

## Política, identidade e trabalho

Miguel ANTUNES\*  
Universidade de Évora (Portugal)

**RESUMO:** Interroga-se se os modelos de gestão política poderão escolher e estruturar um modelo económico. As sociedades modernas, capitalistas, associam a liberdade e o desejo ao consumo e não à realização individual e à emancipação. Deleuze propõe uma inversão desta perspectiva, propõe que se transforme o desejo num poder de liberdade, de individuação e numa política.

**PALAVRAS-CHAVE:** política, identidade, capitalismo, desejo.

**ABSTRACT:** The models of politic management are questioned here in order to find out if they could choose and give structure to the economical models. Modern capitalist societies associate desire and freedom with consumption instead of self achievement and emancipation. Deleuze suggests an inversion of this perspective transforming desire into a power of freedom, and a political power.

**KEYWORDS:** politics, identity, capitalism, desire.

---

\* Doutorando no Departamento de Filosofia da Universidade de Évora. **E-mail:** grolsch@netcabo.pt

Início este texto por uma estratégia metodológica: uma pergunta – será que no futuro poderemos pensar este momento de crise económico-financeira<sup>1</sup> como um limite sintomático do modelo capitalista que escolhemos ou será apenas mais um episódio anónimo da história<sup>2</sup>? Para responder teríamos de começar por aceitar que os modelos modernos de gestão política não estão centrados num programa ideológico<sup>i</sup> mas antes dependentes de um sistema económico específico. Talvez esta seja a primeira chave para a compreensão do problema.

Provavelmente a lógica deverá ser a inversa: é o modelo de gestão política que deve escolher e estruturar o modelo económico<sup>3</sup> a desenvolver numa sociedade, consoante os princípios e os objectivos que se quer atingir. Estes objectivos e princípios devem ser assentes em ideias e não é esse o modelo presente.

---

<sup>1</sup> Denominado como a crise do *subprime* que teve início a 2007 e se manifestou de forma notória em 2009.

<sup>2</sup> Para já pode referir-se que houve pequenas alterações na forma como o sistema financeiro é regulado mas isso não implica uma mudança de fundo na estrutura, veja-se o artigo de Dani Rodrik professor de Economia Política na John F. Kennedy School of Government da Universidade de Harvard: *“No mundo da economia e das finanças, raramente ocorrem revoluções e muitas vezes só são detectadas retrospectivamente. Mas o que aconteceu no dia 19 de Fevereiro pode seguramente designar-se por o fim de uma era nas finanças globais. Nesse dia o Fundo Monetário Internacional publicou uma nota sobre as suas políticas que inverteu a posição que há muito vinha defendendo no que respeita a controlos de capital. Escreveram os economistas do FMI que os impostos e outras restrições de fluxos de capital podem ser úteis e constituem “parte legítima” do conjunto de ferramentas dos decisores políticos. (...) A mudança de atitude do FMI é importante, mas tem de ser acompanhada por outras medidas. Actualmente pouco se sabe sobre a criação de regimes de controlo de capital. O tabu ligado ao controlo de capitais desencorajou o trabalho prático orientado para as medidas a tomar e que ajudariam os governos a controlar directamente os fluxos de capital. (...)”*, in [http://economia.publico.pt/Opiniao/Detalhe/o-fim-de-uma-era-nas-financas\\_1428757](http://economia.publico.pt/Opiniao/Detalhe/o-fim-de-uma-era-nas-financas_1428757).

<sup>3</sup> *“Dada a complexidade da realidade económica, um sistema económico tem necessidade de ser representado por um modelo económico que realce os principais elementos, inter-relações e estrutura. Actualmente entende-se por modelo económico toda a representação simbólica, quantificada ou puramente conceptual, das relações entre duas ou mais variáveis características de um dado conjunto. Analogamente, um modelo económico é tal como uma maquete, uma visão simplificada e estilizada da realidade. Um modelo económico é uma síntese da realidade, que tenciona reflectir de forma simplificada os comportamentos e as inter-relações entre os diferentes agentes económicos, no âmbito da produção, do investimento e do consumo. Já um modelo económico-social amplia o espectro do modelo económico, ao incorporar não só as transacções de carácter económico, mas também as de carácter social, incluindo, inclusivamente, aquelas sem qualquer tipo de contraprestação económica. Em economia política estudam-se habitualmente três tipos de modelos económicos: a economia de mercado, a economia dirigida e a economia mista.”* In J. CADIMA RIBEIRO, Braga, Minho, Portugal:

<http://www.eeg.uminho.pt/economia/jcadima>.

Por outro lado, podemos pensar que a Democracia sempre esteve dependente de um sistema económico capitalista<sup>4</sup> ou sempre o desejou e sempre procurou estabelecer uma identificação entre a liberdade (que as sociedades de tipo democrático dispunham) e o consumo em vez de se associar essa ideia de liberdade à construção de formas de vida diferentes e autónomas. Isto é, não houve, na verdade, nenhum momento em que um sistema político democrático, consoante o seu programa ideológico, controlasse a economia. Aliás, não há mesmo essa entidade separada e definida chamada «a economia» o que há são pessoas, desejo e poder. Porém, por definição parece que um sistema democrático não o poderia fazer, poderia, apenas «sugerir» e nunca controlar os mecanismos de desempenho económico, o que assinala uma grande fragilidade deste tipo de sistema de governo.

A política parece que sempre foi *segunda* face à economia, face ao capital, parece que a política como modelo de gestão e organização de sociedades foi desde cedo uma espécie de luxo face ao dinheiro, às trocas, à sobrevivência. Contudo, podemos pensar que sem a lei e as instituições que as sociedades democráticas criaram não seria possível o crescimento dessa máquina de lucro. Deste modo, pelo menos de um ponto de vista, a sujeição da política à economia reside num erro de avaliação porque a presença do capitalismo<sup>ii</sup> não é meramente uma questão de força.

Sem uma organização social<sup>5</sup> específica não há capitalismo, logo a sua presença não é uma imposição de poder<sup>6</sup>, é uma escolha voluntária. E esta é

---

<sup>4</sup> Veja-se por exemplo a perspectiva de Hellen Wood “(...) a história da democracia moderna, especialmente na Europa Ocidental e Estados Unidos, foi inseparável do capitalismo. Entretanto, isto foi assim somente porque o capitalismo criou uma relação inteiramente nova entre poder político e económico que torna impossível que o domínio das classes coexista com os direitos políticos universais. Foi o capitalismo que tornou possível uma democracia limitada, “formal” e não “substantiva”, algo que nunca foi possível antes. E é por isso que o capital pôde tolerar algum tipo de democracia” in Meiksins Wood, Ellen. Capitalismo e democracia. En publicacion: A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas, BORON, Atilio A.; AMADEO, Javier; GONZALEZ, Sabrina. 2007 ISBN 978987118367-8 – <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/cap.18.doc>.

<sup>5</sup> Entendida como um sistema interpessoal de esforços humanos coordenados ou como um sistema de papéis sociais, em que o papel social é definido pelas normas sociais. A organização social parte da constatação de que os membros e os grupos de uma sociedade são unidos por um sistema de relações de obrigação, isto é, por uma série de deveres e direitos (privilégios) recíprocos, aceites e praticados por eles, a organização social refere-se aos sistemas de relações de obrigação que existem entre os grupos que constituem determinada sociedade. Distingue-se da estrutura social que se refere à colocação e posição de indivíduos e de grupos dentro desse sistema de relações de obrigação (Brown e Barnett). In *Dicionário de Sociologia*, [http://www.prof2000.pt/users/dicsoc/soc\\_o.html](http://www.prof2000.pt/users/dicsoc/soc_o.html).

<sup>6</sup> Apesar de se debater a sua origem como estando associada à expansão do Império Romano, desde então a sua estrutura alterou-se e não foi, por oposição a alguns tipos de ideologia

uma das poucas características fixas deste modelo económico: todas as trocas são voluntárias, por isso deve-se tentar perceber a questão de outra perspectiva. Por exemplo, a perspectiva do desejo. Se pensarmos com Deleuze em *Anti-Édipo*<sup>iii</sup> que o desejo<sup>iv</sup> foi constituído, pela psicanálise e pelo catolicismo, como falta<sup>7</sup>, isto é, como complexo de castração numa e como culpa na outra, percebemos um pouco porque se escolheu o capitalismo.

A pergunta que se subentende nunca foi colocada às pessoas, porque a realidade não se processa dessa forma, nunca ninguém perguntou num momento da história se se preferia um sistema económico onde, devido ao critério valorativo, a maior parte das pessoas teria a menor parte da riqueza e se não se importavam que para terem algumas dessas coisas valiosas muitos teriam, proporcional e directamente de não ter nada. Ainda que isso esteja assente, ainda que essas sejam as regras do jogo. São contudo invisíveis, assim como a miséria é invisível ou é tornada invisível.

Não se trata de defender a tese da proposta de redistribuição igualitária da riqueza, mesmo porque, talvez não fosse possível, em termos práticos, mas porque isso implicaria admitir que todos são forçosamente iguais e que todos mereceriam o mesmo. Não pretendo desviar a pergunta para o campo da ontologia, embora isso possa ser feito. Talvez as pessoas não sejam todas iguais

---

política, identificado com uma tomada do poder por meios violentos, revolucionários ou outros mas antes escolhido livremente de entre outras opções económicas.

<sup>7</sup> “(...) Sobre o *Anti-Édipo*, sobre as máquinas desejantes, sobre o agenciamento de desejo, as forças que mobiliza, os perigos que defronta, atribuíram-nos muitos disparates. Não os havíamos dito. Nós dizíamos que o desejo não está de modo nenhum ligado à «Lei», e que não se define por nenhuma carência essencial. Essa é a verdadeira ideia do padre: a lei constituinte como núcleo do desejo constituído como carência, a santa castração, o sujeito cindido, a pulsão de morte, a estranha cultura da morte. E é sem dúvida assim cada vez que se pensa o desejo como uma ponte entre um sujeito e um objecto: o sujeito do desejo só pode estar cindido, e o objecto, perdido à partida. O que tentámos mostrar, pelo contrário, foi como o desejo estava fora dessas coordenadas personológicas e objectais” (DELEUZE/PARNET, 2004: 111). A mesma ideia surge antes em *Anti-Édipo* logo no primeiro capítulo (p. 24 edição Assírio e Alvim) onde Deleuze indica que a lógica do desejo se engana no seu objecto desde o primeiro passo que é a divisão platónica que nos faz escolher entre produção e aquisição. Se considerarmos o desejo como aquisição temos uma concepção idealista do desejo, uma dialéctica niilista que determina o desejo como falta do objecto real. Desejamos o ideal que está ausente do mundo sensível, aquilo que é essencial, verdadeiro é algo que escapa e que não se pode ter. Se pensarmos o desejo pelo lado da produção e segundo Kant na *Crítica da Faculdade de Julgar*, o desejo é «a faculdade de ser pelas suas representações causa da realidade dos objectos destas representações.» Assim sendo o objecto real só pode ser produzido por uma causalidade externa mas o desejo pode engendrar o seu objecto de forma alucinatória e representar esta causalidade no próprio desejo, embora a realidade do objecto assim produzido seja apenas psíquica. Segundo esta forma de produzir o desejo, este é apenas falta do objecto real e isso leva-o a produzir o objecto fantasmático de forma semelhante à explicação de Freud sobre o nascimento da noção de prazer como produção alucinatória do sentimento de saciedade face à necessidade de alimentação.

e acabem por não ter os mesmos direitos. É isso que retiramos da leitura do sistema actual mas a pergunta que ocorre é: se não há igualdade e se isso se manifesta na distribuição de riqueza e no poder que cada um tem, quem faz ou qual é o critério de selecção?

Há quem considere que quem tem o poder é, de uma perspectiva ontológica e ética, quem o conseguiu conquistar, o poder e a riqueza pertenceriam portanto aos melhores, aos capazes, aos bons. Porém, em que medida é que esta não é uma perspectiva moral de análise da situação? Será essa a perspectiva correcta? Nietzsche quando se referia aos “bons” na Genealogia da Moral<sup>8</sup> não se referia a esta realidade.

Um sistema económico que condiciona a organização política social e cultural da sociedade a reconhecer apenas um símbolo e um valor está a impedir a formação de enunciados, de pensamento, está a impedir a criação de novas formas de vida. O desejo (a que Nietzsche chamaria Vontade de Poder) é devir e não uma falta que se mediatiza no fetichismo<sup>9</sup> do papel-moeda. O desejo, quando agencia qualquer coisa, estabelece uma relação. Se essa relação é

---

<sup>8</sup> “(...) A rebelião dos escravos na moral começou quando o ódio começou a produzir valores, o ódio que tinha a contentar-se com uma vingança imaginária. Enquanto toda a moral aristocrática nasce de uma triunfante afirmação de si mesma, a moral dos escravos opõe um «não» a tudo o que não é seu; este «não» é o seu acto criador. Esta mudança total do ponto de vista é própria do ódio: a moral dos escravos necessitou sempre de estimulantes externos para entrar em acção; a sua acção é uma reacção. O contrário acontece na moral aristocrática: opera e cresce espontaneamente e não procura o seu antípoda senão para se afirmar a si mesma com maior alegria; o seu conceito negativo «baixo», «vulgar», «mau», não é senão um pálido contraste e muito tardio, se se comparar com o seu conceito fundamental impregnado de vida e de paixão, «nós os aristocratas, nós os bons, os formosos, os felizes»” (NIETZSCHE, 1992: 29-30).

<sup>9</sup> Para a escola marxista, o *fetice* é um elemento fundamental da manutenção do modo de produção capitalista. Consiste numa ilusão que constitui um ambiente social específico que oculta a sua essência de desigualdade. O fetice da mercadoria, postulado por Marx relaciona-se com a fantasia (simbolismo) que paira sobre o objecto, projectando nele uma relação social definida, estabelecida entre os homens (estatuto social, poder, etc.). O carácter fetichista é o processo pelo qual a mercadoria é considerada como se tivesse vida, fazendo com que os valores de troca se tornem superiores aos valores de uso e determinem as relações entre os homens e não vice-versa. Ou seja, a relação entre os produtores não aparece como relação entre eles próprios (relação humana), mas entre os produtos do seu trabalho. Os objectos de uso só se tornam, em geral, mercadorias porque são produtos de trabalhos privados executados independentemente uns dos outros, Os trabalhos privados actuam como membros do trabalho social à medida que os produtos dos mesmos podem ser permutados entre si. Daí a descaracterização da relação social entre os homens em detrimento dos produtos. O produtor considera que existe um valor, diferente do valor de uso, ao ser produzida a mercadoria, já que as mercadorias podem ser permutadas em diferentes proporções. Esse valor introduzido na mercadoria que excede a sua utilidade é já resultado da criação do fetice, valendo a mercadoria pela sua inserção social do que pela sua utilidade. Parece uma forma de idolatria dos bens e do capital no qual eles se vão transformar em virtude do sistema especulativo de trocas.

feita com um exterior (que é o capital), nesse momento o agenciamento<sup>10</sup> rompe-se, corta-se o fluxo do desejo (DELEUZE/PARNET, 2004: 100), o fluxo de pensamento.

A partir do momento em que o desejo se detém num objecto que tape a falta, ele quebra-se. Transforma-se o ser humano em máquina de desejar a sua própria falta<sup>11</sup>. Essa falta é colmatada no símbolo, sempre na exterioridade, nela o que sucede é o corte do movimento do inconsciente, o corte do movimento do pensamento. A consequência disto é o impossibilitar da construção de processos de individuação livres e diferentes. Em vez de se substituir o inconsciente por imagens de consumo institucionais como família, trabalho, bens, estatuto social, etc., deve-se produzir mais inconsciente, mais desejo.

Deleuze propõe que o inconsciente seja uma substância a circular, um espaço social e político a conquistar. O desejo tem a vantagem de ser um sistema de signos que é a-significante mas estes signos têm uma acção real de produzir fluxos de inconsciente num campo social.

O desejo quando não é constituído como falta mas como agenciamento passa a ser uma construção do plano de pensamento, uma construção do plano de imanência, uma construção de uma política, o que implica necessariamente um colectivo, um campo social.

---

<sup>10</sup> "(...) A unidade real mínima não é a palavra, nem a ideia ou o conceito, nem o significante, mas o agenciamento. É sempre um agenciamento que produz os enunciados. (...) O enunciado é produto de um agenciamento sempre colectivo, que se põe em jogo em nós e fora de nós populações, multiplicidades, territórios, devires, afectos, acontecimentos. (...) O agenciamento é o co-funcionamento, é a «simpatia», é a simbiose. [DELEUZE/PARNET, 2004: 88] (...) É uma multiplicidade que comporta muitos termos heterogéneos, e que estabelece ligações, relações entre eles, através das idades, dos sexos, dos reinos – através de naturezas diferentes. A única unidade do agenciamento é de co-funcionamento: é uma simbiose, uma «simpatia». O que é importante, não são nunca as filiações, mas as alianças ou as misturas [idem: 90] (...) Antes de mais, num agenciamento há como que duas faces, ou duas cabeças pelo menos. Estados de coisas, estados de corpos mas também enunciados, regimes de enunciados: os signos organizam-se de uma nova forma, aparecem novas formulações [idem: 91] (...) E depois há ainda outro eixo segundo o qual se devem dividir os agenciamentos. Desta vez, é segundo os movimentos que os animam, e que os fixam ou os arrastam, que fixam ou arrastam o desejo com os seus estados de coisas e os seus enunciados. Não há agenciamento sem território, territorialidade, e re-territorialização que inclui todos os tipos de artificios. Mas também não há agenciamento sem desterritorialização, sem linha de fuga, que o arrasta para novas criações, ou para a morte", [idem: 69].

<sup>11</sup> "(...) Contra a psicanálise só dissemos duas coisas: estilhaça todas as produções do desejo, esmaga todas as formações de enunciados. Desse modo, quebra o agenciamento nas suas duas faces, o agenciamento maquínico de desejo e o agenciamento colectivo de enunciação. O facto é que a psicanálise fala muito do inconsciente, foi mesmo ela que o descobriu. Mas praticamente, é sempre para o reduzir, o destruir, o conjurar. O inconsciente é concebido como um negativo, o inimigo. (...) [DELEUZE/PARNET, 2004: 111] Nós dizíamos que o desejo não está de modo nenhum ligado à «Lei», e que não se define por nenhuma carência essencial", (idem: 99).



Fazer política será assim criar agenciamentos colectivos num conjunto de devires sociais até porque a eclosão do desejo, na família, na escola, no bairro, põe sempre em causa as estruturas estabelecidas (DELEUZE/PARNET, 2004: 101). O próprio desejo é revolucionário porque procura sempre mais conexões e agenciamentos e não objectos, nem capital nem instituições.

Mediante esta análise e a de Foucault quando diz que qualquer formação de poder precisa de um saber que, todavia não depende dela mas que não terá eficácia sem ela, podemos perceber que não há Estado nenhum que não precise de uma imagem do pensamento, de um plano de pensamento, de um plano de imanência criado pelos agenciamentos individuais e colectivos de desejo (DELEUZE/PARNET, 2004: 111).

A questão é a de saber porquê e quais são as ciências humanas que se vendem a essa aliança ao poder e criam essa imagem do pensamento. Deleuze identificou na Psicanálise mas também na Filosofia clássica responsabilidades por, no passado, ter fornecido aos aparelhos de poder da Igreja e do Estado o saber que lhes convinha.

Talvez partindo desta análise se possa também responder a uma das perguntas anteriores, a saber, porque é que é o modelo de organização política que se submete ao modelo de organização económica (e não o inverso), ou posto de outra forma, porque é que os modelos de gestão política não estão centrados num programa ideológico?

Segundo Deleuze o conceito de ideologia é insuficiente porque o Estado necessita sempre de uma imagem do pensamento que lhe servirá de axiomática ou de máquina abstracta, à qual dá, em troca, a força de poder funcionar. A ideia de ideologia não dá conta desta relação dos saberes com os poderes. O poder activa o saber na medida em que recebe dele uma promoção desejável, porque o saber pode justificar o poder. Assim, parte das restantes respostas residirá na análise da responsabilidade das ciências humanas e de como elas respondem ao poder legitimando os seus axiomas ou criando-os de forma a dar um rosto ao arbitrário.

Outro dos propósitos aqui é o de enunciar a relação entre o processo de construção da identidade e o desejo. Esta relação é de criação: isto é, o desejo permite criar processos de individuação, liberta os processos identitários. O desejo diz respeito à velocidade e à lentidão, aos afectos e intensidades. Ora a identidade livre cria-se tal como o desejo se cria.

A identidade e o desejo criam-se num plano de imanência, num agenciamento determinado, num plano que não existe previamente mas que deve ele próprio ser construído. “Que cada um, grupo ou indivíduo, construa o plano de imanência onde edifica a sua vida e os seus projectos” é a frase de

Deleuze (DELEUZE/PARNET, 2004: 118). E é exactamente nesse sentido que o desejo é colectivo e é nesse sentido que ele é político.

O desejo é feito de diferentes linhas que se entrecruzam e conjugam constituindo um agenciamento num determinado plano de imanência que tem de ser construído. Há agenciamentos de desejo de cada vez que, num plano de imanência, se produzem contínuos de intensidades e conjugações de fluxos de velocidades variáveis (*Idem*: 121). Desejar, diz Deleuze no *Abecedário*, é construir um agenciamento, construir um conjunto, o desejo é portanto construtivista<sup>12</sup>.

Se por um lado o inconsciente produz intensidades, o desejo constrói agenciamentos sobre essas intensidades, colocando em jogo vários factores, várias linhas. E é desta forma que se traz à luz uma relação essencial para a compreensão do processo de individuação, para a construção da identidade em Deleuze: desejar é agenciar. E agenciar o que é?

1º remeter a um estado de coisas que (nos) seja conveniente; 2º um estilo que é próprio a cada um; 3º um território; 4º (são) processos de desterritorialização. É aí que ocorre o desejo<sup>13</sup>.

Portanto, tudo começa num território. Sair do território é aventurar-se, é criar. Cada indivíduo corre o risco de estagnar no seu território, no plano de imanência, no plano ou projecto de vida que gerou ou que ocupou e lhe garante as suas características, as suas propriedades pelas quais é reconhecido. Por isso mesmo é que o território só vale na medida em que é através dele que se pode criar um movimento de fuga para sair da estagnação, da cristalização do “eu”, da estupidificação do eu.

Esse movimento de saltar a cerca é a desterritorialização, isto é, o movimento para sair das instituições e para sair das estruturas uniformizantes de significante único – o capital. Mas para se sair das instituições temos de saber quem somos como indivíduos, a quem estamos a guiar a fuga, a pergunta da esquizo-análise é: quais são as tuas linhas?

Indivíduos ou grupos, somos feitos de linhas, diz Deleuze em *Dialogues* (DELEUZE/PARNET, 2004: 151). Linhas de natureza muito diversa. O primeiro tipo são linhas segmentárias de dois tipos (segmentaridade dura e flexível). Na segmentaridade dura há a família-a a profissão, ou o trabalho-as férias, etc., na flexível há pequenos movimentos moleculares que atravessam as sociedades e geram pequenas modificações. E por fim há um terceiro tipo de linhas, as linhas de fuga. As três estão imbricadas.

---

<sup>12</sup> Desejar é, por exemplo, criar os agenciamentos e o plano de imanência que nos permite estar aqui a pensar, num colectivo de intensidades e de velocidades diferentes, a política.

<sup>13</sup> No *Abecedário* esta passagem ocorre quando discutem o conceito “desejo”.



Ora a questão mais imediata que se coloca não é como podemos fazer a nossa própria desterritorialização, quais são as regras, como nos poderemos libertar da tirania do significante único e gerar novas formas de viver e de pensar, como podemos traçar um plano para a nossa própria linha de fuga.

A primeira questão resulta da análise do estado de coisas actual, do diagnóstico. A primeira questão no que toca à identidade é a de saber porque é que desejamos esta organização político-económica, porque é que desejamos o capitalismo? Ou nas palavras de Deleuze: como é que o desejo pode desejar a sua própria repressão? Como pode desejar a sua escravatura? (Ibidem: 160)

A resposta não é animadora: os poderes que esmagam o desejo fazem já parte dos próprios agenciamentos do desejo e portanto basta que o desejo na sua construção siga essas linhas, basta que cada um faça aquilo que foi ensinado a fazer para se individuar neste tipo de sociedade. É por isso que já não há mais desejo de revolução, essas linhas fazem parte de um agenciamento já dado, preexistem no seio de um agenciamento maquínico que corta os fluxos. Por exemplo, o agenciamento Estado corta o fluxo de desejo mediante a linha de deveres ou mesmo de direitos do cidadão, é o exemplo de uma linha de segmentaridade dura.

O desejo de revolução, o desejo de diferença está, enquanto linha de fuga, obstruído pelo signo negativo do fracasso, signo afectado pelo regime de significante despótico, o significante único – o capital.

Para se perceber, para se diagnosticar uma sociedade deve-se analisar os vários campos sociais concretos e comparar os seus movimentos de desterritorialização, as intensidades e os fluxos que eles formam. É na compreensão desses movimentos que se pode perceber quais as linhas de fuga que as pessoas estão a ser capazes de traçar e perceber se é possível gerar um plano colectivo de entrecruzamento dessas linhas.

O político tem de saber fazer este diagnóstico e de saber traçar linhas. Uma sociedade caracteriza-se nas linhas de fuga do poder e da opressão que cria. Sobre isto Deleuze sugere – (é preciso) Fugir, mas ao fugir, procurar uma arma.

Será talvez no “entre” que se deve jogar a política porque se sabe que qualquer movimento de desterritorialização, de fuga de um plano fechado ou cortado, se vai reterritorializar noutra plano, noutra lado. Por isso é sobretudo na análise do movimento entre uma fuga e uma fixação ou criação do plano que se deve fazer a política, isto é, será primeiro na compreensão das necessidades de uma sociedade, daquilo que a aflige e das estratégias que ela consegue criar para sobreviver e se libertar dessa tirania, e em segundo, na percepção das linhas de territorialização, das linhas de segmentaridade que se criam a seguir a isso, que se tem de fazer a política.

Por exemplo<sup>14</sup>, será entre o domínio do fascismo e da revolução que lhe sucedeu, enquanto linha de fuga desse plano, e do novo regime que se instala (se territorializa a seguir à revolução), que a política tem de ser feita. A política tem de ser feita entre uma desterritorialização e uma nova territorialização. Só assim se vencem as máquinas de corte, só assim se pode dar lugar a uma liberdade plena na criação do plano, no traçar da identidade, até porque depois das linhas de fuga darem lugar a uma re-territorialização esta permite constituir um plano de organização que faz parte de uma máquina de sobre-codificação da sociedade como é o exemplo do Estado.

Nesse momento tudo já está em queda novamente, tudo já está a fazer soar as linhas desarmónicas, as linhas nómadas. Tudo já está a fazer pensar em procurar uma arma. Se a política conseguir agir no entre deste movimento, sem o deter, possa evitar a sobre-codificação e a castração do desejo, claro que isso implica que os actores não podem ser os mesmos. Deve haver uma diferença ou um elemento diferencial nos elementos que jogam o poder.

A política é uma experimentação activa (DELEUZE/PARNET, 2004: 166) é um agenciamento colectivo de desejo. É por isso que individuar-se é desejar, e desejar é constituir um plano colectivo de agenciamentos e esse plano é necessariamente um plano político.

Não se pode desejar livremente na solidão e no vazio que o significante único deixa. Nem mesmo o capitalista, ao constituir o desejo como falta, se pode realizar na solidão. Que interessa ao capitalista ser rico se ninguém é miseravelmente pobre para o odiar e idolatrar? Até para ele é necessário realizar o seu desejo num projecto político colectivo. Contudo o seu projecto não só não funciona bem, como a actual crise o parece provar, como condiciona o ser humano a individuar-se como um animal miserável.

No entanto, as linhas de fuga comportam perigos, é preciso saber traçá-las. Podem ser bloqueadas, segmentadas, precipitadas em buracos negros, isto é, na violência, na estupidez. Correm o risco de se tornar em linhas de abolição, de destruição dos outros e de si próprio (DELEUZE/PARNET, 2004: 168). Muitas vezes as linhas de fuga acabam mal. Nas linhas de fuga, a metáfora da guerra das máquinas de guerra é muito comum porque, enquanto no aparelho de Estado, as linhas são de segmentaridade dura; nas máquinas de guerra são atravessadas pelo devir-animal, e pelos devires-imperceptíveis do guerreiro.

As máquinas de guerra estarão sempre em tensão com as linhas do Estado na sua exigência, na sua empresa de destruir o Estado e até de se dissolver a si próprias ao longo da linha que traçam. Isto é, as linhas de fuga convertem-se sempre em linhas de abolição quando são traçadas por máquinas de guerra.

---

<sup>14</sup> Ainda que Deleuze diga que a re-territorialização se faça ao mesmo tempo e que as linhas de fuga não devem ser entendidas cronologicamente, o exemplo é possível.

Nesta questão das máquinas de guerra contra as máquinas sobrecodificadoras do Estado o erro, diz Deleuze, é dizer que de um lado está um Estado globalizante, senhor dos seus planos, que estende as suas armadilhas; e do outro lado, está uma força de resistência que vai adoptar a forma do Estado, caindo em lutas sociais e parciais que serão abafadas e vencidas (Ibidem: 174), porque, na verdade, o Estado não é senhor dos seus planos; também ele é experimentador. Esta situação encontra-se além e aquém do Estado. Além dos Estados nacionais, dado o mercado mundial e a extensão do capitalismo a todo o corpo social; aquém, porque os meios de exploração, de controlo e de vigilância tornaram-se cada vez mais subtis e difusos, moleculares.

Há movimentos diferentes daqueles que conhecemos como os clássicos revolucionários. Há um movimento de reclamar o direito ao desejo, quer isso se veja, na reivindicação por mais qualidade de vida ou por outra via. Deleuze sugere que em vez de se apostar numa máquina de guerra em geral, podia-se pensar numa revolução de um novo tipo que está em vias de devir possível em que toda a espécie de máquinas mutantes fazem guerras produzindo um plano de consistência que mina o plano de organização do Mundo e dos seus Estados questionando de maneira inteiramente imanente a economia global da máquina e os agenciamentos de Estados nacionais.

Nem o mundo nem os seus Estados são senhores de um plano, nem os revolucionários estão condenados à deformação do seu. Tudo se joga segundo um princípio de incerteza (DELEUZE/PARNET, 2004: 176) e isso é já uma linha de fuga para pensar a diferença e para pensar a mudança política.

## Notas de fim

---

<sup>i</sup> O conceito de ideologia ocupa a posição de pedra angular no seio da arquitectura terminológica e conceptual do materialismo histórico. Dada a extraordinária influência exercida por Marx nos mais diversos campos das ciências humanas, este termo adquiriu um estatuto transdisciplinar dificilmente equiparável, pelo que o podemos hoje ver a permear outros discursos e práticas críticas. É devido a esse mesmo estatuto que as correntes de teoria literária pós-estruturalistas, nomeadamente aquelas que mais directamente tocadas foram pelas propostas foucaultianas e barthesianas, o vão recuperar e reequacionar junto de outros conceitos — como é, por exemplo, o caso da cultura, raça, história e inconsciente — com os quais ele dialoga e interage. (...) Radica no iluminismo francês, mais precisamente na figura de Destutt de Tracy (1754-1836), a origem do termo «ideologia». Devedor das teses de Bacon (1561-1626) e de Condillac (1715-1780), de Tracy buscava fundamentar uma ciência que desse conta das leis e dos mecanismos universais conducentes à génese das ideias. A sua

investigação processava-se não por via de uma reflexão de cariz metafísico, como à primeira vista poderia parecer, mas sim por via de uma reelaboração, ao abrigo do espírito das Luzes, do empirismo lockeano, que via na natureza receptiva dos sentidos a raiz do conhecimento. Pretendia-se então que este estudo sistemático e positivo das ideias (e, por extensão, da própria consciência), legítimo antepassado da psicologia, se constituísse como a ciência primeira da qual todas as outras dependeriam, dado que todo o conhecimento científico estaria baseado, em última análise, na elaboração e combinação de ideias. Todavia, o ambicioso projecto de de Tracy não se limitaria a conceber a ideologia como tendo apenas uma função de charneira a nível epistemológico. Também pretendia que o seu objecto de estudo se estendesse ao domínio social. Através da ideologia não só se acederia a uma melhor compreensão dos modos de pensamento do ser humano, mas também dos fenómenos de ordem social e política, donde seria possível conceber e planificar uma reorganização das estruturas sociais e políticas com vista à sua adequação às verdadeiras necessidades dos indivíduos.

A entrada do termo na gíria política e a sua utilização como arma demagógica foi da responsabilidade de Napoleão. Precisamente porque constituíam os ideólogos um dos baluartes do pensamento republicano que se opunha às aspirações autocráticas daquele, tornava-se necessária não apenas a sua contestação, como sobretudo o seu descrédito. Buscando um bode expiatório para as insuficiências do seu regime, Napoleão teria acusado de Tracy e os seus seguidores de contribuírem para a desestabilização política do país e para o clima de insatisfação então reinante no seio da sociedade francesa. Mais tarde, Marx e Engels, aproveitando-se da conotação negativa que o termo entretanto adquirira, reformularam-no à luz de uma crítica da filosofia política e utilizaram-no pejorativamente em *A Ideologia Alemã* (1845-6) para se referirem ao pensamento dos hegelianos. (...) Ainda em 1886, escrevia a este respeito Engels: “[T]oda a ideologia, uma vez que surge, se desenvolve em conjunto com o material de ideias dado, desenvolvendo-o e transformando-o por sua vez; de outro modo não seria uma ideologia, isto é, uma elaboração de ideias concebidas como entidades com existência própria, com uma evolução independente e apenas submetidas às suas próprias leis. Tais homens ignoram forçosamente que as condições materiais da vida do homem, em cujo cérebro se desenvolve este processo ideológico, é que determinam, em última análise, o desenvolvimento de tal processo, pois que, se o não ignorassem, ter-se-ia acabado toda a ideologia.” (F. ENGELS, «Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã», in K. Marx e F. Engels, *Textos Filosóficos*, p. 90).

(...) Com György Lukács (1885-1971), pensador marxista húngaro que se notabilizou pela apologia do realismo socialista na arte e literatura e pelo seu manifesto repúdio do modernismo, o termo procurou desprender-se de algumas limitações a que Marx e Engels o haviam submetido. Em 1923, levantava algumas pertinentes objecções às teses daqueles dois filósofos. Em primeiro lugar, criticava Marx por querer desmistificar o carácter de objectividade das instituições sociais e reduzi-las a uma simples relação entre homens. Logo a seguir, contrapondo-se a Engels, acusava-o de pretender dar demasiado relevo à falsidade da consciência de classe sem se aperceber que esta também é parte integrante da totalidade histórica e nela participa activamente. Ora, uma das premissas da *análise concreta* que Lukács tencionava ver implementada passava precisamente por essa perspetivação (de índole hegeliana) da sociedade como um todo organicamente articulado: só assim poderia emergir uma nova consciência social capaz de ultrapassar as contradições da ideologia dominante da sociedade burguesa. Segundo este pensador, a consciência de classe emergia da *racionalização* da sua própria situação no processo de produção, do modo como procurava compreender e justificar o conjunto de relações que estabelecia quer com as estruturas económicas que a sustentavam, quer com as restantes classes sociais. Seria a partir dessa racionalização que se determinariam as «acções historicamente significantes» que marcavam

indelevelmente a História. É certo que a consciência burguesa pretendia ver consolidada, numa teoria abrangente e unificadora, a coerência do seu ponto de vista ao mesmo tempo que visava a legitimação do seu estatuto de hegemonia. A sua visão do mundo, no entanto, era incapaz de dar conta dos «antagonismos irreconciliáveis entre a ideologia e a base económica», entre o ensejo de domínio dos processos económicos e as forças da História, entre a defesa dos interesses de uma minoria e a totalidade social. Para a ultrapassagem desta situação, o fenómeno da luta de classes revelava-se, para Lukács, indispensável: não só entravam em campo outras formas de consciência que poriam em causa os argumentos justificativos do estatuto de supremacia da burguesia, como ainda se libertaria todo um conjunto de forças incontroláveis que haviam sido reprimidas no inconsciente da ideologia dominante. Dada a situação de exclusão do proletariado de todas as formas de Poder na sociedade capitalista, este grupo social encontrar-se-ia numa posição privilegiada para detectar e corrigir as distorções causadas pelo estigmatismo ideológico burguês e inverter os papéis dominadores-dominados. Mas fá-lo-ia (e é aqui que reside a principal contribuição deste Autor para a evolução conceptual do termo), através da sua própria ideologia, reflexiva e crítica, agora entendida não como «escudo protector», mas sim como «arma» no processo de transformação radical da sociedade. A ideologia revolucionária passava, deste modo, a integrar as qualidades epistemológicas que Marx reivindicava para o materialismo histórico. As dúvidas que, entretanto, esta argumentação nos suscita residem, por um lado, nos processos através dos quais o proletariado adquire consciência da sua situação de classe e, por outro na manutenção da capacidade de discernimento crítico após a sua tomada do Poder, já que tal capacidade surgia precisamente de uma condição de marginalização das esferas de decisão política. O que Lukács parece obliterar do seu discurso é a possibilidade de o Poder subverter ou corromper os princípios e os objetivos políticos da classe operária.

Ao contrário de Lukács, outros intelectuais procuraram dedicar-se a uma abordagem menos politicamente comprometida da ideologia. Várias correntes sociológicas — desde a Escola de Frankfurt de um Marcuse, passando por um seu herdeiro, Habermas, até ao estruturalismo genético de Lucien Goldmann — apropriaram-se do termo e moldaram-no por forma a adequá-lo às suas metodologias de análise. Visava-se agora, bem entendido, uma leitura compreensiva do universo social e não, como pretendia Lukács, a sua transformação revolucionária. Neste domínio interessa-nos focar a figura de um dos seus colaboradores na Universidade de Budapeste: Karl Mannheim (1893-1947), fundador da sociologia do conhecimento, cujos princípios foram desenvolvidos em *Ideologia e Utopia* de 1929. Este pensador optou, tal como Lukács, por considerar a sociedade como um todo. Só deste modo é que seria possível levar a efeito uma interpretação abrangente dos fenómenos ideológicos e estabelecer os princípios de uma *teoria das ideologias*. Mannheim furtava-se a emitir juízos de valor sobre as manifestações ideológicas deste ou daquele grupo social, uma vez que a reflexão que pretendia levar a cabo deveria estar isenta de alinhamentos políticos. Tal como John B. Thompson faria décadas mais tarde em *Ideology and Modern Culture*, Mannheim distinguia, à partida, duas concepções para o termo «ideologia»: uma particular (polémica) e outra geral. A primeira, mais próximo da imagem invertida de Marx e Engels, resultava de uma situação de conflito entre duas posições ideológicas: o crítico, desacreditando a ideologia do oponente, procurava não só validar a sua postura epistemológica, como sobretudo «denunciar» e «expor» os mecanismos de mistificação e engano a que o oponente voluntária ou involuntariamente se sujeitava. A segunda concepção, por seu turno, acarretava uma visão mais abrangente: o que estava em causa era (à semelhança de Lukács e, mais tarde, de Goldmann) tomar em consideração a totalidade das estruturas mentais colectivas em funcionamento num determinado momento do processo histórico-social e ver de que modo se processava a sua articulação e confrontação.



Apesar de distintas, ambas as concepções estavam intimamente interligadas. Contudo, Mannheim interessava-se em especial pela concepção geral da ideologia, dado que era esta que se instituía como ponto de partida para a tal sociologia do conhecimento. Só a perspectiva globalizante permitiria descortinar de que modo se processavam as variações de sentido com que a colectividade *racionalizava* (note-se mais uma vez a presença de Lukács) a História e a tornava inteligível. Não obstante, a exequibilidade da teorização a este nível suscita-nos algumas dúvidas. Até que ponto é possível aceder a essa totalidade, particularmente no seio das ciências humanas? Não é a nossa interpretação das variações de sentido também passível de ser integrada nessa totalidade que nós próprios estamos a analisar? Então, assim sendo, o sujeito do conhecimento, ao mesmo tempo que procura analisar as racionalizações «racionalizando-as», torna-se igualmente objecto de si próprio, i.e., torna-se o sujeito absoluto de que Hegel nos falava. Nesse caso, fica posto em dúvida se a objectividade e o distanciamento crítico alguma vez serão possíveis. Como dirá Ricœur: «[a teoria social] não pode efectuar a reflexão total nem aceder ao ponto de vista capaz de exprimir a totalidade que a subtraia à mediação ideológica a que estão submetidos os outros membros do grupo social.» (P. RICOEUR, *Do Texto à Acção*, Rés Editora, s.d., p. 319). É precisamente da noção lukacsiana de que a acção que a ideologia exerce sobre a História é algo inelutável e de que ela se constitui como elemento fundamental da totalidade social que parte Louis Althusser (1918-1990), filósofo francês de inspiração marxista que marcou indelevelmente toda a actividade da teoria e crítica literárias marxistas pós-estruturalistas. A sua concepção de ideologia, tal como exposta em *Para Marx* (1965), revela-nos a sua radicalização de posições, senão vejamos: “Ideologia é, enquanto tal, parte orgânica de todas as totalidades sociais. É como se as sociedades humanas não pudessem sobreviver sem estas *formações específicas*, estes sistemas de representações (aos vários níveis), as suas ideologias. As sociedades humanas segregam ideologia como o preciso elemento e atmosfera indispensáveis à sua respiração histórica e sua vida.” (L. ALTHUSSER, «Selected Texts», in T. Eagleton (ed.), *Ideology*, Longman, 1994, p. 88.). O recurso à catacrese biológica não é de todo inocente. Procura-se aqui reforçar a ideia de que a relação entre ideologia e sociedade não é uma simples relação de simbiose, pois isso acarretaria que um dos termos se poderia desenvolver exogenamente relativamente ao outro; significa antes que a ideologia é uma condição *sine qua non* da existência social e que a sua supressão acarretaria a dissolução da própria sociedade. Nem mesmo a ciência, cujo estatuto de autonomia face à ideologia Althusser procuraria mais tarde assegurar, a poderia substituir nessa sua função vital. No decurso desta ideia, a ideologia operaria exclusivamente a nível do inconsciente e não do consciente. Ela traduzia-se, por um lado, no modo como o indivíduo *vivia* o mundo e a própria História e, por outro, nos processos pelos quais ele impunha a sua vontade dentro das fronteiras invisíveis do universo ideologicamente cartografado. Mas este *viver o mundo* não queria dizer que a relação com a realidade se processasse de forma directa: era, antes de mais, uma relação «em segundo grau» (isto é, uma relação com outra relação) — tratava-se da maneira como os homens *imaginavam* a sua relação com as condições materiais de existência.

Um tal casamento entre a ideologia e o inconsciente não implicava, contudo, que o sujeito se comportasse de forma instintiva e regressiva face à sociedade. Como nos diria Lacan, «O inconsciente não é nem primordial nem instintivo; o que conhece acerca do elementar mais não é do que os elementos do significante.» Do mesmo modo como Lacan estruturara o inconsciente como uma linguagem, assim também Althusser concebia a ideologia como composta por estruturas de significantes passíveis de interpretação: «A ideologia é, de facto, um sistema de representações, mas na maioria dos casos estas representações nada têm a ver com o consciente: são geralmente imagens e ocasionalmente conceitos, mas é sobretudo como *estruturas* que elas se impõem à esmagadora maioria dos homens e não por via da sua



“consciência”.» (Idem, p. 89). De que representações e estruturas falamos? A resposta encontra-se na sua leitura d’*O Capital*. Ao tentar definir o que ele entendia por *causalidade estrutural*, Althusser apropriou-se do conceito de *Darstellung* («representação») de Marx, que designava «o modo de *presença* da estrutura nos seus *efeitos*». Antes de tudo mais, isto também implicava à partida que nenhuma ideologia (estrutura) poderia pré-existir às suas próprias manifestações materiais (efeitos) como causa ausente. Então se assim era, como quereria então legitimar a trans-historicidade e imutabilidade da ideologia, como o veio a fazer em *Lenin e a Filosofia* (1971)? Embora esta tentativa resultasse de querer forçar a homologia entre inconsciente e ideologia (reclamou para esta o estatuto de eternidade que Freud já havia atribuído àquele), Althusser resolveu este dilema estabelecendo a distinção (com ecos mannheimianos) entre *ideologias*, formas particulares de sistemas de representações de uma determinada classe social inserida num contexto histórico específico, e *ideologia*, omnipresente ao longo da História em todas as sociedades, e que seria objecto de análise de uma *teoria geral da ideologia* a que se sujeitariam quaisquer estudos sobre *as ideologias*. Contudo, a questão mantém-se. Se as condições de existência da estrutura não podem ser dissociadas dos seus efeitos, então qualquer estudo científico que se encete sobre a ideologia, porque realizado no meio de outras práticas ideológicas, comportará subliminalmente uma re-presentação daquilo que deveria ser ela própria e a sua trans-historicidade.

Uma outra contribuição de Althusser para a evolução conceptual do termo foi considerar que a ideologia possuía uma existência material uma vez que todo o sujeito gravava na prática material quotidiana as suas ideias e crenças: «a ideologia [existe] num aparelho ideológico material, [prescreve] práticas materiais governadas por um ritual material, cujas práticas existem nas acções materiais de um sujeito agindo conscientemente de acordo com a sua crença.» No sentido aqui empregue, «material» quer dizer não somente aquilo que é tangível mas também o que é audível, legível e cogitável, que mais não significa que *o discurso só existe enquanto matéria*. Nestes termos, poderíamos ir mais longe que Althusser e dizer que o próprio pensamento seria um *efeito* de uma *estrutura* material, logo, uma re-presentação da materialidade (completa-se, assim, um ciclo de evolução do termo: voltamos às bases empíricas de de Tracy).

A posição de Althusser relativamente a este ponto contribui decisivamente para os estudos culturais e, mais especificamente, para os literários, porquanto tem como consequência a proposição de que todo o discurso é analisável em termos da sua incidência sobre outras práticas materiais, inclusivamente aquelas ligadas à legitimação ou contestação do Poder. Torna-se assim possível adoptar uma metodologia de trabalho transdisciplinar que, em vez de privilegiar uma leitura hermética do texto literário, o considere como fazendo parte de um *corpus* mais vasto de manifestações ideológicas, condicionando-as e por elas sendo condicionado. (...)

In "Ideologia" de António LOPES, *E-Dicionário de Termos Literários*, coord. de Carlos Ceia, ISBN: 989-20-0088-9, <http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/>.

- ii Capitalism is a difficult, problematic term; it applies to a diversity of phenomenon spread across disparate historical cultures with substantially variable world views. However, the term is an Enlightenment European term used to describe European practices; so the term "capitalism" means more than just a body of social practices easily applied across geographical and historical distances, it is also a "way of thinking," and as a way of thinking does not necessarily apply to earlier European origins of capitalism or to capitalism as practiced in other cultures.

The earliest forms of capitalism—which we call "mercantilism"—originate in Rome, the Middle East, and the early Middle Ages. Mercantilism might be roughly defined as the distribution of goods in order to realize a profit. Goods are bought at one site for a certain

price and moved to another site and sold at a higher price. As the Roman empire expanded, mercantilism correspondingly expanded. But the contraction of the Roman empire from the fifth century onwards also contracted mercantilism until, by the 700's, it was not a substantial aspect of European culture, that is, European economies tended to localize. Arabic cultures, on the other hand, had a long history of mercantilism, living as they did on the trade routes between three great empires: Egypt, Persia, and later Byzantium. As Islam from the seventh century A.D. onwards spread like wildfire across Northern Africa, Spain, the Middle East and Asia, Arabic mercantilism assumed an unprecedented global character. The medieval Europeans essentially learned mercantilism from their Islamic neighbors, evidenced in large part by the number of economic terms in European languages that are derived from Arabic, such as tariff and traffic. From the 1300's, Europeans would begin expanding their mercantile practices, resulting in a social mobility hitherto unseen in European culture as well as pushing Europeans, as it did the Muslims, to explore distant parts of the globe. The voyages of discovery were entirely driven by mercantile ambitions.

As time went on in Europe, mercantilism gradually evolved into economic practices that would eventually be called capitalism. Capitalism is based on the same principle as mercantilism: the large-scale realization of a profit by acquiring goods for lower prices than one sells them. But capitalism as a practice is characterized by the following:

1 The accumulation of the means of production (materials, land, tools) as property into a few hands; this accumulated property is called "capital" and the property-owners of these means of production are called "capitalists."

2 Productive labor—the human work necessary to produce goods and distribute them—takes the form of wage labor. That is, humans work for wages rather than for product. One of the aspects of wage labor is that the laborer tends not to be invested in the product. Labor also becomes "efficient," that is, it becomes defined by its "productivity"; capitalism increases individual productivity through "the division of labor," which divides productive labor into its smallest components. The result of the division of labor is to lower the value (in terms of skill and wages) of the individual worker; this would create immense social problems in Europe and America in the nineteenth and twentieth centuries.

3 The means of production and labor is manipulated by the capitalist using rational calculation in order to realize a profit. So that capitalism as an economic activity is fundamentally teleological.

As a way of thinking, capitalism involves the following:

a) Capitalism as a way of thinking is fundamentally individualistic, that is, that the individual is the center of capitalist endeavor. This idea draws on all the Enlightenment concepts of individuality: that all individuals are different, that society is composed of individuals who pursue their own interests, that individuals should be free to pursue their own interests (this, in capitalism, is called "economic freedom"), and that, in a democratic sense, individuals pursuing their own interests will guarantee the interests of society as a whole.

b) Capitalism as a way of thinking is fundamentally based on the Enlightenment idea of progress; the large-scale social goal of unregulated capitalism is to produce wealth, that is, to make the national economy wealthier and more affluent than it normally would be. Therefore, in a concept derived whole-cloth from the idea of progress, the entire structure of capitalism as a way of thinking is built on the idea of "economic growth." This economic growth has no prescribed end; the purpose is for nations to grow steadily wealthier.

c) Economics, the analysis of the production and distribution of goods, has to be abstracted out of other areas of knowledge. In other words, capitalism as a way of thinking divorces the production and distribution of goods from other concerns, such as politics, religion, ethics, etc., and treats production and distribution as independent human

endeavors. In this view, the fundamental purpose and meaning of human life is productive labor. Marxism, which has more in common with capitalism than it has differences, also bases itself on these ideas.

d) The economic world view treats the economy as if it were mechanical, that is, subject to certain predictable laws. This means that economic behavior can be rationally calculated, and these rational calculations are always future-directed. So, the mechanistic view of the economy leads to an exclusively teleological world picture; capitalism as a manipulation of the "machine" of the economy is always directed to the future and intentionally regards the past as of no concern. This, in part, is one of the fundamental origins of modernity, the sense that the cultural present is discontinuous with the past.

e) The fundamental unit of meaning in capitalist and economic thought is the object, that is, capitalism relies on the creation of a consumer culture, a large segment of the population that is not producing most of what it is consuming. Since capitalism, like mercantilism, is fundamentally based on distributing goods—moving goods from one place to another—consumers have no social relation to the people who produce the goods they consume. In non-capitalist societies, such as tribal societies, people have real social relations to the producers of the goods they consume. But when people no longer have social relations with others who make the objects they consume, that means that the only relation they have is with the object itself. So part of capitalism as a way of thinking is that people become "consumers," that is, they define themselves by the objects they purchase rather than the objects they produce. In Richard HOOKER, <http://www.wsu.edu/~dee/GLOSSARY/CAPITAL.HTM>.

iii Deleuze e Guattari argumentam que o capitalismo é um sistema esquizofrénico porque só está interessado no indivíduo e no lucro que subverte ou desterritoriza todos os agrupamentos tais como a Igreja, a família, o grupo e qualquer outro elo social. Mas ao mesmo tempo, uma vez que o capitalismo requer agrupamentos sociais para funcionar, tem que permitir reterritorizações, agrupamentos sociais novos, novas formas novas do estado, da família, ou do grupo. Estes eventos acontecem ao mesmo tempo. A vida de qualquer cultura está sempre a desmoronar-se a reestruturar-se. O objectivo de Deleuze é permitir uma análise pós-marxista que possa ser social e materialista sem aceitar a inevitável dialéctica histórica.

O método psicanalítico de Lacan une Freud (desejo) e Marx (política) comparando a repressão psicológica com a repressão política. Lacan argumentou que o desejo não é algo natural que a sociedade por si mesma impede. Seguindo Platão, ele argumentou que o desejo foi constituído como uma falta, e era impossível a sua realização a não ser em sonhos. Deleuze e Guattari em *Anti-Édipo* empreendem uma análise do desejo, e acordo com eles, o desejo pode-se fixar numa de duas alternativas. Pode-se afirmar, ou pode escolher o poder como seu centro e o estabelecimento da ordem como seu propósito.

O fracasso da revolução iminente na França em 1968 está por trás das suas análises. O proletariado falhou na ocupação do seu papel histórico, como previu Marx. Em vez de reivindicar a liberdade do momento anárquico, as pessoas escolheram restabelecer uma ordem repressiva que tinha existido antes. Eles acharam as suas respostas na relação senhor-escravo de Nietzsche, toda a análise está fortemente influenciada pelo pensamento de Nietzsche. A posição de ambos é pós-marxista e pós-freudiana.

Para um marxista, qualquer discurso humano não pode ser a palavra final. Deve ser localizado dentro das relações de produção, de forma que é uma oposição entre produção e ideologia. Para um freudiano, a consciência não é fidedigna porque é produzida de fora através do desejo inconsciente. As oposições decisivas são então desejo e consciência. Deste modo a economia política de Marx é equilibrada por uma economia libidinal de Freud. Deleuze e Guattari argumentaram a existência de um "desejo produtivo" que rejeita a noção

marxista de que o desejo pertence à ideologia. Também rejeitaram a noção do inconsciente de Freud e, conseqüentemente, excepto em sonhos, o desejo improdutivo.

O "desejo produtivo" de Deleuze e a análise de Guattari é, de facto, outra forma do desejo de poder ou *Vontade de Poder* de Nietzsche. O desejo de poder do "desejo produtivo" é equilibrado por um desejo de reacção, para repressão, a mentalidade do escravo. Os controladores (padres, gurus, místicos de todos os tipos) voltam a força activa do desejo produtivo contra si mesmo e criam a enfermidade chamada culpabilidade que acompanha qualquer expressão activa do pensamento (ressentimento nietzschiano). Para Deleuze e Guattari a esquizofrenia é o modelo para a produção de um ser humano capaz de expressar desejo produtivo, mas é uma esquizofrenia activa e não uma esquizofrenia médica à qual eles recorrem.

Para Deleuze e Guattari, a história é um processo de desterritorialização. No princípio é a tribo primitiva (a máquina territorial primitiva) na qual tudo é codificado. A sociedade é estática, e todo gesto, acção e até mesmo o corpo é governado através de regras. Isto acontece no nível de produção económica e produção de libido. Tudo é social. O território é claramente marcado.

Em outro nível, a tribo dá modos ao déspota (a máquina territorial selvagem), que é quem desterritorializa a tribo, mas continua a manter a ordem social por uma produção altamente codificada. O desejo é inscrito desejo no corpo do déspota, isto é, o que ele diz acontece.

O fim da história é o Capitalismo (a máquina capitalista civilizada) que radicalmente descodifica e desterritorializa a vida social. Inventa o indivíduo privado, dono do seu próprio corpo e trabalho. Para realizar esta desterritorialização o sagrado, os rituais ou tradições mudam. O Capitalismo não tem necessidade de qualquer sistema sagrado de convicção. É o mais radical de todos os sistemas, desde que corte na raiz qualquer coisa que reprima o indivíduo autónomo.

E ainda, dizem Deleuze e Guattari, a realidade do capitalismo é a maior repressão do desejo de produção na história. Presumivelmente, deveria ter conduzido a uma liberdade absoluta, nómada, mas não foi isto.

A razão é a estrutura esquizofrénica do capitalismo. A desterritorialização é acompanhada por uma reterritorialização ininterrupta, uma recodificação de formas antigas. O Estado, a pátria, a família continuam a reaparecer de forma modificada, mas igualmente governada por regras e igualmente repressiva. O neurótico é então a pessoa normal, alguém cujo desejo foi moldado por uma grelha social. A criança tem que ter um ego, uma posição para experimentar o mundo e este ego será moldado pela relação da criança com o progenitor do mesmo sexo em competição com o progenitor do sexo oposto (o encontro edípiano) Aqui, uma culpabilidade original, fictícia, surge do desejo incestuoso paterno ou materno.

Lacan argumentou que o desejo foi constituído como uma falta, e sugeriu mais adiante que o psicótico é alguém que confunde a falta imaginária (medo de castração) com a falta real (castração actual). Não tendo simbolizado a sua falta, ele fica furioso pela falta de uma falta. Deleuze nega isto completamente e discute que esta é a posição do padre. Deleuze contudo não se apresenta como marxista. Não há nenhuma luta de classes porque há só uma classe, a classe dos escravos, alguns que dominam outros. Quase nenhum indivíduo satisfaz plenamente seus desejos. Em parte, isto porque cada indivíduo se movimenta entre dois pólos: entre o desejo esquizóide que é revolucionário mas anti-social, e o desejo paranóico que é social mas classificado e exigindo sua própria repressão.

Deleuze logicamente também não se apresenta como freudiano. A proibição do Édipo, que produz o neurótico, que interiorizou culpabilidade para reprimir desejo, não é um facto da natureza mas o resultado da codificação social. Na prática, Deleuze e Guattari criaram

um vocabulário novo para lhes permitir falar sobre psicanálise e sociedade sem entrar em ideias marxistas ou freudianas, por exemplo:

*Máquinas*: Um termo cunhado por Guattari para escapar da noção de Lacan do "assunto" que é frequentemente enganado pela consciência de si mesmo. Uma máquina é qualquer ponto no qual um fluxo de algum tipo (físico, intelectual, emocional etc.) entra numa estrutura. A boca de um bebé ao peito de sua mãe é uma máquina de boca que conhece uma máquina de peito. Há fluxo entre estas duas máquinas.

*Máquina de desejo*: uma máquina conectada a um "corpo sem órgãos".

*Corpo sem órgãos*: Uma frase de Artaud. Qualquer estrutura organizada, como um governo, uma universidade, um corpo ou o universo. Máquinas desejando e o corpo sem órgãos são dois estados diferentes da mesma coisa, parte de um sistema organizado de produção que controla fluxos.

*Máquina Paranóica*: Um estado no qual o corpo sem órgãos rejeita as máquinas de desejo.

*Máquina de Miraculada*: um estado no qual o corpo sem órgãos atrai as máquinas de desejo.

*O Socius*: um corpo sem órgãos que constitui uma sociedade, como no corpo da terra de sociedades primitivas, o corpo do déspota em sociedades selvagens e o corpo do capital em sociedades capitalistas.

*O assunto nómada*: o assunto autónomo livre no qual existe momentaneamente uma sempre inconstante ordem de possibilidades como máquinas de desejo distribuindo fluxos pelo corpo sem órgãos.

*Máquinas de desejo*: todos os que estão comprometidos em desejo produtivo. In <http://www.continents.com/Art29.htm>.

iv “(..) Queríamos dizer uma coisa bem simples. Tínhamos uma grande ambição, a saber, que até esse livro (O Anti-Édipo), quando se faz um livro é porque se pretende dizer algo novo. Achávamos que as pessoas antes de nós não tinham entendido bem o que era o desejo, ou seja, fazíamos a nossa tarefa de filósofos, pretendíamos propor um novo conceito de desejo. As pessoas, quando não fazem filosofia, não devem crer que é um conceito muito abstracto, ao contrário, ele remete a coisas bem simples, concretas. Veremos isso. Não há conceito filosófico que não remeta a determinações não filosóficas, é simples, é bem concreto. Queríamos dizer a coisa mais simples do mundo: que até agora vocês falaram abstractamente do desejo, pois extraem um objecto que é, supostamente, objecto do seu desejo. Então podem dizer: desejo uma mulher, desejo partir, viajar, desejo isto e aquilo. E nós dizíamos algo realmente simples: vocês nunca desejam alguém ou algo, desejam sempre um conjunto. Não é complicado. A nossa questão era: qual é a natureza das relações entre elementos para que haja desejo, para que eles se tornem desejáveis? Quero dizer, não desejo uma mulher, tenho vergonha de dizer uma coisa dessas. Proust disse, e é bonito em Proust: não desejo uma mulher, desejo também uma paisagem envolta nessa mulher, paisagem que posso não conhecer, que pressinto e enquanto não tiver desenrolado a paisagem que a envolve, não ficarei contente, ou seja, meu desejo não terminará, ficará insatisfeito. Aqui considero um conjunto com dois termos, mulher, paisagem, mas é algo bem diferente. Quando uma mulher diz: desejo um vestido, desejo tal vestido, tal *chemisier*, é evidente que não deseja tal vestido em abstracto. Ela o deseja num contexto de vida dela, que ela vai organizar o desejo em relação não apenas com uma paisagem, mas com pessoas que são suas amigas, ou que não são suas amigas, com a sua profissão, etc. Nunca desejo algo sozinho, desejo bem mais, também não desejo um conjunto, desejo num conjunto. Podemos voltar, são factos, ao que dizíamos há pouco sobre o álcool, beber. Beber nunca quis dizer: desejo beber e pronto. Quer dizer: ou desejo beber sozinho, trabalhando, ou beber sozinho, repousando, ou ir encontrar os amigos para beber, ir a um certo bar. Não há desejo que não corra para um agenciamento. O desejo sempre foi, para mim, se procuro o termo abstracto

que corresponde a desejo, diria: é construtivismo. Desejar é construir um agenciamento, construir um conjunto, conjunto de uma saia, de um raio de sol...

CP: De uma mulher.

GD: De uma rua. É isso. O agenciamento de uma mulher, de uma paisagem.

CP: De uma cor...

GD: De uma cor, é isso um desejo. É construir um agenciamento, construir uma região, é realmente agenciar. O desejo é construtivismo. O anti-Édipo, que tentava...

CP: Espere, eu queria...

GD: Sim?

CP: É por ser um agenciamento, que você precisou, naquele momento, de ser dois para escrever por ser em um conjunto, que precisou de Félix, que surgiu em sua vida de escritor?

GD: Félix faria parte do que diremos, talvez, sobre a amizade, sobre a relação da filosofia com algo que concerne à amizade, mas, com certeza, com Félix, fizemos um agenciamento. Há agenciamentos solitários, e há agenciamentos a dois. O que fizemos com Félix foi um agenciamento a dois, onde algo passava entre os dois, ou seja, são fenómenos físicos, é como uma diferença, para que um acontecimento aconteça, é preciso uma diferença de potencial, para que haja uma diferença de potencial precisa-se de dois níveis. Então algo se passa, um raio passa, ou não, um riacho... É do campo do desejo. Mas um desejo é isso, é construir. Ora, cada um de nós passa seu tempo a construir, cada vez que alguém diz: desejo isso, quer dizer que ele está a construir um agenciamento, nada mais, o desejo não é nada mais.

Deleuze em entrevista a Claire Parnet, em 2005, in <http://anammk.wordpress.com/o-que-e-desejodeleuze/>