa restaurar a ordem” (Negri, e Hardt, 2000, p. 93).

Este embate, entretanto, não supõe conceitos fixos, estanques, mas permite aos autores a leitura da modernidade europeia em termos de graus de imanência e graus de transcendência. Apenas dentro desta perspectiva poderemos compreender como o capitalismo é caracterizado por liberar um campo de imanência *relativo* e, na sua fase atual, ou Imperial, por realizar sua exploração diretamente sobre este campo. Obviamente, esta concepção da relação entre imanência e transcendência como gradativa não impede a apreciação absoluta dos conceitos. Ou seja: não implica num relativismo histórico-político⁴². O ponto de vista dos autores ancora-se solidamente na busca da radicalização da imanência, ou da imanência absoluta, conforme a expressão de Deleuze⁴³: não há qualquer cláusula ontológica de onde se deduziria a necessidade da transcendência, do negativo, da servidão e da exploração. Pelo contrário, as bases ontológicas de Negri e Hardt, ancoradas solidamente nas filosofias da imanência, de Espinosa à Deleuze, apenas nos colocam imediatamente frente ao espanto e à revolta com a presença da transcendência, do negativo e da exploração. A questão dos graus de imanência ou de transcendência permite, entretanto, a apreciação das transformações que atravessam as lutas antagonistas, ao longo da história, e as relações que os poderes soberanos entretêm com o campo de imanência absoluto.

A genealogia da soberania, traçada por Negri e Hardt, apresenta pontos de convergência com a apreciação dos diversos organismos sociais, feita por Deleuze e Guattari, e com a genealogia do poder proposta por Foucault. Os autores reconhecem, no renascimento europeu, a emergência de uma alternativa ao mando do poder soberano medieval, no qual a separação entre senhores e súditos, entre transcendência e imanência, assim como as forças econômicas do mercado, eram rigidamente delimitadas. As revoluções humanistas, as reformas religiosas, os progressos científicos e as revoltas populares da época são estudados, pelos autores, no contexto de uma irrupção da imanência no cenário europeu, irrupção de uma nova potência subjetiva que funda uma temporalidade especificamente moderna (Negri e Hardt, 2000, p. 88-92).

⁴² “(...) pretendemos que o relativismo cognitivo possa tomar posição no real que atravessa e que possa reconstruí-lo, colocando-se lá dentro como consciência ética comum: estamos falando de uma ética comum de responsabilidade” (Negri, 2003, p. 91)

⁴³ Cf. o artigo de Giorgio Agamben, “A imanência absoluta”, em *Deleuze: uma vida filosófica*. (2000)

Esta transição, como vimos, é caracterizada por Foucault como passagem genealógica do poder soberano ao disciplinar, do poder jurídico e subtrativo da soberania ao poder produtivo e normativo das disciplinas. Negri e Hardt, entretanto, estabelecem claramente, segundo o procedimento metodológico que estudamos, que a causa eficiente da derrocada do poder soberano medieval encontra-se nas forças da imanência que irrompem no renascimento. A construção do capitalismo disciplinar é o signo da derrota *parcial* de um poder constituinte que insiste durante toda a modernidade europeia, uma reação antagonista que transforma a narrativa virtuosa do poder constituinte em crise e guerra.

E, no caso de Deleuze e Guattari, vemos que a periodização estabelecida por Negri e Hardt aproxima-se dos dois polos do Estado que são descritos em *O anti-Édipo* (1973) e *Mil Platôs* (1980), que estudamos no segundo capítulo deste trabalho. O *Urstaat* sobre-codificante, ou *Imperium*, relaciona-se com o mando soberano, enquanto a tendência à imanentização e laicização dos Estados modernos remete à subsunção progressiva dos Estados pelos fluxos desterritorializados do capitalismo nascente. O antagonismo entre imanência e transcendência supõe, na modernidade europeia, a entrada do vetor de desterritorialização representado pelas forças do mercado que, na destituição das relações feudais e medievais de poder, procedem através da liberação *relativa* da potência desterritorializada e descodificada dos fluxos sociais.

Qual, então, a especificidade do poder capitalista, e porque podemos dizer que este poder desprende um vetor de desterritorialização, ao menos em relação ao poder soberano da Europa medieval? Um trecho de *Multidão* pode nos ajudar no esclarecimento deste problema:

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

O capital é o conceito de uma relação, de uma relação de dominação; mas esta relação não supõe, como no caso do poder soberano, o limite da eliminação do adversário, da morte do súdito, que Foucault descreve como “poder de fazer

morrer e deixar viver”. Pelo contrário, o poder capitalista é força produtiva e exploração desta força. Sendo assim, como sujeito da exploração, ele depende da subjetividade que explora: da majoração de suas forças, da reprodução de sua vida. Sem a ordenação e a incitação da capacidade produtiva do proletário, o capital torna-se incapaz de explorar a produção e expropriar a cooperação: “O capital é, e tem que ser, em sua essência, um sistema produtivo que gera riqueza através da mão de obra que ele emprega e explora” (Negri e Hardt, 2009, p. 139).

Negri e Hardt, seguindo o pensamento de Marx, descrevem a fase de *subsunção formal* da sociedade ao capital como àquela que se estende do período de acumulação primitiva, nos alvares da revolução inglesa, até a crise do poder disciplinar, nos anos 60. Nela, o mando capitalista ainda é relativamente exterior às forças heterogêneas do corpo social, das quais se apropria: “permaneciam, como resíduos da era pré-capitalista, numerosos processos produtivos originados fora do capital. O capital subsume formalmente os processos exteriores a si mesmo, sujeitando-os a relação capitalista” (Negri e Hardt, 1994, p. 32). Ou seja, o capital possui uma capacidade socializadora e produtiva mais potente, quando comparado a outras forças que ainda estriam o campo social - principalmente àquelas do polo soberano do poder, conforme descrito por Foucault, e despótico do Estado (*Urstaat*), de acordo com a formulação de Deleuze e Guattari. Ele possui então, quando relacionado a estas formas de soberania, uma potência desterritorializante que socializa a produção, investindo na vida e na majoração de suas forças, ainda que sob a forma específica de comando e exploração: o capitalismo disciplinar “faz viver e deixa morrer”. Sua função “revolucionária” reside no fato de que, em seu processo de implementação, ele deve confrontar-se com estas forças que o limitam. Neste sentido, o capital deve abrir-se ao poder constituinte, às forças de socialização imediata da produtividade imanente:

É o capitalismo moderno que conduz o conceito de poder constituinte a seu pleno desenvolvimento, constituindo-o como força que penetra a sociedade inteira, como poder social expansivo que absorve e modela qualquer outro poder, e o estatal acima de tudo (Negri, 1999, p. 355).

Mas esta abertura é acompanhada pela domesticação desta força em novas estruturas de comando e de exploração: “[a]o mesmo tempo, o desenvolvimento capitalista é disseminação de poderes na sociedade produtiva, constituição de uma

rede dialética que pode — e deve — ser sempre reconduzida à unidade e redefinida através do comando” (Negri, 1999, p. 356). Reterritorialização e recodificação, portanto, através da emergência dos agentes privados de acumulação que subordinam, paulatinamente, o poder transcendental dos Estados ao imperativo da acumulação privada. A classe burguesa, detentora dos meios de produção, ordena, incita, disciplina e explora a capacidade produtiva e cooperativa do proletariado do qual, entretanto, ela depende.

Na primeira fase do capitalismo moderno, esta exploração é dita formal, já que ela se realiza nos interiores disciplinares das indústrias e no espaço do biopoder dos Estados-nação. São espaços fechados que supõe a relação com um fora pré, a- ou anti-capitalista: nações ou povos colonizados, indivíduos incapacitados de se submeterem à escalada produtiva (loucos, mendigos, criminosos, doentes...) e os agentes produtivos que permanecem exteriores à relação capitalista (agricultura de base camponesa, produção artesanal, etc.).

O capital necessita, para expandir-se, da mão de obra fabril, da reprodução biológica e capacitação técnica desta mão de obra. Ele produz a subjetividade submetida proletária, ao mesmo tempo em que produz a subjetivação dominante burguesa. Mas, como a subsunção da sociedade ao mercado é ainda *formal*, o poder, além de funcionar conforme sua tendência de normalização, que supõe a correção e reinserção dos desvios dentro da normatividade produtiva, também procede pela exclusão/eliminação daqueles que não podem ser cooptados nas engrenagens industriais e fabris. “(...) se qualquer grupo específico se recusasse a consentir ou submeter-se ao poder soberano, podia ser excluído dos circuitos primordiais da vida social, ou mesmo, em casos-limite, ser exterminado (...)” (Negri e Hardt, 2004, p. 420). Nesta relação com o fora, o capital reconhece figuras antagonistas, deve mediar-se com as forças exteriores que delimitam sua soberania: trata-se tanto de incluí-las na produção/exploração como de excluí-las definitivamente⁴⁴.

⁴⁴ As discussões acerca da subsunção formal da sociedade são inseridas, dentro de *Império*, em torno da questão essencial dos ciclos de acumulação e das contradições do capitalismo, que acarretaram na fase imperialista de acumulação. A tese, seguindo Marx e alguns pensadores marxistas, é a de que, como o capital deve extorquir a mais valia do proletariado, este não constitui um mercado para o consumo das mercadorias que são produzidas. Tem-se, então, crises de superprodução que empurram o capital para mercados externos. Estes mercados, entretanto, não se tornam capitalistas, mas são subsumidos formalmente pelo capital: além das elites dos Estados não capitalistas poderem absorver os excedentes produzidos, o capital pilha e saqueia seus recursos, ao invés de propriamente impor a *relação* capitalista nas novas terras. “Na aquisição de

Na subsunção formal se inclui, então, a fase propriamente disciplinar e imperialista do capital. A delimitação do quadro geopolítico entre Estados-nação soberanos supõe a figura do Outro, representado tanto pelos outros Estados como pelos povos colonizados, exteriores à relação capitalista, além da estruturação de Outros absolutos do poder, como, por exemplo, a “ameaça” socialista. Além disto, a exterioridade da vida reprodutiva (afetos, relações sociais, trabalho doméstico, etc.) ao paradigma produtivo, e a delimitação do espaço da produção (e da exploração) à indústria e à fábrica, indicam que o capital encontra-se limitado, continuamente, por sua relação com um fora. Estes diversos ‘outros’ constituem alteridades radicais, estranhas ao capital — limites para seu poder.

A produção de subjetividade dá-se através do que Hardt chama de “dialética da modernidade”, aonde a negação do outro, ou do fora, assume papel preponderante na estruturação da identidade. A soberania capitalista moderna “(...) começa por empurrar a diferença até o extremo; a seguir, em um segundo momento, ele recupera o outro como fundamento negativo do Eu” (Hardt, 1999, p. 336). A sociedade é rigidamente delimitada conforme a produção de divisões dicotômicas que estriam o espaço social segundo hierarquias fixas: padrões e empregados, produção e reprodução, trabalho produtivo e improdutivo, colonos e colonizados, etc. A subjetividade é estruturada dentro de normas indenitárias relativamente estáveis, o que supõe a exclusão do outro: “A relação entre dentro e fora (...), o lugar claramente delimitado das instituições, se reflete na forma regular e fixada das subjetividades produzidas” (Hardt, 1999, 368).

A lei do valor, segundo Negri, é a forma de exploração específica da modernidade capitalista disciplinar. Ao enclausurar os operários dentro das fábricas, impondo a relação assalariada, o capital torna o valor mensurável em termos de quantidades de tempo de trabalho necessário para a produção das mercadorias — a mais valia é a expropriação, por parte do capitalista, do tempo de trabalho não pago: “A lei do valor pressupunha, com efeito, a possibilidade de reduzir quantitativamente o trabalho concreto a unidades simples de trabalho (...)” (Negri e Guattari, 1999, p. 128). O trabalhador assalariado produzido pelo poder

meios adicionais de produção, o capital relaciona-se com seu ambiente não capitalista e nele confia, mas não internaliza este ambiente—ou melhor, não o torna necessariamente capitalista. O exterior continua fora”. (Negri e Hardt, 2000, p.245) A imposição da relação capitalista será, como veremos na parte 3.5 deste trabalho, característica da passagem à subsunção real da sociedade.

disciplinar era o *locus* central de uma exploração caracterizada por Marx como objetiva, mensurável e abstrata. Neste sentido,

O capital subordina permanentemente a singularidade do trabalho vivo à disciplina e a normalização do trabalho abstrato: o trabalho que produz valor. A origem dessa subordinação é a divisão entre trabalho abstrato definido a partir do que cria, o valor, e toda outra atividade que esteja dada pela definição negativa do não trabalho ou trabalho não produtivo (...) (Altamira, 2006, p. 440).

A representação do valor e da sua exploração em termos puramente econômicos é criticada por Negri, já que, para ele, seu pressuposto objetivista não supõe a crítica radical do trabalho, e somente esta pode atingir o âmago da exploração capitalista. Ou seja, segundo Negri, a exploração engendrada pelo capital deve ser explicada em termos que não subordinem o político ao econômico, pois não se trata de criticar a extorsão capitalista do valor (mais-valia quantificável), mas sim o próprio valor, como representação abstrata de uma relação antagônica, medida que explora e limita o terreno da cooperação e da produção subjetivas. A mais-valia torna-se, em Negri, imediatamente política⁴⁵. Ela não apenas precede como é condição da lei do valor. A medida do valor já é o dado bruto da exploração: “a forma do valor é puro e simples comando, a pura e simples forma da política” (Negri, 1991b, p. 148). Para Negri, criticar a lei do valor em termos econômicos sem atingir seus pressupostos políticos não abala a estrutura de comando e exploração que se encontra no cerne da relação capitalista.

3.5

Império

A subsunção formal da sociedade no capital, característica da sociedade disciplinar e da modernidade europeia, dá lugar, progressivamente, ao que Negri e Hardt chamam de subsunção real, pós-modernidade e sociedade de controle. Já vimos como o pivô desta passagem encontra-se na pressão do poder constituinte, no desejo, não apenas dos trabalhadores, mas das múltiplas subjetividades submetidas aos regimes de dominação, de furtarem-se tanto à relação de poder

⁴⁵ A caracterização da mais valia como categoria eminentemente política, além de econômica, relaciona-se ao que Deleuze e Guattari, em *O anti-Édipo*, denominam mais valia de fluxo: o que é explorado não é simplesmente um valor quantificável, mas a própria subjetividade submetida à forma capitalista de exploração.

disciplinar quanto ao biopoder racial e populacional. É esta potência que obriga o poder disciplinar da modernidade capitalista à construção do que os autores denominam Império.

Ora, como então a eclosão de uma subjetividade revolucionária em escala planetária — que culmina no movimento de êxodo e subtração ao poder nos anos 60 — pôde dar vazão a uma reestruturação do capitalismo que, ao contrário de apontar para o fim do sistema, implicou na expansão da relação capitalista para toda a sociedade?

Primeiramente, Negri e Hardt salientam que a passagem ao Império, na crise da modernidade, das disciplinas e do Imperialismo europeu não deve ser lamentada. Ela constitui a reação do poder à potência crescente das novas subjetividades que se delineiam ao longo da acumulação de lutas. Não há, portanto, que se construir alternativas que retomem as estruturas de comando pré-imperiais:

(...) insistimos em afirmar que a construção do Império é um passo à frente, no sentido de deixar para trás qualquer nostalgia em relação a estruturas de poder que o precederam e recusar qualquer estratégia política que implique a volta ao velho arranjo como, por exemplo, tentar ressuscitar os estados nação em busca de proteção contra o capital global (Negri e Hardt, 2000, p. 62)

O Império é o resultado das pressões do poder constituinte, indica a necessidade do comando de reconfigurar os mecanismos de dominação face à eclosão de uma nova subjetividade. Ele é reação a esta afirmação multitudinária. A reestruturação Imperial indica a necessidade, pelo poder, de acolher a nova força subjetiva que irrompe para fora dos quadros estreitos das disciplinas institucionais e do biopoder dos Estados-nação, e de reinserir esta potência coletiva dentro de novos mecanismos de comando e exploração.

Ora, a emergência do Império e da subsunção real da sociedade no capital indica que o capitalismo tornou-se a única forma de comando capaz de ‘compreender’ os novos vetores de desterritorialização do desejo. A única capaz de reestruturar sua exploração para capturar diretamente os fluxos desejantes que emergem na derrocada das disciplinas e do biopoder modernos, reivindicando maior inventividade nos processos laborais, novas formas de sociabilidade e diferenciação subjetiva.

É que, como vimos, o capitalismo, ao contrário de outras formas de dominação, implica na liberação de um vetor de desterritorialização relativo, que engaja uma relação direta com o poder constituinte, pelo fato de que somente estimulando e incitando este poder ele poderá, em seguida, explorá-lo e reprimi-lo: “(...) na sociedade do capital, tem poder quem detém, dia após dia, o poder constituinte” (Negri, 1999, p. 356). A ambiguidade do termo “detém” nesta citação de Negri não é fortuita: deter é tanto “permitir” a expansão do poder constituinte, quanto reenviar esta expansão para os agentes privados de acumulação e para as estruturas coercitivas de comando; tanto estimular o crescimento da produtividade, quanto barrá-lo e expropriá-lo — barrá-lo *ao* expropriá-lo. A exploração, como veremos adiante, quando é interpretada em termos ontológicos, não remete apenas à apropriação privada da produção, mas, também, à diminuição da potência produtiva e subjetiva — separação da força daquilo que ela pode.

Sendo assim, o mercado mundial torna-se o novo diagrama da arquitetura do poder, no mundo contemporâneo:

(...) o mercado capitalista é uma máquina que sempre foi de encontro a qualquer divisão entre um dentro e um fora. O mercado capitalista é contrariado pelas exclusões e prospera incluindo, em sua esfera, efetivos sempre crescentes. O lucro só poder ser gerado pelo contato, pelo compromisso, pela troca e pelo comércio. A constituição do mercado mundial constitui o ponto de chegada desta tendência. Em sua forma ideal, não há um fora do mercado mundial: o planeta inteiro é seu domínio. (Hardt, 1999, p. 361).

A crise progressiva dos poderes modernos das disciplinas e dos Estados-nação indica que “não há mais fora”, do ponto de vista do capital. Os limites representados pela vida social “reprodutiva”, pelos exteriores institucionais, pelas atividades imateriais do trabalhador (capacidade cognitiva, afetiva, relacional), pelas subjetividades ‘improdutivas’, pelas identidades nacionais e regionais, são agora continuamente ultrapassados e reapropriados. Todos os aspectos da vida, sem distinções ou hierarquias *a priori*, podem — e devem — ser inseridos diretamente nos mecanismos de produção e dominação. O biopoder capitalista rompe progressivamente a clausura das disciplinas e dos estados-nação para afirmar-se através do totalitarismo diferencial e inclusivo do mercado mundial.

“Não há mais lado de fora” significa, então, que o comando e a exploração se exercem imediatamente sobre o campo de imanência, diretamente sobre a

produção subjetiva de diferenciação, inovação e hibridismo. Tendencialmente, não há mais necessidade de se mediar ou legitimar o comando através de qualquer valor pré-estabelecido, como a identidade nacional, as diferenças de gênero, raça, credo, etc. A relação capitalista, tornando a sociedade imediatamente econômica, endogeniza progressivamente qualquer barreira de raça, sexualidade, nacionalidade, credo religioso ou etnia. O capital é, no limite, indiferente se a produção (e a exploração) é exercida por tutsis ou hutus, sérvios ou croatas, brancos ou negros, homens ou mulheres, israelenses ou palestinos... (Negri e Hardt, 2000):

Todos são bem vindos dentro de suas fronteiras, independente de raça, credo, gênero, cor, orientação sexual, e assim por diante (...). A lei de indiferença neutra inclusiva é um fundamento universal no sentido que se aplica igualmente a todos os indivíduos que existem e podem existir debaixo da autoridade Imperial (...). São diferenças não conflituosas, de uma espécie que se pode deixar de lado quando necessário. (Negri e Hardt, 2000, p. 217-8).

A nova figura do universal é a modulação diferencial e híbrida do mercado. O Império é o próprio universal, mas um universal não dialético. Ou melhor, um universal que se apresenta como fim da dialética histórica que, na modernidade, opunha capital e trabalho. Neste sentido, Negri e Hardt concordam que o Império e a pós-modernidade representem o fim da história, no qual a sociedade encontra-se (idealmente) pacificada sob a hegemonia do capital global.

Ao contrário da soberania moderna, o universalismo Imperial não reconhece o terreno antagonista entre capital e trabalho, não se propõe mediar e sintetizar conflitos sociais. Nenhuma alteridade aparece como fora que deva ser negado no processo de universalização. Pelo contrário, o Império se expande incluindo e se diferenciando infinitamente, sem síntese teleológica ao final de sua “grande narrativa”: conforme vimos no capítulo 2 deste trabalho, a relação capitalista, ao assentar-se sobre códigos puramente econômicos (corpo sem órgãos do capital e axiomática) torna-se aberta, infinita.

A legitimação do sistema não se encontra mais num fora. Segundo Hardt (1999), a soberania moderna se apoia na construção de um espaço exterior — o estado de natureza hobbesiano ou rousseauiano, por exemplo — para se constituir. A dialética da modernidade supunha a relação com um fora opositor, que dava coerência e legitimava a unidade transcendental do poder. O poder

devia, então, erigir fronteiras, excluindo radicalmente um espaço exterior para legitimar-se. No Império, entretanto, a derrocada da dialética moderna dá lugar, progressivamente, ao “jogo de graus e intensidades, de hibridismo e artificialidade” (Hardt, 1999, p. 359) do mercado mundial. De maneira que a legitimação Imperial, ao contrário daquela da soberania moderna, não supõe nenhum poder exterior, nenhum contrato ou transferência de direito, para realizar-se. É uma forma de legitimação “que não repousa em nada fora de si mesma, sendo repetidamente proposta pelo desenvolvimento de sua própria linguagem de autovalidação”. (Negri e Hardt, 2000, p. 52).

Ora, se não há fora, e a legitimação Imperial é redundante, tautológica, no sentido em que não se refere a nada além de si mesma, pode-se deduzir a extrema dificuldade de se localizar a exploração e a opressão no mundo contemporâneo. Dificuldade que é concomitante à naturalização e substancialização do mando capitalista nas subjetividades sob as quais ele se exerce. De fato, em *Commonwealth*, os autores podem afirmar que “a exploração e o controle capitalistas baseiam-se, primariamente, não num poder soberano externo, mas em leis invisíveis, internalizadas” (Negri e Hardt, 2009, p. 7). O Império esconde-se, exatamente, porque está em toda parte, “(...) é o não lugar da produção mundial, onde o trabalho é explorado” (Negri e Hardt, 2000, p. 230). Negri e Hardt insistem no fato de que não há ponto de fora — no sentido de uma base transcendental — de onde se criticar o Império, em nome, por exemplo, dos valores da família, da nação, da religião ou do Estado. Ora, não haver ponto de fora significa, também, que o mando é interiorizado pelas subjetividades produzidas pelo Império: não há — aparentemente, como veremos — distância crítica de onde atacar suas estruturas de comando.

Mas este “estar em toda parte” do poder Imperial não significa, entretanto, que exista um centro definido de comando: pelo contrário, o universal Imperial caracteriza-se exatamente por ser um mecanismo de poder e controle que não se dá — como no funcionamento do poder soberano medieval ou, em menor escala, do capitalismo ainda disciplinar — através de um centro definido, mas que se dissemina em redes móveis, modulações de hierarquias flexíveis. De fato, segundo Negri e Cocco, “a soberania contemporânea não tem mais unidade, assim como (...) não tem mais medida. Neste quadro, o poder soberano está aberto a mil tensões” (Negri e Cocco, 2005, p. 14).

Ao disseminar-se pela sociedade, o poder, paradoxalmente, esconde-se, sendo interiorizado e naturalizado pelos sujeitos. Utilizando-se de sua capacidade de suportar e demandar graus relativos de desterritorialização, o capital apresenta-se como poder humanista e liberal, abominando, através do formalismo jurídico dos Estados e do aparelho espetacular da comunicação e da informação, toda a repressão e exploração, em nome do universalismo pluralista do mercado. Dada sua capacidade — e sua necessidade — de incluir a diferença, a pluralidade, a inventividade e o hibridismo dentro de suas estruturas sempre alargadas de mando, o Império não interpreta seu controle e sua exploração, não necessita legitimá-las; pelo contrário, ele exalta sua própria força socializadora ao celebrar a capacidade expansiva, inclusiva e pragmática das estruturas do mercado. Apresenta-se como ordem liberal, capaz de dissolver a rigidez das fronteiras indenitárias, nacionais, sexuais e racistas da modernidade, em prol do espaço liso de um mercado diferencial e unificado:

A ideologia do mercado mundial sempre foi o discurso antifundacional e antiessencialista por excelência. Circulação, mobilidade, diversidade e mistura são as condições que o tornam possível. O comércio junta as diferenças, e quanto mais melhor! (Negri e Hardt, 2000, p. 168).

A exploração e o comando, então, não necessitando mais ser legitimados, simplesmente *deixam de existir*: o Império torna-se o reino da paz universal (Negri e Hardt, 2000). Contestá-lo é engajar-se num *crimen laesae majestatis* — e frequentemente as insurgências anti-imperiais são representadas pelo poder midiático como recorrências arcaicas do socialismo soviético do século XX — ou, pior ainda, na dificuldade de criar alternativas reais (e radicais) ao mando, os velhos dogmas da esquerda são realmente reacionados para combater o Império.

Nesta passagem ao Império ocorre o que Negri e Hardt chamam de subsunção real da sociedade no capital. Nela, o capital já não se relaciona com um fora que ele explora, seja na figura das formas de produção pré-capitalistas, seja na dos Estados coloniais (Negri e Hardt, 2000). Os autores afirmam, então, que a emergência do Império representa o fim da fase imperialista de acumulação: o contrato capitalista não se dá por subtração e exploração de um Outro absoluto, mas pela inclusão das diversas nações (e subjetividades) na relação capitalista.

Relação que implica, como vimos, não na construção de uma alteridade radical, exterior, mas na modulação contínua das hierarquias do mercado.

Na subsunção real, também, derrubam-se progressivamente os muros disciplinares das fábricas fordistas e tayloristas: o desejo subjetivo, expresso nas diversas lutas dos anos 60, de maior invenção laboral, de menos rigidez e hierarquia nos processos produtivos, força o capital a recompor o processo técnico de produção. E, ao mesmo tempo em que acolhe esta demanda subjetiva, intensifica sua exploração sobre a capacidade produtiva. Quanto mais as subjetividades tornam-se capazes de produzir fora das coordenadas repetitivas do paradigma disciplinar do taylorismo, enriquecendo sua produção segundo qualidades cada vez mais imateriais, cognitivas e afetivas, mais o capital intensifica sua exploração da vida. O biopoder, estendendo-se para fora dos muros fabris e Estatais, abrange toda a sociedade, tornando, no limite, indistinta a fronteira entre produção e reprodução, entre vida e trabalho. Para Negri e Hardt, entretanto, a crescente capacitação imaterial do trabalhador subsumido no Império produz, como veremos na última parte deste estudo, um novo desejo expansivo por parte da subjetividade explorada nas estruturas de comando. Desejo que se torna central na definição da nova subjetividade revolucionária, capaz de “atravessar o Império para sair do outro lado” (Negri e Hardt, 2000, p. 226).

Ora, a subsunção real da sociedade, ou seja, a extensão do poder e da exploração capitalistas a todos os aspectos da vida e da subjetividade, acarreta na crise do que estudamos como lei da medida do valor. E esta crise encontra-se diretamente ligada ao não-lugar da exploração, ou à dificuldade em mensurar ou delimitar o lugar da produção e, por consequência, da exploração, no mundo contemporâneo.

A medida do valor definia a exploração em termos quantitativos e econômicos, como mais-valia mensurável: ela é a discrepância entre tempo de trabalho necessário para a reprodução do proletariado e o trabalho efetivamente realizado, tempo que é roubado ao trabalhador. Mas, no Império, com a derrubada dos muros disciplinares, a produção tende a misturar-se à própria vida, tornando obsoleta a distinção entre produção social e reprodução privada. A esfera da produção tende a expandir-se, adquirindo o aspecto imaterial das múltiplas capacidades subjetivas, linguísticas, afetivas e cognitivas. Se a produção, pela capacitação técnica, afetiva e imaterial dos produtores, desterritorializa-se cada

vez mais em relação aos critérios repetitivos e hierárquicos da produção disciplinar, temos, segundo Negri, uma crise da lei do valor — ou seja, uma crise da medida da exploração.

O caráter cada vez mais cooperativo, diferencial e imaterial da produção torna mais difícil de mensurá-la nos parâmetros do indivíduo produtor engendrado pela disciplina. Se o trabalho imaterial é trabalho comum, cooperativo, aonde a potência da produção esta diretamente ligada à potência descentralizada, móvel e criativa das subjetividades, como definir o valor roubado? Certamente não se pode mais defini-lo nos termos da disciplina moderna, ou seja, nos termos estreitos de um indivíduo produtor (o proletário), ou de uma classe produtora (o proletariado). De “quem” se rouba, então? A resposta de Negri e Hardt é: da sociedade inteira. “De fato, não são atividades específicas que tendem a ser objeto de exploração e dominação, mas a capacidade universal de produzir, isto é, atividade social abstrata e seu poder inclusivo” (Negri e Hardt, 2000, p. 229).

Paradoxalmente, é quando a exploração tende a tornar-se invisível, ao espalhar-se para todos os aspectos biopolíticos e subjetivos da sociedade, que ela coincide explicitamente com sua essência puramente negativa. O poder capitalista perde a mistificação que lhe permitia ser caracterizado, na fase de subsunção formal, como força socializadora e produtiva. Se de fato ele representava, em relação a outras formas de comando — o poder soberano medieval, por exemplo — uma força progressista; se, de fato, ele buscou despertar, para em seguida explorar, uma potência constituinte e cooperativa que, entretanto, não depende de seu comando e exploração para existir, na era da subsunção real já não podemos atribuir nenhum caráter progressista ao capital. Ele é barreira, quebra da cooperação. Apropriação privada e subordinação técnica da potência ontológica de desterritorialização absoluta da subjetividade social: “Estamos já tão longe de uma descrição do capital como força progressiva, que se pode compreender como o capital, para existir, se obrigue a bloquear os processos de captação social do valor, porque estes são excedentes, vão além de sua capacidade de comando” (Negri, 2003, p. 98).

O poder Imperial é parasitário: pura expropriação do bem comum, dos bens imateriais⁴⁶ que são resultado da cada vez mais complexa e cooperativa rede

⁴⁶ A referência, aqui, aos bens imateriais, não supõe um critério exclusivo para definir a exploração. Ou seja, não se insere na dicotomia material x imaterial, mas apenas ressalta a

de produção e de produtores — rede que assenta na complexidade e na cooperatividade da produção o caráter expansivo da riqueza produzida: “(...) a função de comando se organiza como ameaça de bloquear a informação, como interrupção dos processos cognitivos (...) o capital parasitário é aquele que extrai valor sobretudo da interrupção dos movimentos de conhecimento, de informação, de linguagem” (Negri, 2003, p. 96).

Desta maneira, a exploração se define por dois aspectos indissociáveis: apropriação privada e separação da força daquilo que ela pode. Na realidade, apropriação privada é separação da força daquilo que ela pode. A apropriação privada remete uma força desterritorializada e cooperativa — uma força que possui no seu caráter expansivamente desterritorializado e cooperativo a condição de sua potência — à posse individual, quebrando o elo de desterritorialização da produção. Ela é, então, imposição de comando, aonde os processos imateriais de produção devem ser continuamente reenviados às hierarquizações modulares, às micro-estratificações e controles que os impedem de seguirem suas linhas de fuga absolutas, reinserindo-os dentro das coordenadas do mando, da hierarquia, da lei do valor, da propriedade privada, do Estado, etc.

A cooperação multitudinária, de um lado, e a expropriação privada, por outro, constituem as duas faces desiguais do Império — os dois polos antagonistas do diagrama imperial. O Império depende do incremento da produção imaterial para viver — deve continuamente incitá-la para, em seguida, explorá-la, recodificá-la e reterritorializá-la dentro de seus procedimentos modulantes, de suas hierarquias em rede: “A globalização ou desterritorialização produzida pela máquina imperial não se opõe, de fato, a localização ou a reterritorialização, mas, ao contrário, põe em ação circuitos móveis e moduladores de diferenciação e identificação” (Negri e Hardt, 2000, p. 64). E, neste procedimento de captura, o capital reinveste os polos arcaicos que, no processo de desterritorialização que é obrigado a liberar (para explorar) tendiam a desaparecer — a lei, o Estado, a hierarquia, o controle, etc.

De fato, segundo César Altamira, em Negri é impossível dissociar forma e conteúdo da exploração. Segundo a perspectiva do antagonismo irreconciliável

dificuldade crescente do mando capitalista em apossar-se de bens não mensuráveis, como o afeto, a inteligência, a criatividade, etc. Sem dúvida, entretanto, a exploração abrange, para Negri e Hardt, também os aspectos materiais da sociedade.

entre imanência e transcendência, a forma (econômica) e o conteúdo (institucional-político) da exploração são categorias em pressuposição recíproca. Ou seja: qualquer ação de controle e submissão político-institucional já é, imediatamente, exploração e subtração econômica. Ambos os procedimentos convergem na separação da força cooperativa daquilo que ela pode:

Sugerir que cada categoria [econômica] e a relação que a engloba são uma relação de forças ou de antagonismo é o mesmo que considerar a crítica de economia política de Marx inseparável de uma relação de poder, de uma relação política. Daí que, para Negri, a exploração deve ser abordada como uma relação de controle, antes que como categoria econômica quantificável (Altamira, 2006, p. 438).

A aposta clara de Negri e Hardt, que remete a uma aposta ontológica na imanência absoluta, é, então, de que não há afirmação da potência produtiva que não signifique, *imediatamente*, derrocada da exploração e do comando; de que não há, portanto, socialização e produção *através* da exploração e do comando, mas, pelo contrário, que é somente através da afirmação da produção fora do comando e da exploração que a potência subjetiva pode vicejar: “(...) A liberdade é a condição mesma da produtividade” (Negri e Cocco, 2005, p. 69). Neste sentido, a centralidade do trabalho imaterial e da multidão torna-se fundamental no mundo contemporâneo, como veremos na última parte deste trabalho: eles constituem a prova material e ontológica de que a subjetividade só se afirma fora do comando, no movimento contínuo de êxodo criativo das estruturas repressivas.

Não há possibilidade, portanto, de se abstrair o conteúdo político-institucional da dominação da forma econômica de exploração, pregando que, mantendo o conteúdo, mas eliminando a forma, estaríamos diante de uma relação de produção emancipada do capital. O capital, então, é domínio político e econômico, o que permite à Negri caracterizar os estados socialistas do século XX como capitalistas (Negri e Guattari, 1993, p. 13-18). Ele é domínio que, através da estrutura técnica e administrativa de comando político-institucional e da exploração econômica do valor, separa a potência subjetiva de produção e diferenciação daquilo que ela pode.

Para finalizar nosso estudo do Império uma última pergunta essencial resta a ser feita: o que acontece aos Estados na fase de subsunção real? Já vimos como Negri e Hardt apontam para a superação do Estado-nação e de suas práticas

imperialistas. Os Estados, quando subsumidos pela potência de desterritorialização relativa do capital tendem, também, a viver como crise suas fronteiras estanques, suas rígidas delimitações geopolíticas. Como atores submetidos à axiomática do mercado mundial, a potência dos Estados para limitar e controlar os fluxos de dinheiro e de mercadorias diminui à medida que o mercado depende cada vez mais do tráfico de informações, de mercadorias, de homens e de dinheiro para prosperar.

A tendência à constituição de organismos supranacionais de controle contínuo inscreve-se na derrocada progressiva das fronteiras entre Estados-nação soberanos. Organismos como o FMI, o Banco Mundial, o GATT e a OMC dão testemunho, segundo Negri e Hardt (2000, p. 358), da emergência de uma nova soberania verdadeiramente pós-moderna ou Imperial. Ou seja: uma soberania ilimitada que opera através do controle contínuo da diferença e do hibridismo. Fundamentalmente diferente, portanto, das formas modernas de soberania, onde o Estado deveria mediar os conflitos sociais através de seu poder sintético, homogeneizá-los e reintegrá-los em sua esfera transcendental.

Na fase fordista-keynesiana de acumulação capitalista, o Estado possuía papel central como mediador do antagonismo social entre capital e trabalho. As ameaças socialistas, a crise de subconsumo em 1929, além das pressões dos sindicatos, forçaram a emergência do Estado do bem estar social, como agente capaz de negociar o antagonismo entre o trabalho — representado pelos sindicatos — e o capital coletivo:

O desenvolvimento do Estado do bem estar social ao longo do século XX(...) comportou, sobretudo, um processo de constitucionalização do trabalho, o que significa a mediação e regulação de suas forças produtivas e antagonistas dentro da constituição jurídica do Estado, baseada, por sua vez, nessas mesmas forças do trabalho. (Negri e Hardt, 1994, p. 52).

O Estado intervém diretamente na produção, ou seja, media e regula, através de políticas previdenciárias, da negociação com a representação sindical e das obras públicas em infraestrutura, o antagonismo entre trabalho e capital. O antagonismo social era parcialmente representado dentro das normas jurídicas e dos procedimentos administrativos do Estado. O papel do Estado do bem estar social era produzir o consenso necessário ao desenvolvimento produtivo do mercado e à retomada das taxas de lucro. Sua legitimidade encontrava-se,

portanto, profundamente enraizada em sua capacidade de mediar o antagonismo social entre capital e trabalho, tornando-se interventor ativo na regulação dos desequilíbrios no desenvolvimento social e econômico.

Já no Império, ou no que, em *O trabalho de Dionísio (1994)*, Negri e Hardt denominam “Estados pós-modernos”, a subsunção real da sociedade no capital desloca significativamente a função dos Estados. O capital, tendo se expandido para todo o terreno da produção social, tende a dispensar a mediação Estatal com o trabalho, ou seja, tende a apresentar-se como agente social único. O antagonismo entre trabalho e capital é abstraído do funcionamento jurídico e administrativo do Estado. Se o capitalismo, tornando-se biopolítico, apresenta-se como único agente social, não existe a necessidade jurídica e institucional de se mediar o conflito: o capital é sujeito único, sujeito plural, multifacetado e universal. A abstração do antagonismo pelos Estados pós-modernos, ou pelo Império, constitui o que Negri e Hardt chamam, como vimos acima, “o não lugar da exploração”. Segundo os autores

(...) mesmo aludindo à pluralidade, o sistema aceita dentro de seus limites apenas um sujeito único abstrato. A unidade pós-moderna não é afirmada pela mediação — nem mesmo pela coerção — de uma multidão em uma ordem, mas, sim, com a abstração das diferenças para tornar livre o sistema: o resultado é só uma unidade genérica (Negri e Hardt, 1994, p. 71).

A axiomática do capitalismo Imperial não é ameaçada pela produção de diferenças subjetivas; pelo contrário, ela sobrevive destas diferenças. Entretanto, face ao antagonismo que opõe capital e trabalho, ou seja, face à exploração realizada pelo capital, as diferenças que a axiomática integra tornam-se apenas simulacros. Abstraídas da modulação econômica que lhes é subjacente, da hierarquia e da desigualdade na esfera da produção, as diferenças pós-modernas não constituem, portanto, conflito social aos olhos do Estado. A função do Estado não é mais, agora, mediar os conflitos do antagonismo, mas simplesmente abstrair, através do formalismo de suas estruturas jurídicas e da ação policial de suas instituições, os sujeitos sociais reais engajados nas atividades produtivas: “Do ponto de vista jurídico, a lei da reprodução capitalista tornou-se natural, mesmo em seus aspectos mais abstratos. O dinheiro substituiu a norma jurídica.” (Negri e Hardt, 1994, p. 181).

O Estado encontra-se, assim, completamente separado da sociedade civil—ou melhor, segundo Negri e Hardt, ele produz através da comunicação e do espetáculo um simulacro de sociedade civil. Este simulacro torna-se conveniente aos simulacros de diferença que o capital integra dentro de sua axiomática híbrida e modulada. Desta maneira, o Estado pós-moderno, ao abstrair a exploração e o antagonismo social, esconde sob face tolerante e pluralista a exclusão e a exploração econômica realizada pelo mercado. Diferença e pluralismo tornam-se elementos retóricos essenciais à denegação da exploração e à perpetuação da lógica de modulação e exploração econômica no mercado mundial. Ou seja: “Ordem, harmonia e equilíbrio são atingidos mediante a exclusão dos pontos de conflito social da dinâmica do sistema.” (Negri e Hardt, 1994, p. 73).

Ora, mas na função de acolher as diferenças para em seguida modulá-las na escala econômica, o Império e o capital devem, continuamente, lidar com os conflitos sociais que, mesmo “exteriores” à norma, decorrem de sua lógica implacável de abstração da exploração. Ao abstrair o antagonismo subjacente ao mercado, na busca de conservar um terreno consensual através do simulacro jurídico e institucional de sociedade civil, o Estado “enxuto” da pós-modernidade transforma-se, paradoxalmente, em Estado forte policial:

A prática virtuosa de evitar problemas a fim de preservar a harmonia social tende facilmente para uma política um pouco maligna. Ironia do destino, a noção liberal de tolerância consiste aqui perfeitamente, e paradoxalmente, com um mecanismo de exclusão indubitavelmente iliberal. Neste sentido o estado enxuto do liberalismo pós-moderno, apresenta-se na verdade, como um aperfeiçoamento e uma extensão da tradição alemã da ciência da polícia. A polícia é necessária para garantir a abstração e o isolamento do sistema (Negri e Hardt, 1994, p. 79).

A repressão policial torna-se peça essencial à administração do Império. Neste sentido, o conflito no mundo imperial tende ao ajuste interno. Se já não se reconhece um inimigo delimitado como Outro, já que o Estado não reconhece mais qualquer figura antagonista, a guerra contra o Outro opositor dá lugar à guerrilha perpétua contra o inimigo qualquer. A guerra entre Estados nações, delimitada no tempo e no espaço, é substituída pela guerrilha infinita do poder Imperial contra inimigos internos. O inimigo não é Outra nação, ou conjunto de nações, nem o poder sindical, ou qualquer outra força do conflito social, mas as múltiplas linhas de fuga que se furtam ao consenso pluralista do Império — quer

essas sejam linhas suicidas (o martírio islâmico, por exemplo), quer sejam linhas constitutivas — os protestos de Seattle e Genova, as greves em Paris, em 1995, e por toda Europa, em 2010, etc. Qualquer subjetividade não adequada ao consenso Imperial torna-se uma ameaça que deve ser reintegrada: “O estado democrático deve estar sempre em estado de alerta contra “criminosos violentos”, sejam eles um líder soviético, Saddam Hussein (...) ou jovens afro-americanos ou latinos de Los Angeles” (Negri e Hardt, 1994, p. 80).

Quando o Estado absorve a sociedade, abstraindo seus antagonismos, e passa a agir conforme o imperativo único do mercado; quando o espaço público da política tende progressivamente a tornar-se o espaço privado das negociações do capital; e, finalmente, quando o terreno da política opera uma separação radical do social, o que resta, então, a ser feito? “As práticas fracas de legitimação confrontam-se, hoje, com o êxodo como migração, com dinâmicas caóticas de transformação, com a recusa em massa (...). Admitamos, então, o êxodo como uma realidade política fundamental do presente” (Negri e Hardt, 1994, p. 130).

Negri e Hardt, constatando a subsunção real da sociedade no capital afirmam que, mais profundamente do que reivindicar a reintrodução da mediação Estatal na negociação do antagonismo entre capital e trabalho, entre poder constituinte e constituído, a saída verdadeiramente revolucionária consiste em *afirmar* a separação Imperial do social e do político rumo à construção de uma nova política *fora* dos quadros da mediação Estatal e da representação “democrática”⁴⁷. Ou seja, afirmar a nova subjetividade que surge no e contra o Império, rumo à construção da democracia absoluta, numa “(...) produção alternativa de subjetividade, que não apenas resista ao poder, mas busque autonomia com relação a ele” (Negri e Hardt, 2009, p. 56)

As lutas em todo planeta, na década de 60, empurraram o poder disciplinar para uma crise irreversível de suas estruturas, forçando a emergência do Império como novo paradigma de poder. Será apenas através dos novos movimentos concomitantes de êxodo (*pars destruem*) e de criação de novas relações sociais e

⁴⁷ A caracterização da ação revolucionária como êxodo do comando e da exploração não exclui, em Negri e Hardt, as reivindicações na esfera da representação e dos Estados. Os autores apenas afirmam que, *ao lado* destas reivindicações que, certamente são essenciais, a esfera mais profunda de mudança social passa pela transformação subjetiva, pela recusa do comando e pela construção de novas formas de produção e socialização fora do mercado e de seus Estados. Para uma caracterização das lutas *dentro e fora* da esfera Estatal, c.f., por exemplo, *GloBAL: biopoder e lutas numa América Latina globalizada* (Negri e Cocco, 2005).

produtivas *fora* do mercado e de seus Estados (*pars contruem*) que uma nova subjetividade poderá “atravessar o Império para sair do outro lado”(Negri e Hardt, 2000). Este é o papel do trabalhador imaterial e da multidão, como sujeitos constituintes no mundo contemporâneo.

3.6

O fora do Império: subjetividade multitudinária, trabalho imaterial

Abordaremos, agora, uma última questão em nosso trabalho—como Negri e Hardt pensam a constituição, no mundo contemporâneo, de uma subjetividade para além do capital e do Império?

Parece-nos essencial, entretanto, recuar um pouco e questionar os pressupostos sobre os quais a pergunta é construída. O que é “além do capital”? Será o poder capitalista o alvo privilegiado das resistências e lutas das subjetividades que emergem na pós-modernidade?

Este problema nos coloca em face, mais uma vez, da caracterização do tipo de universalidade que é específica da subsunção real da sociedade pelo mercado e da determinação da opressão realizada pelo sistema. Principalmente, a questão nos desafia a pensar qual o estatuto ontológico da multidão e do trabalho imaterial, como os dois conceitos principais através dos quais Negri e Hardt pensam a emergência de uma nova subjetividade revolucionária. Buscaremos, então, problematizar o privilégio, ou centralidade, que as lutas em torno da relação capitalista devem, ou não, adquirir; e, partindo desta discussão, definir os conceitos de multidão e trabalho imaterial. Neste percurso utilizaremos como auxílio às nossas investigações trabalhos de Maurizio Lazzarato e Paolo Virno, pensadores que, embora sustentem posições singulares, encontram-se num terreno comum ao de Negri e Hardt.

Abordamos, na parte 3.1 deste trabalho, a genealogia do poder disciplinar e do biopoder realizada por Foucault. Ora, uma dos objetivos principais de Foucault, ao elaborar sua concepção de poder, foi descentralizar a hegemonia que o marxismo da época conferia às lutas operárias, ou seja, às lutas em torno da infraestrutura econômica e a concepção dialética de ação política que estas lutas supunham (Lazzarato, M., 2004). A pesquisa genealógica foucaultiana procura

mostrar como o poder não é uma substância, não possui um centro definido de onde emanaria. Mesmo que o poder soberano, por exemplo, proceda conforme a construção de um polo transcendental que é suposto representar e universalizar toda a sociedade, Foucault, ao analisá-lo, não se utiliza da mesma metodologia com que o poder pensa a si mesmo. De fato, a representação de uma soberania transcendental, na figura do Rei, déspota ou Estado, apesar de constituir uma abstração, opera no real, pois é uma abstração *imposta* ao social. Mas a pesquisa genealógica desestabiliza a imagem com que o poder pensa a si próprio, ao mostrar como a sociedade é constituída por linhas de poder e saber capilares, microscópicas, que funcionam aquém e além das representações transcendentais, podendo, ou não, serem (idealmente) direcionadas à um centro emanativo.

A pesquisa em torno das disciplinas, então, tem o objetivo de evitar qualquer concepção de poder que responda às questões levantadas pelo poder disciplinar no mesmo campo deste poder. É uma pesquisa que não reconhece os direitos do adversário, como a dialética tem de fazer; uma pesquisa, portanto, que não legitima o estriamento operado pelo poder no corpo social, ou seja, não busca responder à disciplina com mais disciplina. Por isto o conceito de fora, elaborado inicialmente por Maurice Blanchot, adquire importância na obra de Foucault. O fora não é a imagem inversa do dentro (disciplinar), mas uma forma de exterioridade absoluta⁴⁸.

Desta forma, segundo Foucault, para o método genealógico

Não se trata de analisar as formas regulamentadas e legítimas de poder em seu centro, no que podem ser seus mecanismos gerais e seus efeitos de conjunto. Trata-se de apreender, pelo contrário, o poder em suas extremidades, em seus últimos lineamentos, onde ele se torna capilar, ou seja: tomar o poder em suas formas mais regionais, mais locais, sobretudo no ponto onde este poder, indo além das regras de direito que o organizam e o delimitam, se prolonga, em consequência, mais além destas regras, investe-se em instituições, consolida-se nas técnicas e fornece instrumentos de intervenções materiais, eventualmente até violentos (Foucault, 2005, p. 32).

⁴⁸ Deleuze, em *Conversações* (1992), assim define o pensamento do fora, conforme este aparece em Foucault: “– (...) Não está no pensamento mais do que nas coisas, mas está em toda parte onde o pensamento enfrenta algo como a loucura e a vida, algo como a morte. (...) Essas são as linhas que estão para além do saber (como elas seriam “conhecidas”?), e são nossas relações com essas linhas que estão para além das relações de poder (...)— Você diz que elas já aparecem em toda a obra de Foucault? - É verdade, é a linha do Fora.” (Deleuze, 1992, p. 136-137).

Os campos de visibilidade e dizibilidade do método se estendem - a perspectiva descentrada mostra o poder atuando em múltiplas direções, além e aquém das unificações transcendentais com que ele próprio se representa. O poder disciplinar não tem, portanto, como paradigma a fábrica ou indústria capitalista. O capitalismo não é a razão de ser do poder disciplinar. Mas, se Foucault elege o panóptico⁴⁹ como elemento fundamental no diagrama da sociedade disciplinar, não é porque, para o filósofo, a prisão e o direito penal (ao invés das fábricas e da economia política) constituam os mecanismos privilegiados do poder e do saber. Mas sim porque a prisão e o direito penal e, mais especificamente, o panóptico, constituem a *intensidade* máxima — e não a representação ideal — de uma tecnologia de poder e saber que se encontra presente em diversos estratos sociais: a escola, a fábrica, o hospital, o hospício, etc. Segundo Lazzarato:

A fábrica, para Foucault, nada mais é que o paradigma da prisão, do enclausuramento. A relação capital/trabalho não constitui a relação social fundamental sobre a qual se alinha o conjunto das outras relações sociais. A escola, a prisão, o hospital (e ainda o direito, a ciência, o saber: tudo o que Foucault definia como “enunciados”) não mantêm com a produção uma relação do tipo estrutura/infra-estrutura (Lazzarato, 2004, p. 62).

A lógica disciplinar é anterior às diversas instituições nas quais se efetua. Sendo assim, recusar esta lógica não é atacá-la de uma perspectiva privilegiada — a da classe operária — que deveria representar todas as outras lutas numa unificação coerente, mas desmontá-la, na teoria e na prática, a partir de *qualquer* regime de poder e saber onde o mecanismo disciplinar opera.

Ora, é exatamente esta ação revolucionária que caracteriza, segundo Negri e Hardt, a atuação dos movimentos constituintes que conduziram as disciplinas a uma crise progressiva, a partir dos anos 60. As lutas em torno das questões de gênero, de sexualidade, de saúde, de comportamento, etc., uniram-se àquelas em torno da recusa ao trabalho disciplinar sob o fordismo-taylorismo (ou ao trabalho assalariado em si), reivindicando novas relações sociais que não se estruturassem em torno das rígidas dicotomias produzidas pelo poder: homens e mulheres, trabalho produtivo e improdutivo, brancos e não brancos, patrão e operário, médicos e loucos, professores e alunos, etc. A ação constituinte poderia partir de qualquer parte para chegar ao cerne do sistema de comando: não havia

⁴⁹ Cf. Foucault, M., *Vigiar e punir*, 1974 e *Microfísica do poder*, 1999, p.209-227.

necessidade de mediação da singularidade de cada luta em torno de uma Luta que centralizasse as particularidades sob uma mesma classe representativa.

Ora, nos perguntamos então: na fase de subsunção real da sociedade ao capital, fase Imperial, a mesma cláusula foucaultiana tem ainda pertinência? Podemos identificar sociedade de controle e capitalismo? Segundo Foucault, não podemos deduzir a produção disciplinar do louco, do operário e do prisioneiro exclusivamente da lógica capitalista de incitação das forças produtivas e exclusão das improdutivas⁵⁰. Para este autor, as disciplinas operam por uma tecnologia que é, de direito, anterior àquela da indústria capitalista da época.

Como podemos compreender, então, o poder e as lutas no mundo atual, onde a relação capitalista se espraia para campos inauditos, chegando (ao menos tendencialmente) a incluir os prisioneiros no processo produtivo, as escolas nas atividades de mercado (Deleuze, 2003), o afeto na relação assalariada, a família (mãe e filhos — não apenas o pai) nas axiomáticas abstratas do mercado, etc.? Ou seja, numa era em que o capital alargou-se para fora dos muros das fábricas e dos Estados nação, onde sua incidência sobre a vida (biopoder) é, aparentemente, onipresente, qual o caráter da universalização operada por seu comando?

Uma citação de Michael Hardt pode nos ajudar, aqui. Segundo o autor,

Poderíamos utilizar a forma do mercado mundial como modelo para compreender a forma da soberania imperial em sua totalidade. Da mesma maneira, talvez, com que Foucault reconheceu no panóptico o diagrama do poder moderno e da sociedade disciplinar, o mercado mundial poderia fornecer uma arquitetura de diagrama (mesmo não sendo arquitetura) para o poder imperial e a sociedade de controle. (Hardt, 1999, p. 361)

Foucault recusava a concepção exclusivamente transcendental de poder, para fazer emergir o discurso e a prática das micro-conflitualidades silenciadas pelas representações molares: o poder opera diretamente sobre o campo de imanência. O método genealógico tem por função, então, conferir autonomia e

⁵⁰ Cf. Foucault M., *Em defesa da sociedade*, 2005, p.38. “Creio que se pode deduzir qualquer coisa a partir do fenômeno geral da dominação da classe burguesa. Parece-me que o que se deve fazer é o inverso, ou seja, ver como, historicamente, partindo de baixo, os mecanismos de controle puderam intervir no tocante à exclusão da loucura, à repressão, à proibição da sexualidade (...) procurar esses agentes não, de modo algum, no âmbito da burguesia em geral, mas dos agentes reais, que podem ter sido o círculo imediato, a família, os pais, os médicos, o escalão mais baixo da polícia, etc.(...)”.

comunicação a cada luta, através da afirmação de suas singularidades e da ressonância diferencial de suas linhas heterogêneas.

Ora, parece-nos que, numa sociedade cujo poder hegemônico é o controle e, portanto, cujo diagrama de poder é o mercado mundial; numa sociedade onde o único universal é o mercado e este universal, ao contrário daquele da soberania moderna, é diferencial, modulante; enfim, em nossa sociedade, todas as lutas transformam-se *imediatamente* em lutas contra o capital. Dizemos imediatamente, pois não se trata de mediar a particularidade das lutas de gênero, sexualidade, das práticas na área da saúde, da educação, etc., através de um universal que as represente segundo a hegemonia do trabalho imaterial, por exemplo. Se, na derrocada das disciplinas, não há mais nada fora do poder, já que este tem a capacidade de endogeneizar o fora (a produção de subjetividade) dentro de seus mecanismos de comando, as lutas, em toda parte, chocam-se imediatamente contra a modulação axiomática: a luta contra o capital torna-se biopolítica.

De fato, o poder capitalista contemporâneo é, num primeiro momento, inclusivo. No limite, ele aceita as diferenças de cor, de gênero, de nacionalidade, de credo... Incita e quebra, ao mesmo tempo, a potência das linhas de diferenciação e cooperação, segundo a dupla pinça da exploração econômica (acumulação privada) e do comando “ao ar livre” (controle). Em relação a um poder que se alimenta continuamente do campo de imanência, incidindo sobre a vida, o afeto e a criação, sobre a sociabilidade geral do homem, então, *quaisquer* linhas de diferenciação e de singularização, ao prosseguirem em seus movimentos constituintes, encontram necessariamente o mercado mundial e os Estados que o regula e protege, como limite. Se o capital esta em toda parte, todo foco de resistência subjetiva encontra o capital como limite modulado. Num mundo onde não há mais fora, a luta das mulheres, dos negros, dos ‘loucos’, dos doentes e estudantes, se simplesmente reduzirem-se à afirmação de direitos indenitários, será imediatamente reintegrada à axiomática do mercado. Pois o capital as reconhece, de bom grado, e as põe a funcionar dentro de sua máquina de diferenciação e exploração. O mercado mundial e o Império levam o antagonismo da potência constituinte a confrontar-se diretamente com a necessidade de afirmação ilimitada da desterritorialização expansiva das subjetividades.

Negri e Hardt, então, não procuram, através da caracterização do poder Imperial capitalista, afirmar que as lutas, no mundo atual, só se travam em torno

do capital e das classes econômicas: “(...) a sociedade contemporânea contém uma quantidade infinita de classes, com base não só na diferença econômica, mas também na diferença de raça, etnia, geografia, gênero, sexualidade e outros fatores” (Negri e Hardt, 2004, p. 144). Mas é justamente pela capacidade do capital de relacionar-se com esta “quantidade infinita de classes”, ou seja, com a produção ilimitada de diferenças, que as lutas pela diferença encontram continuamente a barreira capitalista como seu limite imanente. Não há, portanto, como afirmar o pluralismo, o hibridismo e a diferença e ignorar o seccionamento, a exploração e o comando realizados pelo poder capitalista⁵¹. As classes econômicas são, cada vez mais, classes biopolíticas, envolvendo, de um lado, a exploração e quebra do potencial de diferenciação pelo biopoder e, de outro, a afirmação biopolítica da subjetividade fora dos limites da relação de capital: “(...) a velha distinção entre lutas econômicas e políticas torna-se meramente um obstáculo para a compreensão de classe. A classe é efetivamente um conceito biopolítico, ao mesmo tempo econômico e político.” (Negri e Hardt, 2004, p. 145).

Podemos, dentro desta perspectiva, compreender os conceitos de multidão e trabalho imaterial, conforme estes aparecem em Negri e Hardt, e seus papéis antagonistas em relação ao poder capitalista. De que forma estes conceitos nos ajudam a pensar a afirmação de um potencial produtivo e subjetivo fora da relação assalariada, da apropriação privada e das técnicas de hierarquização modulada acionadas pelo capitalismo Imperial?

O trabalho imaterial surge nas reflexões dos autores como decorrência das análises sobre a composição técnica do proletariado na atual fase do capitalismo. Ao lado das passagens que já estudamos, da disciplina ao controle, da modernidade à pós-modernidade, da subsunção formal a real, do imperialismo ao Império, etc., os autores acrescentam a transformação no paradigma produtivo: do

⁵¹ Negri e Hardt salientam que a pura celebração das diferenças caracteriza os pensadores pós-modernos. Para os autores de Império, a pós-modernidade e sua afirmação das diferenças, se não confrontar-se com a opressão e o comando realizados pelo mercado mundial, corre o risco de ser cooptada pelas novas estratégias inclusivas do poder: “Quando nos pomos a meditar sobre as ideologias do capital cooperativo e do mercado mundial, certamente parece que os teóricos pós-modernistas e pós-colonialistas que defendem uma política da diferença, fluidez e hibridismo para desafiar os binários e essencialismos de soberania moderna, foram flanqueados pela estratégia do poder (...) Esse novo poder não só é resistente as armas antigas como se alimenta delas, e com isso se reúne a seus prováveis antagonistas no ato de usá-las plenamente. Viva a diferença! Abaixo os binários essencialistas!” (Negri e Hardt, 2000, p. 156)

trabalho industrial (segundo setor) ao trabalho informacional (terceiro setor), trabalho imaterial. O êxodo progressivo do operário do setor industrial para o setor de serviços e a decorrente crise das disciplinas supõe uma recomposição das aptidões e habilidades do trabalho. Segundo os autores, os empregos, agora, são “(...) em sua maioria, altamente movediços, e envolvem flexibilidade de aptidões. Mais importante, são caracterizados em geral pelo papel central desempenhado por conhecimento, informação, afeto e comunicação (Negri e Hardt, 2000, p. 306)⁵².

A hegemonia do trabalho imaterial relaciona-se à passagem do fordismo ao toyotismo, ou pós-fordismo. Se o fordismo implicava na produção de bens massificados para um mercado consumidor relativamente homogeneizado, no pós-fordismo, a relação entre produção e consumo se inverte. O consumo passa a constituir o elemento central, condicionando a lógica produtiva. O que é o mesmo que dizer que o desejo — e os inúmeros serviços cuja função é produzi-lo e regulá-lo, como o *marketing*, o *design*, a publicidade e a comunicação — torna-se a bússola, diferencial e híbrida, que condiciona todo o ciclo produtivo.

O trabalho imaterial engaja diretamente todos os componentes de afetividade, relacionamento e capacidade de cooperação que, no fordismo-taylorismo, permaneciam relativamente exteriores à produção. No desmonte da disciplina taylorista e emergência do novo trabalhador, “a cooperação é inerente ao trabalho (...) o aspecto cooperativo do trabalho imaterial não é imposto e organizado de fora (...) a cooperação é totalmente imanente à própria atividade laboral” (Negri e Hardt, 2000, p. 314-5). Ou seja: a socialização e a produção não são impostas pelo capital, mas constituem um mesmo círculo auto-expansivo — quanto mais cooperação, mais produtivo é o trabalho.

A decomposição da hegemonia industrial gera também o declínio dos contratos estáveis e das garantias sociais do Estado do bem estar. O trabalhador é significativamente menos representado e garantido pelas estruturas estatais. Sua capacidade produtiva posiciona-se fora, então, da mediação Estatal entre capital e trabalho. Na era Imperial, como vimos, o Estado não age mais como mediador do antagonismo, abstraindo-o de suas estruturas administrativas e jurídicas. O

⁵² A posição do trabalho imaterial não significa, assim como no caso do controle como paradigma de poder, que a indústria (segundo setor) e a agricultura (primeiro setor) tenham desaparecido, mas que o trabalho com informações, afetos e comunicação tende a se tornar hegemônico, subordinando os outros dois setores ao paradigma informacional.

trabalhador flexível, migrante, nômade, mistura os elementos contraditórios de precariedade e fragilidade extremas, por um lado, e possibilidade de êxodo, de deserção absoluta e criativa dos mecanismos de poder, por outro.

Como última característica do trabalho imaterial, Negri e Hardt sublinham que a capacitação deste novo trabalhador envolve, progressivamente, o manuseio de símbolos, equipamentos de informática e recursos linguísticos complexos, que adensam o caráter reticular, flexível e cooperativo das atividades. A complexidade dos processos cognitivos — da rede cooperativa de cérebros, segundo a expressão de Maurizio Lazzarato (Lazzarato, M. 2004) — torna-se peça fundamental nos novos processos laborais.

Recapitulando, podemos agrupar três características principais do trabalho imaterial: 1) manuseio de equipamentos de informática, linguísticos e simbólicos, ou seja, migração do segundo setor (industrial) para o terceiro (serviços), envolvendo diretamente o uso de processos cognitivos complexos; 2) centralidade da produção de desejos, afetos e relacionamentos sociais (subjetividade) nos processos produtivos; 3) flexibilidade cooperativa, que significa crescente autonomia da produção em relação ao mando Estatal e capitalista — ou seja, possibilidade do êxodo em relação ao poder; mas que, por outro lado, também significa extrema precariedade e pobreza, dada a não representação do antagonismo social dentro do comando.

Ora, a partir de todas estas características citadas, Negri e Hardt podem definir o trabalho imaterial como trabalho biopolítico. As fronteiras entre trabalho produtivo e improdutivo são relativizadas, já que é a subjetividade, em toda sua potência de sociabilidade e cooperação, que é engaja pelos processos de valorização e produção. A riqueza da produção depende da riqueza da cooperação. Tanto o trabalhador individualizado pelas disciplinas tayloristas, quanto o proprietário privado, significam entrave aos processos de valorização. A produção, incidindo diretamente sobre a vida, derruba as velhas dicotomias disciplinares entre produção e reprodução, trabalho material e imaterial, tempo de produção e tempo de lazer, etc. Segundo os autores

O trabalho imaterial é biopolítico, na medida em que se orienta para a criação de formas de vida social; já não tende, portanto, a limitar-se ao econômico, tornando-se imediatamente uma força social, cultural e política. Em última análise, em termos filosóficos, a produção envolvida aqui é a produção de

subjetividade, a reprodução e criação de novas subjetividades na sociedade (Negri e Hardt, 2004, p. 101)

A função do capitalismo contemporâneo, então, será apropriar-se e explorar, através dos mecanismos de privatização e de comando que engajam o mercado mundial e os Estados submetidos à sua axiomática, a rede de conhecimentos, informações e afetos que os trabalhadores imateriais, ou *General Intellect*⁵³, produzem. Rede que se produz, entretanto, cada vez mais fora de qualquer imposição do poder, num movimento de êxodo criativo que, para Negri e Hardt, deve ser afirmado, ao invés de reintegrado ao poder. O capitalismo aparece, crescentemente, destituído de sua face socializadora. Seus mecanismos tendem à simples e pura subtração da capacidade produtiva e cooperativa:

Cada vez mais, produzir significa construir comunidades de cooperação e comunicação. O conceito de propriedade privada, entendido como o direito exclusivo de usar de um bem e de dispor de toda a riqueza que deriva de sua posse, torna-se cada vez mais desapropriado nessa nova situação (...) é a comunidade que produz e que, ao produzir, é reproduzida e redefinida (...) no contexto de produção linguística e cooperativa, trabalho e propriedade privada tendem a se sobrepor (...). Uma nova noção de comum terá de surgir nesse terreno (Negri e Hardt, 2004, p. 323).

Encontramo-nos, agora, no âmago do conceito de Multidão. Conceito que é retirado por Negri da obra de Espinosa, e que se mostra imediatamente articulado à possibilidade de construção da democracia absoluta. A multidão é definida como um conceito de classe em contraposição ao conceito de povo. Segundo Paolo Virno (2001), a linha hegemônica da tradição política e filosófica moderna — de Hobbes e Rousseau a Hegel — repousa sobre a relação indissolúvel entre governo e unidade, e seu objetivo primordial é negar à multidão qualquer autonomia política. Para que a vida social não emerja na anarquia, a multiplicidade social deve ser unificada, deve ser transformada em povo. Na modernidade europeia, quem opera a passagem da multidão, caracterizada como

⁵³ *General Intellect* é um conceito tomado por Negri à obra de Marx, mais especificamente, aos *Grundrisse*. Segundo o filósofo Alemão “(...) o desenvolvimento do capital mostra até que ponto o saber social geral, *knowledge*, tornou-se força produtiva imediata e, portanto, as condições do próprio processo vital da sociedade passaram para o controle do *General Intellect*, e foram remodelados em conformidade com este” (Marx, 1997, V.II, P. 403, *apud*. Negri, 2003, p. 263).

caótica e selvagem, ao povo, coerente e uno, é o Estado. Paolo Virno explica que, para a tradição liberal e socialdemocrata

[o]s muitos necessitam de qualquer modo do “um”, de um *quid* que os unifique. Tudo reside então, em definir qual o princípio unificador. Para Hobbes, mas também para a tradição social democrata, tal princípio é o Estado. Salvo que, uma vez submetida ao supremo Império, a multidão, mais do que se encontrar coesa, deixa simplesmente de ser tal, passando a ser o seu contrário, o “povo”, sobre qual, segundo Hobbes é preciso dizer : “é algo de uno, que tem uma vontade única”. O habitual conceito de multidão é, portanto, negativo ou intersticial, útil somente para indicar a desordem que precede a instituição do Estado ou os tumultos que acompanham a sua crise temporária. (Virno, 1994, p. 107-8)

A multidão, como pluralidade caótica, é oposta ao povo. Este é uno, sintetiza as diferenças e as singularidades em torno de uma identidade. O espaço público do povo emerge, assim, como instância oposta ao espaço privado da multidão. A vida privada dos indivíduos produtores e a vida coletiva do povo opõem-se. A dimensão pública é garantida pelo Estado, cuja função é governar a particularidade dos muitos dentro do princípio de identidade, fazendo da contingência individual da multidão um povo ordenado.

Mas, na obra de Espinosa, Negri e Hardt, assim como Virno, encontram outra caracterização da multidão que, mesmo derrotada no pensamento e na prática da modernidade, insiste, além e aquém do mando soberano. Segundo Virno,

Para Espinosa, a multidão representa uma pluralidade que persiste como tal na cena pública, na ação coletiva, na atenção dos assuntos comuns, sem convergir no uno, sem evaporar-se em um movimento centrípeto. A multidão é a forma de existência social dos muitos enquanto muitos: forma permanente, não episódica, nem intersticial. Para Espinosa, a *multitudo* (multidão) é a arquitrave das liberdades civis (Virno, 2001, p. 2)

A multidão não firma pactos com o soberano, não transfere seus direitos para uma um poder transcendente. Como sujeito político, ela substitui, à dicotomia entre o múltiplo e uno, a parte e o todo, o par singular e comum. A singularidade é imediatamente comum; não necessita de qualquer mediação Estatal para tornar-se compartilhada, coletiva. Singular e comum encontram-se, então, em pressuposição recíproca. O comum é pressuposto ontológico da multidão; não um objetivo que se deva atingir através da mediação de um agente

transcendental (Estado), que faça dos muitos particulares um Uno indenitário, uma representação, um povo. Ser comum e criar comum formam um mesmo ciclo de repetição da diferença, onde o que produz são as singularidades e o que elas produzem, o comum. Diferença e repetição: “(...) pode-se conceber um Uno que, longe de ser Um porque concludente, seja a base que autoriza a diferenciação, que consente a existência político-social dos muito enquanto muitos” (Virno, 2001, p. 4).

Não há oposição nem exterioridade entre o singular e o comum, porque só o singular faz o comum: o comum é a diferença, clausula ontológica primeira da potência produtiva da natureza. Dizemos da natureza, em conformidade com o espinosismo de Negri, já que o comum e o singular envolvem tanto o artifício humano quanto o compartilhar-se da terra, do ar, das riquezas naturais; tanto o mais complexo trabalho imaterial quanto a relação comum do homem com os bens naturais (Negri e Hardt, 2009).

Em *Multidão*, Negri e Hardt definem a multidão como um conceito de classe. Os autores começam sua caracterização da perspectiva socioeconômica, isto é, através da genealogia das transformações do trabalho e da emergência do trabalho imaterial. Mas afirmam, também, que o conceito possui infinitas entradas, abarcando todo potencial de diferenciação e produção biopolíticas:

A multidão é também um conceito de raça, gênero e diferenças de sexualidade. O fato de focalizarmos aqui a classe econômica deve ser considerado uma compensação pela relativa falta de atenção às classes nos últimos anos, em comparação com as outras linhas de diferenças e hierarquias sociais. (...) as formas contemporâneas de produção, que chamaremos de produção biopolítica, não se limitam a fenômenos econômicos, tendendo a envolver todos os aspectos da vida social, entre eles a comunicação, a inteligência e os afetos (Negri e Hardt, 2004, p. 141).

Ou seja, a multidão não é um conceito de classe ligado à economia, mas à biopolítica, à produção de subjetividade fora dos mecanismos de captura do capitalismo e de seus Estados. Se ela encontra o capital como seu limite máximo, é justamente porque o capital depende diretamente da produção biopolítica para sobreviver. E se o trabalho imaterial é caracterizado, por Negri e Hardt, como trabalho que explicita o caráter comum da multidão — êxodo do Estado e do capital, cooperação, afeto e inteligência — é apenas porque ele constitui, no mundo contemporâneo, a ponta desterritorializada de uma tendência que se

encontra, entretanto, em toda produtividade biopolítica, em toda sociedade. O trabalho imaterial não é o agente que unifica a multidão numa classe representativa, mas a prova empírico-ontológica de que só a multidão, através do êxodo ao comando e da afirmação da diferença, é capaz de produção, material e imaterial: produção de subjetividade biopolítica.

Na era pós-moderna, ou no Império, quando a separação entre sociedade e Estado é levada ao paroxismo, quando o Estado consiste no aparelho administrativo que abstrai o antagonismo entre capital e trabalho, à multidão cabe, principalmente, afirmar-se para além da barganha da mediação Estatal. Se o capital depende da multidão, da expropriação e da exploração privadas dos bens comuns que ela produz — de produtos que assentam sua potência exatamente no caráter comum e cooperativo da produção — à multidão resta, portanto, recusar o capital e seus Estados. Recusa que implica na possibilidade de afirmar seu potencial produtivo superior, sua força de desterritorialização absoluta.

A multidão é produção biopolítica, fora dos mecanismos Estatais e capitalistas, públicos e privados, de apropriação do bem comum. Como tal, relacionando-se à vida como esfera produtiva, como fonte de criação de valor, ela é, também, produção de subjetividade. Envolve todos os aspectos da vida numa mesma linha de diferenciação absoluta, num mesmo acontecimento, ou *Kairós*. As fronteiras entre produção e reprodução, entre trabalho produtivo e improdutivo, são postas em cheque; a vida emerge como terreno produtivo, tanto de bens materiais, como de novas relações sociais, desejos e afetos. A multidão necessita, então, “[d]e um processo de subjetivação subversivo que, despedaçando as identidades e normas dominantes, revele o elo entre potência e liberdade, inaugurando, então, uma produção de subjetividade alternativa” (Negri e Hardt, 2009, p. 63).

A busca de Negri e Hardt é apontar, através da multidão, as condições de possibilidade, no mundo contemporâneo, de emergência do acontecimento, do poder constituinte e do *Kairós*. Condições de possibilidade não da tomada do poder, mas da subversão das relações de poder em prol da potência comum infinita da multidão. E as condições de possibilidade do acontecimento implicam num êxodo dos possíveis produzidos pelo Império e pelo capital. Êxodo da exploração e da quebra de cooperação capitalista, da propriedade privada e do ordenamento Estatal; deserção da produção de subjetividade capitalista, de suas

estruturas familiares, institucionais, midiáticas; da estereotipia dos afetos, da sociabilidade e do trabalho acionada sob o capital.

Da mesma forma, como vimos anteriormente, que não há luta pela diferença que não encontre o mercado mundial como limite, não há, ao mesmo tempo e imediatamente, luta contra o mercado mundial que não signifique afirmar uma produção de subjetividade singular: “a revolução é, então, direcionada à criação de novas formas de vida” (Negri e Hardt, 2009, p. 354). O devir comum da diferença, tornando-se biopolítico, engaja todos os aspectos da subjetividade multitudinária.

Conclusão

Subjetividade e política não constituem esferas separadas da experiência. Não há, ontologicamente, qualquer dicotomia que oponha os indivíduos isolados à organização coletiva, comunal, política. Sendo assim, a mediação não é condição para a vida em sociedade: a socialização é ontologicamente imediata. Seja na mediação pelo contrato e transferência de direitos ao soberano, seja na mediação dialética, em que a negação dos particulares permitiria a emergência do Estado como racionalidade universal e redentora. A relação entre subjetividade e política, quando reportada à transcendência ou à separação, não repousa sobre nenhuma cláusula ontológica. A separação e a transcendência são, antes, sintomas da captura do desejo nos aparatos institucionais que produzem servidão política e subjetiva; aparatos que se assentam, diretamente, na produção de tristeza e impotência, na separação da potência ontológica da multidão daquilo que ela pode.

Qualquer forma de estriamento do corpo social — senhores e escravos, representantes e representados, patrões e trabalhadores, etc. — remete à alienação da potência subjetiva e comum de desterritorialização absoluta. Potência, portanto, que somente se afirma aquém e além da dicotomia entre a subjetividade e os sistemas políticos, que se constrói na relação de imanência entre sujeito e sociedade, instintos e instituições, como núcleo inesgotável de invenção subjetiva e institucional. Criação política e produção de subjetividade se afirmam num mesmo horizonte ontológico que abrange a derrocada de qualquer naturalização da servidão.

No primeiro capítulo deste trabalho abordamos diversos pensadores que refletem sobre a relação entre pós-modernidade, capitalismo tardio e subjetividade. Fredric Jameson e David Harvey postulam que a ideologia do hibridismo, da diferenciação e do particularismo não apenas reflete, mas reforça, as transformações na infraestrutura produtiva, fornecendo o modelo subjetivo — hiper-narcísico e fragmentado — de que o capitalismo tardio necessita para obter hegemonia política e docilidade subjetiva. Slavoj Žižek e Jean Baudrillard também atacam a pós-modernidade, enxergando na ideologia do sujeito flexível a

denegação da negatividade constitutiva do desejo. Impossibilitada de negar o individualismo, a subjetividade atual torna-se incapaz de ação coletiva, a única apta a resistir ao consenso produzido pelo mercado. Já Zygmunt Bauman, à sua maneira, enxerga com profunda desconfiança o que denomina modernidade líquida e sua conseqüente derrocada de qualquer valor ou moral coletivo capaz de transcender a esfera individual da existência.

Todas estas avaliações da pós-modernidade, do capitalismo tardio e da subjetividade, divergem das filosofias na qual baseamos nosso trabalho, isto é, aquelas formuladas por Gilles Deleuze, Félix Guattari, Antonio Negri e Michael Hardt. Estes autores, ao contrário, não se utilizam da negatividade e da dialética como instrumentos metodológicos de avaliação e proposta política. Sendo assim, Negri e Hardt podem ver na pós-modernidade, não apenas o sintoma da falência do espaço da política em prol da hegemonia do capitalismo global, mas, mais profundamente, o índice de uma transformação positiva. Transformação que não repousa, entretanto, em uma celebração ingênua da pluralidade, da diferenciação e da particularidade, mas na afirmação da potência subjetiva para uma nova política; potência cuja violência constituinte, expulsando qualquer figura da transcendência e do negativo, deve ser capaz de criar novos desejos, afetos e instituições conformes aos acontecimentos que desestabilizam as normas da subjetividade e, portanto, da política.

A via revolucionária, no mundo atual, passa pela produção de novas subjetividades singulares, afirmadas no desejo comum da multidão e no êxodo das estruturas repressivas de soberania social. A emergência de um novo espaço político, fora da esfera da representação, do capital e de seus Estados, aparece, num mundo aonde “não há mais fora”, como única senda virtuosa a ser trilhada pelo desejo subjetivo. Qualquer figura de negatividade, qualquer nostalgia da soberania Estatal, apenas remete ao aprisionamento do desejo nos mecanismos de repressão política.

Os diversos autores estudados concordam quanto à avaliação do sistema capitalista como modulador de diferenças — o universalismo do mercado é indissociável de uma capacidade para o acolhimento da diferenciação e da invenção. O capital não apenas tolera, mas demanda a descodificação dos fluxos desejanter. Deleuze e Guattari podem, como vimos, caracterizar o capital como engajado diretamente sobre o plano de imanência: ele libera um vetor de

desterritorialização relativa. O capitalismo, em sua face revolucionária, desestabiliza as hierarquizações sociais tradicionais, baseadas em rígidas separações entre senhores e súditos, soberano e povo. Em seu aspecto liberal, ele engaja-se diretamente sobre o plano de imanência da produtividade ontológica.

Entretanto, é ao mesmo tempo em que permite a liberalização dos fluxos descodificados que o capital os reenvia aos agentes privados que re-hierarquizam e modulam o corpo social. Estes agentes, como também vimos, emergem da privatização generalizada da sociedade e do aparecimento do indivíduo burguês como instância de apropriação da mais-valia de fluxo produzida no polo desterritorializado da máquina capitalista. E desta maneira, conforme seu polo repressor, o capitalismo subordina os Estados à lógica da acumulação privada, acarretando na evolução da forma-Estado: de instância de sobre-codificação transcendente à agente de regulação de uma axiomática mundial que lhe ultrapassa.

Neste polo repressor as hierarquias sociais reaparecem. Mas, ao contrário da forma transcendente de soberania, a estratificação do corpo social não mais supõe a separação absoluta entre senhores e servos, soberanos e súditos. No lugar de uma divisão dicotômica entre duas classes, temos a modulação contínua da hierarquia econômica dentro de uma mesma classe fragmentada e oposta: a burguesia universal. Deleuze e Guattari não negam que o capitalismo constitua uma máquina de produção de miséria, tristeza e impotência; apenas apontam que, em comparação com a soberania Estatal “arcaica” (*Urstaat*), o capital engaja a liberação relativa do desejo. Ou, dito de outra maneira, para estes autores qualquer nostalgia do poder transcendente dos Estados — sejam comunistas ou capitalistas — é banida como alternativa revolucionária para a subjetividade sob o capital. Diante da oposição entre classes, tais como a burguesia e o proletariado, surge então um novo antagonismo: a classe burguesa e os fora de classe.

Deleuze e Guattari recusam, portanto, qualquer política da subjetividade baseada na soberania Estatal e/ou capitalista. Se, com o advento do capital, os Estados são subordinados à lógica da acumulação privada, a única saída para uma política constituinte na esfera Estatal implica que os Estados sejam subordinados, não à axiomática do capital e da acumulação privada, mas aos vetores de desterritorialização absoluta que emergem fora das coordenadas da representação e do mercado. Subordinação do Estado aos movimentos constituintes que

atravessam o campo social, à contínua e ontologicamente necessária irrupção de subjetividades e desejos singulares. A subjetividade revolucionária não se afirma através da tomada do poder, mas pela subordinação progressiva e radical do poder aos vetores de descodificação e desterritorialização do desejo.

Negri e Hardt seguem a mesma lógica ao pensar o capitalismo atual, recusando o duplo impasse Estado-capital, público-privado, ao propor a multidão como sujeito político capaz de afirmar a democracia absoluta através de uma nova produção de subjetividade. Malgrado as diferenças que animam as obras de Deleuze e Guattari e Negri e Hardt, estes autores apontam a afirmação da imanência como único critério ontológico para uma política da subjetividade contemporânea. A potência comum da multidão surge, então, como critério de seleção para uma nova sociabilidade baseada na produção de alegria subjetiva e imanência institucional. A democracia absoluta empurra o desejo pós-moderno de flexibilidade, diferença e hibridismo para além da axiomática da modulação capitalista e da soberania Estatal, rumo a um horizonte ontológico de constituição subjetiva.

Se é verdade que encontramos, na obra de François Lyotard, uma caracterização da subjetividade pós-moderna mais conforme às propostas de Negri e Hardt e Deleuze e Guattari, também poderemos constatar, por outro lado, que a pura celebração das diferenças, do hibridismo, na crise das dicotomias da modernidade, não basta para construir um novo horizonte subjetivo para o mundo contemporâneo. O capital, em sua expansão infinita, acolhe a crítica pós-moderna; tornou-se capaz de reinventar seus mecanismos de controle, ao interpretar e modular o desejo subjetivo de diferenciação e criação. O relativismo pós-moderno não basta, portanto, para confrontar o capitalismo com os novos desejos que surgem no e contra o que Negri e Hardt denominam Império. A afirmação radical da diferença, da desterritorialização e da multidão, propostas nas obras de Deleuze e Guattari, Negri e Hardt, surge, neste contexto, como proposta ontológica capaz de destituir a axiomática modulada do mercado, através da afirmação da imanência absoluta e da produção de subjetividade multitudinária.

Referências bibliográficas

ABBES, C. Pensando o contemporâneo no fio da navalha. In: *Revista Lugar Comum, estudos de mídia, cultura e democracia*. Rio de Janeiro, n. 19-20, janeiro de 2004, junho de 2004.

AGAMBEN, G. A imanência absoluta. In: *Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 1999.

ALTAMIRA, C. *Os marxismos do novo século*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

BAUDRILLARD, J. *Simulations*. New York: Semiotext(e), 1983.

———. (1970) *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 1995.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

———. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 2006.

BORGES, J. (2004) Poder e multiplicidade em Lyotard, Deleuze e Foucault, In: *Cadernos de sociologia e política. IUPERJ*, v.7. Disponível em <<http://sala.clacso.org.ar/gsdll/cgi-bin/library?e=d-000-00---0iuperjp--00-0-0Date--0prompt-10---4-----0-11--1-es-Zz-1---20-about---00031-001-0-0utfZz-8-00&cl=CL2&d=HASH52adbdfc088c3c107c174.6&x=1>> Acesso em 8/8/2010.

BOYER, A. Imagem do pensamento, aparato de captura e máquina de guerra: esboço de uma imagem anti-evolutiva da história. In: *Nietzsche e Deleuze— Bárbaros, civilizados*. (Org). Daniel Lins e Peter Pál Pelbart. São Paulo : Annablume, 2004.

CLASTRES, P. (1974) *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1982.

DELEUZE, G. (1968) *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

———. (1968) *Spinoza et le problème de l`expression*. Paris: Les Edition de Minuit, 1968.

———. (1969) *A lógica do sentido*. São Paulo: Perspectivas, 2007.

———. (1972-1990) *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

———. (1972) *Curso em Vincennes*. Disponível em <<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=171&groupe=Anti Oedipe et MillePlateaux&langue=1>> Acesso em 28/11/2010.

———. (1975-1995) *Deux regimes de foux*. Paris: Éditions de Minuit, 2003.

- . (1993) *Crítica e Clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997
- . & GUATTARI, F. (1972) *O anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- . (1980a) *Mil Platôs vol. 1*. São Paulo, Editora 34: 1995.
- . (1980b) *Mil Platôs vol.3*. São Paulo, Editora 34, 1996.
- . (1980c) *Mil Platôs vol. 5*. São Paulo, Editora 34, 1997.
- . (1991) *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- & PARNET, C. (1977) *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.
- ESPINOSA, B. (1677) *Ética*. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2007.
- . (1670) *Tratado Teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FERREIRA DOS SANTOS, L. *Pensar o desejo a partir de Freud, Girard e Deleuze*. Braga: Serviço de Publicações, Instituto de Educação e Psicologia, 1997.
- FOUCAULT, M. (1966) *As palavras e as coisas*. Lisboa: Portugalia, 1968.
- . (1976) *História da sexualidade I - A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- . (1984) *História da sexualidade II - O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- . (1975-1976) *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- . (1979) *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- . (2006) *Coleção Ditos e Escritos, vol. II Arqueologia das ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- FREUD, S. (1900) A interpretação dos sonhos. In: *Obras completas- Edição Standard Brasileira*. Vol. IV e V. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- . (1913) Totem e Tabu. In: *Obras completas- Edição Standard Brasileira*. Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- . (1920) Além do princípio do prazer. In: *Obras completas- Edição Standard Brasileira*. Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- . (1923) O Ego e o Id. In: *Obras completas- Edição Standard Brasileira*. Vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

———. (1930)O mal estar na civilização. In: *Obras completas- Edição Standard Brasileira*. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

GIL, J. *A lógica do excesso*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2008.

GUALANDI, A. *Lyotard*. Rio de Janeiro: Estação liberdade, 2003.

GUATTARI, F. *Cartografias do desejo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2005.

———. *Caosmose*. São Paulo: Editora 34, 1992.

GULLAR, F. *Toda poesia*. Rio de Janeiro: José Olympio editora, 2000.

HARDT, M. Sociedade mundial de controle. In: *Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 1999.

———. *Gilles Deleuze- um aprendizado em filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.

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

———. *Spaces of global capitalism*, Verso: London, 2006.

———. *The body as referent*. Disponível em < http://www.iasc-culture.org/HHR_Archives/Identity/1.1GHarveyX.pdf > Acesso em 10/11/2010.

HOLLAND, E. *Introduction to capitalism and schizophrenia*. New York: Routledge, 1999.

JAMESON, F. *Ensayos sobre el pos modernismo*. Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi, 1991.

———. *Pós-modernismo. A lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Editora ática, 1997.

———. *Modernidade Singular*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

LAZZARATO, M. *As revoluções do capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

LE BLANC, G. Deleuze et lês minorités: quelle “politique”? In. *Deleuze Politique. Revue Cités*. Presses Univercitaires de France. N.40, 2009.

LYOTARD, J-F. *Economie Libidinel*. Paris: les édition de minuit, 1973.

———. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: Jose Olympio Editora, 1979.

———. *Le différend*, Paris : les édition de minuit, 1983.

MACHADO, R. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

———. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

MARX, K. (1857) Para a crítica da economia política. In: *Os pensadores*. São Paulo: Editora Nova cultura, 2000.

———. (1867) *O Capital: crítica da economia política: livro 1*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

MASSUMI, B. *A reader's guide to capitalism and schizophrenia*. Massachusetts: The MIT press, 1992.

MENESCAL SARAIVA, J. E. Do individualismo moderno ao narcisismo contemporâneo: a produção da subjetividade na cultura do consumo, in. Solange Jobim e Souza (org.). *Subjetividade em questão, a infância como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2005.

NEGRI, A. *Marx Beyond Marx – Lessons on the Grundrisse*. New York: Autonomedia, 1991.

———. *The savage Anomaly. The power of Spinoza's metaphysics and politics*. Oxford: University of Minnesota press, 1991b.

———. *O Poder Constituinte*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

———. *Kairós, Alma Venus, Multidão. Nove lições ensinadas a mim mesmo*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

———. *5 Lições sobre Império*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

——— & COCCO, G. *GloBAL: biopoder e lutas numa América Latina globalizada*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

——— & GUATTARI, F. *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*. Madrid: Ediciones Akal, 1989.

——— & HARDT, M. *O trabalho de Dionísio*. Juiz de Fora: Editora UFJP, 1994.

———. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

———. *Multidão*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

———. *Commonwealth*. Harvard: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

NIETZSCHE, F. (1887) *A genealogia da moral*. São Paulo: companhia das letras, 1999.

PÁL PELBART, P. *A vertigem por um fio — políticas da subjetividade contemporânea*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2000.

———. *Vida capital. Ensaios de biopolítica*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.

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

RAUTER, C. Produção Social do Negativo: Notas Introdutórias. *Psicologia Clínica*. Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Centro de Teologia e Ciências Humanas, Departamento de Psicologia, v. 15 no. 1, 2003.

SAFATLE, V. (2007) *Por uma crítica da economia libidinal*. Disponível em: <http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062008000100004&lng=pt&nrm> Acesso em 10/9/2010.

SIBERTIN-BLANC, G. *Deleuze et le anti-Oedipe*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

———. (2006) *Politique et clinique - Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*. Disponível em < http://documents.univ-lille3.fr/files/pub/www/recherche/theses/SIBERTIN_BLANC_GUILLAUME.pdf > Acesso em 10/11/2010.

VIRNO, P. *Virtuosismo e revolução*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

———. *Gramática da Multidão*. Publicazione italiana: Rubbettino Editore Catanzaro. Itália: 2001. Tradução para o português: Leonardo Retamoso Palma. Santa Maria, RS, Brasil: 2003.

ZIZEK, S. (1999) *O superego pós-moderno*. Disponível em:

< <http://www.scribd.com/doc/19133295/Zizek-O-superego-posmoderno> > Acesso em 10/11/2010.

———. *Arriscar o impossível*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

———. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo editorial, 2008.

WITTGENSTEIN, L. *Tratado lógico-filosófico; Investigações filosóficas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

ZOURABICHVILLI, F. Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política). In: ALLIEZ, E. (org.) *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

———. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris : Ellipses, 2003.

———. Les deux pensées de Deleuze et de Negri: une richesse et une chance. *Multitudes*. Paris: Exils, n. 9, jun./mai. 2002. Disponível em <<http://multitudes.samizdat.net/Les-deux-pensees-de-Deleuze-et-de>> Acesso em 30/10/2010.