

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

AMANDA BIASI CALLEGARI

Da ilusão progressista ao conservadorismo idealista:
uma crítica materialista histórica da esquizoanálise

Maringá
2018

AMANDA BIASI CALLEGARI

Da ilusão progressista ao conservadorismo idealista:
uma crítica materialista histórica da esquizoanálise

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e
Artes da Universidade Estadual de Maringá.

Área de concentração: Constituição do Sujeito e
Historicidade.

Linha de Pesquisa: Desenvolvimento Humano e
Processos Educativos.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Silvana Calvo Tuleski

Maringá
2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá, PR, Brasil)

C157d Callegari, Amanda Biasi
Da ilusão progressista ao conservadorismo
idealista: uma crítica materialista histórica da
esquizoanálise / Amanda Biasi Callegari. -- Maringá,
2018.
369 f.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Silvana Calvo Tuleski.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de
Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes,
Departamento de Psicologia, Programa de Pós-
Graduação em Psicologia, 2018.

1. Esquizoanálise - Fenômenos psicológicos. 2.
Materialismo histórico. 3. Irracionalismo. 4.
Marxismo. I. Tuleski, Silvana Calvo, orient. II.
Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências
Humanas, Letras e Artes. Departamento de Psicologia.
Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III.
Título.

CDD 21.ed. 150.1

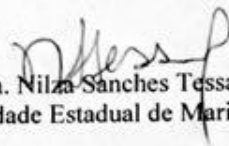
Mariza Nogami - CRB 9/1569

AMANDA BIASI CALLEGARI

*Da ilusão progressista ao conservadorismo idealista: uma crítica materialista
histórica da esquizoanálise*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Psicologia.

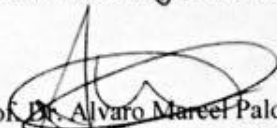
COMISSÃO JULGADORA



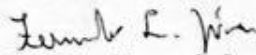
Prof. Dra. Nilza Sanches Tessaro Leonardo
PPI/Universidade Estadual de Maringá (Presidente)



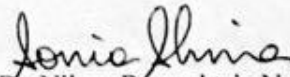
Prof. Dra. Adriana de Fátima Franco
PPI/Universidade Estadual de Maringá



Prof. Dr. Alvaro Marcel Palomo Alves
DPI/Universidade Estadual de Maringá



Prof. Dr. Fernando Lacerda Junior
Universidade Federal de Goiás – UFG



PI Prof. Dr. Nilson Berencheim Netto
Universidade Federal de Uberlândia – UFU

Aprovado em: 21 de junho de 2018.

Local da defesa: Bloco 118 – sala de vídeo, Campus da UEM.

DEDICATÓRIA

*A todos aqueles para quem a luta revolucionária não constitui uma utopia do passado,
mas em tarefa urgente do presente.*

AGRADECIMENTOS

Revisitar o passado, o caminho percorrido e as pessoas que estiveram em cada ponto desse caminho abrindo possibilidades com suas presenças: eis o desafio de agradecer. Agradecer é poder entender que um percurso, seja ele qual for, não o fazemos sozinho. Foi João Cabral de Melo Neto quem pintou em poesia o trabalho coletivo de se tecer as manhãs... “um galo sozinho não tece a manhã”, disse ele, há de se lançar o canto, jogá-lo ao alto, e, de galo em galo, erguer a tenda em conjunto para assim se chegar à manhã desejada, luz-balão. Só assim consigo conceber esse trabalho: fruto de muito pensamento e sentimento compartilhado, de solidariedade indizível e parcerias diversas. Muitas vezes essas parcerias se expressaram em discordâncias, mas o que seria do humano sem elas? Outras tantas vezes a parceria se deu simplesmente pela curiosidade, pela busca por respostas, pela sede de investigar. Assim, agradeço aos meus pais, Valéria Biasi Callegari e José Valter Callegari, por sempre instigarem em mim a curiosidade e me ensinarem a nunca me conformar com verdades prontas. Mesmo não compreendendo minhas escolhas teóricas e políticas, nunca foi uma opção não respeitá-las e oferecer apoio, subjetivo e objetivo, para que eu pudesse cumpri-las. Agradeço aos meus irmãos, Rafaella Biasi Callegari e Gabriel Biasi Callegari pelo companheirismo e apoio, e às minhas amadas sobrinhas, Cecília Callegari Del Franco e Ana Lúcia Gimenes Callegari, por me ensinarem o que é amar ilimitadamente e por constituírem comigo essa família peculiar e genuinamente feliz. Sou grata à minha avó, Élide Morais Biasi, por ter acreditado em mim e investido financeira e afetivamente em minha formação. Agradeço à Nádia Biasi, minha tia e segunda mãe, pelo amor, carinho e apoio.

Agradeço à minha orientadora, Silvana Calvo Tuleski que, imbuída desse espírito científico ultimamente tão raro na academia, aceitou enfrentar comigo o desafio e o fez com competência e generosidade extraordinários. Sua coerência e força como mulher, pesquisadora e militante serão sempre fonte de inspiração para mim. Agradeço também a amizade e parceria que pudemos construir ao longo desse tempo trabalhando juntas e que significou um alento frente a tantas adversidades.

Agradeço aos professores que compõem a banca de defesa, em especial aos professores Fernando Lacerda Jr. e Álvaro Marcel Palomo que acompanharam o trabalho desde o início e cujas contribuições foram imprescindíveis para o desenvolvimento ulterior dessa pesquisa. Agradeço à professora e amiga querida Adriana Franco por aceitar estar conosco nessa reta final, avaliando nossa pesquisa com a costumeira competência. Ao Netto,

amigo e camarada do peito, sou grata pelos últimos anos de companheirismo e colaboração e me sinto lisonjeada por sua presença nesse processo.

Agradeço à Laís Castro pelo carinho e camaradagem que se prolonga ao longo de tantos anos de amizade, por me ensinar o que é ser pessimista na análise e otimista na ação, por segurar na minha mão em todos os momentos e me mostrar que é possível. Sua presença me acalma e me anima a vida.

Agradeço à Pamela Cadima Coelho e Ana Paula Alves Vieira por terem compartilhado comigo as aventuras dos últimos anos de busca, as mudanças, as dificuldades, as vitórias e tudo o que significou para nós essa estadia em terras paranaenses.

Agradeço a minha irmãzinha de pós, Ana Eliza Andrade, que abriu espaçosos braços para nos acolher nessa cidade quando de nossa chegada. Braços que desde então tem se tornado um abraço aconchegante de se estar, de compartilhar, de dividir.

Agradeço ao meu amado amigo-irmão Gabriel Serafim que me ensinou tanto em nossas respeitadas divergências. Porque apesar da “filosofia das diferenças” temos em comum um coração pulsante e cheio de amor.

Agradeço ao Bruno Carvalho pela colaboração desde minha entrada na pós-graduação, pela disposição em ajudar que foi sempre uma constante em nossa convivência e pela importância que teve em minha vida profissional e afetiva.

Agradeço à Bárbara Cristina por me acompanhar nos questionamentos e dividir comigo longas conversas durante a graduação, que foram decisivas para o processo de investigação desse objeto de estudo.

Agradeço à Carol Toffanelli pela troca mais afetuosa e profunda de que fiz parte nos últimos tempos. A identificação que sinto a você, nossa relação suavemente intensa, me mostra concretamente que a miserabilidade estrutural das relações humanas tem suas belas exceções.

Agradeço à Vanessa Beghetto pelo companheirismo alegre que preencheu minha estadia nessa cidade, pela cumplicidade amiga e por ser uma dessas camaradas imprescindíveis na luta.

Agradeço à Flora Próspero por me acolher com ternura inefável nos dias mais difíceis e por me acompanhar ombro a ombro em todos os outros dias.

Agradeço à Ana Julia Lelis, Ericka Daniela González, Pamela Cadima Coelho e Laís Castro – nossa amada “bolha” – pelo carinho, amizade e apoio que tem sido decisivos em minha vida desde a graduação. Amo vocês.

Agradeço às amigas-camaradas, mulheres guerreiras e fortes que Maringá me deu a oportunidade de conhecer e compartilhar o sonho de futuros melhores: Mariana Lins, Mariana Figueiredo, Lorena Maria da Silva, Melline Faggion, Karyna Bühler, Crisleine Crispin e Luana Corbelo.

Agradeço a Rosângela Aparecida Mello e Ademir Quintilio Lazarini por nos receber em seus grupos de estudos e em sua casa, por nos acolher nos últimos anos com tanto carinho e por nos formar militantes rigorosos e fundamentalmente ternos.

Agradeço à Terezinha Martins, camarada Teca, pela importância decisiva que teve em minha formação quando de nosso primeiro encontro ainda na graduação e, desde então, pelo carinho e camaradagem costumeiros.

Agradeço aos camaradas do Espaço Marx e EFEMARX, em especial ao professor Pedro Jorge de Freitas, e aos queridos camaradas Fernanda Herran, Saulo Testa, Thiago Barbosa e Matheus Frota, pela paciência e ajuda de anos de estudos compartilhados.

Nossos inimigos dizem

Bertolt Brecht

Nossos inimigos dizem: a luta terminou.

Mas nós dizemos: ela começou.

Nossos inimigos dizem: a verdade está liquidada.

Mas nós sabemos: nós a sabemos ainda.

Nossos inimigos dizem: mesmo que ainda se conheça a verdade

ela não pode mais ser divulgada.

Mas nós a divulgaremos.

É a véspera da batalha.

É a preparação de nossos quadros.

É o estudo do plano de luta.

É o dia antes da queda de nossos inimigos.

Callegari, A. B. (2018). *Da ilusão progressista ao conservadorismo idealista: uma crítica materialista histórica da esquizoanálise* (Tese de Doutorado em Psicologia). Universidade Estadual de Maringá, Maringá-PR.

RESUMO

Essa pesquisa defende a tese de que o conjunto teórico formulado por Gilles Deleuze e Félix Guattari, conhecido como esquizoanálise, não constitui uma teoria materialista e tampouco pode ser considerada, do ponto de vista da expressão política, uma teoria progressista ou de esquerda – embora tenha essa aparência. Para sustentar essa tese, realizou-se o estudo intensivo e extensivo da totalidade da obra dos autores. O recorte de pesquisa realizado para a análise do conjunto da obra dos autores consistiu no estabelecimento de três blocos de conteúdo: 1) a teoria do conhecimento em esquizoanálise; 2) a teoria da linguagem em esquizoanálise; 3) a concepção de conceito e o papel da filosofia. Em termos metodológicos, a pesquisa caracterizou-se como teórico-conceitual de base bibliográfica, com levantamento de fontes primárias e secundárias. Como fontes primárias, foram selecionadas as obras escritas em conjunto por Deleuze e Guattari; além destas, em virtude da análise se basear no método materialista histórico, autores clássicos que postularam e/ou sistematizaram este método em suas análises, que fossem relevantes para a discussão proposta, foram também selecionados. Na primeira seção, é traçado o desenvolvimento do ideário da classe burguesa desde seu período revolucionário até a sua fase de decadência, constituída pela “miséria da razão”, cuja expressão maior é o positivismo e pela “destruição da razão”, em que se insere o irracionalismo. Objetiva-se demarcar as condições sociomateriais que tornaram possível esse giro ideopolítico da burguesia, que sai de sua condição de classe revolucionária para de uma classe comprometida com a conservação da sociabilidade que deu origem, isto é, o capitalismo. Por fim, apresenta-se a teoria de Nietzsche, que é o fundador do irracionalismo, buscando demonstrar a gênese filosófica e material da esquizoanálise. Na segunda seção, trata-se das condições sociomateriais específicas relacionadas com o nascimento do pós-modernismo em geral e, especificamente, da esquizoanálise, como a chamada “revolução” cultural e sua expressão política nos levantes estudantis de Paris em 1968; a reestruturação produtiva do capital, ocorrida no início da década de 1970 e o acirramento da luta de classes; a experiência do socialismo real e as suas implicações para a práxis de esquerda. Na terceira e quarta seções apresentam-se as teorias do conhecimento, da linguagem e a concepção de conceito na perspectiva da esquizoanálise, demonstrando que essa teoria nega a materialidade colocando o desejo no centro das explicações sobre a natureza e da vida social. A quinta seção tem como objetivo confrontar a visão de mundo contida na esquizoanálise com a concepção de homem e sociedade do materialismo histórico e da tradição marxista, buscando demonstrar a falácia progressista da teoria de Deleuze e Guattari. Como síntese dos resultados da análise tem-se que, embora a esquizoanálise apareça como uma teoria progressista, a partir do exame histórico de sua gênese e principais conceitos, é possível demonstrar que se trata de um equívoco. A esquizoanálise, como uma expressão particular do movimento da decadência ideológica da burguesia especificamente em sua fase de destruição da razão, não constitui uma teoria capaz de contribuir para a compreensão da realidade social no capitalismo e, especialmente, não contribui para a sua superação.

PALAVRAS-CHAVE: Psicologia; esquizoanálise; materialismo histórico; irracionalismo; marxismo.

Callegari, A. B. (2018). *Da ilusão progressista ao conservadorismo idealista: uma crítica materialista histórica da esquizoanálise* (PhD Thesis in Psychology). Universidade Estadual de Maringá, Maringá-PR.

ABSTRACT

This research defends the thesis that the theoretical set formulated by Gilles Deleuze and Félix Guattari, known as schizoanalysis, does not constitute a materialist theory nor can it be considered, from the point of view of political expression, a progressive or leftist theory – although it appears like that. In order to support this thesis, an intensive and extensive study of the totality of the authors' work was carried out. The research cut made for the analysis of the authors' work consisted in the establishment of three blocks of content: 1) the theory of knowledge in schizoanalysis; 2) the theory of language in schizoanalysis; 3) the concept conception and the role of philosophy. In methodological terms, the research was characterized as theoretical-conceptual of bibliographic base, with survey of primary and secondary sources. As primary sources, the works written jointly by Deleuze and Guattari; besides these, since the analysis is based on the historical materialist method, classical authors who postulated and / or systematized this method in their analyzes were also selected. In the first section, we present the development of the bourgeois class's ideology from its revolutionary period to its phase of decadence, constituted by the "misery of reason", whose highest expression is positivism and the "destruction of reason", which includes the irrationalism. The objective is to demarcate the sociomaterial conditions that made possible the ideopolitical turn of the bourgeoisie, that leaves its condition of revolutionary class for a class committed to the conservation of the sociability that they originated, that is to say: the capitalism. Finally, we present the theory of Nietzsche, who is the founder of irrationalism, seeking to demonstrate the philosophical and material genesis of schizoanalysis. The second section deals with the specific sociomaterial conditions related to the birth of postmodernism in general, and specifically schizoanalysis, such as the so-called cultural "revolution" and its political expression in the student uprisings at Paris in 1968; the productive restructuring of capital, which occurred in the early 1970s, and the intensification of the class struggle; the experience of real socialism and its implications for left-wing praxis. In the third and fourth sections we present the theories of knowledge, language and conception of concept in the perspective of schizoanalysis, demonstrating that this theory denies materiality by placing desire at the center of explanations about nature and social life. The fifth section aims to confront the world view contained in schizoanalysis with the conception of man and society of historical materialism and the Marxist tradition, seeking to demonstrate the progressive fallacy of Deleuze and Guattari's theory. As a synthesis of the results of the analysis, it is possible to show that, although schizoanalysis appears as a progressive theory, from the historical examination of its genesis and main concepts, it is possible to demonstrate that this is a misunderstanding. Schizoanalysis, as a particular expression of the bourgeoisie's ideological decadence, specifically in its phase of destruction of reason, does not constitute a theory capable of contributing to the understanding of social reality in capitalism and, especially, does not contribute to its overcoming.

KEY WORDS: Psychology; schizoanalysis; historical materialism; irrationalism; marxism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
SEÇÃO I - GÊNESE DO IRRACIONALISMO: DA MATERIALIDADE AO CAMPO DAS IDEIAS	18
1.1 A FUNDAÇÃO DO MUNDO BURGUESES E A NECESSIDADE DE CONSOLIDAÇÃO DE SEU IDEÁRIO: O NASCIMENTO DA MODERNIDADE	19
1.2 A PROBLEMÁTICA DO CONHECIMENTO NA CIÊNCIA MODERNA E O POSITIVISMO NAS CIÊNCIAS NATURAIS E SOCIAIS: A MISÉRIA DA RAZÃO ...	52
1.3 HISTÓRIA DO PENSAMENTO BURGUESES E O SURGIMENTO DO IRRACIONALISMO: A DESTRUIÇÃO DA RAZÃO.....	75
1.4 A IMPORTÂNCIA DO IRRACIONALISMO NIETZSCHIANO PARA A COMPREENSÃO DA ESQUIZOANÁLISE.....	90
SEÇÃO II – O ACIRRAMENTO DA CRISE DO CAPITAL E O NASCIMENTO DA IDEOLOGIA PÓS-MODERNA	112
2.1 A FALÊNCIA DO “COMPROMISSO FORDISTA” ENTRE CAPITAL-TRABALHO E A REESTRUTURAÇÃO PRODUTIVA DO CAPITAL: TERRENO FÉRTIL PARA O FLORESCIMENTO DA IDEOLOGIA PÓS-MODERNA.....	113
2.2 A ASSIM CHAMADA “REVOLUÇÃO” CULTURAL E O DESENCANTO CÉTICISTA COM O SOCIALISMO REAL	129
2.3. BREVE HISTÓRICO DO PERCURSO INTELECTUAL DE GILLES DELEUZE E FÉLIX GUATTARI	149
SEÇÃO III – ANTI-TEORIA DO CONHECIMENTO NA ESQUIZOANÁLISE	157
3.1. A IDENTIDADE HOMEM-NATUREZA NA TEORIA DO CONHECIMENTO EM ESQUIZOANÁLISE E AS APROPRIAÇÕES DISTORCIDAS DAS CONCEPÇÕES MARXIANAS	158
3.2. A ESQUIZOANÁLISE EM SEU ATAQUE À DIALÉTICA: UM RELATIVISMO RADICAL.....	191
SEÇÃO IV – ANTI-TEORIA DA LINGUAGEM NA ESQUIZOANÁLISE	208
4.1. A LINGUAGEM APARTADA DA REALIDADE: IDEALISMO ABSOLUTO NA CONCEPÇÃO DE LINGUAGEM EM ESQUIZOANÁLISE.....	209
4.2. CONCEITOS QUE NÃO CONCEITUAM: A AUSÊNCIA DA CONCRETICIDADE NA TEORIA DOS CONCEITOS EM ESQUIZOANÁLISE	237

SEÇÃO V – A FALÁCIA MATERIALISTA E PROGRESSISTA DA ESQUIZOANÁLISE: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DO MATERIALISMO HISTÓRICO	285
5.1. ONTOLOGIA DO SER SOCIAL: A TEORIA DO CONHECIMENTO NO MATERIALISMO HISTÓRICO	285
5.2. A FILOSOFIA DA PRÁXIS E A FUNÇÃO DA LINGUAGEM NA PERSPECTIVA MATERIALISTA HISTÓRICA: OPOSIÇÃO À LINGUAGEM SEM REFERÊNCIA MATERIAL	318
5.3. A CONCRETICIDADE DOS CONCEITOS NO MATERIALISMO HISTÓRICO: UMA OPOSIÇÃO AO CONCEITO QUE NÃO CONCEITUA	333
CONSIDERAÇÕES FINAIS	357
REFERÊNCIAS	362

INTRODUÇÃO

Essa pesquisa é o produto final do percurso intelectual que se iniciou no último ano de graduação do curso de Psicologia na Universidade Federal de Uberlândia (UFU), como consequência das práticas em estágio profissionalizante. No entanto, as primeiras aproximações com a esquizoanálise enquanto objeto de estudo sistematizado se concretizaram no trabalho de conclusão de curso apresentado como critério para finalização da especialização *lato sensu* em Teoria Histórico-Cultural na Universidade Estadual de Maringá (UEM), intitulado *Psicologia e Pós-modernidade: contribuições da Psicologia Histórico-cultural para a análise crítica da esquizoanálise*. Esse objeto de estudo se manteve nas investigações empreendidas em nível de mestrado, culminando, por fim, nas análises contidas nessa tese de doutoramento.

A esquizoanálise é a teoria formulada em dupla pelos filósofos Gilles Deleuze e Félix Guattari no início da década de 1970, na França. A chegada dessa teoria no Brasil ocorre ao final dessa mesma década e sua inserção no campo de conhecimento da Psicologia se dá, principalmente, na área clínica e na saúde mental (Rolnik, 1996; Hur, 2013). Na ciência psicológica, a esquizoanálise é considerada uma das abordagens teóricas que compõem o campo progressista da Psicologia Crítica, ao lado de outros enfoques considerados igualmente progressistas como a Psicologia da Libertação e a Psicologia sócio-histórica¹ (Hur, 2013). Do ponto de vista da pesquisa, a esquizoanálise, por meio do chamado “método cartográfico”, também tem influenciado a produção de conhecimento em vários campos do conhecimento, tendo sido identificada, nos últimos anos, a incidência crescente de publicações que utilizam essa metodologia (Cintra, Mesquita, Matumoto, & Fortuna, 2017).

¹ A imprecisão de se categorizar todas essas perspectivas em um suposto “campo crítico” da Psicologia, sem o esclarecimento dos fundamentos político-ideológicos das diferentes vertentes que supostamente compõem esse campo, se expressa na problemática de tomar em bloco teorias que são colidentes entre si do ponto de vista de seus fundamentos. Além disso, essa imprecisão pode culminar na negligência do processo de desenvolvimento interno dessas vertentes psicológicas que, em alguns casos, demarcam fases específicas e diferenciadas no percurso intelectual de seus fundadores e continuadores. Um exemplo da existência de diferentes fases do desenvolvimento de uma das vertentes consideradas críticas em Psicologia, a chamada Psicologia sócio-histórica fundada por Silvia Lane e colaboradores, pode ser encontrado em: Carvalho, B. P. (2014). *A Escola de São Paulo de Psicologia Social: uma análise histórica do seu desenvolvimento desde o materialismo histórico-dialético* (Tese de Doutorado em Psicologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP. Carvalho (2014) defende a existência de um importante giro ideopolítico desde as primeiras formulações e ao longo desenvolvimento da Psicologia sócio-histórica, considerada com o nome de Escola de São Paulo de Psicologia Social.

Cumpra, então, apresentar brevemente no que consistiu o referido estágio², terreno prático de onde emergiram as indagações que culminaram na investigação desta tese. O estágio se inseriu na Área Clínica do curso de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), vinculado à rede de saúde mental do mesmo município e o atendimento realizado, especificamente, se ligava ao Centro de Atenção Psicossocial para usuários de álcool e outras drogas (CAPSad). O atendimento oferecido a partir dessa proposta de estágio se orientava pelas práticas do Acompanhamento Terapêutico (AT), que se baseava nas formulações dos continuadores da esquizoanálise no Brasil e na noção de Clínica Peripatética³.

A Clínica Peripatética, segundo Lancetti (2007), é uma modalidade clínica praticada em movimento, que consiste na circulação de acompanhante (terapeuta) e acompanhado (paciente) pelo espaço urbano, objetivando que vivenciem juntos a dinâmica da cidade. Não se trata de levar a clínica tradicional para a rua, como fazem outras abordagens tradicionais, mas de criar um paradigma completamente diferente, onde a rua passa a ser o *setting terapêutico* (Lancetti, 2007). O objetivo do AT fundamentado na esquizoanálise era tornar possível que a experimentação das diversas paisagens e dinâmicas que a cidade oferece para que a criação de vínculos entre o terapeuta, o paciente e a paisagem urbana contribuísse na produção de novos tipos de subjetividade. Essa proposta parte, dentre outros elementos, daquilo que Deleuze e Guattari (2010) chamaram de “passeio esquizo”, ou seja, do passear pela cidade, do habitar e produzir novas subjetivações nos diferentes espaços que ela oferece. É uma deriva, um passeio, cujo objetivo é deixar-se afetar pela companhia do paciente e pelos acontecimentos e devires possibilitados no movimento: “o passeio do esquizofrênico: é um modelo muito melhor que o neurótico deitado no divã. Um pouco de ar livre, uma relação com o exterior” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 7).

O “passeio esquizo” de Deleuze e Guattari (2010), levado à prática do AT e vinculado ao trabalho no sistema público de saúde, especialmente do atendimento de usuários de drogas e de pessoas com diagnósticos de transtornos psíquicos, necessitava ser constantemente refletido e reinventado. Utilizava-se para isso, a ideia de produção de novas “linhas-de-fuga” ou, de “territorialização e des-territorialização” de saberes e poderes instituídos, questionando,

² A partir daqui, a introdução segue com a utilização dos verbos na primeira pessoa, uma vez que se trata da experiência pessoal da autora.

³ Importante mencionar que a prática do Acompanhamento Terapêutico também é realizada por psicólogos de outras abordagens teóricas que não a esquizoanálise, como a psicanálise e a Teoria Cognitivo Comportamental. No entanto, o estágio apresentado se baseava, primordialmente, nas formulações de Deleuze e Guattari.

inclusive os supostos lugares em que os sujeitos deveriam ou poderiam ocupar na relação terapêutica.

Nesse sentido, partia-se de uma concepção de sujeito que se afeta e é afetado no trabalho de acompanhar, que se contrapunha àquela caricatura do profissional clássico que está sempre em busca de uma distância segura dos sentimentos e afetos que envolvem o trabalho terapêutico. Como afirmado, nesse processo, até mesmo os limites que separam terapeuta e paciente passavam a ser questionados levando o estagiário à imersão cada vez maior e mais intensa nas condições objetivas e subjetivas do paciente acompanhado. Não por acaso, nossas sessões terapêuticas muitas vezes duravam duas, três horas ou às vezes até mais tempo e aconteciam, na maior parte das vezes, três vezes ou mais na semana. A proposta era de que pudéssemos “mergulhar” na vida do paciente e, assim, criar vínculos para que o cuidado em saúde fosse possível.

Dentre os avanços que esta teoria possibilitou ao trabalho psicológico na área da saúde, tem destaque a oposição marcante e necessária ao modo tradicional de cuidado em saúde, à suposta neutralidade do cuidador, à compreensão biologicista do processo de adoecimento, aos paradigmas e estigmatizações constituídos pelo imaginário do “louco” e do usuário de drogas. Destaca-se também a busca pela construção de um trato próximo e constante do paciente por parte do terapeuta e de vínculos fortes com a família e as demais pessoas envolvidas no convívio do sujeito, por meio dos quais o cuidado tinha condições, ao menos parciais, de se concretizar. Além disso, essa experiência constituiu em importante oportunidade de atuação junto às equipes multiprofissionais e de aprofundamento acerca das políticas de saúde no interior do Sistema Único de Saúde (SUS), além de várias outras questões relacionadas mais propriamente à atuação do psicólogo junto aos usuários do serviço.

A bagagem de experiências produzidas pelo contato prático com o sistema público de saúde e os desafios cotidianos enfrentados pelos trabalhadores das equipes, bem como o contato direto com as condições de miséria a que está submetida a maior parte dos usuários dos serviços representaram, o que Vigotski (2004, p.344) denomina de “prova suprema da prática”, ou seja, permitiu visualizar, ainda de relance, as limitações teórico-epistemológicas da esquizoanálise. Naquele momento da experiência vivida, havia algo que impedia a compreensão da grave situação a que estava submetido o paciente, algo que ainda não era possível entender o que era, porém produzia um incômodo. Para dar uma dimensão mais justa do que isso significava, em termos de indagações teórico-práticas, a atividade que

desenvolvida em AT precisa ser descrita, ainda que de maneira sucinta, por meio do caso clínico acompanhado.

A pessoa atendida era um homem de pouco mais de trinta anos, diagnosticado com esquizofrenia, usuário de múltiplas drogas e morador de rua. Era consideravelmente agressivo, o que pode ser facilmente explicado pelas condições de miséria e vulnerabilidade a que estava submetido como um morador de rua nas condições supracitadas. Residia fundamentalmente em uma praça pública, embora perambulasse por toda a cidade principalmente fazendo “bicos” de vigia de carros e “aviãozinho”, isto é, de transporte de drogas. Embora tivesse uma família formada por uma avó e tio-avô idosos, um irmão e uma sobrinha criança, que residiam ao lado da praça, ele não gostava de frequentar essa casa. Seu pensamento desorganizado não permitia entender exatamente os motivos dessa repulsa em relação à família, mas havia pistas importantes. Tendo sido aposentado na qualidade de “inválido”, ele recebia uma quantia de dinheiro de aposentadoria, quantia que era usada para o sustento da família, sem o seu consentimento.

Nesse sentido, sua fala, muitas vezes repleta de delírios e bastante desorganizada, continha conteúdos agressivos direcionados a sua avó, que era a responsável legal do dinheiro, e também ao seu tio-avô que, ao que tudo indicava, o açoitava e agredia fisicamente. Pela condição extremamente vulnerável da vida nas ruas, ele estava cotidianamente submetido aos mais diversos tipos de violência: já havia perdido os movimentos de um dos braços devido a um atropelamento e existiam suspeitas de abusos e estupros por parte do proprietário de um comércio próximo à praça. Como dormia na marquise de uma igreja, muitas vezes era escorraçado pelos padres e funcionários e até mesmo por fiéis, que não podiam suportar que a porta da igreja fosse bloqueada por um mendigo.

Pelas condições de desenvolvimento desde a infância, o paciente apresentava prejuízos graves na organização do pensamento e da fala e tinha dificuldades de se relacionar com as outras pessoas. O trabalho em AT se desenvolvia em encontros na praça e era, na maior parte das vezes, marcado por sua rejeição a este atendimento. Da análise do conteúdo de seus delírios era possível supor que o atendimento representava mais uma ameaça a ele, não só por ser uma pessoa desconhecida, mas por ser reconhecida por ele como uma pessoa ligada à sua avó e a sua família e, portanto, sua inimiga. Em resumo, o estágio colocava defronte a uma pessoa cujas condições de vida se restringiam a hostilidade das ruas, onde estava constantemente vulnerável a todos os tipos de violência e onde era tido como louco e indesejado.

A frente de trabalho nesse caso clínico consistia em tentar vinculá-lo aos cuidados do CAPSad, mas sempre encontrava-se variados empecilhos a esse objetivo, tanto pela precariedade da estrutura dos serviços de saúde praticamente abandonados pelo Estado brasileiro, quanto pelas dificuldades do próprio paciente de se vincular às instituições. Tudo isso compunha um quadro grave e complexo de atuação em Psicologia e pretende-se destacar que a relativização das condições objetivas de vida do paciente era uma constante nas análises a partir do referencial teórico adotado, que se expressava das mais diversas maneiras. Os debates e reflexões proporcionados pelo estudo da esquizoanálise e realizados nas supervisões – que, aliás, incluíam outros casos tão complexos quanto esse – levavam a um estado de profundo desespero. No entanto, ainda não era possível entender os motivos dos sentimentos suscitados, mas já havia a percepção de que para compreendê-los, era necessário sair dos marcos teóricos da esquizoanálise para que fosse possível analisá-los de modo mais profundo.

Em resumo, ao se presumir que o desejo inconsciente constitui o demiurgo da natureza, do homem e da vida social, ou seja, se é a produção desejante que explica a forma como se dão as relações sociais – que é tese central da esquizoanálise – era também o desejo que poderia explicar as degradantes condições de vida do paciente. As reflexões realizadas no âmbito do estágio se restringiam, pois, quase sempre em devaneios subjetivistas acerca do que era “produzido” nos encontros com o paciente e as mínimas coisas que este fazia eram entendidas como sinais de um “acontecimento”, ou de um “agenciamento”, ou de uma “linha de fuga”, em que o paciente supostamente conseguia ressignificar sua existência e “produzir” novas formas de subjetividade.

Gastavam-se horas de supervisão discutindo em grupo sobre os sinais ou indícios que poderiam remeter a tais micro-transformações ou microrevoluções do funcionamento subjetivo do paciente. No entanto, quando se retornava àquela praça, as condições objetivas permaneciam as mesmas, mais uma vez a realidade se impunha e o sofrimento daquela pessoa permanecia inalterado. Mas nos debates pautados na esquizoanálise, o convite era para valorizar a diferença, compreender as diversas formas de estar no mundo, refletir se o fato de se desejar que o paciente tenha um lugar para se abrigar, não seria impor a ele uma forma singular de subjetivação. Era frequente a relativização daquelas condições em nome da singularidade dos sujeitos e do pressuposto da afirmação da vida em suas diferenças, porém na realidade cruel do cotidiano do paciente, o que era evidente era o profundo sofrimento advindo da privação de quaisquer condições de vida digna, uma miséria objetiva e subjetiva à qual ele foi impelido a viver e do qual não conseguia se desvencilhar.

Considerando, pela ótica materialista histórica, que as ideias de pesquisa não nascem da mente do pesquisador, mas possuem um enraizamento na realidade – da qual se constituem – o exposto até o momento pretendeu mostrar a gênese afetivo-cognitiva que produziu a necessidade desta investigação. A suposição de que a esquizoanálise poderia ser considerada parte de um campo progressista da Psicologia, aliada à experiência prática de estágio em Acompanhamento Terapêutico (AT) fundamentado nessa teoria, proporcionou o surgimento de duas hipóteses articuladas, já contidas no título dessa investigação. Parte-se, por um lado, da hipótese de que a esquizoanálise não seja tão progressista como se apresenta e, por outro, de que tampouco seja materialista, como afirmam seus formuladores Deleuze e Guattari (2010). A partir dessas hipóteses, estabelecemos o método de pesquisa que consistiu em submetê-la a um exame histórico, buscando por sua gênese sócio-material e filosófica.

Para isso, realizou-se o estudo intensivo e extensivo da totalidade da obra dos autores, a saber: *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* (Deleuze & Guattari, 2010), *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 1 (Deleuze & Guattari, 1995a); *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 2 (Deleuze & Guattari, 1995b); *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 3 (Deleuze & Guattari, 2012); *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 4 (Deleuze & Guattari, 1997a); *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 5 (Deleuze & Guattari, 1997b); *Kafka: para uma literatura menor* (Deleuze & Guattari, 2002); e *O que é a Filosofia?* (Deleuze & Guattari, 1992).

O recorte de pesquisa realizado para a análise desse vasto material consistiu no estabelecimento de três blocos de conteúdo: 1) a teoria do conhecimento em esquizoanálise; 2) a teoria da linguagem em esquizoanálise; 3) a concepção de conceito e o papel da filosofia. Dessa forma, embora todo conjunto da obra tenha sido submetido à análise, algumas delas não constam na apresentação dos resultados da investigação, uma vez que não versavam sobre o conteúdo eleito.

Em termos metodológicos, a pesquisa caracterizou-se como teórico-conceitual de base bibliográfica, com levantamento de fontes primárias e secundárias. Como fontes primárias, foram selecionadas as obras escritas em conjunto por Deleuze e Guattari, citadas acima. Além destas, em virtude da análise se basear no método materialista histórico, autores clássicos que postularam e/ou sistematizaram este método em suas análises, que fossem relevantes para a discussão proposta, foram também selecionados, tal como será exposto a seguir.

Para a **análise histórica** do fenômeno da esquizoanálise, nos fundamentamos nas obras de Marx (2013), de Engels (1979) e de Marx e Engels (1987), nas obras historiográficas de Hobsbawm (1995, 1996, 2010, 2014) e na contribuição de continuadores da tradição marxista, como Tonet (2013), Netto (2010), Coutinho (1972), dentre outros. Para localizar a **gênese filosófica**, nos baseamos, fundamentalmente, nos estudos de Lukács (1959; 1979; 2015) sobre a decadência ideológica da burguesia e na leitura dos clássicos da filosofia e da sociologia, como Locke (1999), Bacon (1999), Rousseau (1999), Smith (1996), Comte (1972), Durkheim (1984) e, especialmente, Nietzsche (1986, 1987a, 1987b, 2000a, 2000b, 2008), por ser considerado o fundador do irracionalismo moderno. Para a **análise do conteúdo** da teoria de Deleuze e Guattari, especificamente sua teoria do conhecimento, fundamentou-se na discussão sobre a ontologia do ser social em Lukács (2013); para a análise de sua teoria da linguagem e da concepção de conceito, baseou-se nas contribuições da Psicologia Histórico-cultural de Vigotski (2010), Luria (1987) e Leontiev (2004, 2005) sobre a gênese e desenvolvimento filogenético da linguagem, bem como da discussão de Ilienkov (2013) sobre as categorias de universal, concreto e abstrato. Outros autores, a título de complementação às análises e discussões também foram elencados como fontes secundárias.

Objetivando ordenar a investigação realizada, de modo didático ao leitor, toda a argumentação e análise foram organizadas em cinco capítulos, que em termos de exposição seguem da gênese histórica do irracionalismo no último terço do século XIX à sua exacerbação pela esquizoanálise a partir do último terço do século XX, nas seções intituladas *Gênese do irracionalismo: da materialidade ao campo das ideias* e, *O acirramento da crise do capital e o nascimento da ideologia pós-moderna*, objetivando apresentar ao leitor as condições sócio-materiais que determinaram o percurso ideológico da burguesia, desde sua fase revolucionária até a fase de decadência, em que surge o irracionalismo – a gênese filosófica da esquizoanálise. Em um segundo momento, nas seções intituladas *Anti-teoria do conhecimento na esquizoanálise* e *Anti-teoria da linguagem na esquizoanálise*, a análise se deterá mais especificamente aos conteúdos expressos nas obras de Deleuze e Guattari, tomando-se como eixo da discussão a teoria do conhecimento e seus desdobramentos em uma teoria da linguagem e concepção dos conceitos, que se desdobram em outras formulações importantes na esquizoanálise como o papel da filosofia, a ideia de rizoma e a centralidade do desejo na vida social. Por fim, no último capítulo intitulado *A falácia materialista e progressista da esquizoanálise: considerações a partir do materialismo histórico*, o que fora

destacado para análise das obras de Deleuze e Guattari será posto em discussão e contraposição pela perspectiva materialista histórica.

Não se espera com este trabalho ter se esgotado a análise dos escritos em esquizoanálise, ao contrário, espera-se que este seja o primeiro de muitos outros que possam vir a analisar as implicações teórico-práticas desta teoria.

SEÇÃO I - GÊNESE DO IRRACIONALISMO: DA MATERIALIDADE AO CAMPO DAS IDEIAS

Busca-se nesta pesquisa defender a tese de que o conjunto teórico formulado por Gilles Deleuze e Félix Guattari, conhecido como esquizoanálise, não constitui uma teoria materialista e tampouco pode ser considerada, do ponto de vista da expressão política, uma teoria progressista ou de esquerda – embora tenha essa aparência. Deste modo, este primeiro capítulo propõe, coerentemente com o método de análise adotado, realizar um *detour* às raízes irracionais da esquizoanálise, por isso o retorno à teoria de Nietzsche que é considerado o fundador do irracionalismo moderno.

Para melhor organização da argumentação, esta seção será estruturada em itens articulados. O primeiro versará sobre os elementos que marcam a história da transição do mundo feudal ao mundo burguês (séculos XVI a XVIII), as transformações sociomateriais que deram origem ao conjunto de valores e ideais que constituíram a Ilustração e se expressaram no projeto da Modernidade. Compreende-se, portanto, que as ideias são expressões de um campo de luta material, do qual elas emergem e este item tratará das contradições ali postas que gestarão o irracionalismo.

O segundo item versará sobre o nascimento do empirismo ligado à necessidade histórica da burguesia revolucionária de maior conhecimento dos nexos causais da natureza para o desenvolvimento das forças produtivas. Por outro lado, será tratado do positivismo vinculado à sociologia do conhecimento a partir do século XIX que marca a conquista do estatuto de ciência do conhecimento acerca da realidade social, isto é, o nascimento das ciências sociais. O positivismo, na condição de ideologia, aprofunda entre os ideólogos burgueses a noção de que as leis particulares da sociedade capitalista são, na verdade, leis naturais e eternas do modo de organização social em geral o que é denominado, por Coutinho (1972) de “miséria da razão”, um dos termos do processo de decadência ideológica da burguesia.

O terceiro item se dedicará a desvelar a gênese e o desenvolvimento do ideário irracionalista no interior do pensamento burguês, demarcando suas três fases: primeiramente, a fase revolucionária, ligada à luta da burguesia revolucionária contra o sistema feudal-absolutista; e, posteriormente, tendo como marco as primeiras insurreições de 1848 e o aparecimento do proletariado enquanto classe social autônoma, se desdobram as duas outras fases: a segunda denominada a fase da filosofia imperialista, marcada por uma filosofia de

apologia direta e explícita ao capitalismo, onde se insere o positivismo; e a terceira fase, a filosofia da crise imperialista, marcada pela apologia indireta ao capitalismo, na qual se insere o irracionalismo e, posteriormente, o pós-modernismo. Seguindo a discussão dos determinantes mais complexos para os aspectos mais particulares, esse item se dedicará a trazer elementos essenciais para se pensar a história do pensamento burguês e como, a partir dos aspectos destacados anteriormente, em termos políticos e econômicos, foi possível, no campo das ideias, a gênese do irracionalismo burguês. Por fim, o quarto item se dedicará a apresentar um dos representantes do irracionalismo burguês, o pensamento nietzschiano, mesmo que brevemente, para que seja possível ao leitor compreender o enraizamento da esquizoanálise em suas proposições⁴.

1.1 A FUNDAÇÃO DO MUNDO BURGUEÊS E A NECESSIDADE DE CONSOLIDAÇÃO DE SEU IDEÁRIO: O NASCIMENTO DA MODERNIDADE

O fenômeno que se convencionou denominar pós-modernidade⁵ tem sido objeto de muitos debates e produções teóricas nas últimas décadas (Harvey, 1992; Eagleton, 1998; Anderson, 1999; Wood & Foster, 1999; Jameson, 2002; Netto, 2004; Evangelista, 2007; Netto, 2010), dado o alcance das variadas teorias que compõem o heterogêneo campo teórico considerado pós-moderno. Mas, antes que se possa estabelecer o que é a pós-modernidade, é necessário delimitar de forma mais rigorosa o que é a Modernidade, buscando compreendê-la em suas determinações históricas.

Para entender o processo histórico que deu origem à Modernidade, é necessário estabelecer um primeiro pressuposto básico, o de que “a história de todas as sociedades até aqui tem sido a história da luta de classes” (Marx & Engels, 2000, p. 75) e, a partir disso,

⁴ Fazemos recurso nesse trabalho ao uso da fonte em negrito para demarcar os aspectos principais do desenvolvimento da argumentação, além de sínteses organizadas em tópicos ao final de alguns subitens, como forma de facilitar a compreensão geral do leitor.

⁵ As derivações do termo pós-moderno, tais como “pós-modernidade” e “pós-modernismo” são fonte de análise para a compreensão do próprio fenômeno. Sobre isso, consultar a tese de doutoramento: Belli, R. B. (2017). *O irracionalismo como ideologia do capital: análise de suas expressões ideológicas fascista e pós-modernista*. Unesp, Marília. Belli (2017), buscando pela gênese histórica do pós-moderno, apresenta uma diferenciação importante entre o termo “pós-modernismo”, que se refere a uma corrente de pensamento e uma forma específica de explicação da sociedade e o de “pós-modernidade”, que se vincula a defesa dos próprios autores pós-modernos da emergência de uma nova idade sócio-cultural, chamada de pós-modernidade. Nesse trabalho, seguiremos a distinção proposta pelo autor, nos referindo a ideologia pós-moderna como “pós-modernismo”, por defendermos que o fenômeno pós-moderno se vincula a uma corrente de pensamento e não a uma mudança estrutural da realidade social.

demonstrar a jornada da burguesia revolucionária na luta pela conquista, tanto econômica quanto político-cultural, de sua hegemonia como classe dominante, que foi capaz de operar na realidade uma transformação radical e profunda.

Segundo Marx (2013), embora os embriões do mundo a ser inaugurado por essa burguesia revolucionária tenham se apresentado em alguns lugares já desde o século XIV, o modo de produção capitalista data do século XVI. É no século XVI que ocorre, em algumas partes da Europa, principalmente na Inglaterra, os *inclosures* (fechamento de terras), devido ao aumento dos preços das mercadorias, provocado pela rápida cunhagem de novas moedas por consequência da intensa exploração de metais preciosos nas colônias. A cunhagem de novas moedas, portanto, se torna maior do que o próprio processo de desenvolvimento real da produção, o que causa uma alta de preços em toda a Europa. Com o aumento do preço da lã, por exemplo, os senhores feudais passam a utilizar suas terras para a criação de ovelhas, o que se torna uma das formas de expulsão dos camponeses de suas terras de cultivo e sobrevivência e um dos aspectos envolvidos no desmantelamento da ordem feudal (Andery et al., 2014).

Em sua narrativa literária, Thomas More (1478-1535) ilustra a violência com que se deu, na Inglaterra, esse processo de expulsão dos camponeses de suas terras, por ocasião da necessidade de criação de ovelhas para a produção de lã.

Thomas More foi chanceler da Inglaterra e um grande escritor humanista. Publicou em 1516 sua obra literária mais conhecida e divulgada, intitulada *Utopia*, em que descreve a organização da Ilha Utopia, uma ilha imaginária que “tem cinquenta e quatro cidades grandes e magníficas e nelas todos falam a mesma língua, têm os mesmos hábitos e vivem sob as mesmas leis e instituições” (More, 1999, pp. 73-74), narrando, assim, de forma detalhada, as dimensões da ilha e a forma de vida dos “utopianos”. O livro possibilita uma gama variada de interpretações, sendo uma delas, a de que o autor estaria transpondo de forma crítica a sua ilha imaginária à própria Inglaterra do século XVI, ressaltando o aspecto parasitário, o ócio e a vida de luxo da aristocracia nesse período de início do declínio da ordem feudal. Assim retrata More (1999) o episódio histórico da retirada das terras dos camponeses para seu uso como pastagem de ovelhas – os chamados *inclosures*:

‘Os carneiros’, respondi-lhe. Essas plácidas criaturas que antes exigiam tão pouco alimento, mas que agora, aparentemente, desenvolveram um apetite tão feroz que se transformaram em **devoradores de homens. Campos, casas, cidades, tudo lhes**

desce pelas gargantas. Naquelas partes do reino onde se produz a mais bela e mais cara lã, os nobres e os fidalgos (vários veneráveis abades) deixaram de contentar-se com os rendimentos que seus antepassados extraíam de suas propriedades. Não mais lhes basta levar uma vida de ócio e conforto, que em nada contribui para o bem da sociedade – precisam, agora, fazer-lhe mal, e para isso **cercaram toda a terra arável para convertê-la em pastagens, nada deixando para o cultivo.** Estão demolindo casas e destruindo cidades inteiras, com a evidente exceção das igrejas – que utilizam como apriscos. E, como se já não tivesse desperdiçado terra suficiente com suas florestas e reservas de caça, esse tipo de gente começou agora a **destruir todo e qualquer vestígio de habitação humana e a transformar em desertos incultos, tudo o que ainda restava de terras aráveis.** E qual é o resultado de tudo isso? Todo homem avaro cai feito ave de rapina sobre a sua terra, e, como uma praga incontrolável, vai se apoderando de todos os campos que ainda restam e cercando milhares de hectares com um único muro. Assim, **centenas de camponeses são escorraçados. São enganados ou forçados pela violência a abandonar suas propriedades, quando não perseguidos implacavelmente até que não lhes reste outra saída a não ser venderem tudo que têm.** (More, 1999, pp. 31-32, *grifos nossos*)

More (1999), ao descrever a sua ilha imaginária como forma de ilustração da Inglaterra do século XVI, demonstra os mecanismos pelos quais os proprietários de terras expulsavam os camponeses, fazendo alusão aos chamados “cercamentos” (*inclosures*) e ao uso das terras aráveis unicamente para pastagem. As principais estratégias utilizadas para a expulsão dos camponeses de suas terras foram, portanto, o aumento das taxas de arrendamento da terra, o cercamento das terras comuns do feudo ou mesmo a expulsão de famílias por parte dos senhores por meio de violência e perseguição (Andery et al., 2014). Marx (2013) ilustra esse processo utilizando os próprios documentos escritos na ocasião que retratam os diferentes posicionamentos em relação aos *inclosures*:

Refiro-me aqui ao cercamento de campos abertos e terras já cultivadas. Mesmo os autores que defendem os *inclosures* admitem que estes últimos aumentam o monopólio dos grandes arrendamentos, elevam os preços dos meios de subsistência e

provocam despovoamento... e mesmo os cercamentos de terras desertas, como o praticam agora, despoja os pobres de uma parte dos seus meios de subsistência e incha arrendamentos que já são grandes demais.

Quando a terra cai nas mãos de alguns poucos grandes arrendatários, os pequenos arrendatários se transformam em pessoas que têm de obter sua subsistência trabalhando para outrem e que são forçados a ir ao mercado para obter tudo o que precisam... cidades e manufaturas crescerão porque mais pessoas em busca de trabalho serão impelidas para elas. (Dr. R. Price, S.d. citado por Marx, 2013, p. 798, *grifos nossos*)

Segundo Marx (2013), ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII muda-se, por meio de promulgações de diferentes leis, **a proporção entre terra arável e terra de pastagem/cultivo**. A terra comum dos feudos e mesmo as pequenas propriedades foram rapidamente dando lugar às propriedades privadas dos grandes donos de terras. Além da promulgação de leis se exerce, também “numa escala colossal o roubo de domínios do Estado, até então só modestamente cometido. Estas terras foram doadas, vendidas a preços ridículos ou também anexadas a propriedades privadas por usurpação direta” (Marx, 2013, p. 795), sem qualquer prerrogativa legal.

Além disso, durante os séculos XV e XVI na Europa, a descentralização feudal é gradualmente substituída pela formação de Estados Nacionais unificados pela centralização do poder, com a formação das monarquias absolutas. Essas monarquias eram apoiadas pelos grupos de ricos mercadores, isto é, a nascente burguesia que, cada vez mais forte economicamente, via na centralização do poder nas mãos do rei absoluto a possibilidade de ampliar o seu poder político e econômico – era necessário constituir um mercado nacional regulamentado para facilitar o comércio, estabelecer o monopólio estatal da moeda e se proteger das altas taxações que os senhores feudais impunham à burguesia (Andery et al, 2014).

A partir do século XVII, a monarquia absolutista que no século anterior havia sido financiada pelos ricos e poderosos mercadores que viriam a constituir a burguesia, passa a atrapalhar o seu desenvolvimento econômico e, por isso, era necessário que a burguesia nascente criasse as condições políticas e culturais – e não só econômicas, como já vinha se delineando com a acumulação primitiva de capital – para a construção do Estado burguês e a

derrubada definitiva da velha organização monarquista. Nesse sentido, **o século XVII foi marcado pelas Revoluções Burguesas**, como a Revolução Inglesa – Revolução Puritana e Revolução Gloriosa – que tinham em comum a deposição dos reis católicos soberanos e o conseqüente avanço no sentido de destruição das relações e instituições feudais, por meio da instauração de instâncias de decisão política em que a burguesia pudesse governar: essa alternativa era, nesse momento histórico de transição, a monarquia parlamentarista.

A teoria de John Locke (1632-1704) expressa de forma clara, no plano das ideias, esse momento de transição em que a burguesia buscava pela sua própria forma de governar, isto é, pela constituição das especificidades de seu Estado. Ele é um dos maiores ideólogos da burguesia em seu período de inicial ascendência e de luta pela hegemonia política e formula no primeiro capítulo de seu *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, de 1690, intitulado *Ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*, as premissas a partir das quais busca comprovar a **não existência do poder divino dos reis**, tomando como ponto de partida a análise do mito original bíblico (Locke, 1999).

O filósofo desenvolve quatro premissas: na primeira, ele afirma que “Adão não tinha, nem por direito natural de paternidade nem por específica doação de Deus, autoridade sobre seus filhos ou domínio sobre o mundo, como se pretendeu” (Locke, 1999, p. 81). Nas premissas posteriores, Locke (1999) defende que, mesmo que Adão tivesse tal autoridade de domínio sobre o mundo, os seus filhos não a herdariam, pois não seria possível saber com certeza quem teria o direito de sucessão. Adão teria dado origem a várias famílias, o que tornaria impossível descobrir qual seria a mais antiga e, portanto, qual teria o direito de herança do seu poder. Dessa forma, ele pretendia comprovar, no momento histórico em que a burguesia buscava por hegemonia política, que o poder dos reis não poderia advir dos “direitos de prerrogativa privada de Adão e sua autoridade paterna” (Locke, 1999, p. 82), procurando justificar a necessidade da aliança entre o rei representativo e o “restante da sociedade civil” que, nesse caso, era o Parlamento.

John Locke é conhecido como um filósofo contratualista, na medida em que estabelece que o contrato social é o meio pelo qual a sociedade civil deveria ser organizada. Em suas formulações, Locke (1999) afirma que o que fundamenta a sociedade e o governo é o consentimento dos cidadãos e, por isso, rejeita o absolutismo que coloca o rei à revelia da sociedade, como se este estivesse acima das próprias leis. A sociedade civil deveria, então, ser organizada por ela mesma e por meio das leis e não por um representante divino que estivesse

à margem da sociedade civil. A instância de elaboração e legitimação dessas leis para o funcionamento e organização da sociedade civil deveria ser o Parlamento.

Todo esse processo de destruição das relações feudais de produção fazia parte da consolidação do poder econômico e da luta pelo fortalecimento político desse rico agrupamento de mercadores que já se anunciava como uma classe autônoma. Assim explica Marx (2013),

A Glorious Revolution [Revolução gloriosa], com Guilherme III de Orange trouxe ao poder o **apropriador de mais-valia (Plusmacher) senhor da terra e capitalista**. Inauguraram a **nova era exercitando numa escala colossal o roubo de domínios do Estado, até então só modestamente cometido**. Estas terras foram **doadas, vendidas a preços ridículos ou também anexadas a propriedades privadas por usurpação direta**. Tudo isto aconteceu sem a mínima observação da etiqueta legal... Os capitalistas burgueses favoreceram a operação, entre outras coisas, para **transformarem a terra num puro artigo de comércio, para estenderem o domínio da grande empresa agrícola, para aumentarem o seu abastecimento de proletários fora-da-lei do campo**, etc. (Marx, 2013, pp. 795-796, *grifos nossos*)

A revolução gloriosa coloca Guilherme III de Orange no poder, após o exílio de Jaime II, impondo condições de governo claras, estabelecidas pela burguesia e expressas em uma “Declaração de Direitos” apresentada à coroa, documento em que constava tudo o que o rei estava proibido de fazer, especialmente a tomada de decisões políticas à revelia do Parlamento: “o rei não poderá ‘suspender a aplicação das leis, receber impostos, levantar e manter um exército em tempo de paz sem o consentimento do Parlamento’” (Beaud, 1987, p. 47). Porém, é importante destacar que, após a derrubada do absolutismo, **a defesa burguesa não era a do estabelecimento de um regime democrático fundado no sufrágio universal, mas, ao contrário, a representação parlamentar abarcava um número ínfimo de cidadãos** – segundo Beaud (1987, p. 47), “o Parlamento inglês era formado por um pequeno grupo de pessoas, mais ou menos, cinquenta mil proprietários”.

Compreende-se, portanto, o caráter de classe da representatividade que a burguesia propunha naquele momento histórico. Locke, como um grande representante da burguesia, nascido numa família de mercadores e de homens de lei, não atribui às classes

laboriosas a capacidade de governar. Aos “vagabundos”, ou seja, àqueles que não puderam se adequar à nova forma de sociabilidade que a burguesia fundava, Locke preconiza a força e a punição severas, como se pode verificar em seu *Relatório à Comissão do Comércio* de 1699:

Os vagabundos válidos de catorze a cinquenta anos, pegos mendigando, deveriam ser condenados a servir três anos na Frota, isto para aqueles dos condados marítimos, ou a trabalhar três anos em *workhouses*, para os outros. Os jovens mendigos de menos de catorze anos deveriam ser açoitados e postos numa escola de trabalho. (Locke, S.d. citado por Beaud, 1987, p. 49)

Para Locke, os homens livres, aqueles a quem está dado estabelecer o contrato social, são os membros da nobreza, do clero, da *gentry*⁶, da burguesia comerciante e financeira: “especialmente os proprietários esclarecidos, esses burgueses que mostraram sua capacidade na administração de seus bens. É a eles que cabe a responsabilidade dos cargos governamentais” (Beaud, 1978, p. 50).

Marx (2013) explica, como está evidenciado em sua citação anterior, que o governo burguês inglês, inaugurado a partir da Revolução Gloriosa, contribuiu enormemente na compra, roubo e extorsão direta de terras com o objetivo de produzir as condições sociomateriais para a nova forma de organização do trabalho fundada pela burguesia: **um grande contingente de pessoas expropriadas de suas terras e de seus meios de trabalho, tendo como única chance de sobrevivência a venda daquilo que ainda lhe restava, isto é, a sua força de trabalho.** Em suas palavras, “... o que o sistema capitalista requeria era uma posição servil da massa do povo, sua transformação em trabalhadores de aluguel e a de seus meios de trabalho em capital” (Marx, 2013, p. 792).

A partir deste breve resumo, verifica-se que a transição do feudalismo ao capitalismo foi, portanto, um longo e complexo processo que aconteceu de forma violenta, principalmente no campo, e determinado pelas contradições dos interesses antagônicos das classes em luta: de um lado, a burguesia formava um bloco juntamente com os camponeses que, fugindo dos feudos e da servidão, se converteram em pequenos artesãos. Esse bloco unia não só a luta específica da burguesia guiada por seus interesses históricos, mas também a luta particular pela melhoria da péssima situação de vida desses pequenos artesãos. De outro lado, os

⁶ Nobreza rural.

senhores feudais e a Igreja formavam outro bloco cuja luta era pela conservação das relações sociais feudais e a consequente manutenção de seus privilégios de classe.

De acordo com o pressuposto básico que estabelecemos nesse trabalho para a compreensão do surgimento da Modernidade, aquele de que o motor da história é a luta de classes, se torna necessário compreender que a luta da burguesia também não aconteceu sem a resistência por parte das frações sociais que compunham a outra classe em luta, ou seja, o bloco formado pelos senhores feudais e a Igreja. Dessa forma, nesse momento histórico, tem-se de um lado, senhores feudais e Igreja que lutavam para não perder os seus privilégios e o seu poder econômico e político e, de outro, a classe burguesa que ia se fortalecendo a cada vez mais e hegemonizando os interesses do bloco do qual era parte. **Ao expandir as trocas mercantis e acumular grande riqueza, a burguesia criava as condições sociomateriais essenciais para se posicionar também no campo da luta ideológica.**

O processo pelo qual a burguesia se consolida como classe autônoma economicamente é chamado de acumulação primitiva e é marcado pela expansão do comércio por meio da conquista violenta de novos territórios em outros continentes, a colonização desses territórios, a exploração de matéria-prima e a constituição de novos mercados também nas colônias. Como mencionado anteriormente, esse processo se dá essencialmente devido à expulsão dos camponeses das terras dos senhores feudais, o que propiciou a existência de uma grande massa de camponeses expropriados, cuja única propriedade era a sua força de trabalho, sendo impelida a vendê-la às indústrias que começavam a surgir nas cidades.

Deste modo, no novo mundo fundado pela burguesia, os princípios de liberdade, igualdade e fraternidade – princípios estabelecidos pela Ilustração e que viriam a se tornar o lema da Revolução Francesa – se realizam em condições concretas muito claras: sobre a base da propriedade privada. Nessa sociabilidade, capitalista e trabalhador são livres das amarras feudais, são ambos proprietários (o primeiro, dos meios de produção e da mercadoria-dinheiro; o segundo da mercadoria força de trabalho, a qual ele vende pelo preço de um salário); e são iguais, isto é, eles trocam equivalentes (força de trabalho por salário). Esses dois sujeitos coletivos têm assegurado o seu direito, perante a estrutura jurídica burguesa, de lutar pelo seu interesse particular – o trabalhador tem o direito de lutar para vender sua mercadoria por um preço maior e o capitalista tem o direito de lutar para comprar a mercadoria do trabalhador por um preço menor. Nas palavras de Marx (2013):

Num primeiro momento, dinheiro e mercadoria são tão pouco capital quanto os meios de produção e subsistência. Eles precisam ser **transformados em capital**. Mas essa transformação só pode operar-se em determinadas circunstâncias, que contribuem para a mesma finalidade: é preciso que **duas espécies bem diferentes de possuidores de mercadorias se defrontem e estabeleçam contato**; de um lado, possuidores de dinheiro, meios de produção e meios de subsistência, que buscam valorizar a quantidade de valor de que dispõem por meio da compra de força de trabalho alheia; de outro, trabalhadores livres, vendedores da própria força de trabalho e, por conseguinte, vendedores de trabalho. (Marx, 2013, p. 786, *grifos nossos*)

Sendo ambos, trabalhador e capitalista, confrontados como **iguais perante a lei**, isto é, ambos proprietários de mercadorias que podem ser trocadas de forma equivalente, **a exploração da força de trabalho assume um caráter legal** (do ponto de vista da lei e sociabilidade burguesa) e, portanto, possível. Por isso é importante ressaltar que a crítica à exploração da força de trabalho e à propriedade privada dos meios de produção não pode assumir um caráter moral, na medida em que perante os direitos estabelecidos pela burguesia e seu Estado, a exploração da força de trabalho é possível e justificável uma vez que se trata da negociação entre iguais, entre possuidores de mercadorias, de um lado, o possuidor dos meios de produção e da mercadoria-dinheiro (com o qual oferece o salário) e, de outro, o possuidor da mercadoria força de trabalho. Ainda segundo Marx (2013):

Trabalhadores livres no duplo sentido de que **nem integram diretamente os meios de produção, como os escravos, servos, etc., nem lhes pertencem os meios de produção, como no caso, por exemplo do camponês que trabalha por sua própria conta** etc., mas estão antes livres e desvinculados desses meios de produção.

O processo que cria a relação capitalista não pode ser senão **o processo de separação entre trabalhador e a propriedade das condições de realização do seu trabalho, processo que, por um lado transforma em capital os meios sociais de subsistência e produção e, por outro, converte os produtores diretos em trabalhadores assalariados**. (Marx, 2013, p. 786, *grifos nossos*)

A luta da burguesia revolucionária por liberdade se realiza na necessidade de se criar as condições de surgimento de trabalhadores livres em um duplo sentido: livres, por um lado, porque não são eles próprios mercadorias (como escravos e servos), mas sim proprietários da mercadoria força de trabalho; e livre, por outro lado, porque não estão mais ligados aos seus meios de subsistência, à terra e aos seus instrumentos de trabalho, estando totalmente libertos para vender sua mercadoria que é a força de trabalho.

Por isso, o estado natural de todos e de cada um dos indivíduos da sociedade, afirma Locke (1999), é precisamente o de **ser absolutamente livre para decidir as suas ações e para dispor de si mesmo e dos seus bens de acordo com sua vontade e sem a influência de nenhuma outra pessoa – mas de acordo com as leis**. Em suas palavras (Locke, 1999, p. 84, *grifos nossos*),

...o homem desfruta de uma liberdade total de dispor de si mesmo ou dos seus bens, mas não de destruir sua própria pessoa, nem qualquer criatura que se encontre sob sua posse, salvo se assim o exigisse um objetivo mais nobre que a sua própria conservação. O “estado de natureza” é regido por um **direito natural** que se impõe a todos, e com **respeito à razão**, que é este direito, toda a humanidade aprende que, sendo **todos iguais** e independentes, ninguém deve lesar o outro em sua vida, sua saúde, sua liberdade ou **seus bens**.

A burguesia, ao conquistar sua hegemonia também no campo político-cultural, consolidando a sua forma de governar e elaborando as suas teorias explicativas de forma a fundamentar a sua existência, funda um novo mundo, um mundo em que não há mais a relação de servidão entre donos de escravos e escravos; senhores e vassallos; entre o Rei absoluto e a sociedade civil. **O mundo burguês será constituído sobre as bases da igualdade**, como afirma Locke (1999) no trecho transcrito acima, **ainda que tal igualdade seja restrita à igualdade de direitos, a igualdade perante a Lei baseada na propriedade privada, isto é, no direito natural e inviolável à propriedade**. Os outros elementos essenciais da visão de mundo fundada pela burguesia são a importância dada à razão, a centralidade do indivíduo e a consequente defesa da liberdade individual expressa no direito de “dispor de si mesmo ou de seus bens” (Locke, 1999, p. 84) da forma como se lhe aprouver,

e a compreensão do direito de propriedade como algo natural, justificada pela noção do “estado de natureza” do homem.

Como discutido anteriormente, todos são igualmente proprietários; e todos são igualmente livres, sendo a própria sociedade civil, representada pelo Estado, a reguladora das leis. Locke (1999) afirma que o poder de um homem sobre o outro só poderá existir nessa nova sociabilidade de acordo com as possibilidades das leis e as necessidades da Justiça, e não de acordo com o poder da força como acontecia na sociedade feudal. Importante destacar que na sociedade feudal, a força da nobreza tinha respaldo na Teologia que explicava a organização societária como uma réplica da ordem hierárquica divina – um Deus e seus santos hierarquicamente subordinados, cuja desobediência acarretaria punições ou martírios. Segundo Locke (1999),

Assim, no estado de natureza, **um homem adquire um poder sobre o outro**; mas não um poder absoluto ou arbitrário para tratar um criminoso segundo as exaltações apaixonadas ou a extravagância ilimitada de sua própria vontade quando está em seu poder; mas apenas para infringir-lhe, na medida em que a tranqüilidade e a consciência o exigem, a **pena proporcional a sua transgressão, que seja bastante para assegurar a reparação e a prevenção**. Pois estas são as únicas duas razões por que um homem pode legalmente ferir outro, o que chamamos de **punição**. **Ao transgredir a lei da natureza, o ofensor declara estar vivendo sob outra lei diferente da razão e equidade comuns, que é a medida que Deus determinou para as ações dos homens**, para sua segurança mútua; e, assim, tornando-se perigoso para a humanidade, ele enfraqueceu e rompeu o elo que os protege do dano e da violência. (Locke, 1999, pp. 85-86, *grifos nossos*)

Para a burguesia era imprescindível, no momento histórico de consolidação de sua hegemonia político-cultural, o fortalecimento da representação burguesa para a constituição dos Estados soberanos e, principalmente, para a conquista do monopólio da emissão da moeda, de forma a viabilizar as trocas mercantis entre nações e fazer crescer o comércio internacional. Por isso, **com a liberdade política e a igualdade perante a lei**, vocalizados por Locke (1999), **surgem também os princípios do liberalismo econômico**: é preciso que a livre-troca estimule a burguesia e assim justifique sua nova forma política, possibilitando o

maior crescimento do comércio e da produção. As contribuições de Thomas Mun⁷ em sua obra intitulada *England's Treasure by Foreign Trade*, demonstram a avidez da burguesia pela conquista de novos mercados internacionais e a expansão capitalista:

O comércio exterior é a riqueza do soberano; a honra do reino, a nobre vocação dos mercadores, nossa subsistência e o emprego de nossos pobres, a melhoria de nossas terras, a escola de nossos marinheiros, o nervo de nossa guerra, o terror de nossos inimigos. (Mun, S.d. citado por Beaud, 1987, p. 40)

Com o desenvolvimento intenso das forças produtivas na Grã-Bretanha, principalmente no setor industrial – processo também conhecido como as etapas iniciais da Revolução Industrial – tem-se o estabelecimento das condições materiais favoráveis a uma expansão da produção e a criação de uma riqueza nunca antes vista. Tendo conquistado sua hegemonia política desde as revoluções Puritana e Gloriosa – em 1640 e 1688, respectivamente – e estabelecido um claro acordo político com o rei por meio da instauração do Parlamento, à burguesia não estavam mais colocados os entraves para o crescimento econômico sem limites, o desenvolvimento inimaginável dos meios de produção e a exploração intensa da força de trabalho.

O século XVII foi marcado pela corrida pelo ouro (considerado o material mais adequado para se realizar as trocas mercantis) e a defesa da tese, conhecida pelo nome de mercantilismo⁸, de que para manter abastecido de metais preciosos o tesouro nacional era

⁷ Thomas Mun (1571-1641) foi um escritor de economia britânico, cuja linha econômica seguia os preceitos do mercantilismo. Thomas Mun elaborou *England's Treasure by Foreign Trade*, uma obra-símbolo da doutrina mercantilista, em que defendia a supremacia do mercado de bens e definia o comércio de mercadorias como a pedra de toque da riqueza dos reinos.

⁸ Os mercantilistas acreditavam que a riqueza produzida por uma nação advinha de uma economia mercantil em que o princípio econômico geral é o da manutenção de uma balança comercial favorável, ou seja, vender mais do que comprar. Já os fisiocratas, ao contrário dos mercantilistas, retiram a hipótese da criação da riqueza (mais-valia) da esfera do mercado (circulação) e a localizam na esfera da produção. De acordo com nota da edição alemã/verke de *A ideologia Alemã* (Marx & Engels, 2007, p. 558):

“Fisiocratas: membros de uma doutrina da economia política francesa do século XVIII que reunia, dentre outros, Quesney, Mercier de la Rivière, Le Trsne e Turgot. Nas palavras de Marx, os fisiocratas – em contraposição ao sistema mercantilista – “deslocaram a pesquisa sobre a origem da mais-valia da esfera da circulação para a esfera da própria produção e, com isso, lançaram as bases para a análise da produção capitalista”. Os fisiocratas consideravam a renda fundiária como a única forma de mais-valia e, por isso, o trabalho agrícola como o único trabalho produtivo. Mas essa parente “glorificação da propriedade fundiária” transforma-se em sua “negação econômica e na confirmação da produção capitalista”, uma vez que os fisiocratas defendiam que todos os impostos recaíssem sobre a renda fundiária, exigiam a liberação da indústria das garras da autoridade estatal e proclamavam a livre concorrência” (Marx & Engels, 2007, p. 558).

necessário comprar menos mercadorias do que se exportava ou, em outras palavras, “o modo realmente importante de aumentar a riqueza do Estado era vender aos países estrangeiros mais do que deles se comprava, mantendo uma balança de comércio favorável” (Mun, S.d. citado por Huberman, 1981, p. 114). Nesse sentido, o século XVII foi um período em que a sociedade europeia assistiu a explícita corrupção dos reis que eram comprados pela burguesia em troca de ter as suas reivindicações atendidas; as guerras ininterruptas que tinham o objetivo de acumulação do capital e que eram financiadas por essa mesma burguesia; o nascimento de uma forma de conduta permeada pela atitude egoísta – condição colocada pela sociabilidade burguesa e que garantia uma prosperidade nunca antes vista (ainda que apenas a uma parte da população). Esse egoísmo foi compreendido pelos ideólogos da burguesia não como uma característica propiciada pelas novas relações humanas nascidas com o capital, mas como uma condição humana absoluta. Exemplo disso é a tese smithiana – que será apresentada a seguir – segundo a qual numa sociedade fundada sobre a propriedade privada e o livre comércio, os indivíduos ao realizarem os seus interesses privados acabam realizando o bem comum.

A aliança dos reis com a burguesia demonstrava a força dessa nova classe que era quem, de fato, tomava as decisões políticas. Segundo Huberman (1981),

As páginas que consagram à história desses reis deveriam antes ser dedicadas aos poderes verdadeiros que se escondiam atrás dos tronos – os ricos mercadores e financistas da época, que constituíam o poder atrás do trono... Durante os duzentos anos dos séculos XVI e XVII as guerras foram quase condutas. E alguém tinha que pagá-las. Com efeito, eram financiadas pelos que tinham dinheiro – mercadores e banqueiros. (Huberman, 1981, p. 88)

Mas, se a economia burguesa foi constituída, fundamentalmente, pelo desenvolvimento da produção principalmente na Inglaterra, por meio da Revolução Industrial, “sua política e ideologia foram formadas fundamentalmente pela Revolução Francesa” (Hobsbawm, 2014, p. 97) que aconteceu no ano de 1789.

De acordo com Hobsbawm (1996), a “epopeia das classes médias francesas” que culmina na Revolução Francesa, teve início muito antes desta: “começou com a conquista da autonomia pelos habitantes dos burgos medievais com relação a seus senhores feudais”, que

viria a constituir as classes médias (Hobsbawm, 1996, p. 25). A França era constituída, no século XVIII, por duas classes privilegiadas, que eram o clero e a nobreza, denominados Primeiro e Segundo Estado, os quais se mantinham abastados pela coleta de dízimos e taxas feudais, respectivamente. Quase 95% da população francesa neste período, porém, era constituída pelo chamado Terceiro Estado, formado pela burguesia (que se encontrava bem em questão financeira) e os pequenos artesãos mais pobres, mas a grande maioria eram os camponeses que trabalhavam na terra e pagavam impostos ao Estado, dízimo à Igreja e taxas feudais à nobreza (Huberman, 1981).

Diante dessa constituição social, pode-se compreender porque o terreno francês foi tão fértil ao ideal revolucionário burguês: diferente da Inglaterra, a nobreza e o clero ainda representavam a classe mais abastada e poderosa da França em pleno século XVIII e essa hegemonia conservadora precisava ser combatida de forma radical pelo chamado Terceiro Estado. Acrescente-se a isso o fato de que o próprio governo francês se dedicou a gastar a fortuna da receita extravagantemente ou, nas palavras de Huberman (1981, p. 133), “ao invés de regular a despesa pela receita, a receita era determinada pela despesa” e tal situação justificava a necessidade de se recolher mais impostos e, conseqüentemente, aumentar ainda mais a desigualdade entre as classes.

Segundo o autor (Huberman, 1981), como o Primeiro e o Segundo Estados não pagavam impostos (ao contrário, os recebiam) e a parte superior do Terceiro Estado (a burguesia), por caminhos mais complicados, também conseguia essa isenção, toda a arrecadação era responsabilidade dos pobres, o que significava nada menos que 80% de toda sua renda.

Hobsbawm (2014) explica que a eclosão da **Revolução Francesa** foi “um marco em todos os países, constituindo influência aos levantes que levaram à libertação da América Latina, aos movimentos de reforma hindu na Índia e até mesmo ao mundo islâmico” (p. 100). A Revolução Francesa não foi realizada ou liderada por um partido ou movimento organizado, nem foi guiado por um programa sistematizado. No entanto, **“um surpreendente consenso de ideias gerais entre um grupo social bastante coerente deu ao movimento revolucionário uma unidade efetiva”** (Hobsbawm, 2014, p. 105, *grifos nossos*): **esse grupo social era a burguesia** que pôde, por meio do conjunto de ideias e valores formulados por seus ideólogos, se colocar como classe dirigente da Revolução, **constituindo um bloco de luta que incluía os próprios trabalhadores e camponeses. O conjunto de ideias e valores**

da burguesia se constituiu no século XVIII naquilo que se convencionou denominar **Iluminismo** ou, segundo Netto (2010) ao se reportar à historiografia alemã, **a Ilustração** – movimento que expressa o ideal iluminista nas determinações concretas da burguesia revolucionária.

Sobre o movimento ilustrado e a Revolução burguesa, Engels (1979) afirma:

Foi a maior revolução progressista que, até os nossos dias, a humanidade conheceu; uma época que tinha necessidade de gigantes e que os produziu: gigantes pela força do pensamento, pela paixão e pelo caráter, pela universalidade e pela doutrina. **Os homens que fundaram o moderno domínio da burguesia foram tudo, menos burgueses limitados...** Os heróis daquela época não estavam ainda, de fato, subjugados à divisão do trabalho, cuja ação mortificante percebemos tão frequentemente em seus sucessores, e que os torna unilaterais. Mas o que os distingue, particularmente, é que quase todos vivem e operam em meio aos movimentos da época, às lutas práticas, tomando partido e participando das disputas, alguns com a palavra e com os escritos, alguns com a espada, e vários com ambas. **Daí aquela plenitude e força de caráter que os transforma em homens totais.** Os eruditos de gabinetes são exceções: ou pessoas de segunda ou terceira ordens, ou filisteus cautelosos que não querem queimar os dedos. (Engels, 1979, p. 89, *grifos nossos*)

A importância dos representantes da Ilustração, isto é, dos ideólogos da burguesia, tanto na formulação teórica quanto em sua participação ativa nos movimentos, foi tão grande para o processo revolucionário que Hobsbawm (2014) chega a afirmar que esses filósofos e economistas podem ser considerados, de forma justa, os responsáveis pela Revolução. Isso significa que, do ponto de vista das condições materiais concretas, ou seja, do desenvolvimento das forças produtivas, o processo revolucionário aconteceria sem eles, porém, sem as suas colaborações não teria sido possível “transformar o colapso do antigo regime em um mundo sobre novas bases de forma tão rápida e efetiva” (Hobsbawm, 2014, p. 106). **O mundo burguês, portanto, se constituía, graças ao processo revolucionário francês, também política e culturalmente:**

Mais especificamente as exigências do burguês foram delineadas na famosa Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789. Este documento é um manifesto contra a sociedade hierárquica de privilégios nobres, mas não um manifesto a favor de uma sociedade igualitária. “Os homens nascem e vivem livres e iguais perante as leis”, dizia seu primeiro artigo; mas ela também prevê a existência de distinções sociais, ainda que “somente no terreno da utilidade comum”. **A propriedade privada era um direito natural, sagrado, inalienável e inviolável...** A declaração afirmava (como contrário à hierarquia nobre ou absolutismo) que **“todos os cidadãos têm o direito de colaborar na elaboração das leis”; mas “pessoalmente ou através de seus representantes”** (Hobsbawm, 2014, p. 106, *grifos nossos*).

A França, portanto, “forneceu o vocabulário e os temas da política liberal” (Hobsbawm, 2014, p. 98) para a maior parte do mundo. A França mostrou ao mundo o que era o nacionalismo, forneceu a legalidade, o modelo de organização técnica e científica do novo mundo; além disso, “a ideologia do mundo moderno atingiu as antigas civilizações que tinham até então resistido às ideias europeias inicialmente, através da influência francesa” (Hobsbawm, 2014, p. 105). Nesse sentido, **foi grandioso o papel cumprido pela Revolução Francesa na constituição do mundo burguês.**

Dessa forma, é essencial ressaltar que não é possível compreender o processo histórico de constituição da hegemonia burguesa, o estabelecimento de seu ideário por meio dos ilustrados e, portanto, a própria Modernidade, apenas a partir de seus aspectos negativos. A crueldade por meio da qual a burguesia consolida a sua hegemonia (principalmente no campo e nas colônias), não é um patrimônio exclusivo dessa classe, uma vez que em toda ordem social constituída e articulada sobre classes antagônicas, todos os processos sociais têm elementos de barbárie e elementos de progressividade (Netto, 2010). O processo violento que foi a acumulação primitiva teve uma dimensão progressista, pois é a partir dele que vai se criar o mercado mundial, já na segunda metade do século XIX, e é o mercado mundial que vai permitir pela primeira vez a constituição histórico-concreta da Humanidade (Coutinho, 1972; Netto, 2010).

A segunda fase do processo histórico de constituição do mundo burguês, marcado pela consolidação do mundo capitalista, coloca a possibilidade da constituição histórico-concreta

da Humanidade que por meio da **consolidação do capitalismo**, se dá em torno de dois núcleos (Coutinho, 1972, pp. 19-30, *grifos nossos*),

Em primeiro lugar, o capitalismo destruiu a divisão feudal do trabalho, pondo fim à separação entre homens livres e servos da gleba; a nova divisão do trabalho exige a transformação do servo da gleba em trabalhador “livre”, **o que representa objetivamente uma ampliação da liberdade humana, a unificação do gênero humano, com a dissolução da subordinação do indivíduo aos limites previamente traçados pelo estamento feudal**. Em segundo lugar, **o desenvolvimento da indústria – mesmo em sua fase manufatureira – traz consigo uma intensa generalização da socialização do trabalho individual, artesanal e autárquico, a nova organização laborativa requer uma cooperação não apenas no interior da fábrica singular, mas também uma integração orgânica dos vários ramos da produção; com isso, torna-se muito mais evidente a natureza da sociedade como totalidade orgânica**. Essa crescente socialização encontra outro apoio na criação pelo capitalismo de um mercado mundial, sobre cuja base erige-se agora uma cultura universal. Surge, pela primeira vez, a possibilidade de compreender o real a partir da perspectiva de uma humanidade objetivamente unificada.

Marx e Engels (2000) atestam o papel eminentemente revolucionário da burguesia e da constituição do mercado mundial que transformou o caráter local da troca mercantil em um caráter totalmente universal da produção, **abrindo assim a possibilidade que a Humanidade pudesse se reconhecer enquanto gênero**.

Impelida pela necessidade de mercados sempre novos, a burguesia invade todo o globo. Necessita estabelecer-se em toda parte, explorar em toda parte, criar vínculos em toda parte.

Pela exploração do mercado mundial a burguesia imprime o caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países. Para o desespero dos reacionários, retirou à indústria a sua base nacional. As velhas indústrias nacionais foram destruídas e continuam a sê-lo diariamente. São suplantadas por novas indústrias, cuja introdução se torna vital para todas as nações civilizadas, indústrias que não empregam mais

matérias-primas locais, mas matérias-primas vindas das regiões mais distantes, e cujos produtos se consomem não só no próprio país mas também em todas as partes do globo. No lugar das antigas necessidades, satisfeitas pelos produtos nacionais, nascem novas necessidades, que exigem para sua satisfação o produto das regiões mais longínquas e dos climas mais diversos. No lugar do antigo isolamento de regiões e nações que se bastavam a si mesmas, **desenvolve-se um intercâmbio universal, uma interdependência universal das nações. E isto se refere tanto à produção material quanto à produção intelectual. As criações intelectuais de uma nação tornam-se propriedade comum de todas. A estreiteza e o exclusivismo nacionais tornam-se cada vez mais impossíveis; das inúmeras literaturas nacionais e locais, nasce uma literatura universal.** (Marx & Engels, 2000, pp. 79-80, *grifos nossos*).

A universalização do mercado por meio da conquista dos “mercados da Índia e da China, a colonização da América, o comércio colonial, o incremento dos meios de troca e, em geral, das mercadorias” (Marx & Engels, 2000, p. 77), isto é, o processo da constituição da burguesia como classe dominante e de seu modo de produção como universal, descortinou um novo mundo – **trata-se de uma burguesia revolucionária que está fundando uma nova sociabilidade** – que tem suas expressões tanto materiais quanto intelectuais.

Nesse ponto, faz-se forçoso retomar novamente o fato de que nas sociedades de classe, as ideias são expressão da materialidade, isto é, vocalizam as necessidades, possibilidades e interesses das classes sociais cujos interesses antagônicos se manifestam no confronto de classes. **Para conquistar a hegemonia cultural e não só econômica, e mantê-la, uma dada classe social precisa lançar mão também de forças não-materiais, isto é, de ideias e de valores e, para isso, ela deve dar origem a uma visão de mundo que fundamente o seu domínio** (Tonet, 2013). Por isso, os interesses fundamentais da classe burguesa que aspirava nesse momento histórico pelo domínio da hegemonia tornam possível uma forma própria de compreensão do mundo que, como pontuado anteriormente, se expressa no movimento da Ilustração. **O movimento ilustrado representa precisamente o conjunto de ideias e valores da burguesia revolucionária** (Netto, 2010).

Para se colocar como vanguarda revolucionária, objetivando lutar contra o antigo regime, a burguesia precisa, portanto, consolidar sua hegemonia político-cultural e não só econômica e, ao adquirir hegemonia no campo cultural, ela pôde formar, como pontuado

anteriormente, um bloco de classes cuja consonância de ideais foi capaz de impulsionar o processo revolucionário (Netto, 2010).

Adam Smith (1723-1790), importante pensador ilustrado do século XVIII, teve um papel essencial nas formulações acerca da nova organização societária baseada no mercado mundial e na propriedade privada. Em sua grande obra, *A Riqueza das Nações. Investigação sobre sua Natureza e suas Causas*, publicada em 1776, Smith (1996) buscou compreender como funciona o mercado nacional e mundial e suas relações, investigando as leis gerais das mercadorias, da formação dos preços e da divisão social do trabalho, dentre outros aspectos. A Smith (1996) interessava compreender a política econômica, o papel do governo na dinâmica do comércio, bem como as condições de mercantilização e crescimento das relações econômicas e, por isso, Adam Smith é reconhecido como o fundador da Economia Clássica (Huberman, 1981).

Smith (1996) atribui grande importância à divisão do trabalho, pois compreende que por meio da especialização do trabalho é possível atingir um maior grau de desenvolvimento das forças produtivas e da própria produção, além de se tornar possível uma oferta maior de postos de trabalho. Nesse sentido, Smith (1996, p. 65) introduz a questão da divisão do trabalho afirmando que “o maior aprimoramento das forças produtivas do trabalho, e a maior parte da habilidade, destreza e bom senso com os quais o trabalho é, em toda parte, dirigido ou executado, parecem ter sido resultados da divisão do trabalho”.

O pensamento econômico predominante na Europa até o século XVIII era o “mercantilismo” que, como explicado anteriormente, partia do pressuposto de que a riqueza de uma nação dependia principalmente do seu comércio exterior, isto é, da balança comercial, da diferença positiva entre exportação e importação. Já no primeiro capítulo da referida obra, intitulado *Sobre a Divisão do Trabalho*, Smith (1996) discorda desse princípio, demonstrando que o crescimento da riqueza de uma nação depende essencialmente do livre comércio e da produtividade do trabalho que, por sua vez, depende do seu grau de especialização, ou seja, da extensão atingida pela divisão do trabalho.

No segundo capítulo da obra supracitada, intitulado *O Princípio que dá Origem à Divisão do Trabalho*, Smith (1996) já começa a lançar mão da **noção de “ordem natural” que é a base da teoria liberal e da concepção burguesa do egoísmo como condição naturalmente humana**. Segundo Smith (1996), o que está na origem da divisão do trabalho

não é uma condição relacionada ao desenvolvimento histórico da sociedade, mas uma propensão humana natural:

Essa divisão do trabalho, da qual derivam tantas vantagens, não é, em sua origem, o efeito de uma sabedoria humana qualquer, que preveria e visaria esta riqueza geral à qual dá origem. Ela é a consequência necessária, embora muito lenta e gradual, de uma certa **tendência ou propensão existente na natureza humana** que não tem em vista essa utilidade extensa, ou seja: **a propensão a intercambiar, permutar ou trocar uma coisa pela outra** (Smith, 1996, p. 73, *grifos nossos*).

Smith (1996) explica que diferente de todas as outras raças de animais (que ao atingirem a fase adulta se tornam totalmente independentes), o homem sempre precisará de outros homens para satisfazer as suas necessidades. Essa interdependência dos homens nem sempre se realiza com base na benevolência, mas na habilidade de conseguir que o outro se interesse por aquilo de que precisa, mostrando-lhe que é vantajoso para ele fazer-lhe ou dar-lhe aquilo de que necessita: é essa a base da negociação entre as pessoas (Smith, 1996). Nas palavras do autor,

Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos o nosso jantar, mas da consideração que eles têm **pelo seu próprio interesse**. Dirigimo-nos não à sua humanidade, mas à sua auto-estima, e nunca lhes falamos das nossas próprias necessidades, mas das **vantagens que advirão para eles** (Smith, 1996, p. 74, *grifos nossos*).

Tal é a tese de Smith (1996), segundo a qual, **a condição do homem de pensar sempre primeiramente em seu próprio interesse é uma necessidade para que a sociedade funcione satisfatoriamente**; o egoísmo é, portanto, uma condição não só natural ao homem, mas também necessária à sociedade. Dessa forma, Smith (1996) toma uma característica do ser social em suas determinações capitalistas, como uma característica absoluta e natural.

Essa mesma propensão e tendência do homem a permutar e negociar está também, segundo Smith (1996), na gênese da divisão do trabalho. Os diferentes talentos que caracterizam os homens, desde a vida nas tribos mais primitivas, vão delineando as diferentes

tarefas que poderão realizar para serem úteis uns aos outros – assim, aquele que melhor sabe fazer flechas permuta o resultado de seu trabalho com o resultado do trabalho daquele que melhor sabe caçar, etc. Mas Smith (1996) alerta que essas diferentes habilidades e talentos provêm também da formação e educação dos homens, da atividade na qual se engajam durante a vida. Segundo o autor, “a diferença entre as personalidades mais diferentes, entre um filósofo e um carregador comum da rua, por exemplo, parece não provir tanto da natureza, mas antes do hábito, do costume, da educação ou formação” (Smith, 1996, p. 75).

De acordo com Huberman (1981), a teoria que sustenta a Economia Clássica (a teoria liberal) é a expressão ideal de um processo que acontecia na materialidade no momento específico em que a burguesia acumulava grandes riquezas, ao passo que a grande maioria da população sofria da carência dos elementos mais básicos para sua sobrevivência. De acordo com o autor, os homens de negócio nesse momento de ascensão e consolidação burguesa estavam desejosos de lucros e os economistas liberais foram capazes de sistematizar no plano teórico essas necessidades materiais ao defender que o egoísmo era parte da ordem natural da sociedade e que ao procurar satisfazer os seus desejos de lucro, eles estavam também ajudando a sociedade civil:

Eis aqui, por exemplo, um remédio perfeito para o ambicioso negociante que pudesse passar as noites em claro, às voltas com sua consciência perturbada: "Toda pessoa está continuamente empenhada em encontrar o emprego mais vantajoso para o capital de que dispõe. **É sua vantagem pessoal, na realidade, e não a da sociedade, o que tem em vistas. Mas o estudo de sua vantagem pessoal, naturalmente, ou melhor, necessariamente, o leva a preferir o emprego mais vantajoso para a sociedade**" (Smith, S.d. citado por Huberman, 1979, p. 179, *grifos nossos*).

No capítulo quarto, intitulado *Os salários do Trabalho*, Smith (1996) defende que a recompensa natural do trabalho é o produto do trabalho, argumentando que quando, no estado original, os homens detinham os meios de produção, o produto advindo desses meios era seu integralmente. Mas, com a introdução da apropriação da terra e da acumulação do capital, os meios passam a pertencer a outrem, e o produto do trabalho passa a ser o salário (Smith, 1996). Dessa maneira, está estabelecido, como discutido anteriormente, o princípio da nova sociabilidade fundada sobre as bases do regime capitalista: duas classes sociais – a burguesia

e o proletariado – com interesses totalmente opostos, que são confrontadas como livres proprietárias, uma sendo proprietária dos meios de produção da vida material, a outra proprietária apenas de sua força de trabalho e impelida a vendê-la pelo preço de um salário.

A teoria liberal tem como grande objetivo dar a sustentação ideológica ao processo que ocorre no terreno sociomaterial neste momento histórico. A burguesia criou uma nova forma de exploração do trabalho humano que, se por um lado cria uma riqueza nunca antes vista na história da humanidade, por outro, também gera uma carência e uma miséria nunca antes vivenciadas. Além disso, o liberalismo necessita criar as condições para restringir o papel do Estado absolutista, para exigir sua constitucionalização e a garantia do direito individual. A multissecular e monumental jornada da burguesia para a conquista e consolidação de sua hegemonia econômica, política e cultural é descrita por Marx e Engels (2000) e demonstra o papel revolucionário da classe burguesa no momento em que rompe com as relações feudais de produção e, assim, inaugura um mundo completamente novo, criador de uma riqueza inimaginável em períodos históricos precedentes:

A burguesia desempenhou na História um papel eminentemente revolucionário.

Onde quer que tenha conquistado o poder, a burguesia jogou por terra as relações feudais, patriarcais e idílicas. Despedaçou sem piedade todos os complexos e variados laços que prendiam o homem feudal a seus “superiores naturais”, para só deixar subsistir entre um homem e outro, o laço do frio interesse, as duras exigências do “pagamento à vista”. Afogou os fervores sagrados do êxtase religioso, do entusiasmo cavalheiresco, do sentimentalismo pequeno-burguês, nas águas geladas do cálculo egoísta. Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca; substituiu as numerosas liberdades, conquistadas com tanto esforço pela única e implacável liberdade de comércio. Em uma palavra, em lugar da exploração velada por ilusões religiosas e políticas, colocou uma exploração aberta, cínica, direta e brutal.

A burguesia despojou de sua auréola todas as atividades até então consideradas veneráveis e encaradas com piedoso respeito. Fez do médico, do jurista, do sacerdote, do poeta e do sábio seus servidores assalariados.

A burguesia rasgou o véu de sentimentalismo que envolvia as relações de família e reduziu-as a simples relações monetárias.

A burguesia revelou como a brutal manifestação de força na Idade Média, tão admirada pela reação, encontra seu complemento natural na ociosidade mais completa. Foi a primeira a provar o que pode realizar a atividade humana: criou maravilhas maiores que as pirâmides do Egito, os aquedutos romanos, as catedrais góticas; conduziu expedições que ofuscaram a glória até das antigas invasões e das Cruzadas (Marx & Engels, 2000, pp. 78-79).

Marx e Engels (2000) buscam demonstrar como a burguesia rompe e implode todas as relações feudais, substituindo-as pelas novas relações burguesas que são a expressão do único interesse da nova classe dominante: o aumento da produtividade para a expansão do comércio e a obtenção de maiores lucros. Nesse ínterim, a burguesia transforma todos os indivíduos em trabalhadores livres para vender a sua força de trabalho em troca do salário, não importando qual seja o seu ofício. A burguesia funda o novo mundo, um novo mundo a sua imagem e semelhança: a liberdade é liberdade de comércio; a igualdade é a igualdade perante a Lei; e o produto destas novas relações sociais de produção, tais como o individualismo egoísta e a competitividade, são explicados como tendências naturais, próprias da espécie humana.

A Ilustração é, portanto, a expressão condensada desse ideário da burguesia revolucionária que, segundo Netto (2010), compreende duas ideias-força.

A **primeira** é a ideia de racionalizar a relação sociedade-natureza, isto é, não é mais possível lidar com a natureza por meio de concepções míticas e de superstições, como acontecia até a Idade Média. Engels (1979) reitera que os representantes da Ilustração,

Não conheciam nenhuma autoridade exterior. A religião, a observação da natureza, a ordem pública, tudo era submetido à mais desapiadada crítica; tudo o que existia deveria justificar a sua existência perante o tribunal da razão ou renunciar a continuar existindo. **A tudo, aplicava-se como crivo único a razão.** (p. 17, *grifos nossos*)

E continua (Engels, 1979):

Sabemos, hoje, que esse reinado da razão era apenas o reinado idealizado da burguesia; a justiça eterna corporificou-se na justiça burguesa; a igualdade reduziu-se a burguesa igualdade perante a lei; os direitos essenciais dos homens, proclamados

pelos racionalistas, tinham, como representante, a sociedade burguesa, e o Estado da razão, o contrato social de Rousseau, ajustou-se, como de fato só podia ter-se ajustado, à realidade, convertido numa república democrático-burguesa. (p.17, *grifos nossos*)

Ainda que o reinado burguês da razão tenha se revelado como a razão existente até o limite de conservação da ordem burguesa, Engels (1979) demonstra que existia, do ponto de vista das ideias-força que guiaram o pensamento e a ação dos intelectuais burgueses, o **interesse em tomar a razão como pedra angular da sociedade** – era necessário compreender os nexos causais da natureza o mais profundamente possível com o objetivo de aperfeiçoar o trabalho e, com isso, a produção de riquezas em larga escala. Um grande formulador dos primeiros princípios metodológicos dessa nova forma de conhecimento fundada pela burguesia foi Francis Bacon.

Francis Bacon (1561-1626) representou, no campo das ideias, esse momento concreto da história do ideário burguês, a necessidade de se compreender a natureza por meio da razão. A concepção de ciência contemplativa, cujas respostas viriam de Deus começa a dar lugar, pela necessidade ontológica do capital de se desenvolver e revolucionar as forças produtivas, a uma compreensão prática e empírica de ciência.

Com o nascimento e expansão do mundo burguês era necessário desenvolver um tipo de conhecimento capaz de possibilitar ao ser social a compreensão dos nexos causais da natureza para transformá-la e, assim, desenvolver novas tecnologias e instrumentos de trabalho que pudessem aprimorar o processo de produção. Bacon (1999) demonstra essa preocupação em suas formulações teóricas, como se pode verificar nos aforismos XXI e XXVI de seu *Novum Organum ou Verdadeiras Indicações Acerca da Interpretação da Natureza*, em que o autor afirma que o conhecimento não procede do intelecto deixado a si mesmo, mas da experiência. Segundo ele, é necessário interpretar a natureza e não estabelecer antecipações dela e isso só pode se dar por meio dos fatos:

O intelecto deixado a si mesmo, na mente sóbria, paciente e grave, sobretudo se não está impedida pelas doutrinas recebidas, tenta algo na outra via, na verdadeira, mas com escasso proveito. **Porque o intelecto não regulado e sem apoio é irregular e de todo inábil para superar a obscuridade das coisas.**

Para efeito de explanação, chamamos à forma ordinária da razão humana voltar-se para o estudo da natureza de antecipações da natureza (por se tratar de intento temerário e prematuro). E à que procede de forma devida, **a partir dos fatos, designamos por interpretação da natureza.** (Bacon, 1999, pp. 36-37, *grifos nossos*)

Nesse sentido, desenvolve-se, com Francis Bacon, a concepção empirista do conhecimento, a qual postula que a via principal para a investigação é o contato direto e sensível com a natureza, com o objetivo de interferência intencional e maior domínio do homem sobre a mesma para a melhoria de suas condições de vida. **A relação homem-Deus, própria do mundo feudal, dá lugar a uma nova relação: a relação homem-natureza.**

Ao desenvolver seu novo método de conhecimento fundado na indução, Bacon (1999) estabelece os cuidados que o investigador deverá ter ao usar seu intelecto e seus sentidos para a compreensão da natureza, nomeando os “ídolos”, isto é, as noções falsas que um investigador deve evitar ao fazer sua investigação: os ídolos da tribo que dizem respeito ao fato de que não se pode confiar nas informações fornecidas pelos sentidos, salvo quando estas são corrigidas pela experimentação; os ídolos da caverna, que dizem respeito às características do próprio investigador que podem deformar o fato; os ídolos do foro, que dizem respeito às falhas no uso da linguagem; e os ídolos do teatro que são as teorias e sistemas filosóficos falsos (Andery et al., 2014).

Assim como Francis Bacon, também Galileu Galilei, Isaac Newton e vários outros pensadores darão as suas contribuições na **busca pela compreensão efetiva da natureza, com vistas a transformá-la e submetê-la às necessidades do ser social – é nesse momento histórico, então, que se estabelece a Ciência Moderna.** O eixo dessa primeira ideia-força, ou seja, a concepção de que é necessário tornar racional a relação sociedade-natureza – que implica a valorização da ciência, da experiência e a exclusão das superstições e das crendices – é a garantia de um conhecimento da natureza tal como ela é, sem qualquer projeção antropocêntrica, **como forma de tornar possível a otimização da produção e o desenvolvimento dos meios de produção** (Netto, 2010).

Como demonstram Marx e Engels,

A burguesia só pode existir com a condição de revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas

as relações sociais. A conservação sem alterações do antigo modo de produção constituía, pelo contrário, a condição primeira de existência de todas as classes anteriores. Essa **revolução contínua da produção**, esse abalo constante de todo o sistema social, essa agitação permanente e essa falta de segurança distinguem a época burguesa de todas as precedentes. (Marx & Engels, 2000, p. 79, *grifos nossos*)

Faz parte do funcionamento do capitalismo revolucionar constantemente as tecnologias e os instrumentos de produção e, conseqüentemente as relações sociais de produção. Nesse sentido, é imprescindível aperfeiçoar a relação sociedade-natureza, de modo que se torna necessário estabelecer um conhecimento plenamente racional dos nexos causais da natureza para que seja possível sujeitá-la, dominá-la, apropriar-se dela com o máximo de resultados. Nesse sentido, torna-se substancial desenvolver a ciência e é nesse bojo que surgem as grandes teorias da Ciência Moderna.

De acordo com Netto (2010), a **segunda ideia-força** é substancialmente ligada à primeira. Se a primeira tem um caráter manipulatório – no sentido da necessidade de manipular e dominar a natureza a serviço do homem – e implica uma racionalidade puramente instrumental, fornecida pela ciência empírica; a segunda estabelece que **é preciso racionalizar a relação dos homens entre si, isto é, tornar racional a organização da sociedade**. Não é racional que o destino dos homens seja determinado pelo seu nascimento, como estava estabelecido na Idade Média, por isso, quando os representantes da Ilustração defendem a liberdade de todos os homens entre si, eles querem o que entendem por uma relação racional entre os indivíduos (Netto, 2010).

A segunda ideia-força que se pode depreender do movimento ilustrado não está, portanto, centrada na manipulação e no controle (como aparece na primeira ideia-força, ainda que seja o aspecto manipulatório e regulatório dos processos naturais), mas em **organizar racionalmente as relações sociais com o objetivo de garantir a liberdade de cada indivíduo**. Nesse sentido, o pensamento ilustrado apresenta duas ideias centrais que são plenamente articuladas entre si, a saber, a) a dimensão da racionalização instrumental, que vai garantir o controle da natureza; b) a racionalização dos homens entre si, cujo desdobramento é o elemento emancipatório, que garantiria a dignidade e a autonomia de cada um (Netto, 2010).

A essência do movimento ilustrado expressa, portanto, muito mais do que uma **concepção teórico-filosófica, ela é a expressão ideal de uma transformação radical que se dá na materialidade, na realidade mesma.** Diante desse resgate histórico da epopeia burguesa para a constituição do novo mundo e do ideário que justifica essa nova sociabilidade, pode-se estabelecer, segundo Netto (2010), uma **definição mais rigorosa do que se entende, neste trabalho, como Modernidade: a Modernidade é o projeto sociocultural inaugurado pela burguesia revolucionária que postula que, com a razão como elemento central, garantir-se-ia uma relação eficiente com a natureza de modo a atender as necessidades da sociedade, mas também de modo a organizar essa sociedade sobre as bases da racionalidade, sem quaisquer misticismos ou explicações divinas** (Netto, 2010).

O projeto moderno consiste em conhecer cientificamente a natureza para que seja possível estabelecer com ela uma relação racional e dominá-la, e em organizar racionalmente a sociedade para garantir, sobre as bases das necessidades sociais satisfeitas, a autonomia de cada um e de todos os seus membros. Como afirma Smith (1996), a ideia é que os homens, ao serem livres para escolher fazer aquilo que desejam, possam contribuir também com a sociedade como um todo. Eliminam-se os determinismos dados pelo nascimento, as algemas feudais que ligavam os trabalhadores aos seus superiores e à hierarquia. Todos são, agora, plenamente livres, nos termos burgueses de liberdade.

Os primeiros cinquenta anos do século XIX são expressão dessa expectativa burguesa contida nas duas ideias-força de seu projeto sociocultural: a racionalização da relação do homem com a natureza e a racionalização dos homens entre si com vistas à liberdade individual. **Mas a história não se deu exatamente como esperava a classe vitoriosa: em meados do século XIX, outra classe se apodera do legado revolucionário burguês, inaugurando a segunda fase do processo de desenvolvimento ideológico da burguesia: seu compromisso com a conservação do mundo burguês.** Cessa aqui sua fase revolucionária cujo objetivo era a transformação radical da realidade e inicia-se sua jornada de conservação do mundo que deu origem e, por consequência, sua jornada defensiva contra a nova classe que se insurgia na realidade social. Esta classe se anuncia como a única capaz de dirigir o processo de transformação radical da sociedade e como a verdadeira depositária dos ideais humanistas emancipatórios da Ilustração: a classe trabalhadora.

É necessário compreender, portanto, quais foram as transformações que ocorreram no terreno sociomaterial e que possibilitaram que, do ponto de vista histórico, ficasse claro que à burguesia já não estava mais dada a possibilidade de efetivar os ideais emancipatórios do projeto ilustrado (Netto, 2010). Podemos dizer que se encerra aqui o período revolucionário da burguesia que já fundou o capitalismo e, em decorrência das contradições inerentes ao próprio processo de acumulação capitalista, inicia-se o processo cíclico de exacerbação de suas crises, que dura até hoje. Nesse sentido inicia-se a fase conservadora/reacionária da burguesia⁹ que, do ponto de vista teórico-ideológico se expressa ora pela racionalidade mais estreita, isto é, a “miséria da razão”, ora pela negação explícita da razão, isto é, “a destruição da razão”, donde se incluem as perspectivas irracionistas pós-modernas.

O mundo, cerca de cinquenta anos após a Revolução Francesa de 1789 era, graças aos empreendimentos da burguesia, mais conhecido, mais mapeado e com a comunicação mais rápida do que em qualquer outra época. A população do mundo também era maior do que nunca antes, as cidades multiplicavam seu tamanho com grande rapidez e a produção industrial atingia níveis produtivos surpreendentes: “na década de 1840, cerca de 640 milhões de toneladas de carvão foram arrancadas do interior da terra” (Hobsbawm, 2014, p. 456). A ciência e o conhecimento nunca tinham se desenvolvido tanto, a informação nunca havia sido tão difundida, “mais de 4.000 jornais informavam os cidadãos do mundo, e o número de livros publicados anualmente na Grã-Bretanha, França, Alemanha e Estados Unidos chegava à casa das centenas de milhares” (Hobsbawm, 2014, p. 456).

⁹ De acordo com Lukács (1979, 2015), em seu estudo sobre a decadência ideológica da burguesia, todos os pensadores que produziram conhecimento até a Revolução de 1848 foram movidos pela grandeza e universalidade de seu projeto ideológico-político contra o parasitismo feudal-absolutista: “uma época que tinha necessidade de gigantes e que os produziu: gigantes pela força do pensamento, pela paixão e pelo caráter, pela universalidade e pela doutrina” (Engels, 1979, p. 89). Nesse bojo, incluem-se os filósofos tratados até aqui (Rousseau, Locke, Smith), como outros não abordados: são eles os representantes do projeto ilustrado. A partir de 1848, a classe trabalhadora se apresenta no processo histórico como classe autônoma e isso demarca o giro ideológico da burguesia e o início de sua decadência. Desse processo surgem dois tipos diferentes de ideólogos conservadores da sociabilidade capitalista: 1) aqueles cuja defesa da razão se limita à razão estreita do positivismo, a “miséria da razão”, e cuja ideologia é marcada pela apologética direta e explícita do capitalismo (tratemos, adiante, de Comte e Durkheim); e 2) aqueles que passam a negar a razão e cuja ideologia se vale de uma apologética indireta ao capitalismo por meio de um ataque aos aspectos secundários deste e da defesa de um anticapitalismo romântico. Esse segundo tipo de ideologia conservadora é denominada por Lukács (1979, 2015) de “destruição da razão” e é a expressão ideológica que nos interessa aprofundar para a localização das raízes da pós-modernidade e da esquizoanálise. No entanto, é importante indicar ao leitor que foi dado um salto histórico de 1848 até as primeiras aparições do irracionismo que acontecem no último terço do século XIX por meio da teoria nietzschiana. Fazemos menção aos eventos mais importantes, como a unificação da Alemanha, mas não nos atemos à especificação histórica mais aprofundada, uma vez que nosso objetivo não consiste na descrição do processo histórico, mas na análise daqueles aspectos que nos possibilitem compreender nosso objeto de estudo. Para isso, do final do século XIX saltamos, outra vez, para os levantes estudantis de maio de 1968 e a experiência do socialismo real na URSS, já no século XX.

A Revolução Industrial havia criado uma riqueza nunca antes vista e desenvolvido a tecnologia de forma extraordinária, como por exemplo, o fato de que “48 milhões de passageiros utilizaram as ferrovias em um único ano (1845); homens e mulheres já podiam ser transportados ao longo de 3.000 milhas de vias férreas na Grã-Bretanha; serviços regulares de navio a vapor já ligavam a Europa à América Latina” (Hobsbawm, 2014, p. 457).

Todos esses êxitos, no entanto, não podiam esconder o fato de que a burguesia havia criado também o mundo mais desigual que os seres humanos jamais vivenciaram. A prosperidade que se evidenciava não alcançava a vida do trabalhador pobre que via sua condição material muitas vezes piorar em relação aos tempos anteriores à Revolução burguesa. Os defensores da recém-fundada sociedade, no entanto, argumentavam que esse estado de coisas “não se devia às operações da nova sociedade burguesa, mas, pelo contrário, aos obstáculos que o velho feudalismo, a monarquia e a aristocracia ainda colocavam no caminho da perfeita iniciativa livre” (Hobsbawm, 2014, pp. 457-8). Os socialistas, entretanto, diziam que essa situação era própria da nova organização social – **os ideólogos do capitalismo acreditavam que seria necessária uma reforma, os socialistas pensavam que era necessário permanecer lutando – mas ambos concordavam que a situação era grave** (Hobsbawm, 2014).

Nesse contexto histórico, especificamente a década de 1840, o trabalho fabril, a escravidão e a agricultura servil coexistiam no mundo. A classe trabalhadora crescia rapidamente, porém, em números absolutos, ela era ainda muito incipiente, exceto na Grã-Bretanha, onde “podia ser contada em centenas de milhares, mas não em milhões” e “a monarquia absoluta ainda era consideravelmente a forma mais comum de governo no mundo, sendo as outras formas as monarquias parlamentaristas e os impérios nas Américas” (Hobsbawm, 2014, p. 461).

Hobsbawm (2014) demonstra, no entanto, que era inevitável que a escravidão e a servidão teriam de ser abolidas, que as aristocracias e monarquias absolutas perderiam força, e era inevitável também que a massa dos trabalhadores pobres desempenhasse um papel político importante devido à consciência advinda da sua atividade na Revolução Francesa. Nessa nova sociabilidade “igualitária” e “livre” fundada pela burguesia, restava aos trabalhadores somente o “ódio aos ricos e aos nobres daquele mundo amargo em que viviam” e, o mais importante, restava também o legado da Revolução Francesa que apontava para o caminho da continuação da luta e do sonho de um mundo melhor, uma vez que “o despertar

da Revolução Francesa lhes ensinara que os homens comuns não necessitavam sofrer injustiças e se calar” (Hobsbawm, 2014, pp. 465-7).

Estavam colocadas as possibilidades de insurgência dos trabalhadores, que viviam condições tão degradantes de vida nas grandes cidades e nos distritos fabris da Europa, que a situação praticamente os empurrava em direção a uma revolução social (Hobsbawm, 2014). Sua Revolução deveria, no entanto, demarcar historicamente que o papel de dirigente da transformação social e da emancipação dos homens havia saído das mãos daquela burguesia revolucionária (e que o deixava de ser) e tornado-se legado da classe verdadeiramente capaz de guiar a humanidade à liberdade de fato. Essa classe, que se anunciava como a depositária dos ideais ilustrados era a classe trabalhadora que, por seu lugar na produção da vida material, poderia levar a cabo uma transformação essencialmente universalista e não particular como fora a transformação operada pela burguesia.

...a revolução que eclodiu nos primeiros meses de 1848 não foi uma revolução social simplesmente no sentido de que envolveu e mobilizou várias classes. Foi, no sentido literal, **o insurgimento dos trabalhadores pobres nas cidades** – especialmente nas capitais – da Europa ocidental e central. Foi unicamente a sua força que fez cair os antigos regimes desde Palermo até as fronteiras da Rússia. **Quando a poeira assentou sobre suas ruínas, os trabalhadores – na França, de fato, trabalhadores socialistas – eram vistos de pé sobre elas, exigindo não só pão e emprego, mas também uma nova sociedade e um novo Estado** (Hobsbawm, 2014, pp. 467-8, *grifos nossos*).

É imprescindível destacar nesse ponto que a segunda ideia-força do projeto moderno pressupõe a defesa do elemento emancipatório de todos os indivíduos por meio da racionalização da organização social. Porém, **a emancipação humana não pode se efetivar nos marcos da sociedade capitalista devido às suas contradições imanentes e é nesse sentido que se afirma que o legado emancipatório da Ilustração, a partir das primeiras revoluções do proletariado em 1830 e 1848, muda de mãos: a classe depositária desse legado passa a ser a classe trabalhadora.**

De acordo com Netto (2010), portanto, a ordem burguesa, concebida como racional começou a mostrar seu verdadeiro caráter no ano de 1825, quando se deu a primeira crise comercial do capitalismo, que ocorreu isoladamente na Inglaterra, mas já estremeceu a

Europa. A partir de 1830, as crises se mostram cíclicas. A crise da entrada dos anos de 1840, que gerou a grande fome de 1842 e 1843, na Inglaterra, e que se repetiu em 1846 e 1847, fez com que os trabalhadores se rebelassem: a promessa de uma sociedade organizada racionalmente de forma a garantir a liberdade e a igualdade entre os indivíduos não poderia se sustentar em um mundo onde se morre de fome.

Porém, **no mundo fundado pela burguesia, morre-se de fome de uma forma nunca antes de vista**. As sociedades anteriores à capitalista tiveram momentos e épocas de crise, mas as crises das sociedades pré-capitalistas eram de sub-produção; a crise da nova sociedade capitalista é de superprodução, isto é, os bens são produzidos numa escala enorme, mas não são passíveis, em termos econômicos, de serem realizados em seu valor de uso (Netto, 2010). Cria-se, então, uma grande quantidade de mercadorias, ao mesmo tempo em que se cria também uma massa cada vez maior de pobres: o grande objetivo da produção de mercadorias na sociedade capitalista não é de sanar as necessidades humanas de se vestir, alimentar-se, abrigar-se, mas, ao contrário, no capitalismo a forma-mercadoria só se realiza no seu valor de troca ou de forma mais exata, no seu valor. O objetivo da produção capitalista é sempre o de valorizar o valor por meio da exploração da força de trabalho humana, e essa simultaneamente também **se produz como uma mercadoria**. Segundo Marx (2010, p. 80, *grifos do autor, grifos nossos*),

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a valorização do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*). **O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto, na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral.**

Este fato, nada mais exprime, senão: o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um *poder independente* do produtor.

A crise capitalista é uma crise nova na história porque ela expressa um complexo problemático que pode ser resolvido (mas não o será nessa ordem social), ao contrário, por

exemplo, das crises das ordens sociais anteriores que não podiam ser resolvidas, pois advinham de questões naturais e do incipiente desenvolvimento das forças produtivas. Mas **a questão do incipiente desenvolvimento das forças produtivas deixa de existir com os êxitos científicos e tecnológicos da burguesia, fazendo da fome um problema socialmente produzido e que só pode ser socialmente superado.**

A fome de 1846 e 1847, portanto, precipita a ação do proletariado, fazendo eclodir então a revolução de 1848 cuja duração é de 18 meses (Netto, 2010). É importante destacar que nesse mesmo ano é colocado em circulação o Manifesto do Partido Comunista, um panfleto programático da luta dos trabalhadores que conclamava o operariado do mundo todo a se unir em torno do projeto de instauração de um partido proletário mundial para a tomada dos meios de produção e extinção da propriedade privada. Esse documento foi escrito por Friedrich Engels e Karl Marx que participavam ativamente dos movimentos de organização da classe trabalhadora, tendo ajudado a fundar, em 1864, a Associação Internacional dos Trabalhadores em Londres. Na mensagem Inaugural da Associação dos Trabalhadores, escrita por Marx (2007) nesse mesmo ano, lê-se:

Operários,

É um fato assinalável que **a miséria das massas operárias não tenha diminuído de 1848 a 1864; e, contudo, este período não tem rival quanto ao desenvolvimento da indústria e ao crescimento do comércio...**

Por toda a parte, a grande massa das classes operárias se estava a afundar mais, pelo menos à mesma taxa que as acima delas subiam na escala social. Em todos os países da Europa, tornou-se agora uma verdade demonstrável a todo o espírito sem preconceitos e apenas negada por aqueles cujo interesse está em confinar os outros a um paraíso de tolos que nenhum melhoramento da maquinaria, nenhuma aplicação da ciência à produção, nenhuns inventos de comunicação, nenhuma nova colônias, nenhuma emigração, nenhuma abertura de mercados, nenhum comércio livre, nem todas essas coisas juntas, farão desaparecer a miséria das massas industriais; mas que, na presente base falsa, qualquer novo desenvolvimento das forças produtivas do trabalho terá de tender a aprofundar os contrastes sociais e a agudizar os antagonismos sociais. A morte por fome, na metrópole do Império Britânico, elevou-se quase ao nível de uma instituição, durante essa época inebriante de progresso econômico. Essa

época fica marcada nos anais do mundo pelo regresso acelerado, pelo âmbito crescente e pelo efeito mais mortífero da peste social chamada crise comercial e industrial. (Marx, 2007, para. 1-13 *grifos nossos*)

Marx (2007) está mostrando aos trabalhadores que, ao contrário do que foi prometido pela burguesia quando de sua luta contra o sistema feudal-absolutista (as promessas de uma sociedade organizada sobre bases racionais), o que acontece, de fato, **no mundo fundado pela burguesia é o aumento cada vez mais rápido da fome e da miséria**. Ele está alertando o proletariado, ainda, que mesmo as promessas burguesas posteriores a sua tomada de poder são falsas, aquelas que afirmavam que com a consolidação e expansão do capitalismo, a riqueza produzida aumentaria e isso por si só seria suficiente para melhorar as condições de vida da classe trabalhadora. Mas, diz Marx (2007), a vida dos proletários não vai melhorar com o desenvolvimento do capitalismo, nem com o desenvolvimento de maquinarias, nem com a conquista de novas colônias, nem com o desenvolvimento e aplicação da ciência, nem com a invenção de novas formas de comunicação, etc., nem com tudo isso junto: todas essas coisas irão, evidentemente, aumentar os lucros da burguesia, mas jamais melhorar a vida do proletariado. **Estamos no século XXI, na plena maturidade e universalidade do capitalismo mundial, e podemos, desde esse momento histórico, verificar quão acertada foi essa projeção marxiana: assistimos, hoje, a um desenvolvimento científico e tecnológico sem precedentes que nem mesmo o próprio Marx, em seus mais longínquos sonhos, poderia imaginar; e que, no entanto, não melhora em absoluto, ao contrário, precariza ainda mais a vida da maior parte da população mundial e possibilita o aprofundamento ainda maior da miséria e da fome.**

A revolução de 1848, portanto, deixa claro que o herdeiro da tradição Ilustrada passa a ser o proletariado, e não mais a burguesia, porque é ontologicamente impossível a esta classe assumir um compromisso com a compreensão da realidade em sua essência uma vez que isso significaria levar a transformação social às últimas consequências. O ano de 1848 assinala o giro ideológico da burguesia: **aquela burguesia revolucionária já cumpriu sua tarefa e construiu um mundo muito mais avançado que o anterior, mas cujas contradições internas não podem ser resolvidas nos marcos dessa sociabilidade**. Portanto, a partir de então, a defesa da razão troca de mãos e desaparece do marco burguês (Netto, 2010).

Se pela racionalidade é possível desvendar as leis gerais do capitalismo, sua gênese e desenvolvimento, revelando suas contradições essenciais, esta não pode mais ser defendida pela racionalidade burguesa. A burguesia, a partir de 1848, irá manter a defesa da razão somente na concepção mais estreita da racionalidade, isto é, como um conjunto de regularidades objetivas que rege o mundo natural e social e que estabelecem entre si relações diretas, o que demonstra o caráter mecanicista da compreensão burguesa de natureza e do próprio mundo social. Por meio da faculdade de raciocinar, pela observação, pela experimentação e validação os homens reconstruiriam em suas cabeças essa legalidade que é externa, criando leis gerais de funcionamento, tanto da natureza como da sociedade (Netto, 2010).

O período pós-1848 será, por isso, muito difícil para a razão, dando início ao processo denominado por Lukács (1959, 1979, 2015) de decadência ideológica da burguesia. A decadência ideológica da burguesia irá se expressar tanto por meio do que Coutinho (1972) denominou de miséria da razão (o positivismo, neopositivismo, etc), quanto por meio da destruição da razão (o irracionalismo, nas suas mais diversas expressões). Embora o foco desta pesquisa esteja no irracionalismo, é importante, ainda que de forma breve, tratar do outro polo que expressa a decadência ideológica da burguesia, a miséria da razão.

O ponto de vista gnosiológico próprio da forma de construção do conhecimento da burguesia em geral se expressa nesse **estreitamento da razão**, sendo esta última reivindicada apenas para se compreender os nexos causais da natureza para melhor controlá-la e desenvolver as forças produtivas. No campo das ciências sociais, a estreiteza da razão (ou miséria da razão) cumpriu e cumpre, também, uma finalidade ideológica de manutenção da sociabilidade burguesa por meio da interpretação mecanicista e naturalista da realidade social, além do mito da “neutralidade científica” na sociologia do conhecimento – essas questões constituem o pano de fundo da problemática do conhecimento da Ciência Moderna, que será discutida no próximo item.

1.2 A PROBLEMÁTICA DO CONHECIMENTO NA CIÊNCIA MODERNA E O POSITIVISMO NAS CIÊNCIAS NATURAIS E SOCIAIS: A MISÉRIA DA RAZÃO

Tonet (2013) desenvolveu em seu texto *Método Científico. Uma abordagem ontológica*, o processo histórico de evolução do conhecimento moderno, especificamente a forma como ele se expressa nas ciências naturais e nas ciências sociais. Julgamos importante trazer a problemática do conhecimento na Ciência Moderna para, posteriormente, demonstrar que, por um lado, a ontologia materialista histórica supera essa perspectiva gnosiológica do conhecimento e, por outro, que as teorias pós-modernas, no geral, aprofundam algumas de suas características, especialmente no tocante à hipercentralidade do sujeito no paradigma do conhecimento e que, por fim, a esquizoanálise, ao negar a existência de ambos, sujeito e objeto, culmina numa teoria do conhecimento radicalmente idealista, cuja expressão política é o compromisso com a conservação do mundo burguês.

Como discutido no item anterior, a burguesia, ao fundar um novo mundo, operou também profundas transformações nas relações do sujeito particular com o coletivo ao qual pertence. Adam Smith, no século XVIII, anunciava essa transformação ao afirmar que a relação entre os homens já não seria mais determinada pela interdependência (objetiva e subjetiva) do sujeito singular em relação à sua comunidade, mas sim por uma condição em que o indivíduo deveria priorizar o seu interesse particular de forma a convencer o outro de que seu próprio interesse poderia favorecê-lo. Segundo Tonet (2013), essa transformação gera importantes desdobramentos, uma vez que agora, então, **o interesse do sujeito particular passa a ser prioritário em relação ao interesse da comunidade.**

Isto constitui como explica Tonet (2013), o **estabelecimento da “individualização individualista”** (Tonet, 2013, p. 33), ou seja, é necessário, na nova sociedade, que os homens sejam livres para realizar a troca de equivalentes, isto é, comprar e vender força de trabalho. Esse é, de fato, um processo fundamental de complexificação da realidade e da própria personalidade, mas cuja principal marca é seu caráter essencialmente individualista. Dito de outra forma, o processo de complexificação da personalidade é um desdobramento do processo de desenvolvimento material que coloca o indivíduo como cerne da vida social, mas esse processo tem um caráter essencialmente individualista: basta lembrar-se de Smith (1996) para quem o interesse individual é prioritário em relação ao interesse do outro, e é preciso que o indivíduo convença o outro que o seu próprio interesse o favorece, de forma que o outro trabalhe para sanar essa necessidade (Tonet, 2013).

Assim, segundo Tonet (2013, p. 33), “a busca do interesse particular se torna o eixo desta nova forma de sociabilidade” e o ser humano singular se torna, portanto, o alicerce da

vida social. Essa nova condição, proporcionada pela sociabilidade capitalista, se desdobrará na forma como será produzido o conhecimento moderno. A **centralidade do sujeito singular**, estabelecida pela nova organização da vida material, gera impactos na forma de compreensão do mundo social: evidencia-se a importância da atividade humana na construção do conhecimento e da própria realidade. Pela primeira vez na história do ser social, o homem passa a se reconhecer como produtor ativo da sua realidade. Surge, nesse momento, a concepção de história, fundamentada na compreensão de que a história dos homens é substancialmente distinta da história da natureza. Embora a natureza seja compreendida como exterior aos homens, a sua transformação e submissão era vista de forma favorável (Tonet, 2013).

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) foi um dos primeiros filósofos a estabelecer a concepção, ainda fundamentalmente burguesa, de história. Em seu texto intitulado *Discurso sobre a origem das desigualdades entre os homens*, desenvolvido para responder à questão colocada pela Academia de Dijon na França, sobre “qual a origem da desigualdade entre os homens e se ela é autorizada pela lei natural”, o filósofo afirma,

Concebo, na espécie humana, **duas espécies de desigualdade**: uma a que chamo natural ou física, por ser estabelecida pela natureza, e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma; a outra a que se pode chamar **desigualdade moral ou política, por depender de uma espécie de convenção e ser estabelecida, ou pelo menos autorizada, pelo consentimento dos homens** (Rousseau, 1999, p. 159, *grifos nossos*).

Graças ao novo modo de produção da vida material, em que se estabelece que o eixo da vida social é o indivíduo, **pela primeira vez o ser social é capaz de compreender que o homem constrói ativamente a sua história**. Se, no mundo feudal, a desigualdade entre os homens era concebida como um desígnio divino, agora as condições de vida dos homens e as relações estabelecidas entre eles serão compreendidas, mesmo que apenas em partes, como produto da ação dos próprios homens.

Na citação transcrita anteriormente, Rousseau (1999) afirma que existe uma desigualdade que provém da natureza e uma desigualdade que provém de uma “espécie de convenção” que é “estabelecida, ou pelo menos autorizada, pelo consentimento dos homens”

(Rousseau, 1999, p. 159). O filósofo demarca de forma clara que existe uma dimensão da realidade que depende da atividade dos próprios homens, de forma que essa concepção é parte dos **primeiros passos da racionalidade burguesa rumo à compreensão da historicidade, que encontra sua expressão burguesa mais desenvolvida em Hegel.**

Mas Rousseau (1999) também afirma que existe uma dimensão da realidade cuja origem é natural, que consiste na “diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma”. Depreende-se do trecho transcrito que, como alerta Tonet (2013), **embora já haja uma primeira aproximação do ser social com a percepção de que é o próprio homem quem faz a sua história, ou seja, da historicidade mesma, ainda existe também uma dimensão natural da constituição do homem: a natureza tem uma responsabilidade na forma como os homens são e como eles se relacionam. A historicidade não é, portanto, compreendida em sua universalidade.** A esfera da economia – a forma como os homens e mulheres se organizam para produzir a sua vida material – é compreendida como natural, como a “propensão natural do homem à troca do produto de seu trabalho”, como afirmava Smith (1996, p. 73).

A naturalização do modo de produção colocou, portanto, uma “barreira intransponível à ação humana” (Tonet, 2013, p. 34), tendo como resultado a compreensão de que a atividade humana só poderia ter sua expressão na esfera da subjetividade, ou seja, “na esfera da política, do direito, da filosofia, das artes, da educação, etc.” (Tonet, 2013, p. 35). **Sendo leis naturais e não históricas, as leis da economia não estariam passíveis de transformação.**

Rousseau (1999), pelas próprias limitações do desenvolvimento histórico de seu tempo, não poderia conceber as relações econômicas como produto da ação humana sendo, portanto, passíveis de serem transformadas. Ao se deparar, portanto, com o fato de que a nova sociabilidade produzia extremas desigualdades que não poderiam ser resolvidas, a sua reação foi afirmar que os homens não deveriam ter saído do seu estado de natureza tendo evitado, assim, quase todos os males: “conservando a maneira de viver simples, uniforme e solitária que nos era prescrita pela natureza” (Rousseau, 1999, pp. 168-169). Segundo o filósofo,

A extrema desigualdade na maneira de viver, o excesso de ociosidade em uns, o excesso de trabalho em outros, a facilidade de exacerbar e de satisfazer nossos apetites e nossa sensualidade, os alimentos muito requintados dos ricos... a má alimentação dos pobres, da qual carecem até no mais das vezes, as vigílias, os excessos de toda espécie,

os arrebatamentos imoderados de todas as paixões, as fadigas e o esgotamento do espírito...: eis a prova de que **a maioria de nossos males é obra nossa e de que o teríamos evitado quase todos conservando a maneira de viver simples, uniforme e solitária que nos era prescrita pela natureza.** (Rousseau, 1999, pp. 168-169, *grifos nossos*)

A citação acima demonstra a compreensão de que a desigualdade entre os seres humanos é um conjunto de relações criadas por eles mesmos e de que essas relações são **intrínsecas à sociedade civil**, à condição da própria vida em sociedade. Mas, de acordo com Rousseau (1999), uma vez que nossa vida se desenvolve em sociedade e que já não é mais possível voltar ao estado de natureza, seria necessário criar um contrato social que fosse capaz de minimizar as situações destrutivas da vida em sociedade. **É necessário um acordo entre os membros da sociedade para que a desigualdade não seja tão alarmante, uma vez que ela é uma condição intrínseca à vida social.** Rousseau (1999) apresenta uma proposta de contrato em que os ricos não sejam extremamente ricos e os pobres não sejam miseráveis, mas jamais coloca a possibilidade de superação desta condição de desigualdade, uma vez que, como todos os pensadores do período moderno clássico, não está dado compreender a economia em suas determinações históricas. Isto é, a forma de organização da produção da vida material também como produto das relações estabelecidas pelo ser social e, portanto, passível de ser superada.

A burguesia, apesar de não ser quem produz a riqueza material da sociedade capitalista, é uma classe que, ao contrário dos senhores feudais ou da aristocracia, tem uma posição ativa na sociedade, na medida em que exerce o controle direto do processo produtivo (Tonet, 2013). Essa condição fez com que, para a burguesia, fosse imprescindível produzir um conhecimento que tivesse aplicação direta na transformação da natureza, contribuindo para o desenvolvimento das forças produtivas que são propriedades suas. Por isso, em termos da problemática do conhecimento, a primeira grande tarefa da burguesia foi confrontar a forma especulativa própria do conhecimento feudal e estabelecer um novo método de compreensão dos nexos causais da natureza para melhor submetê-la e utilizá-la a seu favor.

O novo paradigma de conhecimento foi então pautado na experimentação e na verificação, que era o que defendia Bacon (1988), como se demonstrou anteriormente. Diferente do conhecimento especulativo próprio dos filósofos medievais, o conhecimento

moderno postula que a verdade só poderia ser estabelecida mediante sua experimentação e verificação empírica. Por outro lado, a verdade absoluta afirmada pelos dogmas medievais não existia mais e era necessário ao conhecimento moderno construir novos parâmetros para o estabelecimento de suas verdades, que não fosse o parâmetro divino (Tonet, 2013).

Como a ciência moderna não era capaz de buscar pela essência das coisas, uma vez que seu objetivo era a apreensão das qualidades mensuráveis e quantificáveis que pudessem auxiliar no desenvolvimento das forças produtivas, o próprio conceito de realidade se modificou: **somente aquilo que poderia ser captado pelos sentidos era real, somente a realidade empírica era verdadeira**. Mas tornar possível o processo de experimentação e verificação empírica dos fenômenos **exigia estabelecer a relação do nível empírico com o nível racional**, ou seja, estabelecer um método para criar leis gerais partindo do caráter singular, parcial, diverso e heterogêneo dos dados empíricos (Tonet, 2013).

Os diversos representantes da ciência moderna deram soluções variadas, e em diferentes períodos históricos, ao problema da relação entre dados empíricos e a razão, isto é, a relação entre o objetivo e o subjetivo, sendo que as principais respostas se expressaram no pensamento em **três** tendências: o **Racionalismo** cujo principal representante é René Descartes; o **Empirismo** cujos principais representantes são Francis Bacon, David Hume e John Locke; e o **Criticismo Kantiano**, desenvolvido por Immanuel Kant (Tonet, 2013).

De forma bastante simplificada, para o racionalismo, na relação entre os sentidos e a razão, a razão deveria ser prioritária porque os sentidos podem nos enganar e, para resolver esse problema, a razão deve estabelecer verdades *a priori* para depois se voltar aos dados empíricos – o racionalismo também concorda que sem os dados empíricos não é possível produzir conhecimento. Para o empirismo, o conhecimento provém dos sentidos porque estes recolhem os dados da realidade e não levam ao engano. É preciso partir das sensações, estabelecer hipóteses, fazer experimentações e, então, confirmar ou refutar as hipóteses estabelecidas (Tonet, 2013).

Cumprido demarcar, de modo sintético, o papel do Criticismo Kantiano no estabelecimento do sujeito como polo predominante da relação entre subjetividade e objetividade na Ciência Moderna.

Kant considerava que nem o empirismo e nem o racionalismo haviam conseguido dar uma resposta suficientemente adequada para essa problemática, pois “o conhecimento

verdadeiro deve ter uma validade universal e ser ao mesmo tempo empiricamente fundado” (Tonet, 2013, p. 39).

Segundo Tonet (2013), para Kant, o novo método deveria ser capaz de demonstrar os limites e as possibilidades da razão, isto é, antes de poder conhecer, é preciso examinar o processo do conhecimento de forma a garantir que não se afirme mais do que realmente se sabe. O método kantiano é, portanto, um exame crítico da própria razão. Parte-se do pressuposto de que o homem é um ser racional e que sua razão possui faculdades próprias, que são inatas e não provêm da experiência. São essas características da razão que possibilitam ao investigador converter os dados heterogêneos captados pelos sentidos em leis universais. Para Kant “na verdade, a produção do conhecimento não é uma relação entre um sujeito e um objeto, mas entre dois momentos do próprio sujeito” (Tonet, 2013, p. 42), de forma que se estabelece uma **centralidade absoluta do sujeito** no processo de produção do conhecimento. Porém, não há uma negação da razão, aspecto que se tornará presente no irracionalismo, como veremos adiante.

O Criticismo kantiano, portanto, avança tanto em relação ao empirismo quanto ao racionalismo: nesse método o conhecimento não é a simples coleta de dados a partir dos quais a razão imprimiria uma forma; a própria razão, partindo de suas estruturas endógenas, produz hipóteses e são os dados coletados pelos sentidos que têm o papel de afirmar ou refutar essas hipóteses da razão: enquanto o “método empirista é dedutivo, o método kantiano é hipotético-dedutivo” (Tonet, 2013, p. 42).

Como afirma Tonet (2013, p. 42), “nada poderia enfatizar mais a centralidade do sujeito. É a subjetividade que cria o mundo. Não, evidentemente, na sua estrutura, mas na forma que ele tem para nós”; por isso, prossegue o autor (2013), não é acidentalmente que Kant conclui que não podemos conhecer o mundo como ele é em si mesmo, mas somente como ele é **para nós**.

As características da cientificidade moderna burguesa (a natureza do sujeito, a natureza do objeto, a relação entre sujeito e objeto, a natureza da verdade e dos critérios de verdade) serão influenciadas pela sua origem histórico-social, isto é, a necessidade de que o conhecimento fosse prático-utilitário, que fosse uma ferramenta para o aprimoramento das forças produtivas, como já exposto na sessão anterior. O sujeito do conhecimento moderno burguês foi o indivíduo singular, uma vez que, como já explicado, o indivíduo se torna, no capitalismo, o eixo da vida social. O indivíduo singular tem prioridade

ontológica em relação ao social, ou seja, o que o define (a igualdade, a racionalidade, a “propensão natural à troca”, o egoísmo) é compreendido pelo conhecimento moderno como anterior ao seu relacionamento com outros indivíduos, isto é, anterior ao próprio ser social (Tonet, 2013).

O desdobramento disso em termos da teoria moderna do conhecimento, de acordo com Tonet (2013), é que a relação entre o indivíduo e a sociedade é compreendida sem as mediações particulares, isto é, sem que os grupos sociais, em especial, a **classe social**, exerça qualquer influência. E é devido a essa noção de que o conhecimento é produzido individualmente, sem qualquer relação do indivíduo com a classe social que ele representa, que surgiu a exigência da **neutralidade científica**. Assim explica Tonet (2013),

Se o sujeito do conhecimento é o indivíduo singular (eliminada a mediação das classes sociais); se a sociedade é o resultado das relações entre indivíduos que a precedem ontologicamente; se a sociedade moderna é a forma mais adequada de sociabilidade humana, então é inteiramente coerente afirmar que a produção do conhecimento deve ter como objetivo o bem de toda a sociedade e não de qualquer grupo em particular. Daí porque o cientista deve envidar todos os esforços para impedir que outros interesses que não a pura, desinteressada e neutra busca da verdade interfiram na produção do conhecimento científico (Tonet, 2013, p. 47).

De acordo com o que foi discutido até aqui, tem-se que os ideólogos burgueses supõem que a forma de sociabilidade moderna é aquela que está em consonância com a verdadeira natureza humana, de modo que essa forma de sociabilidade é afirmada como a última e definitiva da humanidade. O conhecimento tem, portanto, apenas a finalidade de aperfeiçoá-la e não há sentido em buscar um tipo de conhecimento que seja instrumento de transformação radical dessa sociabilidade (Tonet, 2013).

Se os dados empíricos são o componente último da realidade (o que é consenso entre os pensadores modernos: os racionalistas, os empiristas e mesmo o Criticismo kantiano) e se somente o sujeito pode organizar os dados empíricos, a consequência é que a ordem expressa pela abstração final não será a ordem que de fato existe na realidade, mas o ordenamento construído pelo sujeito: “o que se conseguirá é um objeto

construído teoricamente pelo sujeito e não um objeto **traduzido** da realidade efetivamente existente” (Tonet, 2013, p. 46).

Outra consequência dos pressupostos da cientificidade moderna burguesa é que, se **não é possível existir uma correspondência entre o conhecimento e a realidade, não haverá parâmetros objetivos para o estabelecimento das verdades científicas**. Disso decorre que a maneira que os cientistas têm de escapar do relativismo é por meio da “coerência e consistência do discurso” (Tonet, 2013, p. 47), isto é, a intersubjetividade. O debate entre os cientistas será, portanto, o critério último da validação do conhecimento, e não a realidade em si (Tonet, 2013).

A produção de conhecimento científico acerca da realidade social tem início desde o século XVI, período em que a burguesia inicia o processo de consolidação de sua hegemonia, como já especificado anteriormente. Por isso, segundo Tonet (2013) pode-se distinguir dois períodos na configuração do conhecimento da realidade social, isto é, das chamadas ciências sociais: o **primeiro** que vai do século XVI ao século XIX, e o **segundo** que vai do século XIX até os nossos dias.

A propósito daquelas **duas ideias-força** que constituem o projeto da Modernidade, de **racionalização da relação homem-natureza** (atingido pelo desenvolvimento das ciências da natureza) e a **racionalização da relação homem-sociedade**, a busca pela compreensão da realidade social se dará, no primeiro momento, com a finalidade de promover essa racionalização dos homens entre si, como será demonstrado a seguir.

No primeiro período do desenvolvimento do conhecimento científico acerca da realidade social, que vai do século XVI ao início do século XIX, é de interesse da burguesia ascendente conhecer a realidade social para transformá-la. Uma vez que a ordem social que defende é radicalmente diferente da ordem feudal, é necessário também afirmar a historicidade e a possibilidade de transformação radical da ordem social, embora isso gere conflito com a noção do caráter natural do egoísmo humano (Tonet, 2013). **Na condição de classe revolucionária, à burguesia nesse momento histórico interessava a busca pela verdade**. No entanto, essa verdade não é uma verdade abstrata, mas historicamente posta, ou seja, “a burguesia, por sua própria natureza, é uma classe cujos interesses são essencialmente particulares, a verdade a cuja busca ela impulsiona também será marcada, de alguma forma, por esse caráter de particularidade” (Tonet, 2013, p. 49).

De acordo com Löwy (1987), é nessa ambiência cultural revolucionária da burguesia, de luta contra o antigo regime, que surge o positivismo moderno, de forma que se constitui em “um legítimo descendente da filosofia do Iluminismo” (Löwy, 1987, p. 19). Assim como Tonet (2013), ele demarca a gênese do pensamento positivista no domínio das ciências sociais, destacando o surgimento da “doutrina da neutralidade axiológica do saber”, isto é, da suposição de que, para se produzir conhecimento científico seria necessária a neutralidade do pesquisador.

A gênese do positivismo data do final do século XVIII e início do século XIX e se insere naquele momento de produção burguesa do conhecimento em sua luta contra o sistema feudal-absolutista (como em Condorcet e Saint-Simon, por exemplo), **porém, ao longo do século XIX, chegando aos dias de hoje, vai sistematicamente se transformando em ideologia, cujo objetivo é conservar a sociabilidade burguesa** (a expressão ideológica do positivismo encontra seu cume nas formulações de Auguste Comte e Émile Durkheim).

Segundo Löwy (1987), o positivismo nasce na fase revolucionária da burguesia como uma utopia positivista. Seu pressuposto fundamental – o de que a vida social pode ser explicada da mesma maneira racional, assim como se explicam os fenômenos naturais – não pode ser separado da luta do bloco social formado pela burguesia e os trabalhadores do campo, o chamado Terceiro Estado francês, contra o modo de produção feudal-absolutista. Tanto esse pressuposto como o jusnaturalismo (a ideia do direito natural dos homens), possuem nesse momento histórico uma dimensão utópico-revolucionária e crítica da ordem existente, cuja expressão, no campo das ideias, é o movimento da Ilustração. O primeiro representante da utopia positivista, segundo Löwy (1987), foi Condorcet que afirmava que a economia política poderia ser submetida aos métodos de pesquisa das ciências naturais e mesmo aos cálculos matemáticos. Mas Condorcet logo extrapola essa primeira noção e então não só a economia política, mas todos os fenômenos sociais passam a ser considerados sob os métodos naturais: “daí, a ideia de uma ciência natural da sociedade ou de uma ‘matemática social’ baseada no cálculo das probabilidades” (Löwy, 1987, p. 19).

Dessa compreensão nasce a **ideia de que a ciência da sociedade deveria se constituir da mesma maneira que as ciências da natureza**: longe dos preconceitos, das paixões e dos interesses do pesquisador, ou seja, uma pesquisa neutra. A ideia de Condorcet em relação à neutralidade do conhecimento se baseava no seu combate às explicações sociais advindas das classes que tinham a hegemonia econômica até a revolução burguesa – ou seja,

há percepção crítica no pensamento de Condorcet, cujo grande interesse é emancipar o conhecimento social da ideologia clerical e tradicionalista do Antigo Regime (Löwy, 1987). Entretanto, “esse ideal de ciência neutra, ‘tão imune aos interesses e paixões’ quanto a física ou a matemática, estará no coração da problemática positivista durante dois séculos” (Löwy, 1987, p. 19) e encontrará em Saint-Simon, discípulo de Condorcet, pela primeira vez a alcunha de **ciência positiva**. A ciência política para Saint-Simon precisa ser positiva, isto é, se submeter aos métodos das ciências naturais, pois para ele não existe nada que não possa ser analisado do ponto de vista da fisiologia.

Segundo Löwy (1987, p. 21):

S. Simon fala frequentemente do “corpo social” e define a ciência da sociedade como uma “fisiologia social” “constituída pelos fatos materiais que derivam da observação direta da sociedade”. Mas é importante sublinhar que esta “naturalização” da sociedade e da ciência social, esta utilização abusiva da analogia “orgânica” não tem neste autor – como terá nos positivistas posteriores – uma significação apologética conservadora em relação à ordem estabelecida: muito pelo contrário, ela tem uma função eminentemente crítica e contestadora.

De acordo com Löwy (1987), “o combate, para a ciência positiva do homem, está, em S. Simon, indissoluvelmente ligado à luta dos ‘produtores’ (tanto os empresários quanto os operários) contra os parasitas, os ‘sanguessugas’ clericais-feudais da Restauração” (Löwy, 1987, p. 19) e é isso que explica o fato de que o positivismo, como nós o conhecemos hoje, não tem em Condorcet ou em Saint Simon seu fundador, mas em Auguste Comte – que já é representante do segundo período do paradigma do conhecimento nas ciências sociais.

O segundo período, que vai do século XIX até os dias de hoje, marca a conquista do estatuto de ciência do conhecimento acerca da realidade social – o nascimento das ciências sociais (Tonet, 2013). A Revolução Industrial e a Revolução Francesa expressam o amadurecimento da sociabilidade burguesa com suas leis imanentes e essa maturidade aprofunda entre os ideólogos burgueses a noção de que **as leis particulares da sociedade capitalista são, na verdade, leis naturais e eternas do modo de organização social em geral**.

Além disso, a consolidação do capitalismo reitera a noção, já presente nas obras dos ideólogos burgueses, de que **os indivíduos singulares têm uma existência anterior à existência do próprio coletivo** e, disso resulta que as características entendidas como próprias da natureza dos indivíduos (como o egoísmo, por exemplo) são absolutas. **Ao consolidar sua hegemonia política e cultural, além da econômica, a burguesia passa a assumir uma posição conservadora também na produção do conhecimento.** E não poderia ser diferente, uma vez que os ideólogos da burguesia reconhecem a forma capitalista de sociabilidade como aquela que se adéqua perfeitamente à própria natureza humana. Desse ponto de vista, a ciência e a filosofia só poderão trabalhar pelo desenvolvimento e aprimoramento dessa forma de sociabilidade, e toda a busca pelo conhecimento que dê base à superação radical da mesma será entendida como anticientífica e impossível (Tonet, 2013).

Mas a sociedade burguesa tem uma peculiaridade em relação às formas sociais precedentes: devido às características próprias de seu modo de funcionamento, ao mesmo tempo em que essa sociabilidade **possibilita que os homens reconheçam as relações que travam entre si como puramente sociais, ela também mascara essas relações que se expressam como relações naturais, absolutas.** A sociedade burguesa, na medida em que expande as relações mercantis já presentes nas sociedades precedentes a todo o globo, isto é, universaliza as relações mercantis de produção, abre a possibilidade (que é somente uma possibilidade) de que o ser social reconheça essas relações em seu caráter histórico, isto é, como resultado de suas próprias ações. Por outro lado, como discutido anteriormente, o caráter fetichista da mercadoria faz com que o produto do trabalho humano e as relações sociais advindas dele apareçam aos trabalhadores como algo alheio a eles e não como resultado de sua própria ação. O caráter fetichista da mercadoria dificulta a compreensão aprofundada da realidade uma vez que mascara o fato de que os fenômenos sociais são processos dinâmicos e vivos (Tonet, 2013).

Para a ciência moderna burguesa, cuja base é o ponto de vista gnosiológico do conhecimento, não é possível compreender a realidade em si mesma, uma vez que a realidade é construída teoricamente pela razão. Devido à própria dinâmica do capitalismo, é impossível ao ideólogo burguês apreender todos os fenômenos sociais em suas determinações históricas, pois fazê-lo o levaria à conclusão de que também o modo de produção da vida material não é uma condição natural ou absoluta da humanidade. E é nesse contexto contraditório que nascem, segundo Tonet (2013) as chamadas ciências sociais e

desde o seu surgimento até os dias de hoje a cientificidade dominante dessa ciência é o ponto de vista gnosiológico do conhecimento, isto é, aquele ponto de vista cujo polo predominante é o do sujeito e não do objeto – a assunção da centralidade do sujeito na relação entre sujeito e objeto.

Segundo Tonet (2013), assim como nas ciências naturais, também nas ciências sociais os debates serão intensos acerca do melhor método a ser seguido para empreender uma investigação sobre a realidade (o positivismo, o neopositivismo, o historicismo, o estruturalismo). Com o objetivo de ilustrar os dois primeiros momentos do percurso burguês de explicação da realidade social – seu momento revolucionário de luta ativa contra o sistema feudal-absolutista e, portanto, sua busca pela verdade; e seu momento conservador, de compromisso teórico com a manutenção da ordem capitalista – nos deteremos a demonstrar o movimento histórico do positivismo.

Como afirmado anteriormente, Condorcet e Saint Simon são os representantes da utopia positivista ainda organicamente ligada à luta revolucionária da burguesia. Augusto Comte é quem vai assinalar, no campo da teorização sobre a realidade social, o giro epistemológico do positivismo que, vale destacar, é apenas a expressão teórica de um movimento que acontecia da materialidade: a transformação da burguesia revolucionária em uma classe para quem a manutenção de sua sociabilidade é condição de sua existência: **a conservação do capitalismo é, para a burguesia, questão de vida ou morte**. Nesse sentido, ele foi responsável por transformar a utopia positivista em ideologia, isto é, em um constructo teórico cujo objetivo último não é a compreensão, de fato, da realidade social, mas a defesa da ordem estabelecida (Löwy, 1987).

Ao descrever Condorcet como “meu eminente precursor”, Comte proclama que a descoberta das leis sociológicas lhe era interdita pelos seus “preconceitos revolucionários”. Nota-se aqui a mudança brusca de função do conceito de “preconceito”, que ocupava um espaço central no dispositivo crítico da Enciclopédia e do positivismo utópico: ele não serve mais para designar as doutrinas estagnadas do Antigo Regime, mas **sim o próprio pensamento utópico-crítico do Iluminismo** (Löwy, 1987, p. 22, *grifos nossos*).

Comte rompe, então, com seu “eminente precursor” Condorcet, bem como com Saint Simon pelos mesmos motivos: vê em suas utopias positivistas preconceitos revolucionários que considera, por um lado, nocivos ao conhecimento da realidade social e, por outro, perigosos para a estabilidade da nova ordem social – como se pode notar, **o adversário dos ideólogos burgueses já não é mais, fundamentalmente, a concepção mítico-religiosa do sistema feudal, mas a própria crítica que a burguesia deu origem e que poderia vir a servir à classe verdadeiramente revolucionária que nasce com as contradições do capitalismo.** É por isso que, segundo Löwy (1987), Comte irá afirmar, com razão, em carta datada de 1853, que toda a sua vida foi “consagrada teórica e praticamente à defesa sistemática da ordem real” (Comte, S.d. citado por Löwy, 1987, p. 23).

Para realizar seu objetivo seria preciso arrancar as paixões revolucionárias negativas da teoria e redimensioná-la em seu aspecto “positivo”; “o método positivo visa, assim, afastar a ameaça que representam as ideias *negativas*, críticas, anárquicas, dissolventes e subversivas da filosofia do Iluminismo e do socialismo utópico” (Löwy, 1987, p. 23, *grifo do autor*) e para isso, paradoxalmente, Comte fortalecerá ainda mais a ideia de Condorcet e Saint Simon de uma ciência natural da sociedade, em que a principal pressuposição é “a rigorosa identidade entre sociedade e natureza, a dominação da vida social por ‘leis naturais invariáveis’” (Löwy, pp. 23-24).

Em seu *Segundo Opúsculo*, escrito em 1820, Comte (1972) localiza acertadamente o início do percurso da ciência positiva, que, segundo ele, coincide com o nascimento da nova ordem social:

A época em que as ciências começaram a tornar-se verdadeiramente positivas deve ser reportada a Bacon, que deu o primeiro sinal dessa grande revolução; a Galileu, seu contemporâneo, a quem se deve seu primeiro exemplo; e, enfim, a Descartes, que destruiu irrevogavelmente, nos espíritos, o jugo da autoridade em matéria científica. **Foi então que nasceu a filosofia natural e que a capacidade científica encontrou seu verdadeiro caráter: o de elemento espiritual de um novo sistema social.** A partir dessa época, as ciências tornaram-se sucessivamente positivas na ordem que deviam seguir para tal fim, isto é, na ordem do grau maior ou menor de suas relações com o homem. Foi deste modo que a astronomia, em primeiro lugar, depois a física, mais tarde, a química, e, finalmente na nossa época, a fisiologia, foram constituídas

ciências positivas. Esta revolução está, portanto, plenamente efetuada em todos os nossos conhecimentos particulares **e tende, evidentemente, a operar-se agora na filosofia, na moral e na política**, sobre as quais a influência das doutrinas teológicas e da metafísica já foi destruída aos olhos de todos os homens instruídos, sem que, todavia, estejam ainda essas ciências fundadas em observações. **É a última coisa que falta ao desenvolvimento espiritual do novo sistema social.** (Comte, 1972, p. 39, *grifos nossos*)

O novo sistema social é, também de acordo com Comte (1972), o que funda a nova forma de conhecimento da realidade social, a saber, **a ciência positiva que tem nas leis da fisiologia e da biologia o último estágio de explicação positiva da sociedade**; por isso, Comte (1972) é considerado o fundador da sociologia, isto é, a física social. Para ele, o que restava aos cientistas naquele momento era transpor as leis da filosofia natural também à moral e à política, consolidando, assim, a nova doutrina em concordância plena com a nova ordem social.

A realidade social materializada na forma capitalista de produção é explicada por Comte (1972) como se explica qualquer fenômeno natural, isto é, como um conjunto de “leis variáveis universais”, em que **a forma histórico-concreta do capitalismo é, uma vez mais, elevada à condição de lei universal e, portanto, imutável.** De acordo com Comte (1972), na nova ordem social igualitária e harmônica, trabalhadores e chefes coexistem como “colaboradores e associados”, cada qual contribuindo com a sociedade de acordo com suas capacidades, em que os últimos apenas “comandam” os primeiros na medida exata para que o trabalho seja efetivado: “não exercem outro comando além do estritamente necessário à boa ordem do trabalho, vale dizer, muito pouca coisa” (Comte, 1972, p. 45):

No antigo sistema, o povo era arregimentado em relação a seus chefes; no novo, é *combinado* com eles. Da parte dos chefes militares, havia *comando*; da dos chefes industriais não há mais do que *direção*. No primeiro caso, o povo era *súdito*, no segundo é *societário*. Tal, efetivamente, o admirável caráter das combinações industriais: todos aqueles que para elas concorrem são, realmente, colaboradores e associados desde o mais simples operário até o fabricante mais opulento e o engenheiro mais esclarecido. (Comte, 1972, p. 44, *grifos do autor*)

O trecho transcrito demonstra que Comte (1972), em 1820, ainda está lutando contra a ideologia clerical-feudal em prol da nova ordem social, mas suas pressuposições já assumem claros objetivos de conservação do novo mundo fundado pela burguesia, o que demarca o seu caráter ideológico que se pode verificar na continuação do raciocínio anterior:

Mas, em uma cooperação onde todos trazem uma capacidade e capitais, há verdadeira associação, e **não existe outra desigualdade a não ser a das capacidades e dos capitais necessários, isto é, inevitáveis, e seria absurdo, ridículo e funesto pretender que desapareçam. Cada indivíduo obtém um grau de importância e de benefícios proporcionais à sua capacidade e a seu capital, o que constitui o mais alto grau de igualdade possível e desejável.** Tal o caráter fundamental das sociedades industriais, e foi o que o povo ganhou, organizando-se em relação aos chefes das artes e ofícios. Seus novos chefes sobre eles não exercem outro comando além do estritamente necessário à boa ordem do trabalho, vale dizer, muito pouca coisa. À capacidade industrial, por sua natureza, repugna tanto exercer a arbitrariedade, quanto suportá-la. Não nos esqueçamos, além disso, **que em uma sociedade de trabalhadores, tudo tende naturalmente para a ordem; a desordem é sempre promovida, em última análise, pelos ociosos.** (Comte, 1972, p. 45, *grifos nossos*)

O autor parte da principal premissa dos ideólogos burgueses, também presente, como se demonstrou anteriormente, em Smith, Locke e Rousseau, de que **as capacidades naturais e orgânicas entre os indivíduos condicionam as desigualdades sociais, uma vez que o trabalho – a ação humana de transformação da natureza – e, por conseguinte, o aspecto econômico não é concebido em seu caráter histórico, mas como condição natural, a priori, e, por isso, imutável,** sendo “... absurdo, ridículo e funesto pretender que desapareçam” (Comte, 1972, p. 45). Se os homens são orgânica e fisicamente diferentes uns dos outros, a organização social só poderá se dar sobre as bases dessas desigualdades, mas paradoxalmente, é justamente isso o que representa a igualdade última e mais acabada da organização social, uma vez que “cada indivíduo obtém um grau de importância e de benefícios proporcionais à sua capacidade e a seu capital, o que constitui o mais alto grau de

igualdade possível e desejável” (Comte, 1972, p. 45). Isto é, cada indivíduo tem seu lugar no processo de produção da riqueza social de acordo com suas capacidades e seu capital. Essa forma de organização é aquela que corresponde à natureza mesma dos homens uma vez que faz jus às diferenças humanas.

Mas, de acordo com Comte (1972), é necessário lembrar que, como um organismo, também a sociedade – e, evidentemente, a nova ordem social burguesa – tende sempre ao equilíbrio e à harmonia:

Observemos, finalmente, que, multiplicando os progressos da indústria, das ciências e das belas-artes os meios de subsistência ao diminuir o número de desocupados, ao esclarecer os espíritos e ao aperfeiçoar os costumes, tendem, **cada vez mais, a extinguir as três maiores causas de desordens: a miséria, a ociosidade e a ignorância.** (Comte, 1972, p. 45, *grifos nossos*)

Como discutido anteriormente, Marx (2007, 2013), ao longo de todo seu percurso intelectual e de militância, demonstra como essa “promessa”, que em alguns pensadores burgueses se trata mesmo de uma convicção – a de que o progresso das ciências e da tecnologia, bem como o avanço do desenvolvimento industrial e das forças produtivas levaria ao fim da miséria – **não se sustentou na realidade.** Pelas contradições inerentes ao capitalismo, o desenvolvimento científico e tecnológico não converteu em benefício dos trabalhadores. A contradição entre capital e trabalho que se expressa no fato de que a riqueza é produzida socialmente pelos trabalhadores e apropriada privadamente pela burguesia, impede que os avanços operados pelo conhecimento humano se convertam em melhoria de vida da humanidade enquanto gênero, se restringindo a levar a bonança unicamente àqueles que são proprietários dos meios de produção e, conseqüentemente, dos produtos do trabalho, não a toda a humanidade.

Segundo Löwy (1987), “Comte ‘inventou’ o termo *sociologia*, mas é antes Durkheim quem deve ser considerado o pai da sociologia positivista enquanto disciplina científica”, no entanto, “... a continuidade metodológica entre os dois é inegável” (Löwy, 1987, p. 25). Já na Introdução de seu *As regras do Método Sociológico*, Durkheim (1984, p. 35), afirma que “pouco se preocuparam até hoje os sociólogos em caracterizar e definir o método que aplicam ao estudo dos fatos sociais” e prossegue dizendo que “... um capítulo do *Cours de Philosophie*

Positive, eis o único, ou quase o único estudo original e importante que possuímos sobre a matéria”, que se trata da obra *Curso de Filosofia Positiva* de Comte.

Mas Durkheim discorda de um aspecto primordial em relação às formulações de seu mestre. Em 1895, quando Durkheim (1984) elabora o seu método sociológico, as condições histórico-concretas do capitalismo já estão maduras o suficiente para mostrar que aquela promessa, ou mesmo, em alguns casos, a **convicção** burguesa apresentada por Comte e tantos outros ideólogos – a de que o desenvolvimento científico e tecnológico levaria ao progresso e de que o progresso, por sua vez, levaria à extinção da “miséria, da ociosidade e da ignorância” (Comte, 1972, p. 45) – não se concretizaria. **Em 1848, os trabalhadores já haviam se constituído, do ponto de vista histórico-concreto, em uma classe autônoma, cujo projeto societário é oposto àquele defendido pela burguesia, de maneira a comprovar concretamente que os males trazidos pelo mundo burguês não poderiam ser resolvidos nos marcos dessa sociabilidade.** Por isso, na teoria de Durkheim (1984), os resquícios da perspectiva comtiana do progresso humano que supostamente levaria ao fim da miséria, são combatidas em nome da cientificidade e da neutralidade científica. Nas palavras do assim chamado pai da sociologia científica:

Realmente, o progresso da humanidade no tempo constituiu a principal matéria de sua sociologia [de Comte]. Parte da ideia de que existe uma evolução geral do gênero humano, a qual consiste numa realização cada vez mais completa da natureza humana, e o problema que o preocupa é encontrar a ordem de tal evolução. Ora, supondo-se que esta evolução exista, sua realidade não pode ser estabelecida a não ser depois de formada a ciência; não é possível, pois, transformá-la no próprio objeto da pesquisa senão encarando-a como uma concepção do espírito e não como uma coisa. E na verdade, tanto se trata de representação inteiramente subjetiva, que **tal progresso da humanidade efetivamente não existe.** O que existe, **a única coisa que realmente é oferecida à observação, são sociedades particulares que nascem, se desenvolvem, morrem, independentemente umas das outras.** (Durkheim, 1984, p. 17, *grifos nossos*)

Durkheim (1984) nega, concomitantemente, de um lado a existência do aspecto progressivo da sociabilidade burguesa e, de outro, a concepção de gênero humano e de uma

sociedade que possa ser compreendida em sua totalidade. A sociologia, segundo Durkheim (1984), só poderia ser efetivamente neutra e, por isso, realmente científica, se abandonasse as “especulações abstratas” relativas ao “progresso” ou à noção de “gênero humano” e se debruçasse sobre aquilo que realmente existe empiricamente: sociedades particulares e independentes umas das outras. Para isso, **seria necessário tomar os fenômenos sociais pelo que eles realmente são, isto é, fatos naturais que devem ser submetidos ao exame do pesquisador de acordo com o método de investigação das ciências da natureza:**

Até o presente, com efeito, a sociologia tratou, quase exclusivamente, não de coisa, mas de conceitos. Tinha Comte, na verdade, proclamado que **os fenômenos sociais são fatos naturais, submetidos às leis naturais**. Reconheceu assim implicitamente seu caráter de coisas; pois não existem na natureza senão coisas. Mas quando, abandonando as generalidades filosóficas, tentou aplicar o princípio que estabelecera para fazer germinar a ciência nele contida, tomou as ideias como objeto de estudo. (Durkheim, 1984, p. 17, *grifos nossos*)

Durkheim (1984) se distanciou de Comte devido às necessidades ideológicas da burguesia naquele momento de negar o futuro ou o devir histórico-concreto em nome da conservação da sociabilidade burguesa, ou seja, da necessidade, vocalizada por ele, de tornar absolutas as condições do presente, a forma burguesa de sociabilidade. Em que pese exista esse distanciamento, Durkheim (1984) mantém intacto o pressuposto fundamental do positivismo comtiano, a saber, a noção de que a análise do ser social deve ser submetida às leis de investigação próprias da natureza porque a natureza do ser humano e, portanto, da sociedade, estão em consonância com a forma de sociabilidade capitalista. Ainda segundo Durkheim (1984, pp. 22-23):

Em economia política então, como em moral, a parte da investigação científica é muito restrita; a parte de arte é preponderante. Em moral, a parte teórica se reduz a algumas discussões sobre a ideia do dever, do bem e do direito. Para falar com mais exatidão, essas especulações abstratas não constituem ainda uma ciência, uma vez que, na verdade, têm por objeto determinar, não em que consiste a regra suprema da moral, e sim o que deve ser tal regra. Do mesmo modo, nas pesquisas dos economistas, o que

é mais importante é saber, por exemplo, se a sociedade *deve* ser organizada segundo as concepções dos individualistas, ou segundo as dos socialistas; se é *melhor* que o Estado intervenha nas relações industriais e comerciais, ou é melhor que as abandone inteiramente à iniciativa privada...

Durkheim (1984) considera que as discussões travadas pelos economistas políticos, como por exemplo, “se a sociedade *deve* ser organizada segundo as concepções dos individualistas, ou segundo as dos socialistas” (Durkheim, 1984, p. 23, *grifo do autor*), são anticientíficas, isto é, mais ligadas à moral do que propriamente à ciência. Evidentemente, **quaisquer conhecimentos que possam vir a servir para a modificação do presente e construção de outro futuro, deverão ser negados pela ciência positiva e, sob o jugo da necessidade de neutralidade científica, declaradas anti-científicas e ideológicas.** Questionamentos sobre o que é ou o que **deve** ser o Estado, de como se **deve** regular ou não o mercado, etc., isto é, essas ideias que os pensadores **concebem**, deveriam ser substituídas pela análise empírica de “realidades que podem ser apontadas com o dedo” (Durkheim, 1984, p. 21).

Nesse sentido, **mantém-se a noção da axiológica da neutralidade científica no campo do conhecimento dos fenômenos sociais**, em que é necessário ao pesquisador se esquivar das “abstrações” e se dedicar a conhecer a realidade social como “coisas”, como “fatos sociais”, passíveis de serem apreendidos pelos órgãos do sentido e apontadas com o dedo; e não pelas ideias ou conceitos preexistentes. De acordo com o autor:

...os fenômenos sociais são coisas e devem ser tratados como coisas. Para demonstrar essa proposição, **não é necessário filosofar sobre a natureza deles**, discutir as analogias que apresentam com os fenômenos dos reinos inferiores. Basta constatar que são eles os únicos *datum* oferecido aos sociólogos. Na verdade, é coisa tudo o que está dado, tudo que se oferece, ou antes, se impõe à observação. Tratar fenômenos com coisas é tratá-los na qualidade de *data* que constituem o ponto de partida da ciência. (Durkheim, 1984, p. 24, *grifo nosso*)

A sociologia realmente científica prescinde do conhecimento ontológico, isto é, da filosofia. À cientificidade positivista não importa “filosofar”, ou seja, se questionar sobre o

que é, de fato, a realidade social, mas sim tratá-la como coisa, como dados que se oferecem à observação empírica e que constituem, precisamente, o ponto de partida da ciência. A racionalidade burguesa realiza em Durkheim (1984) o seu caráter mais estreito, assumindo que a razão somente pode conhecer da realidade aquilo que pode ser captado pela observação: não interessa à racionalidade burguesa, portanto, compreender a realidade em sua essência, isto é, captar não só o que está colocado empiricamente, mas também as relações de multideterminação que se “escondem” dos órgãos do sentido e se apresentam somente por meio das abstrações realizadas pela consciência.

Sobre esse propósito, afirma o autor que “precisamos, pois, considerar os fenômenos sociais em si mesmos, **destacados dos indivíduos conscientes que formulam representações a seu respeito**; é necessário estudá-los de fora, como coisas exteriores” (Durkheim, 1984, p. 24, *grifos nossos*) ou, ainda, que, “... a ciência, para ser objetiva, não deve partir de conceitos que se formaram sem ela, mas da **sensação**. É aos dados sensíveis que se deve diretamente tomar os elementos de suas definições iniciais” (Durkheim, 1984, p. 37, *grifo nosso*). Para que o pesquisador seja suficientemente neutro é preciso “controlar” a razão, que pode enganar, no modelo daquela discussão sobre os ídolos em Bacon. De acordo com Durkheim (1984, p. 27), “eis o primeiro corolário: é preciso afastar sistematicamente todas as prenoções”.

Confirma-se no positivismo, como nas outras correntes do pensamento burguês sobre a realidade social, o seu caráter gnosiológico: é preciso fazer o exame minucioso da razão, do que se pode ou não conhecer e como se pode ou não conhecer, antes que se aproximar da realidade mesma (Tonet, 2013). Interessa ao conhecimento burguês, portanto, traçar um percurso metodológico – não à toa tanto Comte, como Durkheim (para não dizer dos outros) **baseiam toda a sua discussão sobre a sociedade no estabelecimento de um método de investigação – mas se esquivam, tanto quanto possível, da elucidação ontológica, ou seja, do que é, de fato, a realidade social.** Como deixa claro Durkheim (1984, p. 28, *grifos nossos*):

É preciso, então, que o sociólogo, no momento em que determina o objeto de suas pesquisas ou no decorrer de suas demonstrações, **proíba resolutamente a si próprio o emprego de conceitos formados exteriormente à ciência e para fins que nada têm de científico.**

Durkheim (1984) defende, portanto, em nome de seu explícito posicionamento pró-capitalista, que o conhecimento da realidade social só pode ser científica se for neutra e livre de preconceitos, de paixões, ou de “conceitos formados exteriormente à ciência” (p. 28). Mas, contraditoriamente:

É suficiente examinar as obras dos positivistas, de Comte e Durkheim até nossos dias, para se dar conta de que eles estão **inteiramente fora da condição de “privados de preconceitos”**. Suas análises estão fundadas sobre premissas político-sociais tendenciosas e ligadas ao ponto de vista e à visão social de mundo de grupos sociais determinados. Sua pretensão à neutralidade é às vezes uma ilusão, às vezes um ocultamento deliberado, e, frequentemente, uma mistura bastante complexa dos dois. (Löwy, 1987, p. 32, *grifos nossos*)

Cabe, nesse momento, retomar a discussão acerca do paradigma moderno das ciências sociais, tendo demonstrado que **o ponto de vista gnosiológico se caracteriza**, segundo Tonet (2013) **por dois pressupostos principais**.

O **primeiro pressuposto** que permeia as explicações gnosiológicas burguesas no campo das teorias sociais é o de que a sociabilidade capitalista está em consonância com a natureza mesma do homem e que, portanto, não haveria sentido em construir instrumentos teórico-metodológicos que pudessem servir a uma mudança radical dessa forma de sociabilidade (Tonet, 2013).

O **segundo pressuposto** é o de que a forma capitalista de sociabilidade é passível de um aperfeiçoamento contínuo a ser operado pelo sujeito. Mais uma vez, o sujeito dessa ciência é o sujeito individual e o objeto é a realidade passível de ser captada pelos sentidos. O desdobramento disso é o fato de que a realidade social também será **construída teoricamente pelo sujeito**, uma vez que a realidade não é uma totalidade que existe em si mesma, mas apenas um conjunto de dados heterogêneos passíveis de serem captados somente pelos sentidos. “Os critérios para decidir o que é verdadeiro e o que não é, não será buscado na correspondência da teoria com o objeto, mas sim no rigor metodológico” (Tonet, 2013, p. 55).

A centralidade da subjetividade, característica geral predominante do ponto de vista gnosiológico da problemática do conhecimento, tem uma fundamentação material

clara que advém do desenvolvimento e consolidação da forma capitalista de sociabilidade, determinada pelo caráter mistificador e fetichista das relações humanas, e **seus principais pressupostos podem ser resumidos da seguinte maneira:**

1. Estabelecimento da **individuação individualista** em que o interesse do sujeito particular passa a ser prioritário em relação ao interesse da comunidade: o processo de complexificação da personalidade é um desdobramento do processo de desenvolvimento material que coloca o **indivíduo como cerne da vida social;**
2. O ser **humano singular** se torna o alicerce da vida social e, portanto, **é central também no paradigma do conhecimento** moderno;
3. Evidencia-se a **importância da atividade humana na construção do conhecimento** e da própria realidade: pela primeira vez na história do ser social, o homem passa a se reconhecer como o produtor ativo de sua realidade;
4. Evidencia-se que **o mundo dos homens é diferente do mundo da natureza** – mas a natureza, aqui, ainda tem responsabilidade na forma como os homens são e como se relacionam;
5. O modo como os homens e mulheres se organizam para produzir sua vida material é tomado como natural, de maneira que essa dimensão da **vida social não é compreendida em sua historicidade:** como fenômeno natural e não histórico, a economia não é passível de transformação;
6. Diferente do conhecimento especulativo próprio dos filósofos medievais, o conhecimento moderno postula que a verdade só poderia ser estabelecida mediante sua experimentação e verificação empírica: somente aquilo que pode ser captado pelos sentidos é real, **somente a realidade empírica é verdadeira;**
7. Embora tenha havido diferentes respostas para a relação entre sujeito e objeto no paradigma moderno do conhecimento (racionalistas, empiristas, criticismo kantiano), todos mantêm o ponto de vista gnosiológico: **o sujeito constrói teoricamente seu objeto por meio da razão;**
8. A relação entre o indivíduo e a sociedade é compreendida sem as mediações particulares, isto é, **sem que os grupos sociais, em especial, a classe social, exerça qualquer influência;**

9. Devido a essa noção de que o conhecimento é produzido individualmente, sem qualquer relação do indivíduo com a classe social que ele representa, surge a **exigência da neutralidade científica**;
10. A teoria moderna do conhecimento parte do pressuposto de que **a sociabilidade burguesa está em consonância com a verdadeira natureza humana**, que seria a última e definitiva sociabilidade humana: por isso, ela é passível de ser aperfeiçoada pelo conhecimento, mas jamais superada;
11. Qualquer forma de conhecimento que dê base à **superação radical da sociabilidade burguesa será entendida como anticientífica**.

Nesse sentido, é somente a perspectiva da classe trabalhadora – que traz em sua própria existência concreta como classe, a possibilidade de emancipação da humanidade – que será capaz, do ponto de vista teórico, de desvelar a realidade em sua essência, levando a razão a outro patamar por meio da superação da racionalidade burguesa. É pelo positivismo (embora não só por ele) que a racionalidade burguesa atinge o momento que Coutinho (1972) denominou, a partir dos estudos de Lukács, de **miséria da razão**. A razão se conserva nos marcos do pensamento burguês apenas nessa relação empírica imediata das sensações com os objetos “mortos” e estáticos da realidade, incapaz de compreender as relações mais profundas entre os fenômenos. E, como assinala Netto (2010) com o estreitamento absoluto do campo da razão, abre-se também o **campo da irrazão**, isto é, desdobra-se o **irracionalismo**, cujas determinações serão discutidas a seguir, aspecto fundamental deste *detour* histórico, a partir do qual se fundamenta a tese aqui defendida.

1.3 HISTÓRIA DO PENSAMENTO BURGUESES E O SURGIMENTO DO IRRACIONALISMO: A DESTRUIÇÃO DA RAZÃO

Lukács (2015) explica que para compreender o ponto da reviravolta político-ideológica da burguesia – que se denomina de decadência ideológica – seria necessário um exame minucioso da história e da economia política ao longo do século XIX, o que não nos é possível realizar, considerado o escopo desse trabalho. Por isso, é importante sublinhar que os três períodos assinalados por Lukács (2015, p. 99) e descritos nesse item, foram organizados e, de acordo com o próprio autor, “escolhidos intencionalmente do ponto de vista da conexão

da literatura com as grandes correntes sociais, políticas e ideológicas que determinaram a reviravolta em questão”.

No entanto, se faz necessário **delimitar os três períodos pelos quais passaram o desenvolvimento do pensamento burguês**, para que seja possível demonstrar o giro político-ideológico da burguesia e, especialmente, o momento da filosofia da crise do imperialismo no qual nasce o irracionalismo com sua apologética indireta do capitalismo. Portanto, parte-se, nesse trabalho, do pressuposto de que a análise da filosofia da crise do imperialismo, delineada por Lukács (1959, 1979, 2015) e de suas principais características, nos possibilita apreender a gênese filosófica da esquizoanálise.

Os três momentos da história do pensamento burguês são: **1) a filosofia da burguesia revolucionária**: o período revolucionário burguês de luta contra o modo de produção feudal-absolutista que se estende até a Revolução de 1848; **2) a filosofia do imperialismo**: o período de apologética direta e explícita ao capitalismo, que marca o compromisso da burguesia com a sua conservação e que se inicia a partir de 1848; **3) a filosofia da crise do imperialismo**: o período de apologética indireta e implícita ao capitalismo, que marca a aliança da burguesia com os setores reacionários e o surgimento do irracionalismo a partir de 1870-1871. Importante sublinhar que os dois últimos períodos filosófico-ideológicos passam a **coexistir** na defesa da sociabilidade burguesa sob os nomes de “miséria da razão” e “destruição da razão”, sendo ambas armas ideológicas da burguesia contra a perspectiva da classe trabalhadora.

Tendo apresentado no item anterior a miséria da razão como um dos polos que compõem aquilo que Lukács (1979, 2015) denominou de decadência ideológica da burguesia, esse item é destinado a demarcar o outro polo: **a destruição da razão, cuja principal expressão é o irracionalismo**. Ao compreender os estágios do desenvolvimento da filosofia burguesa podem-se apreender as relações de determinação entre o terreno sociomaterial e as ideias em cada tempo histórico desde o nascimento do capitalismo, passando pela sua expansão e, finalmente, a sua consolidação (sempre marcada por crises cíclicas imanentes ao seu funcionamento). Como será destacado, **o irracionalismo é a gênese teórico-filosófica da ideologia pós-moderna no geral, e o irracionalismo nietzschiano é a teoria que fundamentalmente fornece subsídios à construção do pensamento pós-moderno de Deleuze e Guattari, especificamente**.

Parte-se do pressuposto de que as ideias não são descoladas do desenvolvimento material e econômico da sociedade em dado período histórico, mas, pelo contrário, estas duas esferas estão dialeticamente relacionadas, sendo mutuamente constituídas de modo que todas as perspectivas e teorizações sobre a realidade são geradas socialmente, sempre expressando os interesses mais profundos das classes que se opõem na luta social.

Como demonstra Marx em seu Prefácio do texto *Contribuição para a Crítica da Economia Política*, “o modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual”. E continua: “não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência” (Marx, 2008, p. 47). Entender essa premissa torna possível compreender o campo teórico pós-moderno em geral e a filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari (que será analisada mais adiante), em particular, como o reflexo ideal de processos sociomateriais próprios do desenvolvimento capitalista.

Para fazer essa exposição, elegeu-se o filósofo de orientação materialista-histórica, György Lukács, em sua discussão acerca do desenvolvimento histórico da filosofia burguesa, nas obras *Marxismo ou existencialismo?* (Lukács, 1979) e *Marx e o problema da decadência ideológica* (Lukács, 2015), de modo que toda a discussão feita nesse item tem como base esses dois textos.

Segundo Lukács (1979), **o aprofundamento das contradições insolúveis do modo de produção capitalista torna, cada vez mais nítido, o rompimento do pensamento filosófico burguês com a realidade social.** Mas, além dessa contradição que se expressa entre o pensamento burguês e a própria realidade, também se coloca a contradição entre a essência do desenvolvimento da realidade social e aquilo que se expressa somente em sua superfície, isto é, aquilo que se apresenta na aparência diretamente perceptível aos órgãos do sentido.

Na sociedade capitalista as relações humanas são, na maior parte das vezes, mediadas pelas mercadorias. Já nas sociedades mercantis anteriores ao próprio capitalismo, as relações humanas se davam na medida em que os proprietários de mercadorias iam ao mercado para satisfazer as suas necessidades realizando o valor das suas mercadorias por meio do processo de compra e venda. Mas o capitalismo universaliza essas relações e, aquilo que é o produto do trabalho geral do ser social aparece para cada trabalhador em uma forma fantasmagórica, alheia e eles. Marx (2013) denomina esse fenômeno de “caráter fetichista da mercadoria”, afirmando que o produto do trabalho humano na forma-mercadoria e, especificamente, no

modo capitalista de produção, é reconhecido pelos próprios produtores como “dotados de vida própria”.

A mercadoria aparece como se tivesse um caráter natural e não como resultado do trabalho geral dos homens e de uma relação social estabelecida por eles mesmos. Dessa forma, o próprio produto do trabalho humano (nesse caso, a mercadoria) e também as relações humanas mesmas, aparecem como coisas/objetos aos olhos dos trabalhadores.

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total **como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores...**

É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume para eles a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas...

Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de **fetichismo**, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias. (Marx, 2013, pp. 147-148, *grifos nossos*)

O caráter fetichizado das relações humanas mascara o fato de que o trabalho, na história dos seres humanos, nem sempre foi empregado para a produção de mercadorias. O trabalho no sentido ontológico, isto é, o fato de que o homem transforma a natureza com o objetivo de sanar as suas necessidades e, ao mesmo tempo, transforma a si mesmo, é uma condição ineliminável da existência humana. Marx (2013, p. 120), explica que como criador de valores de uso, o trabalho é “uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana”. O valor de uso dos objetos criados pelos homens, isto é, aquilo que se efetiva no uso ou no consumo, são, portanto, indispensáveis para a reprodução da vida dos homens.

Mas a dimensão do valor das mercadorias e, mais especificamente, a forma capitalista de produção de mercadorias em que se insere a dimensão do mais-valor, ao contrário, não é uma condição imanente da existência humana. O trabalho é a categoria fundante do ser social e condição ineliminável dessa forma de ser, de modo que enquanto existir humanidade, existirá trabalho. Mas o trabalho como “o processo de produção de mercadorias como unidade dos processos de trabalho e de valorização” (Marx, 2013, p. 273) que constitui o produto do trabalho somente em sua forma-mercadoria e sob as determinações capitalistas de exploração do trabalho, não é uma condição ineliminável, mas uma condição histórica superável.

Na medida em que a sociedade capitalista se desenvolve e suas contradições essenciais se aprofundam e se agravam, cada vez mais “a sociedade se apresenta ao pensamento burguês como um amontoado de coisas mortas e de relações entre objetos”, ao invés de “se refletir como é, ou seja, como a produção ininterrupta e incessantemente cambiante de relações humanas” (Lukács, 1979, p. 29). Dessa afirmação, depreende-se o fato de que **com o desenvolvimento das forças produtivas e o aprofundamento da divisão social do trabalho, aos filósofos burgueses se torna mais difícil captar a essência do modo de produção capitalista como ele de fato é, uma vez que a realidade se reflete a eles na sua expressão aparente e secundária.** No momento histórico de aprofundamento das contradições essenciais do capital, denominado pelo filósofo como a fase imperialista do capitalismo, os intelectuais estão – majoritariamente – tão “profundamente ajustados na esfera das manifestações secundárias da produção social que a descoberta das relações humanas mascaradas pela alienação, torna-se para eles coisa impossível” (Lukács, 1979, p. 29).

Como explicitado, Lukács (1979) distingue **três momentos na história do pensamento burguês** de forma a comprovar que **o irracionalismo** – de onde provém o campo das ditas teorias pós-modernas – **é parte do processo de desenvolvimento histórico do seu ideário, mais especificamente o produto da decadência ideológica da burguesia, e não uma suposta superação do pensamento moderno como querem fazer crer os chamados autores pós-modernistas.** Apresentaremos brevemente os dois primeiros para nos debruçarmos mais especificamente no terceiro momento que demarca o surgimento do irracionalismo.

O **primeiro estágio** é o da filosofia burguesa clássica, que **vai até 1848**, cuja expressão filosófica é a mais elevada e articulada referente à concepção de mundo da burguesia, justamente porque ela **representa a sua dimensão revolucionária.** Como

discutido no primeiro item, desde o século XVI até as primeiras insurgências de caráter internacional da classe trabalhadora, em meados do século XIX, especificamente a Revolução de 1848, **a filosofia burguesa está empreendendo a sua luta contra as relações feudais**. Cumpre, portanto, o papel de desvelar a realidade e estabelecer uma concepção geral e universalista de mundo que fosse totalmente nova, inteligível e revolucionária e, por isso, capaz de sustentar a consolidação de sua hegemonia. Segundo Lukács (1979), dessa forma:

As intervenções da filosofia nos grandes problemas concretos das ciências naturais e sociais mostraram-se férteis e é então que ela se eleva à região das abstrações mais elevadas. É assim que se **manifesta seu caráter de universalidade e seu papel de fermento das ciências** que lhe permite descobrir tantas perspectivas novas. (Lukács, 1979, p. 31, *grifos nossos*)

Os intelectuais burgueses no momento de ascendência da burguesia falavam em nome dos interesses universais de sua classe. Sendo parte constituinte desse projeto sócio-cultural de grande fôlego, os ideólogos da burguesia tinham uma autonomia relativa em relação à classe, no sentido de que estava colocada para eles a possibilidade de se fazer críticas sérias e substanciais ao processo de transformação social, isto é, “o filósofo se sentia com direito de criticar da maneira mais radical o menor desvio da missão histórica, em nome dessa própria missão” (Lukács, 1979, p. 32). Essa não era, entretanto, uma virtude individual, mas a expressão da relação dos intelectuais orgânicos burgueses com a missão histórica de sua própria classe.

Mas, como visto no primeiro item, as revoluções da primeira metade do século XIX, em particular as insurgências revolucionárias do proletariado ocorridas em 1848, mostraram à burguesia que ela havia perdido seu lugar de vanguarda dirigente do processo histórico. Essas condições sociomateriais instauram, então, o **segundo momento** da história da filosofia burguesa, a **filosofia do imperialismo**, que tem início a partir das insurreições de 1848. Segundo Lukács (2015, p. 103), a linha teórico-filosófica seguida pela burguesia nesse segundo momento é a da “apologética simples e direta, a linha ideológica através da qual a ideologia burguesa degenera num liberalismo vil e disposto aos compromissos”. Os intelectuais desse período “não colocam mais os grandes problemas universais da burguesia na sua fase ascendente, mas **limitam sua reflexão aos interesses defensivos da burguesia**” (Lukács, 1979, p. 37). Nesse momento, tona-se claro que a filosofia burguesa não tem mais

vinculação com a construção do futuro e, por isso, afirma seu comprometimento com a reprodução do presente, isto é, **estabelece-se o caráter conservador de sua filosofia.**

Além disso, à burguesia já não interessa mais o uso da razão, que outrora lhe era essencial, e tampouco lhe interessa a compreensão da realidade para além daquela **compreensão estreita dos processos naturais e dos processos sociais tomados como naturais – papel cumprido pelas ciências específicas por meio do materialismo mecanicista, como o positivismo,** que foi apresentado anteriormente.

No texto intitulado *Marx e o problema da decadência ideológica*, Lukács (2015) explica que Karl Marx viveu os anos mais expressivos de sua juventude ao longo dos períodos revolucionários de 1830 e 1848, de modo a dedicar sua atividade política à preparação ideológica da classe trabalhadora desse período. Nesse sentido, Marx pôde presenciar o momento da “grande reviravolta político-ideológica de todo o pensamento burguês no sentido da apologética e da decadência” (Lukács, 2015, p. 98-99), que tem início quando a burguesia já conquistou a sua hegemonia política e a luta contra os resquícios do mundo feudal dá lugar, então, à luta contra proletariado.

Segundo o filósofo húngaro (Lukács, 2015, p. 98, *grifos nossos*), a esse propósito, Marx afirma que,

Agora, não se trata mais de saber se este ou aquele teorema é verdadeiro, mas sim se é útil ou prejudicial ao capital, cômodo ou incômodo, contrário aos regulamentos da polícia ou não. Em lugar da pesquisa desinteressada, temos a atividade de espadachins assalariados; em lugar de uma análise científica despida de preconceitos, a má consciência e a premeditação da apologética.

De acordo com Lukács (2015), Marx observa em sua análise da obra de grandes pensadores da burguesia que haviam logrado êxito em sua busca pela compreensão da realidade social uma mudança radical da linha de argumentação após a Revolução de 1848, cujo objetivo passa a ser o de mistificação da história e da economia política. **Marx constata que a burguesia já tomava a consciência de que as armas e a cultura que havia criado para combater o feudalismo voltavam-se, agora, contra ela.** Dessa forma, **aos ideólogos da burguesia restava fazer a pura e direta apologia ao capitalismo, em lugar da investigação científica** rigorosa e da busca pela verdade que caracterizava o período

precedente. Assim, elucida Lukács (2015) a respeito das principais características da decadência ideológica da burguesia expressa na apologia simples e direta do capitalismo:

Essa liquidação de todas as tentativas anteriormente realizadas pelos mais notáveis ideólogos burgueses no sentido de compreender as verdadeiras forças motrizes da sociedade, sem temor das contradições que pudessem ser esclarecidas; essa fuga numa pseudo-história construída a bel-prazer, interpretada superficialmente, deformada em sentido subjetivista e místico, é a tendência geral da decadência ideológica. Do mesmo modo como, em face da revolta de junho de 1848, os partidos liberais e democráticos fugiram e se esconderam sob as asas dos vários Hohenzollern [monarquia alemã], Bonaparte e consortes, **agora fogem também os ideólogos da burguesia, preferindo inventar os mais vulgares e insípidos misticismos a encarar de frente a luta de classes entre burguesia e proletariado, a compreender cientificamente as causas e as consequências dessa luta.** (Lukács, 2015, p. 100, *grifos nossos*)

Dessa forma, Lukács (2015) demonstra que o próprio ideário burguês, assim como todo o tipo de pensamento da história humana, é determinado pelas transformações que ocorrem no terreno sociomaterial. Porém, ele atesta também que o processo de desenvolvimento social capitalista, cujo grande desdobramento é a decadência científica e filosófica, opera em consonância com a apologia consciente e intencional desse modo de produção: **a luta ofensiva da burguesia contra os resquícios do feudalismo dá lugar ao combate defensivo contra o proletariado ascendente e é esse aspecto histórico que marca o segundo estágio do desenvolvimento do pensamento burguês a partir da Revolução de 1848.** Exemplo desse giro ideológico realizado pela burguesia são as formulações analíticas de Guizot acerca das revoluções inglesas e francesas:

Logo após a Revolução de 1848, Marx e Engels criticam um opúsculo de Guizot sobre as diferenças entre a revolução inglesa e a francesa. Antes de 1848, Guizot é um daqueles notáveis historiadores franceses, que descobriram cientificamente a função da luta de classes na história das origens da sociedade burguesa. Após 1848, Guizot pretende demonstrar a todo custo que a manutenção da monarquia de Luís Filipe, estabelecida pela revolução de julho de 1830, é um imperativo da razão histórica e que

1848 foi nada mais que um grande equívoco. Para provar a tese reacionária, Guizot reelabora, a seu modo, toda a história francesa e inglesa, esquecendo tudo quanto aprendera em sua longa vida de estudioso. (Lukács, 2015, p. 99)

O exemplo de Guizot fornecido por Marx demonstra de maneira clara a reviravolta político-ideológica do pensamento burguês no sentido da apologética direta e da decadência (Lukács, 2015). De acordo com Lukács (2015, p. 103) “o processo espontâneo da decadência científica opera em estreito contato com a apologia consciente e venal da economia capitalista”.

No entanto, a classe burguesa não poderia se restringir por muito tempo somente ao método de apologia direta do capitalismo, no que se refere às suas formulações ideológicas, principalmente porque a realidade demonstra a falsidade das teses, ou seja, o aumento das desigualdades, do desemprego, da miséria, da fome. Ela necessita, portanto, do “reconforto” de uma nova ideologia, isto é, **criar uma nova ideologia capaz de justificar a manutenção de sua hegemonia frente à crise imperialista e às crises cíclicas do capital, frente à concentração cada vez mais irrestrita da riqueza produzida e do aumento da miséria e tomar partido a favor do capitalismo no tocante à sua disputa sociomaterial contra a classe trabalhadora que começa a se organizar.**

O período economicamente repleto de compromissos sociais desviou-se com preguiça e covardia de toda questão ideológica cujo estudo julgava inútil, declarando anticientíficas as grandes realizações ideológicas do período precedente. **Quanto à *intelligentzia* do período de crise, aspira à resignação e ao reconforto que uma ideologia nova devia fornecer-lhe.** (Lukács, 1979, p. 43, *grifos nossos*)

Essa condição demarca o **terceiro momento** da evolução histórica do pensamento burguês, marcado não mais pela apologia simples e direta do capitalismo, mas pela sua apologia indireta, disfarçada de crítica social – que demarca o nascimento daquilo que ficou **conhecido como irracionalismo**. Lukács (1959), em sua obra intitulada *El assalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*¹⁰, realiza o estudo

¹⁰ Temos acordo com a análise de Tertulian (2011) que, em seu texto intitulado *A destruição da razão: 30 anos depois*, situa a obra de Lukács, retrospectivamente, em um contexto de amplo embate contra o irracionalismo não apenas em seu sentido filosófico, mas nas consequências objetivas dessa corrente de pensamento. O autor

pormenorizado do processo de surgimento e desenvolvimento do irracionalismo, demarcando sua origem burguesa especialmente vinculada à tardia unificação da Alemanha em 1970-1971, da constituição de sua soberania nacional e, conseqüentemente, de sua entrada no processo de desenvolvimento do modo de produção burguês. Esses aspectos econômicos e políticos são os que possibilitam, segundo Lukács (1959), apreender os determinantes histórico-concretos do surgimento da teoria irracionalista, desde Schelling até Hitler, passando por Schopenhauer, Kierkegaard e, finalmente Nietzsche que é, segundo o filósofo, o fundador do irracionalismo moderno. Nessa obra de grande fôlego, Lukács (1959) explica ainda a função social das teorias de Dilthey, Simmel, Spengler, Heidegger, Jaspers, Weber, Mannheim, dentre outros, até o nascimento do hitlerismo.

No tocante ao irracionalismo, de acordo com Lukács (1979, p. 43), “a finalidade verdadeira dessa tendência é impedir o descontentamento engendrado pela crise de se voltar contra as bases da sociedade capitalista”, de tal forma que a intelectualidade do período de crise imperialista não se levante contra esse estado de coisas. **Trata-se, segundo Lukács (2015, p. 102) da crítica romântica ao capitalismo, em que “desenvolve-se uma apologética mais complicada e pretensiosa, mas não menos mentirosa e eclética, da sociedade burguesa: sua apologia indireta, a defesa do capitalismo a partir de seus ‘lados maus’”.**

O irracionalismo ou a chamada “nova filosofia” não irá mais fazer a apologia direta e vulgar da sociedade burguesa, como era próprio à filosofia do imperialismo imediatamente pós-1848. Na verdade, o seu tema central será o questionamento e crítica da cultura capitalista, estabelecendo que a forma de reprodução da vida no capitalismo é indefensável. Na medida em que o modo de produção do capital se desenvolve e suas crises intrínsecas se tornam menos espaçadas e mais prolongadas, a concepção de um “terceiro caminho” – ideologia segundo a qual “nem o capitalismo nem o socialismo correspondem às verdadeiras aspirações da humanidade” (Lukács, 1979, p. 44) – progride no plano social e se fortalece. **O “terceiro caminho” mantém os princípios do idealismo subjetivo e apresenta a questão do conhecimento “de maneira a admitir implicitamente que as ideias e as noções que existem apenas na consciência são elas mesmas realidades objetivas”** (Lukács, 1979, p. 47, *grifos nossos*).

assinala as diversas reações que causou a referida obra de Lukács e demarca seu caráter polêmico por se tratar de uma obra de combate, mas defende a atualidade e fertilidade do núcleo central da crítica do filósofo húngaro em relação à filosofia irracionalista e às diferentes interpretações românticas da teoria hegeliana.

Mas, como nos alerta o filósofo húngaro, não é porque esta chamada “nova filosofia” aparece numa forma ostensiva contra a sociedade capitalista que ela seja isso em sua essência: “o ‘terceiro caminho’ filosófico está investido da **missão social que consiste em impedir a *intelligentzia* de tirar da crise a conclusão socialista**. Por ser ‘indireto’, o ‘terceiro caminho’ **não deixa de ser uma apologia ao capitalismo**” (Lukács, 1979, p. 45, *grifo nosso*). Lukács (1979), explica ainda:

No momento da crise do imperialismo, quando tudo vacila e tudo está em vias de desmoronar, a *intelligentzia* burguesa, obrigada a duvidar das verdades que ela acreditava eternas, encontra-se diante de uma alternativa filosófica. De um lado, deve reconhecer-se incapaz de abarcar intelectualmente toda a verdade. Nesse caso, a própria realidade não estaria privada de seu caráter racional, o que provaria a falência do pensamento burguês. Ora, **a burguesia não pode reconhecer a sua falência porque seria preciso então aderir ao socialismo**. Eis porque a filosofia burguesa deve fatalmente se orientar ao outro termo da alternativa e **declarar a falência da razão...**

Segundo os pensadores em maior evidência nessa época, **na verdade a razão não existe, a verdadeira realidade, a realidade superior, é irracional e supra-racional. O dever da filosofia é antes de tudo levar em conta este dado fundamental da existência humana e é assim que se constitui o irracionalismo, ideologia da filosofia da crise**. (Lukács, 1979, pp. 55-56, *grifos nossos*)

De acordo com Lukács (2015), graças ao método marxista de análise, é possível desmascarar a demagogia burguesa de apologética indireta do capitalismo, isto é, desse anticapitalismo romântico, demonstrando que “o núcleo social da pompa decorativa do anticapitalismo romântico é sempre o vil e cretino filisteu da sociedade capitalista” e que, “por trás da pomposa fachada de frases grandiosas de profunda ressonância, inclusive ‘revolucionária’, revela-se sempre de novo – graças ao desmascaramento marxista – a viscosidade, ao mesmo tempo covarde e brutal, do pequeno-burguês capitalista” (Lukács, 2015, p. 107).

O “método” científico no qual se manifesta a “nova” filosofia do pequeno burguês capitalista é, segundo Lukács (2015, p. 107), **o ecletismo**. É a tentativa de transformar em método científico a **negação das contradições da realidade e operar a sobreposição de concepções de mundo completamente diferentes**. O ecletismo se traveste de formas mais pomposas, quanto mais vazio for, de forma que “quanto mais se mascara de ‘crítico’ e ‘revolucionário’, tanto maior é o perigo que representa para as massas trabalhadoras cuja revolta é ainda confusa” (Lukács, 2015, p. 107). Essa mudança de orientação, que expressa a crise da ideologia burguesa em seu polo de destruição da razão, tem lugar em todos os campos do conhecimento: na história, na economia, na sociologia, na filosofia, nas artes – e também na psicologia.

O traço mais importante da ideologia da filosofia irracionalista é absolutizar a condição do homem no capitalismo desenvolvido, isto é, tomar essa condição histórica e específica, como uma condição humana universal, num processo de mistificação da realidade. Ora, compreendendo as determinações mais profundas da realidade social capitalista, isto é, as suas determinações históricas, verifica-se que isso não é verdade: as condições do homem no capitalismo avançado não são naturais e nem eternas, mas podem ser modificadas por meio de uma transformação radical das relações travadas nesse modo de organização social. Ao se compreender o processo histórico entende-se que, exatamente como fez a própria burguesia revolucionária ao destruir as antigas relações de produção feudais inaugurando um novo modo de produção e de relações sociais, estão dadas as possibilidades históricas de que o proletariado leve a cabo a sua revolução, fundando um novo modo de produção e novas relações sociais.

Porém, como Lukács (1979) já nos alertara, não há mais condições materiais que possibilitem que a burguesia reconheça que a realidade tem um caráter racional, que os processos sociais têm uma gênese histórica, um desenvolvimento e que obedecem a leis gerais de funcionamento, que podem ser captadas pela racionalidade humana. Se assim o fizesse, a filosofia burguesa seria forçada a aderir à alternativa socialista de solução das contradições históricas colocadas pelo modo de produção capitalista. Por isso, **a filosofia burguesa vai se dedicar a destronar a razão, a questioná-la sistematicamente e estabelecer que os processos sociais e humanos, na verdade, são irracionais e que tudo que é racional é inumano**. Ao igualar capitalismo e socialismo como dois processos produzidos pela nociva razão, o irracionalismo faz a defesa do combate a ambos, em nome da

individualidade/personalidade que seria, na verdade, caótica, fragmentada e anti-racional. Assim explica Lukács (1979),

Tudo que é social, racional e conforme as leis da evolução será declarado inumano e inimigo da personalidade. A personalidade será declarada anti-racional e irracional por sua própria natureza...

Com efeito, desde que conseguiu opor a razão, inumana e inferior, à realidade superior, humana e irracional, **capitalismo e socialismo apresentam-se como duas entidades inteiramente semelhantes**, que se colocam num mesmo plano, posto que **ambas foram criadas pela fria razão**. Ambos, contudo, devem ser combatidos em nome da personalidade, categoria puramente individual (Lukács, 1979, pp. 57-58, *grifos nossos*).

Dessa forma, o estágio político-ideológico da filosofia imperialista burguesa, cuja expressão é o irracionalismo, não pôde e nem poderia resolver as contradições que se expressam no rompimento da filosofia com o processo de desenvolvimento da realidade social. E, tampouco, a contradição entre aquilo que é perceptível imediatamente aos sentidos e aquilo que ocorre na essência mais profunda da realidade, que só pode ser captada pela razão humana por meio da concepção dialética dos processos sociais e históricos. Em outras palavras, a dita “nova filosofia”, a filosofia da crise – o irracionalismo – não pôde e não poderia resolver as contradições fundamentais encontradas pela ciência moderna, cuja origem se encontra na divisão do trabalho e na fetichização das relações humanas, características próprias ao capitalismo.

Por não ser capaz de resolver essas contradições e por assumir um compromisso com a conservação da realidade tal qual ela está colocada, o irracionalismo “deu origem a toda uma série de símbolos míticos e fetichizados que uma nova mitificação converterá em figuras pretensamente reais, mas puramente individuais e irracionais” (Lukács, 1979, p. 60). Para o irracionalismo, a contradição entre a reflexão racional mecanicista (não dialética) – descoberta e aplicada pelas ciências especializadas modernas – e a realidade é absoluta, impossível de ser resolvida, portanto, “o irracionalismo significa então, de um lado, a justificação filosófica dos mitos arbitrários, e de outro, a submersão da filosofia especulativa na lógica formal” (Lukács, 1979, p. 61).

Lukács (2015), ao retomar as teses marxianas, elucida que uma das peculiaridades do modo de produção capitalista em relação aos modos de produção precedentes é o fato de que também as classes dirigentes são submetidas à divisão social do trabalho. Essa condição faz com que o fetichismo das relações se expresse não só na vida material e espiritual de todas as pessoas, como também penetra profundamente na alma de cada um. A percepção esvaziada e coisificada de si mesmo e de sua própria vida se revela das mais variadas formas ideológicas de modo que “a covarde submissão a estes efeitos da divisão do trabalho e a passiva aceitação destas deformações psíquicas e morais” (Lukács, 2015, p. 109) são alguns dos traços mais essenciais do estágio irracionalista da decadência ideológica.

No irracionalismo, tal condição de submissão aos efeitos materiais, psíquicos e morais da divisão do trabalho e a absolutização dessas características do homem capitalista, tomadas como traços universais, dão origem a um **processo de interiorização do sujeito que passa a acreditar que não tem qualquer poder de ação transformadora sobre o seu “destino” mistificado**. No caso específico do irracionalismo de Deleuze e Guattari, o destino mistificado em direção ao qual a humanidade caminha é o destino determinado pelo desejo que estaria para além do controle consciente do homem. É nesse contexto geral que surgem as mais diversas tendências irracionalistas, subjetivistas, que buscam refugiar-se na pura interioridade. Lukács (2015) explica, a propósito dessa condição:

O irracionalismo como concepção de mundo fixa esse esvaziamento da alma humana de qualquer conteúdo social, contrapondo-o rígida e exclusivamente ao esvaziamento, igualmente mistificado, do mundo do intelecto. Assim, o irracionalismo não se limita a ser a expressão filosófica da barbárie que cada vez mais intensamente domina a vida sentimental do homem, mas a promove diretamente. **Paralelamente à decadência do capitalismo e ao aguçamento das lutas de classes em decorrência de sua crise, o irracionalismo apela – sempre mais intensamente – aos piores instintos humanos, às reservas de animalidade e bestialidade que necessariamente se acumulam no homem em regime capitalista.** (Lukács, 2015, p. 114, *grifos nossos*)

A partir do terceiro capítulo tentar-se-á demonstrar como a teoria dos filósofos analisados neste trabalho segue, de forma geral, as tendências do irracionalismo, especialmente ao reservar à condição humana supostamente natural as características mais

instintivas e animais, como o desejo, a impulsividade, a irrazão esquizofrênica, o “devir-animal”.

Além disso, como revela Lukács (2015), **o uso da retórica é atrativo aos ideólogos pequeno-burgueses, que se furtam de todas as formas de confrontar suas convicções subjetivas com a realidade objetiva.** A retórica é compreendida, aqui, em acordo com o filósofo húngaro, como “toda expressão política, científica ou literária que não reflita o movimento real nem se dê ao trabalho de estudá-lo ou expressá-lo” e da mesma forma, “é a atitude real do ideólogo em face da realidade que faz dele um pequeno-burguês ou não” (Lukács, 2015, p. 139):

Este movimento real que decide – e não o disfarce ou a máscara, não o nível espiritual tomado isoladamente, nem tampouco a amplitude do saber ou a “maestria” formal. O espírito pequeno-burguês só pode ser intimamente superado por uma verdadeira compreensão dos grandes conflitos e das crises do desenvolvimento social. O pequeno-burguês jamais compreende estes conflitos, mesmo quando é implicado por eles, mesmo se neles mergulha com paixão. (Lukács, 2015, p. 140)

A ideologia irracionalista da decadência burguesa, isto é, a chamada “nova filosofia”, segundo Lukács (2015), estabelece os problemas dos valores e dos critérios de verdade como centrais, mas esses problemas são abordados sempre de forma substancialmente subjetiva:

A decadência ideológica surge quando as tendências da dinâmica objetiva da vida cessam de ser reconhecidas, ou são mesmo mais ou menos ignoradas, ao passo que **se introduzem em seu lugar desejos subjetivos vistos como a força motriz da realidade.** (Lukács, 2015, p. 140, *grifos nossos*)

Como explicado, o surgimento do irracionalismo demarca a terceira fase do percurso filosófico da intelectualidade burguesa que, sendo impedida de tirar da crise imperialista a conclusão socialista, por meio da análise racional das contradições da realidade, se volta a outra alternativa: declarar a falência da razão. A partir daqui, a razão cede lugar ao relativismo “à luta contra a aplicação do princípio de causalidade..., o “desaparecimento” da matéria: tudo isso é utilizado em larga escala visando difundir um

relativismo niilista e um misticismo obscurantista” (Lukács, 2015, p. 120). Ademais, a razão será compreendida como oposta à personalidade, de maneira que tudo o que for realmente humano será considerado irracional; e que a razão, se levada a cabo, só poderia resultar nos desfechos mais prejudiciais ao ser humano. Dessa maneira, **os irracionalistas equalizam o capitalismo e o socialismo, que seriam ambos produtos da fria razão e proclamam a existência de uma “terceira via”: é preciso combater as grandes narrativas sobre o real, que são produtos da razão, em nome do sujeito particular, de sua personalidade e subjetividade.** Coloca-se em pauta, portanto, a hipercentralidade do sujeito na explicação da vida social, aprofundando a tendência gnosiológica burguesa da centralidade do sujeito no paradigma do conhecimento. Porém, **diferentemente do paradigma moderno, a ideologia do pós-modernismo declara que é impossível compreender a realidade, uma vez que essa é caótica, fragmentada e que os homens não podem captá-la por meio da razão.**

No próximo item será apresentada a gênese do irracionalismo, que Lukács (1959) localiza primordialmente em Nietzsche (embora não seja o único), e como sua filosofia exerce influência decisiva na teoria de Gilles Deleuze e Félix Guattari, objeto de análise nesta tese.

1.4 A IMPORTÂNCIA DO IRRACIONALISMO NIETZSCHIANO PARA A COMPREENSÃO DA ESQUIZOANÁLISE

De acordo com Dosse (2010, p. 113), a obra de Friedrich Nietzsche exerce uma influência fundamental na teoria de Deleuze e Guattari – primeiramente no percurso intelectual de Deleuze e, posteriormente, na obra em dupla. Também Harvey (1992), alerta para o fato de que foi após a intervenção de Nietzsche que a razão da tradição ilustrada passa a ser questionada na definição da essência da natureza humana, “na medida em que Nietzsche dera início ao posicionamento da estética acima da ciência, da racionalidade e da política” (Harvey, 1992, p. 27). Juntamente a Henri Bergson e Baruch Spinoza, Nietzsche é fonte da chamada filosofia vitalista deleuziana que, embora primeiramente formulada pelo próprio Nietzsche, encontra nas posteriores teses deleuzianas uma expressão específica.

De 1946 a 1965, funciona em Paris a Sociedade Francesa de Estudos Nietzscheanos que tem em Deleuze um de seus membros mais ativos. O grupo, formado por filósofos e intelectuais em geral, se debruça sobre as obras de Nietzsche realizando traduções, oferecendo

cursos e editando as obras completas do autor. É desse movimento que advém a obra *Nietzsche e a Filosofia* de Deleuze, publicada em 1962.

Faz-se importante ressaltar que o maior objetivo da instituição era, segundo o manifesto escrito pelo próprio grupo em questão, “tirar do esquecimento **a faculdade crítica, corrosiva, progressista de um pensamento nietzschiano** que foi utilizado até então essencialmente em uma perspectiva reacionária e elitista” (Dosse, 2010, p. 113, *grifos nossos*). **Diante disso, pode-se afirmar que o giro retórico operado nas formulações nietzschianas a uma orientação progressista é um feito que tem em Deleuze e Foucault os seus principais impulsionadores** (Rehmann, 2007).

As apropriações “esquerdistas” ou “progressistas” da teoria nietzschiana contribuem para a formulação de uma das principais armas ideológicas contra a dialética, o que constitui um dos principais pressupostos que permeia todo o processo intelectual de Deleuze e, posteriormente, de Deleuze juntamente a Guattari: a oposição entre o que os autores entendem pelo “princípio de negação” hegeliano e o que chamam de “princípio de afirmação” nietzschiano, “que supera o conceito de contradições dialéticas com o princípio da diferença e do pluralismo” (Rehmann, 2007, p. 8, *tradução nossa*¹²).

Nas palavras de Deleuze (1976, p. 7, *grifos nossos*): “O ‘sim’ de Nietzsche se opõe ao ‘não’ dialético; **é afirmação para a negação dialética; a diferença para a contradição dialética; alegria e gozo para o trabalho dialético; e a leveza e a dança para a responsabilidade dialética**”. A “renovação” do legado nietzschiano e as tentativas de sua transformação em uma teoria de cunho progressista têm suas bases, parcialmente, no próprio desenvolvimento intelectual de Nietzsche que, como será discutido a seguir, propõe uma filosofia ativa, que convida para a ação e se reveste de uma aparência revolucionária para dar respostas às necessidades da intelectualidade de seu tempo. A interpretação deleuziana da teoria de Nietzsche, os pressupostos da afirmação da vida, da vontade de potência, da transmutação e renovação completa da moral e das virtudes, se pode captar, por exemplo, do seguinte aforismo nietzschiano, que se encontra na obra *Vontade de Poder* – obra organizada por sua irmã Elisabeth Förster-Nietzsche, a partir de fragmentos escritos por Nietzsche:

Os afetos que dizem sim: – o orgulho, a alegria, a saúde, o amor do sexo, a inimizade e a guerra, a veneração, os belos gestos, maneiras, a vontade forte, o cultivo da alta

¹² Todos os textos em língua estrangeira que foram citados ou empregados constam com tradução nossa.

espiritualidade, a vontade de poder, a gratidão à terra e à vida – tudo o que é rico e que quer doar, e que presenteia, doura, eterniza e diviniza a vida – toda a potestade das virtudes transfiguradoras ... tudo o que abençoa, que diz sim, que afirma fazendo (Nietzsche, 2008, p. 497).

Rehmann (2007) explica, no entanto, que a retórica desse “neo-nietzschianismo”, longe de surgir de uma leitura crítica da obra nietzschiana, expressa, na verdade, uma “interpretação despolarizada e alegórica, que toma as mais reacionárias e anti-democráticas citações de Nietzsche como meras representações de outras coisas, com um senso filosófico mais ‘profundo’” (Rehmann, 2007, p. 9).

Para compreender as repercussões dessa nova forma de apropriação da obra nietzschiana, impulsionada principalmente por Foucault e Deleuze, é necessário estabelecer, ainda que forma bastante introdutória, quem foi Nietzsche e qual papel social exerceu a sua teoria no contexto histórico em que foi criada. Salienta-se, no entanto, que não está no escopo deste trabalho o aprofundamento na teoria nietzschiana, mas apenas **delinear o contexto de formulação de sua teoria e quais as teses extraídas dela e “revitalizadas” pelos autores franceses.**

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844 – 1900) nasceu na Alemanha e, posteriormente, foi naturalizado suíço. Embora tenha vivido acontecimentos históricos importantes do ponto de vista da luta da classe trabalhadora e do acirramento da luta de classes, como a criação da Primeira Associação Internacional dos Trabalhadores, em 1864, a Comuna de Paris em 1871, o surgimento dos partidos de massa dos trabalhadores e também a sua perseguição por meio de leis de censura, Nietzsche não presenciou o posterior estabelecimento do período imperialista do capitalismo europeu (Lukács, 1959).

Devido a sua grande sensibilidade, no entanto, ele foi capaz de prever os problemas culturais e éticos da burguesia em sua fase futura, de forma que se pode afirmar que **Nietzsche foi o filósofo guia da burguesia reacionária da fase imperialista do desenvolvimento capitalista** – ele foi capaz de perceber e vocalizar aquilo que a intelectualidade burguesa imperialista passaria a necessitar, as suas inquietações e as possíveis respostas que pudessem satisfazê-la nesse novo período de seu desenvolvimento (Lukács, 1959).

Segundo Lukács (1959), os anos de 1870-1871 marcam um ponto de viragem na trajetória ideológica burguesa. Em primeiro lugar, porque nesses anos se encerra o processo de consolidação da Alemanha como Estado-nação por meio da guerra franco-prussiana o que significa, do ponto de vista do capitalismo mundial, uma grande vitória. Por outro lado, após um período de relativo arrefecimento da luta proletária pós-1848, os levantes proletários se reacendem com grande força em 1864, com a fundação da Primeira Internacional dos Trabalhadores e, em 1871, com a Comuna de Paris, movimento que leva a classe trabalhadora ao poder na cidade de Paris, fundando a primeira ditadura do proletariado. **Essa intensa explosão dos levantes dos trabalhadores na Europa leva a burguesia europeia a firmar de uma vez por todas a sua aliança com as forças reacionárias, inclusive no campo filosófico-ideológico – que é o que denominamos de terceiro momento do desenvolvimento ideológico burguês** (Lukács, 1959).

Tais acontecimentos geram um grande desdobramento no movimento ideológico burguês. Como discutido anteriormente se, em seu período de ascensão ideológica, a burguesia tinha como principal objetivo a luta contra as ideologias reacionárias do sistema feudal-absolutista, agora, seu inimigo principal passa a ser a visão de mundo da classe trabalhadora e é contra ela que a *intelligentzia* burguesa se voltará. Se antes a filosofia reacionária se expressava por meio dos intelectuais que defendiam o feudalismo contra as tendências progressistas da filosofia burguesa (como Schelling em seu ataque à dialética idealista de Hegel e Schopenhauer que reivindicava uma concepção de mundo reacionário-burguesa), agora, já não mais existe filosofia burguesa progressista a qual combater. **A filosofia burguesa se torna essencialmente reacionária e as diferenças teóricas entre os diversos ideólogos burgueses se manifesta unicamente de acordo com as diferenças de táticas e estratégias contra seu inimigo em comum: a perspectiva da classe trabalhadora** (Lukács, 1959).

A filosofia reacionária que se opunha aos aspectos progressistas da perspectiva burguesa – o materialismo e a dialética idealista – algumas vezes chegava a produzir pontos de crítica acertados. Porém, essa situação se modifica quando a crítica passa a advir da burguesia em seu combate ao ponto de vista do proletariado: a filosofia burguesa não está em condições de produzir uma crítica verdadeira e sequer de compreender acertadamente o objeto de sua crítica.

Diante dessa situação, **à filosofia burguesa só restam duas alternativas:** “a) **polemizar contra o materialismo em geral e contra a dialética;** e/ou b) **tentar opor, de forma demagógica, uma “pseudodialética” à dialética real e verdadeira**” (Lukács, 1959, pp. 251-2). Importante demarcar essas possibilidades ideológicas da burguesia em sua fase de decadência, uma vez que, como será discutido de forma mais detalhada nos próximos capítulos, também a teoria de Deleuze e Guattari se volta contra a dialética (idealista e materialista) propondo em seu lugar um constructo teórico que seria supostamente mais abrangente e mais fidedigno ao caráter fragmentado e “esquizo” da realidade e da natureza humana.

Lukács (1959) alerta para o fato de que, após o período imperialista de consolidação das revoluções burguesas por meio, especialmente, da unificação e consolidação do Estado alemão, adentra-se no período de crise imperialista e, do ponto de vista do desenvolvimento ideológico da burguesia, a partir de então, cessa toda a moral científica e tudo se torna possível e até necessário contra seu inimigo de classe – inclusive negar a razão, mistificar a história, criar teorias mistificadoras da realidade social, etc.

Uma vez que toda filosofia é determinada pelas condições sociomateriais de um dado período histórico e, por extensão, pelo desenvolvimento e acirramento da luta de classes, quer o filósofo tenha consciência dessa determinação ou não, Lukács (1959), afirma que “toda a obra de Nietzsche é uma polêmica constante contra o marxismo e contra o socialismo” (Lukács, 1959, p. 252), mesmo tendo clareza de que o autor jamais lera um só texto de Marx e Engels. Nietzsche escreve sua obra após o desenrolar dos eventos dramáticos que envolvem a unificação alemã, a saber, a guerra dos ducados em 1864, a guerra austro-prussiana em 1866 e, finalmente, a guerra franco-prussiana em 1870-1871. Toda sua obra é a expressão posterior desse momento decisivo da história alemã e do capitalismo mundial e a antecipação filosófica dos eventos posteriores que Nietzsche não chegou a testemunhar e que Lukács (1959) denomina de período de crise do imperialismo cujas consequências são as guerras mundiais, revoluções e contrarrevoluções do século XX.

Em que pese o fato de que Marx, Engels e Nietzsche foram contemporâneos, Lukács (1959) afirma que este último não tomou conhecimento das formulações dos primeiros, mas **foi a realidade, o movimento de organização das massas trabalhadoras, isto é, a própria luta de classes quem mostrou a Nietzsche quem eram os verdadeiros sujeitos da transformação histórica.** Diante da explosão dos movimentos organizados dos

trabalhadores, da criação da Associação Internacional dos Trabalhadores em 1864, do estabelecimento da Comuna de Paris em 1871, do crescimento e fortalecimento dos partidos comunistas na Alemanha em específico e na Europa no geral, Nietzsche e outros filósofos percebem que o socialismo era uma possibilidade real e factível, **o que tornou a visão de mundo da classe trabalhadora o principal inimigo a ser combatido: “somente por meio dessa chave interpretativa é possível compreender a concepção nietzschiana de mundo”** (Lukács, 1959, p. 253).

Portanto, com a finalização do processo revolucionário burguês por meio da constituição Estado alemão e da consolidação imperialista do capitalismo, tem-se um período de crise do imperialismo possibilitada pelo arrefecimento das lutas dos trabalhadores europeus, das guerras mundiais que se seguiriam e dos processos revolucionários socialistas – o que, segundo Lukács (1959) é previsto em certa medida por Nietzsche e que inaugura, no campo filosófico **o irracionalismo, que é a filosofia da crise**. O que unifica e dá coesão ao pensamento aparentemente caótico de Nietzsche é, portanto, a antecipação filosófica de um período de crise imperialista que Nietzsche não presenciou, mas que, graças à sua sensibilidade filosófica, pôde prever (Lukács, 1959).

Segundo Lukács (1959), há **três aspectos fundamentais que caracterizam a filosofia da crise**: 1) “a oscilação entre o mais fino senso da nuance,... e as ostensivas súbitas, e não raras vezes, históricas de brutalidade”; 2) “um profundo **descontentamento com a cultura do presente e uma rebeldia contra ela**”; 3) “é no período de influência de Nietzsche, quando o descenso da classe, a decadência, alcança tal grau, que **também a sua valoração subjetiva dentro da classe burguesa sofre uma mudança importante**” (Lukács, 1959, pp. 254-255, *grifos nossos*), isto é, a mudança que se opera é que essa intelectualidade decadente tem consciência, ao contrário dos intelectuais do período anterior (de apologética direta e explícita), que já não se vive no melhor dos mundos. Nesse sentido, a intelectualidade da decadência, os representantes da filosofia da crise imperialista **reconhecem a si mesmos como parte da realidade decadente** (Lukács, 1959).

De acordo com o filósofo húngaro, essa mudança operada pela intelectualidade da decadência, o fato de a *intelligentzia* burguesa desse período ter consciência de si mesma, se expressa em “um **relativismo**, um **pessimismo**, um **niilismo**, etc, que parece se saciar consigo mesmo, em que se reflete sua própria mentalidade... e que se converte em um sincero estado

de **desespero** tendo, como consequência, uma **tônica de rebeldia**” (Lukács, 1959, p. 255, *grifos nossos*). Em *A Vontade de Poder*, Nietzsche parece “profetizar” tal tendência:

O que conto é a história dos dois próximos séculos. Descrevo o que vem, o que não pode mais vir de outro modo: **o advento do niilismo**. Essa história pode já agora ser contada: pois aqui obra a própria necessidade. Esse futuro pronuncia-se em cem sinais, esse destino anuncia-se por toda parte; para essa música do futuro, todos os ouvidos estão afinados. Toda a nossa cultura europeia move-se já, desde há muito, com a tortura de uma tensão, que cresce de década a década, como se estivesse encaminhando-se para uma catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como uma correnteza que anseia por chegar ao fim e que não mais se lembra, tem medo de lembrar-se. (Nietzsche, 2008, p. 23, *grifos nossos*)

Lukács (1959) explica que dentre os intelectuais mais lúcidos da decadência, no entanto, surge uma “ânsia” de se sobrepor a essa situação, o que faz com que se sintam atraídos pela nova classe ascendente, a classe trabalhadora. Mas essa “atração” pela perspectiva da classe trabalhadora se explica porque eles veem nela “os sinais de um possível saneamento da sociedade e, em relação com isso – sempre, naturalmente, em primeiro lugar – um possível saneamento de si mesmos” (Lukács, 1959, p. 255). Essa “ânsia” de se sobrepor à decadência, evidentemente, não irá possibilitar à intelectualidade em questão transcender seus privilégios de classe e romper com a burguesia, uma vez que ela não tem a noção do que seria levar às últimas consequências uma transformação radical de fato. Em outras palavras, **a intelectualidade da decadência, em especial a filosofia da crise do imperialismo, em que pese demonstre certo mal-estar com a situação social e, especialmente, com a sua própria situação, não é capaz de se ligar organicamente à causa revolucionária do proletariado.**

Diante disso, a filosofia de Nietzsche tem a tarefa, segundo Lukács (1959), de “salvar” esse tipo de intelectual burguês e apontar-lhe um caminho em que não seja necessária sua ruptura ou conflito com a burguesia. A missão de caráter social que cumpre a teoria nietzschiana é fornecer uma alternativa “em que se possa seguir abrigando e, inclusive que se acentue o agradável sentimento de ser um rebelde, ao contrapor, tentadoramente, a revolução social ‘superficial’ e ‘puramente externa’ a outra revolução, ‘mais profunda’, de caráter ‘cósmico-biológico’” (Lukács, 1959, p. 256).

Graças ao talento filosófico de Nietzsche, de seu discurso refinado e engenhoso, sua teoria, cujos principais temas são a arte (as manifestações estéticas) e a ética individual, seduz a maior parte da intelectualidade da decadência, alguns escritores progressistas e até mesmo alguns marxistas. No entanto, segundo Lukács (1959), o que o filósofo alemão precipita em seus escritos é o momento de crise imperialista mundial ou, nas palavras de Lukács (1959, p. 257), “Nietzsche sabe captar e formular em suas obras alguns dos traços permanentes mais importantes da conduta reacionária durante o período do imperialismo, na época das guerras mundiais e das revoluções”.

Para isso, **Nietzsche se vale do princípio metodológico da apologética indireta do capitalismo**, cujo objetivo final, como vimos, é formular uma **concepção de história envolta no mito de modo a fazer o elogio ao capitalismo por meio de anticapitalismo romântico**. Diferente dos intelectuais do período anterior, que faziam uma apologia direta e explícita do capitalismo, o irracionalismo parte para a estratégia da apologia indireta e implícita que tem como base principal a mistificação do processo histórico. Nietzsche não nega a história, como o fazem alguns de seus predecessores, mas seu esforço vai ao sentido de mistificá-la ao máximo. A forma de escrita por meio do mito e dos aforismos se explica, segundo Lukács (1959), pelo fato de que Nietzsche, por não ter vivenciado o período da crise imperialista propriamente, só pôde captar suas tendências fundamentais com a névoa de algo que ainda não tinha acontecido.

Como já afirmado anteriormente, graças à sua extrema sensibilidade e talento filosófico, Nietzsche é capaz de traduzir, na forma do mito, as características gerais mais permanentes da burguesia do período imperialista e da posterior crise imperialista e, por meio dos aforismos, é capaz de manter certa abertura em seus escritos para a constante reelaboração de suas teses, o que se faz importante diante do movimento dinâmico daquela realidade e das diferentes necessidades daquela intelectualidade inquieta. Outro motivo que explica a adoção da estilística dos aforismos é o fato de que o autor **tenta explicar pela dimensão moral as tendências históricas futuras** que intui:

É um fato geralmente observado na história das ideologias o que os pensadores que não podem perceber um desenvolvimento social senão em seus germens, mas já vendo neles o novo, o que nasce, se esforçando, antes de tudo, em captá-lo por meio de conceitos do campo da moral, recorrem a formas ensaísticas e aforísticas, porque essas

formas brindam a expressão mais adequada à mescla do que é a **simples intuição de uma trajetória futura e da profunda observação e valoração dos seus sintomas.** (Lukács, 1959, p. 261, *grifos nossos*)

Mas de acordo com o autor supracitado, a teoria nietzschiana, diferente do caráter pessimista/passivo de teorias anteriores (como Schopenhauer, por exemplo), é ativa, é uma teoria que chama para a ação – nas palavras de Lukács (1959, p. 259, *grifos nossos*) “por meio da sua forma de exposição, **a posição reacionária de Nietzsche se expressa sob a forma de um gesto hiperrevolucionário**”. Porque Nietzsche, “ao mesmo tempo em que reconhece a decadência como o fenômeno fundamental da trajetória burguesa de seu tempo, se propõe a apontar o caminho para sair dela” (Lukács, 1959, p. 255).

A luta contra a democracia, a mitificação do imperialismo e o chamamento a uma ação bárbara se apresentam sob a roupagem de uma transformação nunca antes vista, da “transmutação de todos os valores”, do “ocaso dos ídolos” – é **a apologética indireta do capitalismo, mascarada com o manto demagógico muito eficaz da pseudorrevolução.** (Lukács, 1959, p.259, *grifos nossos*)

O estilo de escrita por meio do mito e dos aforismos nietzschianos expressa também outro aspecto importante da decadência ideológica da burguesia em sua fase de ofensiva contra a razão: **a negação do sistema filosófico, do pensamento sistematizado.** Segundo Lukács (1959, p. 260, *grifos nossos*): “a crise filosófica da burguesia, que se revela na desintegração do hegelianismo, era muito mais que a consciência da fragilidade de determinado sistema, era **a crise do pensamento sistemático**”.

Como explicado por Lukács (1959), **o ataque ao sistema hegeliano é a principal tática da filosofia da decadência** e, como será discutido especialmente nas seções III e IV, **também a principal frente crítica da teoria de Deleuze e Guattari.** Isso acontece porque, de acordo com Lukács (1959), com o descrédito do sistema hegeliano se encerram as tentativas de ordenar a realidade e compreender em totalidade as suas leis de funcionamento, mesmo que numa perspectiva claramente idealista e ainda que nos marcos da concepção de mundo burguesa. **Nos marcos da filosofia burguesa, Hegel representa o ponto mais alto da abstração acerca da realidade e, por isso, o seu sistema deverá ser negado pela**

filosofia da decadência em sua fase irracionalista. Além disso, a renúncia da concepção de “sistema”, encampada pelos filósofos da decadência, leva o pensamento burguês a “...um insondável relativismo e agnosticismo, como se a renúncia à sistematização idealista, imposta pela necessidade, levasse consigo, ao mesmo tempo, a renúncia à **objetividade do conhecimento, a real concatenação da realidade mesma e a sua cognoscibilidade**” (Lukács, 1959, p. 260, *grifos nossos*).

Mas, do ponto de vista do movimento histórico das ideias, é precisamente devido ao desenvolvimento e consolidação da dialética idealista – que tem seu ponto máximo em Hegel – que se torna possível compreender o caráter materialista da dialética, isto é, “as conexões reais da realidade objetiva: o materialismo dialético” (Lukács, 1959, p. 260). É por isso que a teoria marxiana não nega a dialética idealista, mas, ao contrário, a incorpora e a supera, elevando-a a um nível mais alto de compreensão: a do caráter material da realidade e do homem. **O irracionalismo, ao negar a dialética idealista, por consequência, mina a possibilidade de compreensão das determinações materiais da realidade em seu movimento e, portanto, atinge a um golpe só a dialética idealista e a sua superação que é o materialismo dialético.**

A trajetória intelectual de Nietzsche se faz importante na análise da teoria de Deleuze e Guattari na medida em que demonstra as tendências gerais do pensamento da decadência ideológica burguesa, especialmente em seu estágio de ostensiva contra a razão, isto é, no surgimento do irracionalismo.

Lukács (1959) frisa constantemente que a única chave interpretativa possível para compreender a trajetória intelectual de Nietzsche é o esforço de sua vida inteira no combate, no campo ideológico, ao movimento da classe trabalhadora. O jovem Nietzsche, diz Lukács (1959), em suas primeiras obras, faz a defesa da sociabilidade grega em oposição ao capitalismo, estabelecendo como indispensável a existência de uma elite ociosa que pudesse se dedicar ao trabalho intelectual ao passo que a massa do povo deveria se dedicar ao trabalho físico. Influenciadas pela guerra franco-prussiana de 1870-71, **as primeiras obras de Nietzsche apelam à defesa da escravidão**, a partir de sua “descoberta” de que fora a escravidão o que possibilitou à sociedade grega desenvolver a alta cultura, e por isso a defesa de que “a escravidão é algo necessário para toda verdadeira cultura” (Lukács, 1959, p. 264). Segundo Lukács (1959):

Portanto, quando Nietzsche, em um plano de certa afinidade metodológica com o anticapitalismo dos românticos, contrapõe ao presente capitalista, que critica, um grande período do passado, não oferece como contraposição aos tempos presentes a troca simples de mercadorias isenta de crises, em oposição à crise e a demissão em massa, como Sismondi, nem ao trabalho artesanal ordenado e pleno de sentido da Idade Média frente à divisão capitalista do trabalho e a anarquia, como o jovem Carlyle, **mas a ditadura grega de uma elite claramente consciente de que o “trabalho é uma ignomínia” e que se vale de seus ócios para criar obras de arte imortais.** (Lukács, 1959, p. 264)

Apesar de seu reacionarismo explícito expresso na defesa de uma elite ociosa que deveria viver e produzir a alta cultura à custa da grande maioria, **o segundo momento da trajetória intelectual de Nietzsche se expressa em escritos de defesa da democracia, do liberalismo e do evolucionismo em contraposição à defesa da escravidão do seu período de juventude.** Mas, a “democracia” que atrai a simpatia de Nietzsche neste momento histórico é aquela que se revela no governo de Otto Von Bismarck (o “chanceler de ferro” e unificador da Alemanha), inimigo feroz do movimento operário, que promulgou a lei de perseguição e censura aos socialistas. Posteriormente, até mesmo a “democracia” bismarckiana será questionada e criticada por Nietzsche, que começará a ver essa forma de governo como ineficaz na luta contra as organizações dos trabalhadores, e passará a não considerá-la suficientemente imperialista e reacionária (Lukács, 1959).

A política desse segundo momento nietzschiano é marcada pelo esforço do pensador em relegar ao segundo plano e tornar inócuo o socialismo e a sua posição “democrata”, “liberal” e evolucionista se dá pela sua crença de que esse é o caminho mais efetivo para combater o socialismo. Segundo Lukács (1959, p. 268) “não é possível aceitar como uma coincidência casual o fato de que a primeira obra deste período nietzschiano, *Humano, demasiado humano*, aparece aproximadamente meio ano antes da promulgação da lei contra os socialistas”.

Mas a fase democrata da trajetória de Nietzsche, como discutido anteriormente, não excluiu as suas características mais reacionárias. Nietzsche mantém sua concepção de que “o caminho de salvação da cultura é a concessão decidida e resoluta de uma minoria, cujos ócios devem descansar sobre o duro trabalho físico da maioria” (Nietzsche, S.d. citado por Lukács,

1959, p. 269). Ao fazer algumas concessões democráticas, Nietzsche não supera em absoluto as suas convicções aristocráticas de juventude, ao contrário, parte disso para lançar mão de sua tese segundo a qual existe “uma **necessidade de se criar uma nova teoria para uma nova elite**” (Lukács, 1959, p. 269, *grifos nossos*).

Em *Humano, demasiado Humano*, obra de 1878-79, o autor traça as diferenças entre a forma moderna do trabalho assalariado e a escravidão, defendendo que **a superação da escravidão em prol do trabalho assalariado foi uma questão de “ vaidade”**:

O fato de que demos maior importância a uma **satisfação de vaidade** que a qualquer outra vantagem (segurança, abrigo, prazeres de toda espécie), se mostra em um grau ridículo em que **cada qual (prescindindo das razões políticas) anseia pela abolição da escravatura e rechaça com horror a ideia de colocar os homens nesse estado, enquanto que o que cada qual deve dizer é que os escravos têm, sob todos os aspectos, uma existência mais segura e mais feliz que o trabalhador moderno**, que o trabalho servil é pouca coisa comparado com o trabalho do operário. Protesta-se em nome da “dignidade humana”, mas, falando claramente, em nome dessa vaidade que vê como a mais dura sorte não estar em pé de igualdade absoluta, ser considerado publicamente como inferior (Nietzsche, 1986, pp. 278-9, *grifos nossos*).

Por sua ignorância em relação ao movimento histórico e econômico real, Nietzsche passa ao largo de compreender que a superação do trabalho escravo pelo trabalho servil e, posteriormente, a superação do trabalho servil pelo trabalho assalariado de tipo capitalista não se deu por um movimento da consciência, de predileção ou de vaidade. Mas a afirmativa nietzschiana acerta em um ponto: de fato, o modo de produção escravista assegurava ao escravo algumas condições básicas de alimentação e moradia, uma vez que ele era em totalidade uma mercadoria e ficava a cargo de seu proprietário zelar pelas condições de manutenção de sua propriedade; no modo de produção capitalista, no entanto, o operário não é, em si, uma mercadoria, mas sim a sua força de trabalho, sendo, portanto, de responsabilidade do próprio trabalhador a tarefa de produzir e reproduzir a mercadoria força de trabalho que ele deverá colocar à venda e da qual depende sua sobrevivência.

Essas diferenças, no entanto, passam ao largo de significar que “os escravos têm, sob todos os aspectos, uma existência mais segura e mais feliz que o trabalhador moderno”

(Nietzsche, 1986, p. 278), da maneira como defende o autor, e a **sua defesa do escravismo é, antes de tudo, uma expressão de sua filosofia fundamentalmente reacionária – pelo romantismo que credita à sociabilidade escravista em oposição ao capitalismo, e elitista – pela convicção da superioridade da elite em relação à massa do povo.** Um exemplo do caráter elitista de sua filosofia está em *O Anticristo*, obra de 1888, em que Nietzsche afirma:

A ordem das castas, a lei suprema, a lei dominante, é meramente a sanção de uma **ordem natural, de uma legalidade natural de primeira ordem**, sobre a qual nenhuma vontade, nenhuma “ideia moderna” tem poder. Em toda sociedade saudável se distinguem entre si, condicionando-se reciprocamente, três tipos, fisiológicos cujas gravitações são diferentes, tendo cada um deles sua própria higiene, sua própria esfera de trabalho, seu próprio sentimento de perfeição e de domínio. Não é *Manu*, mas a **natureza** que separa numa classe aqueles que predominam pelo espírito, em outra aqueles que se destacam pela força muscular e pelo temperamento, e numa terceira aqueles em que não predomina nem um nem outro, **os mediócrs, estes constituem a maioria e os demais, a elite.**

A casta superior – que denomino pouquíssimos – como perfeita, tem também os **privilégios dos pouquíssimos: em particular aquele de representar a felicidade, a beleza, a bondade na terra. Apenas os homens mais intelectuais têm direito à beleza, ao belo: somente neles a bondade não é fraqueza.** *Pulchrum est paucorum hominum*: o bem é um privilégio. Em contrapartida, nada lhes é mais impróprio que as más maneiras, ou um olhar pessimista, os olhos que refletem o feio – ou a indignação contra aspecto geral das coisas. A indignação é o privilégio dos *chandala*; assim como o pessimismo...

A quem odeio mais entre a ralé de hoje? A ralé dos socialistas, os apóstolos *chandalas* que **minam o instinto, o prazer, o sentimento de satisfação que o trabalhador tem de sua pequena existência – que lhe tornam invejoso, que lhe inculcam a vingança...** A injustiça nunca está na desigualdade dos direitos, mas na **reivindicação de direitos “iguais” ...** O que é mau? Mas já respondi: tudo o que provém da fraqueza, da inveja, da vingança. O anarquista e o cristão têm a mesma origem. (Nietzsche, S.d., p. 112-114, *grifos nossos*)

Claro está que a defesa aristocrática de Nietzsche não se expressa apenas em sua nostalgia em relação à sociedade escravocrata grega. Da citação acima se depreende a aversão do filósofo em relação ao povo, os trabalhadores, a quem imputa a qualidade de uma pequena existência – os medíocres. Nietzsche (S.d.) afirma que os socialistas são ainda mais odiáveis dentre os medíocres da plebe, isto é, dentre os trabalhadores, porque imputam nos operários os sentimentos de ciúme e vingança, porque instigam neles um descontentamento em relação à “pequenez” de sua existência – a aversão de Nietzsche (S.d.) em relação aos pobres, aos trabalhadores, ao povo é explícita – e a eles, o filósofo relega o trabalho, o esforço físico, afirmando que a injustiça se manifesta na igualdade de direitos e não o contrário. Além disso, fica explícita também a defesa nietzschiana da criação de uma nova elite: a flor da sociedade, “os pouquíssimos” cuja responsabilidade será de “representar a felicidade, a beleza, a bondade na terra”.

Mais uma vez, **a realidade mostra a força da organização operária e de seu caráter eminentemente revolucionário e inaugura no pensamento nietzschiano um terceiro momento de sua trajetória intelectual, marcado pelo aumento da agressividade para com o inimigo** (Lukács, 1959). Com a crescente e cada vez mais vitoriosa resistência da classe trabalhadora alemã e mundial, as últimas obras nietzschianas alcançam o ponto máximo de ataque à perspectiva da classe trabalhadora e ao movimento operário, como se pôde apreender da citação anteriormente transcrita, retirada do livro *O Anticristo* de 1888. Alguns anos antes, em seu livro de 1882, *A Gaia Ciência*, a teoria nietzschiana já demonstrara sua tendência futura: a de um **caráter violento de apelo às forças militares, ao medo e ao terror – deixando completamente de lado aquelas “ilusões democráticas e liberais”** (Lukács, 1959, p. 271) do período anterior:

Coisa singular, **há menos dificuldade em se submeter a pessoas poderosas que inspiram o receio, mesmo o terror, aos tiranos e aos comandantes de exército, do que a desconhecidos sem interesse, como o são todos os magnatas da indústria.** O operário só vê no patrão um cão astuto, um vampiro que especula com todas as misérias e cujo nome, pessoa, costumes e reputação lhe são perfeitamente indiferentes. Os fabricantes e os grandes negociantes mostraram provavelmente até aos nossos dias falta desses sinais que distinguem a *raça superior*, essas formas que são necessárias para tornar interessante uma *personalidade*; se tivessem tido, no olhar e no gesto, a

distinção da nobreza hereditária, não haveria talvez o socialismo das massas. **Porque as massas estão prontas, no fundo, a qualquer tipo de *escravatura*, desde que o chefe se prove incessantemente superior e legítimo o seu direito de comandar de *nascença pela nobreza da forma*.** O homem mais vulgar sente que a distinção não se improvisa e que dele reverenciar nela o fruto do tempo; a ausência de forma e a clássica vulgaridade dos fabricantes de grandes mãos vermelhuscas levam, pelo contrário, a pensar que foi unicamente o acaso e a sorte que colocaram o patrão acima dele: pois muito bem! Pensa ele consigo, vamos também experimentar nós o acaso e a sorte! Lancemos os dados! ... E o socialismo começa. (Nietzsche, 2000b, pp. 71-72, *grifos do autor, grifos nossos*)

Ao ler esse aforismo não restam quaisquer dúvidas quanto ao caráter essencialmente aristocrático e, principalmente, reacionário da teoria nietzschiana, em que pese a aparência democrática de alguns dos escritos da fase intermediária de sua trajetória intelectual. Nietzsche (2000b) atribui à nobreza “o olhar e os gestos” de uma raça superior e, não menos importante, atribui à força militar a capacidade de dirigir as massas por meio “do medo e do terror”, defendendo o militarismo em detrimento da representação liberal burguesa, como principal tática para a luta contra o socialismo.

Na obra *Para Além do Bem e do Mal*, de 1886, pode-se notar a natureza apaixonada dos argumentos nietzschianos contra os socialistas, se valendo o filósofo inclusive de termos de baixo calão ao se referir ao movimento operário. No trecho transcrito, Nietzsche (1987a) diz que há uma aparente oposição entre os “cães anarquistas”, os “filosofastros (filósofos falsários) e fanáticos que se denominam socialistas” e aqueles que ele denomina os “pacífico-laboriosos democratas e ideólogos da Revolução”, mas afirma que todos eles coincidem na sua defesa da sociedade de iguais, da sociedade do “rebanho autônomo”. Em seus esforços radicalmente reacionários, Nietzsche (1987a) chega a fazer convergir dois movimentos opostos – a luta democrática burguesa travada contra o sistema feudal-absolutista e a luta operária pela emancipação da humanidade – uma vez que, para ele, ambos são expressões do rebaixamento cultural europeu e não se distinguem. No aforismo a seguir, nota-se tal movimento do filósofo:

Que, porém, sua cadência, para os mais impacientes, para os doentes e maníacos do citado instinto, ainda é muito lenta e sonolenta, disto testemunha o clamor que se torna cada vez mais furioso, o cada vez menos oculto arreganhar de dentes dos cães anarquistas, que agora vagueiam pelos becos da civilização europeia. Aparentemente em oposição aos pacífico-laboriosos democratas e ideólogos da revolução e mais ainda aos broncos filosofastros e fanáticos de irmandade que se denominam “socialistas” e querem a “sociedade livre”; em verdade, porém, unânimes com todos eles na fundamental e instintiva hostilidade contra toda outra forma de sociedade que não a do rebanho autônomo (chegando até a própria rejeição dos conceitos “senhor” e “servo” – *ni dieu ni maitre* (nem Deus, nem amo), diz uma fórmula socialista); **unânimes na tenaz resistência contra toda pretensão particular, contra todo direito particular e todo privilégio** (isto é, no último fundamento, significa, contra *todo* direito: pois quando todos são iguais, ninguém necessita de “direitos”); **unânimes na desconfiança contra a justiça penal** (como se esta fosse uma violência exercida sobre o mais fraco, uma injustiça contra a consequência de toda necessária de toda a sociedade anterior) (Nietzsche, 1987a, p. 62, *grifos nossos*).

Entretanto, a filosofia nietzschiana não é feita simplesmente de ataques. No aforismo posterior ao transcrito acima, Nietzsche (1987a) **aponta os caminhos de combate aos seus inimigos, atribuindo suas esperanças aos que ele denomina de “novos filósofos”, aqueles que serão capazes de inverter os valores, a moral rebaixada e a degradação propiciada pelos liberais e socialistas.** Os novos filósofos, os homens do futuro que serão responsáveis por “transvalorar” e inverter todos os valores, mostrando aos homens que o destino é uma decorrência de sua vontade e preparando-os para os “grandes riscos e ensaios globais de disciplina e seleção destinados a acabar com aquele domínio horrível do absurdo e do azar que até agora se tem chamado de ‘história’” (Nietzsche, 1987a, p. 62):

Nós, os que temos outra crença – nós, para quem o movimento democrático não é meramente uma forma de decadência da organização política, mas uma forma de degradação, ou seja, de apequenamento do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor: para onde temos nós de apontar nossas esperanças? – **Para novos filósofos, não resta escolha. Para espíritos fortes e originais o bastante para dar os**

primeiros impulsos e estimativas de valor opostos e para transvalorar, inverter “valores eternos”; para homens do futuro, que atem no presente a coação e o nó que coage a vontade de milênios e novas trilhas. **Ensinar ao homem o futuro do homem como sua vontade, como dependente de uma vontade de homem, e preparar grandes riscos e ensaios coletivos de disciplina e aprimoramento e, para com isso, pôr termo àquela horrível abominação da insensatez e do acaso que até agora se chamou história.** Para ensinar ao homem que o futuro do homem é vontade sua, que depende de uma vontade humana, e para preparar grandes riscos e ensaios globais de disciplina e seleção destinados a acabar com aquele domínio horrível do absurdo e do azar que até agora se tem chamado de “história”. (Nietzsche, 1987a, p. 62, *grifos nossos*)

É verdade que se confundem nos escritos de Nietzsche ora seu posicionamento reservadamente benevolente em relação à democracia burguesa, ora sua completa repulsa a ela; mas, o que é central na totalidade da obra de Nietzsche é, como alerta inúmeras vezes Lukács (1959), que esses posicionamentos sempre variam em função do que o filósofo acredita ser o mais efetivo para o combate à perspectiva de mundo e à luta da classe trabalhadora. **Isto é o que está no cerne de suas formulações, desde o início de sua jornada intelectual e só por esse prisma que se pode compreender as oscilações de seus posicionamentos em relação à democracia burguesa: a sua luta incansável contra o socialismo.**

Segundo Lukács (1959), nesse terceiro momento de sua trajetória intelectual, em que acabaram em Nietzsche suas ilusões democráticas, o filósofo com sua sensibilidade de observação, de fato, “prevê uma época de grandes guerras, revoluções e contrarrevoluções, de cujo caos irá emergir seu ideal: o império absoluto dos ‘senhores da terra’ sobre a ‘horda’ já convertida em dócil rebanho” (Lukács, 1959, p. 273).

Um ano depois, em sua obra intitulada *A Genealogia da Moral*, de 1887, Nietzsche escreve:

Acatemos os fatos: o povo venceu – ou os “escravos”, a “plebe”, o “rebanho”, ou como queiram chamá-lo – e sim, isto ocorreu por obra dos judeus, pois bem!: nunca existiu outro povo mais importante para a história universal. “Os senhores” foram

derrocados; a moral do homem vulgar venceu. Tome, quem assim o deseja, esta vitória ao mesmo tempo como um envenenamento do sangue (pois mesclou as raças entre si), não digo que não, mas o indubitável é que a intoxicação foi exitosa. A “redenção” do gênero humano (a saber, a dos “senhores”) vai pelo melhor dos caminhos; tudo se judaíza ou se cristianiza, ou se aplebéia (o que importa as palavras!) a olhos nus. (Nietzsche, 2000a, pp. 48-49)

Diante desse “desespero” frente à realidade, ao curso da história que aponta para o arrefecimento das lutas democráticas no geral e, em especial, para as lutas de cunho socialista por parte dos trabalhadores, Nietzsche (2000a) **propõe a inversão dos “valores eternos”, a “transvaloração da moral” e essa tarefa se cumpre nas formulações do filósofo por meio da crítica ao cristianismo que se desdobra no elogio aos instintos e à estética em detrimento da razão, da ciência e da história.**

O pilar fundamental da filosofia nietzschiana é a concepção irracionalista do dionisíaco, isto é, sua defesa contra a razão e a favor do instinto (Lukács, 1959). Nietzsche centra a sua filosofia na defesa dos instintos porque toma como missão a criação de uma nova elite, dos homens do futuro, os homens fortes de que sua ética se encarregará de preparar e disciplinar. Esses homens do futuro carecem de uma preparação contundente no sentido de serem capazes de fazer o que for preciso para defender o Império Alemão e, por isso, o apelo nietzschiano aos instintos como prioritários na constituição do homem forte.

Ao contrário do que querem os intérpretes de Nietzsche, ao proporem uma aproximação entre sua ética e o posicionamento dos representantes da Ilustração, sua posição sempre foi (com a exceção de sua breve fase “democrática”) explicitamente contra os pressupostos ilustrados, sendo o único ponto de convergência entre eles o de tomar o caráter egoísta do sujeito capitalista como uma condição absoluta do ser humano (Lukács, 1959). Mas o desenvolvimento da luta de classes foi responsável pela diferença entre estas duas formas de conceber a suposta natureza egoísta do ser humano.

Os ilustrados defendiam o egoísmo em sua luta revolucionária contra o sistema feudal-absolutista, como a tese smithiana já discutida: de que o interesse particular de cada sujeito levaria ao bem comum de toda a sociedade. Por outro lado, o egoísmo defendido por Nietzsche é determinado historicamente pelo anúncio da classe trabalhadora como sujeito da história e da transformação radical do mundo: o egoísmo defendido por ele é aquele de “uma

classe condenada pela história a perecer e que, em sua luta desesperada contra seu covão, contra a classe trabalhadora, mobilizava todos os instintos bárbaros soterrados no homem e construía a partir disso a sua ‘ética’” (Lukács, 1959, p. 281).

Justamente por isso **a filosofia nietzschiana é marcada principalmente pela luta contra a moral cristã** que, segundo ele, “tomou partido por tudo o que é débil, humilde, fracassado; fez um ideal da contraposição aos instintos de conservação da vida forte” (Nietzsche, S.d., p. 21), **contra os ideais ilustrados de igualdade** e também **contra a concepção moderna de conhecimento baseada na racionalidade**, cujo cerne é a formulação de leis gerais para a compreensão dos fenômenos. Quanto a este último aspecto, Nietzsche (1987a), afirma:

Perdoem este velho filólogo, que não pode resistir à maldade de por o dedo sobre artes-de-interpretação ruins: mas aquela “legalidade da natureza” de que vós, os físicos falais com tanto orgulho, como se – **não existisse apenas graças a vossa interpretação e sua “filologia” ruim – não é nenhum estado de coisas, nenhum “texto”, mas somente um arranjo ingenuamente humanitário e uma distorção do sentido, com que dais plena satisfação aos instintos democráticos da alma moderna!** “Por toda parte igualdade diante da lei – a natureza não se encontra neste ponto em condições distintas nem melhores que nós”: **divertida reticência com a qual se mascara mais uma vez a hostilidade dos homens da plebe contra todo o privilegiado e soberano, e também um segundo e mais sutil ateísmo. *Ni dieu, ni maitre*** [nem Deus, nem amo] – também vós quereis isto: e por isto, “viva a lei natural!” – não é verdade? (Nietzsche, 1987a, p. 52, *grifos nossos*)

Do ponto de vista da teoria do conhecimento, Deleuze e Guattari (1992) derivam dessa compreensão nietzschiana – segundo a qual o conjunto de regularidades que permite explicar a realidade se reduz a uma mera “interpretação” – a noção de que não existe sujeito do conhecimento ou o objeto a ser conhecido, mas somente o “Outrem”; além disso, a defesa da esquizoanálise é a de que não existe diferenciação entre homem e natureza que são entendidos como uma única e mesma coisa. Do ponto de vista da teoria da linguagem e dos conceitos, Deleuze e Guattari aprofundam a noção irracionalista de Nietzsche de que a realidade não é nada mais do que uma questão de interpretação e avançam afirmando que “a filosofia é a arte

de formar, de inventar, de fabricar conceitos” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 10). Essa discussão, no entanto, será apresentada de maneira mais aprofundada nas seções III e IV, respectivamente; por ora basta sublinhar ao leitor que o irracionalismo presente em Nietzsche será mantido e, em certa medida, aprofundado pelos autores analisados nesse trabalho.

Diante disso, entende-se que, assim como Nietzsche, também Deleuze e Guattari se debruçaram sobre uma das questões centrais da filosofia desde os gregos: a relação entre o ser e o pensar, entre o mundo objetivo e o reflexo ideal desse mundo na mente humana, entre a realidade e a teoria – enfim, a relação entre objeto e sujeito. Dessa forma, **pode-se afirmar que os formuladores da esquizoanálise apresentam uma teoria do conhecimento que está implícita em sua retórica obscura e no desenvolver de toda a sua obra** – o que será argumentado e defendido na seção III.

Nietzsche (1986) se debruçou sobre essa problemática central da filosofia, a relação entre sujeito e objeto defendendo que o pensamento pré-socrático seria o auge da filosofia porque se tratava de um pensamento intuitivo e não conceitual. De acordo com o filósofo (1986), a partir de Sócrates teria se iniciado a decadência da filosofia, uma vez que esta passa a dar prioridade filosófica à razão. Assim, ele busca responder a problemática do conhecimento afirmando certa identidade entre aparência e essência o que culmina, em última análise, na negação da essência ou da existência do objeto/realidade em si. Segundo Nietzsche (1986), **“a coisa em si é digna de uma homérica gargalhada: ela parecia tanto, e mesmo tudo, e, propriamente, é vazia, ou seja, vazia de significação”** (Nietzsche, 1986, p. 33, *grifos nossos*). Mas se a coisa em si é digna de uma homérica gargalhada, o que é o ser/realidade de acordo com Nietzsche?

Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: **as verdades são ilusões**, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas. (Nietzsche, 1987b, p. 34, *grifos nossos*)

Do exposto até o momento, nesta seção, é possível concluir que a modernidade é precisamente o projeto político-cultural da Ilustração que é a expressão do nascimento da sociedade burguesa e do papel revolucionário da burguesia na história da humanidade. Todas as formulações filosóficas decorrentes desse período revolucionário da burguesia constituem a primeira fase da história do pensamento burguês que se estende até o aparecimento da classe trabalhadora como classe autônoma na Revolução de 1848. Porém, a partir de 1848, a classe burguesa perde sua vinculação revolucionária com a realidade, de comprometimento científico de elucidação da realidade social, se degenerando e orientando-se à apologética direta e vulgar do mundo capitalista. Em seus escritos, torna-se claro o compromisso dos ideólogos burgueses com a conservação do capitalismo e seu movimento de defesa contra a nova classe revolucionária, que é a classe trabalhadora. Esse é o segundo momento da história do pensamento burguês, a filosofia do imperialismo, que se expressa no liberalismo e nas teorias positivistas: é a miséria da razão.

Esse segundo momento coexiste com o terceiro momento – a filosofia da crise do imperialismo – de onde nasce o irracionalismo principalmente a partir da unificação alemã em 1870-1871 e da organização da classe trabalhadora desse período, bem como do estabelecimento do primeiro Estado proletário na cidade em Paris em 1871. O irracionalismo, formulado primeiramente por Nietzsche, é a filosofia da crise imperialista que tem como características o ataque sistemático à razão, a mistificação da história e o apelo aos instintos humanos em detrimento da razão. Seu objetivo final consiste em impedir a intelectualidade da crise de tirar a conclusão socialista das contradições postas na realidade social, ao mesmo tempo em que fornece uma demagogia pseudorrevolucionária a ser defendida por essa intelectualidade. No campo da teoria do conhecimento, a miséria da razão é a expressão da necessidade burguesa de, por um lado, conhecer adequadamente os nexos causais da natureza para melhor submetê-la e, de outro, mascarar as contradições sociais de forma a conservar a sociabilidade burguesa. A destruição da razão, por sua vez, é a expressão de uma apologética indireta e sofisticada ao capitalismo, travestida de um discurso aparentemente progressista, embora seja nada mais que um anticapitalismo romântico. **O nascimento do irracionalismo se baseia no segundo polo contraditório de um mesmo processo, a negação da possibilidade de se conhecer os processos sociais e humanos que culmina, assim como na miséria da razão, na impossibilidade de transformá-los.**

Demonstrada a gênese histórica do irracionalismo, a próxima seção enfocará algumas das determinações sócio-materiais, que tornaram possíveis do ponto de vista teórico, o surgimento das teorias pós-modernas, compreendendo-as como um desdobramento, ainda que guarde suas particularidades, do pensamento irracionalista fundado por Nietzsche no último terço do século XIX.

SEÇÃO II – O ACIRRAMENTO DA CRISE DO CAPITAL E O NASCIMENTO DA IDEOLOGIA PÓS-MODERNA

A presente seção tem como objetivo demonstrar que a ideologia pós-moderna, embora seja um desdobramento filosófico do movimento irracionalista surgido no último terço do século XIX, não é, em absoluto, igual a este último. As teorias pós-modernas guardam em relação à sua origem diversas especificidades, do ponto de vista teórico; e, do ponto de vista da materialidade, uma história de quase cem anos (de 1870-1871 até finais de 1960) de transformações político-econômicas e sociais, como os processos revolucionários e contra-revolucionários, os movimentos de insurreição da classe trabalhadora, em especial as experiências socialistas em várias partes do mundo e principalmente da URSS, as crises capitalistas e suas reestruturações, além de fatos históricos essenciais como duas guerras mundiais, isso só para citar alguns acontecimentos. Tudo isso confere ao campo pós-modernista particularidades importantes em relação à sua gênese filosófica, que é o irracionalismo, porém defendemos que mantém seus principais pressupostos, o que não nos permite ver uma “ruptura” com o movimento intelectual denominado por Lukács (1959) de “destruição da razão”, inserido no processo de decadência ideológica da burguesia. Tal será o argumento que sustentará toda essa seção e que permitirá a defesa de que a esquizoanálise também não opera tal ruptura, ao contrário, acirra esse processo em suas proposições.

É inegável que todo esse processo histórico que separa o irracionalismo surgido no último terço do século XIX do nascimento da ideologia pós-moderna em finais da década de 1960 e início da década de 1970 deveria ser analisado minuciosamente se quisermos dar conta do fenômeno em sua totalidade, isto é, compreender os aspectos que aproximam e os que distanciam esses dois momentos da trajetória intelectual burguesa e, com efeito, consideramos que essa análise deva ser realizada em benefício do próprio movimento da esquerda revolucionária. No entanto, pelas limitações objetivas temporais desta pesquisa formula-se, como parte dos esforços nesta empreita, uma análise introdutória desse processo que oriente o debate nas próximas seções, buscando compreender de modo articulado principalmente os seguintes aspectos: a tentativa de solução superficial para a contradição capital-trabalho pela via da gestão do trabalho; o desencanto com o socialismo real e a “revolução” cultural

européia cuja expressão política, o maio de 68 parisiense, é uma das principais referências da esquizoanálise e, por fim, como Deleuze e Guattari se posicionam no interior deste processo.

2.1 A FALÊNCIA DO “COMPROMISSO FORDISTA” ENTRE CAPITAL-TRABALHO E A REESTRUTURAÇÃO PRODUTIVA DO CAPITAL: TERRENO FÉRTIL PARA O FLORESCIMENTO DA IDEOLOGIA PÓS-MODERNA

Com a consolidação do capitalismo e a consequente intensificação do desenvolvimento das forças produtivas desde a Revolução Industrial, a industrialização se colocou como a atividade econômica predominante, dando origem a outros ramos, como, por exemplo, a pesquisa científica ligada às inovações industriais. Além disso, a industrialização deu origem a outras especialidades, como a siderurgia, metalurgia, química, telecomunicações, etc., o que culminou num aumento da capacidade produtiva, da especialização e da diversificação das mercadorias industriais (Pinto, 2010).

A partir dessa transformação, a luta pelo controle do trabalho e das técnicas do processo produtivo se expressa como um confronto entre duas classes, a classe proprietária dos meios de produção e a classe realmente produtiva, e não mais como a manifestação dos interesses particulares de um grupo de artesãos que detém o conhecimento de todo o processo produtivo. Dessa forma, as técnicas de produção – em sua maioria advindas do conhecimento dos próprios trabalhadores, aliadas ao nascente campo científico aplicado na produção, possibilita um desenvolvimento surpreendente da produtividade. Esse aumento gigantesco da produção de mercadorias passa a requerer que sejam repensados os modos de organização dos trabalhadores dentro das indústrias, tanto daqueles vinculados diretamente à produção, quanto daqueles que a administram (Pinto, 2010).

As atividades ligadas à gestão do processo de produção industrial passam a ser, nesse contexto, objeto de pesquisas experimentais sistemáticas, inaugurando campos de estudo específicos voltados ao aprimoramento da organização do trabalho com o objetivo de aumentar a produtividade. Assim, explica Pinto (2010, p. 21), a esse respeito:

Na medida em que estas se constituíam em estruturas organizacionais cada vez mais expostas à análise experimental, as complexas e especializadas funções que aglomeravam mostravam-se ainda mais passíveis de serem objetos de aprimoramento técnico, dentro de campos de estudo definidos, possibilitando, a partir de então, sua crescente “racionalização”.

Nesse sentido, alguns pesquisadores se dedicam ao conhecimento aprofundado dos processos de organização do trabalho visando produzir um conhecimento teórico passível de ser acumulado, sistematizado, experimentado e aplicado nas indústrias. Os mais importantes teóricos desse campo específico do conhecimento, que serão brevemente tratados nessa seção, são Frederick Winslow Taylor (1856-1915) e Henry Ford (1862-1947). Posteriormente, serão abordadas também as formas de organização do trabalho inauguradas por ocasião da reestruturação produtiva do capital.

Frederick Winslow Taylor nasceu em família abastada, mas, por motivos desconhecidos, dedicou-se ao trabalho numa fábrica metalúrgica (Pinto, 2010). Durante o tempo em que trabalhou na fábrica, Taylor desenvolveu seu interesse em compreender **por que a capacidade de produção de um operário que sabia suas funções não coincidia com o que ele produzia de fato**. Ele sabia que os motivos que levavam os operários a não utilizarem todo o tempo possível na produção não se relacionavam somente com as condições técnicas do trabalho, mas era também uma forma dos trabalhadores controlarem minimamente o ritmo de sua própria atividade, buscando proteger seus empregos numa época em que a maquinaria se desenvolvia intensamente, retirando trabalho humano das fábricas. Mas Taylor considerava essa situação prejudicial não só à produção e aos lucros dos industriais, como também à empregabilidade e à renda dos trabalhadores, uma vez que ele acreditava que maiores lucros se converteriam em melhor qualidade de vida ao trabalhador (Pinto, 2010).

Ao buscar formas de reduzir essa perda de tempo de trabalho ele concluiu que seria necessário subdividir ao máximo as atividades, transformando-as em tarefas simples e passíveis de serem medidas com um cronômetro, chegando, assim, ao tempo de trabalho “real” dos trabalhadores. Taylor se torna famoso por suas teorias sobre o controle do trabalho – não sem antes sofrer duras derrotas dos trabalhadores e seus sindicatos, que se negavam a aderir às novas medidas – e decide aprofundar os seus estudos, forma-se em engenharia mecânica, elaborando uma variada gama de materiais voltados ao desenvolvimento das técnicas de trabalho fabril (Pinto, 2010).

Em relação à organização do trabalho dentro da fábrica propriamente, Taylor defendia que a maneira como os gestores conduziam o controle do trabalho de seus subordinados não era efetiva. Os gestores de sua época apelavam à oferta de retribuições aos trabalhadores pelo seu esforço, como promessas de boa remuneração, promoção, redução das jornadas de

trabalho, etc. e para Taylor isso nunca seria o suficiente para manter os trabalhadores totalmente focados em suas atividades, usando todo o seu potencial físico e psíquico na produção, de forma a empregar todo o tempo disponível na sua jornada de trabalho para aquela atividade. Segundo Pinto (2010, p. 28, *grifos nossos*):

Em termos claros, o problema era fazer que o trabalhador empregasse todo seu engenho, sua criatividade, seus conhecimentos técnicos, suas competências profissionais assimiladas nos ofícios que exerceu, suas habilidades pessoais adquiridas com as situações que enfrentou nestes, seu maior esforço psíquico, intelectual e físico, toda a sua capacidade de concentração e destreza para a realização das tarefas que lhe competiam, **tudo com o menor desgaste de suas energias e, principalmente, dentro do menor tempo possível.**

Se, para que fosse possível extrair toda a capacidade do trabalhador naquelas horas de trabalho, o sistema de gestão baseado nas gratificações não era o suficiente, então Taylor concluiu que seria necessário estabelecer uma divisão de responsabilidades e tarefas em que aos executores do trabalho diretamente ligado à produção fossem incumbidas somente tarefas estritamente necessárias ao cumprimento de sua função – movimentos extremamente rígidos e simplificados. A análise e o estabelecimento dos moldes do trabalho ficariam a cargo de outros trabalhadores, que estariam submetidos à análise de outros trabalhadores, formando, dessa forma, uma hierarquia do controle do trabalho (Pinto, 2010).

A ideia fundamental que perpassa aquilo que Taylor denominou de administração científica é a de uma especialização extrema de todas as funções e atividades e o controle rigoroso de todas essas atividades. Deveria ser estabelecido um mapeamento das ferramentas utilizadas e o planejamento rigoroso dos movimentos empregados em cada instante, das operações intelectuais utilizadas em cada movimento, enfim, o conhecimento e controle de todos os elementos comportamentais demandados para cada tarefa específica. Mas o que distingue o sistema organizacional de Taylor daqueles que empreenderam suas investigações anteriormente, é que todo esse rígido mapeamento e planejamento deveria ser função da administração da fábrica, e somente dela (Pinto, 2010). O autor explica que essa hierarquia de funções tinha como objetivo obter maior controle sobre os processos de trabalho:

Toda a experiência, todas as técnicas relativas às atividades realizadas nas várias instâncias da empresa são repassadas para trabalhadores especializados em analisá-las com base em métodos experimentais, através dos quais são padronizadas, tendo em vista a redução da quantidade de operações desnecessárias, do tempo de execução das demais, dos gastos de energia física e mental dos trabalhadores, da ociosidade dos equipamentos, dos intervalos entre uma operação e outra, entre outros objetivos. (Pinto, 2010, p. 31)

A autonomia do trabalhador em relação ao seu ritmo ou forma de trabalho, que vigorava durante a produção manufatureira, vai se reduzindo a cada vez mais ao longo do processo histórico de consolidação da produção de tipo capitalista. E essa autonomia finalmente se encerra a partir da implementação do sistema taylorista, uma vez que, agora, todas as informações acerca do trabalho serão recebidas pelo trabalhador por meio de ordens de seus superiores (que terão recebido as suas funções através das ordens de outros superiores). Além disso, o trabalho é executado de acordo com as “fichas de instrução” que devem indicar exatamente a atividade a ser exercida e por meio de treinamento para empreender aquela tarefa específica. **O objetivo das proposições da “administração científica” é, ao final, possibilitar o aumento da produtividade e, portanto, a intensificação da exploração da força de trabalho e da extração de mais-valia** (Pinto, 2010).

A segunda grande formulação teórica acerca da organização e controle do trabalho é oferecida por Henry Ford. Desde os 16 anos de idade, Ford demonstrou seu interesse na mecânica tendo aprofundado seus estudos posteriormente e obtido vários êxitos, dentre eles, o mais importante: a fundação da Ford Motor Company em 1903 (Pinto, 2010).

O pressuposto central de suas formulações era de que produzindo mercadorias padronizadas e em larga escala, seria possível diminuir o custo da produção e melhorar a condição de vida dos trabalhadores por meio da oferta de melhores salários. Assim como Taylor, também Ford (tendo em vista as limitações impostas pela sua própria posição de classe e os seus interesses) acreditava que ao aumentar a produtividade e a lucratividade se poderia aumentar a renda dos trabalhadores e, conseqüentemente, melhorar a sua qualidade de

vida – o que já havia sido comprovado por Marx (2007, 2013) um equívoco, na medida em que a riqueza socialmente produzida é, na verdade, individualmente apropriada.

De acordo com Pinto (2010), a divisão das tarefas entre os trabalhadores dentro das fábricas e a extrema subdivisão das operações de uma dada atividade já estavam consolidadas devido à expansão do modelo de organização taylorista da produção. O elemento novo elaborado por Ford é a chamada “esteira de produção”, um automatismo que possibilitou intensificar ainda mais a produção na medida em que o tempo usado para a locomoção da mercadoria entre um procedimento e outro seria poupado e empregado em mais produção.

Mais uma vez, ao trabalhador é imposto um novo ritmo e modo de trabalho que ele não controla e que se intensifica ainda mais. O ritmo do trabalho é agora estabelecido pelo próprio objeto do trabalho, que percorre todas as fases produtivas numa esteira e o sujeito do trabalho (o operário) tem como única função incidir sobre ele por meio de operações cuja complexidade foi levada ao máximo da simplicidade. Assim explica Pinto (2010, p. 38) a esse propósito:

Se a “racionalização” taylorista permitia uma significativa intensificação do trabalho humano através do controle pela cronometragem dos tempos de operação parciais, no sistema fordista é a velocidade automática da linha de série (do objeto de trabalho, portanto) que impõe ao trabalhador (o sujeito do trabalho) a sua condição de disposição para o labor, estabelecendo, dentro de limites cada vez mais extremos de tempo, a “melhor maneira” de trabalhar.

O binômio denominado de taylorismo/fordismo, que condensa a sistematização do trabalho cronometrado fundado por Taylor e a simplificação e massificação do trabalho por meio da esteira de produção, fundados por Ford, foi responsável por gerar um intenso crescimento da produção na grande indústria, principalmente a partir da segunda metade do século XX. **Esse processo produtivo transformou a produção capitalista e se expandiu a quase todos os países centrais do capitalismo. Aliado a isso, a simplificação cada vez maior dos processos do trabalho e o aumento das jornadas de trabalho possibilitavam ao capitalista alcançar níveis altíssimos de extração de mais-valor e altas taxas de lucro** (Antunes, 2009).

Consequência direta do modo de produção capitalista, em que o fim último é sempre a produção de valor e a consequente extração de mais-valor ou sobretrabalho não pago – o que é acumulado pelos capitalistas em forma de lucro – o novo sistema de organização do trabalho fundado por Taylor e Ford, com efeito, produziu muitas consequências do ponto de vista da estrutura psicológica do trabalhador.

O nível extremamente irrisório de complexidade do trabalho (mas não só isso) impede que o trabalhador reconheça a mercadoria como produto de seu trabalho e, conseqüentemente o obstaculiza de conceber as relações próprias da produção capitalista, bem como suas condições de trabalho nessa sociabilidade, como relações estabelecidas socialmente e não relações naturais.

A divisão social do trabalho e a consequente simplificação extrema da produção tornam mais difícil ao trabalhador compreender as determinações históricas dessa forma de produzir a vida material estabelecida pela burguesia. No mais, as outras qualidades do trabalhador como suas competências pessoais e profissionais, sua criatividade, suas habilidades não têm mais lugar no sistema taylorista/fordista de organização do trabalho. De acordo com Pinto (2010, p.40):

Os objetivos continuaram a ser os mesmos da época de Taylor: a “limpeza” dos locais de trabalho e das mentes dos trabalhadores enquanto aí estiverem, a clareza dos objetivos e das tarefas, a extrema simplificação e uniformização do trabalho a um plano que possibilitasse uma automação mais abrangente elevando, por fim, o controle do ritmo de trabalho a uma cadência única e previamente determinada para milhares de mãos.

Segundo Antunes (2009), do sistema taylorista/fordista de produção desdobrou-se um mecanismo de controle político do trabalho cuja expressão era a de um **“compromisso” entre capital e trabalho, mediado pelo Estado. Esse “compromisso” dava a ilusão de que a organização social sobre as bases capitalistas geraria um progresso que deveria garantir o bem-estar de todos, desde que o projeto ideopolítico do proletariado, a saber, o socialismo, fosse deixado de lado.**

Tal “compromisso”, baseado na conciliação entre o capital e o trabalho, só foi possível devido à oferta de ganhos sociais e seguridade social aos trabalhadores por meio da

implementação dos Estados de Bem-Estar Social. Estes últimos, por sua vez, só foram possíveis devido à intensa exploração que vinha sendo realizada nos países de Terceiro Mundo. Importante lembrar que, do ponto de vista da classe trabalhadora europeia, os sindicatos de orientação social-democrata que assumiam sua representação, legitimavam e defendiam as políticas democráticas de melhorias de salário, de condições de trabalho e de seguridade social, inscrevendo na luta do operariado um caráter profundamente reformista (Antunes, 2009).

De acordo com Harvey (1992), esta articulação entre o grande Estado (o estado intervencionista), o grande capital e o grande trabalho (a burocratização dos partidos e sindicatos) expressa pela ideia de “compromisso” entre essas esferas é o que melhor caracteriza o sucesso do sistema taylorista/fordista.

No entanto, **a partir do final da década de 1960 e, especialmente, no ano de 1973, uma crise estrutural do sistema taylorista/fordista se manifesta.** Segundo Harvey (1992), essa crise tornou claras as dificuldades do sistema taylorista/fordista em responder às demandas de lucro do capital, devido à sua estrutura fundamentalmente rígida: “havia problemas de rigidez nos mercados, na alocação e nos contratos de trabalho” (Harvey, 1992, p. 135). Porém, **as ondas de greve do período que vai de 1968 a 1972 demonstravam a força da classe trabalhadora que resistia às tentativas capitalistas de resolução desses problemas de rigidez.** Segundo Antunes (2009), **a crise do taylorismo/fordismo, das políticas estatais intervencionistas e do “compromisso” estabelecido entre o capital e o trabalho foi a expressão fenomênica de uma crise estrutural do capitalismo advinda de um período de tendência decrescente da taxa de lucro geral.**

Dentre os motivos da redução dos níveis de produtividade do capital e da consequente tendência decrescente da taxa de lucro, tem-se: o aumento do preço da força de trabalho por ocasião da intensificação das lutas sociais na década de 1960; o início de um processo de retração do consumo por ocasião do aumento do desemprego; privatizações e flexibilização da produção, dos mercados e da força de trabalho. Além desses aspectos, Harvey (1992) aponta para o agravamento da crise em decorrência do “choque do petróleo” que gerou um conjunto de processos que interrompeu o “compromisso” taylorista/fordista.

Para tentar recuperar o patamar de expansão do seu ciclo reprodutivo do período pós-1945, que foi o apogeu do sistema taylorista/fordista, o metabolismo social capitalista passou por um intenso processo de reestruturação da produção e do trabalho. Os aspectos essenciais

desse processo de reestruturação foram a busca por novas formas de dominação societária por meio de uma ofensiva do capital e do Estado contra a classe trabalhadora, tanto dos países centrais do capitalismo quanto dos países periféricos. De acordo com Antunes (2009, p. 36) o “desemprego em dimensão estrutural, a precarização do trabalho de modo ampliado e a destruição da natureza em escala globalizada tornaram-se traços constitutivos dessa fase da reestruturação produtiva do capital”.

A organização do trabalho de tipo taylorista/fordista havia produzido o operário-massa, isto é, o operário que já não tinha a identidade individualizada do período manufatureiro, mas, ao contrário, era uma massa homogeneizada pelo tipo de trabalho atomizado, repetitivo, enfim, pela alienação do trabalho. **Esse tipo de operariado produzido pela forma objetiva de trabalho taylorista/fordista aparece no cenário social questionando os principais pilares do modo de produção capitalista, em especial, o controle social da produção** (Antunes, 2009).

A classe trabalhadora, portanto, tem um papel importante no confronto com a hegemonia do capital nesse momento histórico, em especial em sua luta específica contra o modo de vida e de trabalho imposto pelo taylorismo/fordismo. Segundo Antunes (2009, p. 43):

O taylorismo/fordismo realizava uma expropriação intensificada do operário-massa, destituindo-o de qualquer participação na organização do processo de trabalho, que se remetia a uma atividade repetitiva e desprovida de sentido. Ao mesmo tempo o operário-massa era frequentemente chamado a corrigir as deformações e enganos cometidos pela “gerência científica” e pelos quadros administrativos. Essa contradição entre autonomia e heteronomia, própria do processo de trabalho fordista, acrescida da contradição entre produção (dada pela existência de um despotismo fabril e pela exigência de técnicas de disciplinamento próprias da exploração intensiva da força de trabalho) e consumo (que exaltava o lado “individualista” e “realizador”) intensificava os pontos de saturação do “compromisso” fordista.

A resistência a esse tipo de trabalho fundamentalmente desgastante e desumanizador ocorreu de várias formas: desde as ações individuais como o absenteísmo até formas coletivizadas de confronto, como greves, formações de conselhos de fábrica, propostas de

participação dos trabalhadores na produção, contestações da forma de organização do trabalho, etc. (Antunes, 2009). Além disso, **as insurgências do final da década de 1960 e início da década de 1970 questionavam o papel pacificador e conciliador das representações dos partidos social-democratas.** Esses movimentos, no entanto, encontraram duros limites, que os impediram de se organizar em torno de um projeto político de grande escala que pudesse levar a classe trabalhadora a superar a sociabilidade capitalista e tomar para si o controle social da produção (Antunes 2009).

Diante da derrota da classe trabalhadora, se estabelecem as condições sociais e ideopolíticas para a reação da burguesia: a chamada reestruturação produtiva foi uma resposta do capital à sua própria crise. Na falta de um projeto hegemônico de orientação socialista por parte do proletariado, o capital respondeu à crise de 1973 da seguinte forma: era necessário mudar o padrão de acumulação conferindo maior dinamismo ao processo de produção. Era necessário, portanto, romper com a rigidez da organização precedente (Antunes, 2009).

Importante destacar que as mudanças operadas pela burguesia tinham o objetivo de transformar apenas os elementos mais superficiais da relação de produção. Por isso, **as transformações no padrão de acumulação não significaram mudanças nos fundamentos essenciais do modo de produção capitalista, mas, ao contrário, possibilitaram a intensificação da exploração da força de trabalho por meio principalmente da flexibilização dos contratos de trabalho.** É nesse sentido que Harvey (1992) afirma acertadamente que a relação *Modernidade Fordista X Pós-Modernidade Flexível* **não pressupõe uma ruptura do metabolismo social capitalista – tampouco o nascimento de uma “nova era pós-moderna” – mas são dois momentos dessa mesma totalidade que é o capitalismo.**

A chamada acumulação flexível, que surge pela necessidade do capitalismo de responder à crise que interrompeu o seu período de grande expansão, se caracteriza pela contraposição à rigidez do taylorismo/fordismo e de seu “compromisso”: “ela se apoia na flexibilidade dos processos de trabalho, dos mercados de trabalho, dos produtos e padrões de consumo” (Harvey, 1992, p. 140).

Como discutido, portanto, a tríade formada pela produção standardizada e em massa articulada às formas-estatais de bem-estar social e ao trabalho sindicalizado, assegurou um período de franca expansão capitalista até a década de 1970, mais especificamente até a crise

de superacumulação de 1973, momento em que a instabilidade impulsiona mudanças significativas no padrão de acumulação do capital:

A acumulação flexível, como vou chamá-la, é **marcada por um confronto direto com a rigidez do fordismo**. Ela se apoia **na flexibilidade dos processos de trabalho, dos mercados de trabalho, dos produtos e padrões de consumo**. Caracteriza-se pelo surgimento de produção inteiramente novos, novas maneiras de fornecimento de serviços financeiros, novos mercados e, sobretudo, taxas altamente intensificadas de inovação comercial, tecnológica e organizacional. A acumulação flexível envolve rápidas mudanças nos padrões do desenvolvimento desigual, tanto entre setores como entre regiões geográficas, criando, por exemplo, um vasto movimento no emprego do chamado “setor de serviços” ... Ela também envolve um novo movimento que chamarei de “compreensão do espaço-tempo” no mundo capitalista – os horizontes temporais da tomada de decisões privada e pública se estreitaram enquanto a comunicação via-satélite e a queda dos custos de transporte possibilitaram cada vez mais a difusão imediata dessas decisões num espaço cada vez mais amplo (Harvey, 1992, p.140, *grifos nossos*).

De forma geral, a acumulação flexível é, portanto, caracterizada pela “flexibilização dos mercados de trabalho, das relações de trabalho, dos mercados de consumo, das barreiras comerciais e do controle da iniciativa privada pelo Estado” (Pinto, 2010, p. 47). A instabilidade econômica gerada pela crise capitalista mundial de 1973 prejudicou os mercados que se encontravam em crescimento desde o pós-guerra, que foram levados a buscar as saídas para recuperar seus lucros na mais-valia relativa, isto é, na sofisticação das tecnologias empregadas no processo de trabalho com o objetivo de baixar o valor da força de trabalho e garantir maior intensificação da exploração para uma maior produtividade.

As inovações tecnológicas e organizacionais tiveram como consequência novas formas de produção de mercadorias e serviços o que também gerou mudanças na forma do consumo: a produção e consumo em massa de produtos estandardizados deu lugar a um consumo “personalizado” de produção “flexível”, “enxuta” e transnacionalizada. Segundo Harvey (1992):

A acumulação flexível foi acompanhada na ponta do consumo, portanto, por uma **atenção muito maior às modas fugazes e pela mobilização de todos os artifícios de indução de necessidades e de transformação cultural que isso implica.** A estética relativamente estável do modernismo fordista cedeu lugar a todo o fermento, instabilidade e qualidades fugidias de uma **estética pós-moderna que celebra a diferença, a efemeridade, o espetáculo, a moda e a mercadificação de formas culturais.** (Harvey, 1992, p. 148, *grifos nossos*)

Quanto aos trabalhadores, grandes quantidades deles se tornaram desempregados, o que desfavoreceu o funcionamento dos grandes sindicatos, deixando uma classe trabalhadora fragmentada e vulnerável, situação que permanece até os dias de hoje (Pinto, 2010). De acordo com Harvey (1992, p. 141), a propósito do desemprego:

A acumulação flexível parece implicar níveis relativamente altos de desemprego “estrutural” (em oposição à “friccional”), rápida destruição e reconstrução de habilidades, ganhos modestos (quando há) de salários reais e o retrocesso do poder sindical – uma das colunas políticas do regime fordista.

E continua (Harvey, 1992):

A atual tendência dos mercados de trabalho é reduzir o número de trabalhadores “centrais” e empregar cada vez mais uma força de trabalho que entra facilmente e é demitida sem custos quando as coisas ficam ruins. Na Inglaterra, os trabalhadores “flexíveis” aumentaram em 16 por cento, alcançando 8,1 milhões entre 1981 e 1985, enquanto os empregos permanentes caíram em 6 por cento, ficando em 15,6 milhões (Financial Times, 27 de fevereiro de 1987). Mais ou menos no mesmo período cerca de dez milhões de novos empregos criados nos EUA estavam na categoria “temporário”. (New York Times, 17 de março de 1988, citado por Harvey, 1992, p. 141).

Partindo da análise dessa nova forma de acumulação de capital e de organização do trabalho instaurada pelo capitalismo para manter a sua taxa de lucro e enfrentar as crises inerentes à sua dinâmica, em específico a crise que eclode em 1973, Harvey (1992) defende que **há uma relação, ainda que complexa e múltipla, entre essa reestruturação produtiva**

do capital e o surgimento e avanço das formas ideológicas pós-modernas. Segundo o autor:

...podem-se aduzir bases a priori em favor da proposição de que **há algum tipo de relação necessária entre a ascensão de formas culturais pós-modernas, a emergência de formas mais flexíveis de acumulação do capital e um novo ciclo de compreensão do tempo-espaço na organização do capitalismo.** (Harvey, 1992, introdução, *grifos nossos*)

Embora os autores pós-modernos defendam a emergência de uma nova idade sociocultural – a chamada “era pós-moderna”, ou a pós-modernidade – com o objetivo de justificar as mudanças culturais ocorridas a partir de 1973, baseando-se no desenvolvimento tecnológico e das novas formas de comunicação, Harvey (1992) demonstra que **não há rupturas, mas mudanças significativas na forma de acumulação ainda que sigam intactas as características gerais do modo de produção capitalista.** Defende-se nesta tese, em consonância com Harvey (1992), Jameson (2002), Wood (1999); Netto (2010); Eagleton (1998) e outros autores e autoras marxistas, que essas mudanças, longe de significarem uma ruptura com a Modernidade – entendida como a expressão político-cultural do mundo fundado pela burguesia – dizem respeito a fases de uma mesma totalidade, o capitalismo.

Sobre essa questão, afirma Jameson (2002, p. 16):

...pós-modernismo não é a dominante cultural de uma ordem social totalmente nova (sob o nome de sociedade pós-industrial, esse boato alimentou a mídia por algum tempo), mas **é apenas reflexo e aspecto concomitante de mais uma modificação sistêmica do próprio capitalismo...** Mas esse retorno previsível da narrativa como a narrativa sobre o fim das narrativas, esse retorno da história em meio aos prognósticos do desaparecimento do *telos* histórico, sugere uma segunda característica relevante da teoria do pós-modernismo: o modo pelo qual qualquer observação virtual sobre o presente pode ser mobilizada para se investigar o próprio presente, e pode ser utilizada como sintoma e índice da lógica mais profunda do pós-moderno, que assim se torna, imperceptivelmente, sua própria teoria e a teoria de si mesmo...

o delírio de apelar para qualquer elemento virtual do presente com o intuito de provar que este é um tempo singular radicalmente distinto de todos os momentos

anteriores do tempo humano, parece-nos, por vezes abrigar uma patologia distintamente auto-referencial, como se nosso completo esquecimento do passado se exaurisse na contemplação vazia, mas hipnótica, de um presente esquizofrênico, incomparável por definição. (Jameson, 2002, p. 16, *grifos nossos*)

A primeira vez que o termo “modernismo” foi cunhado, ao contrário do que comumente se pensa, foi na América hispânica e não nos países centrais do capitalismo, em 1890, por um poeta nicaraguense que se referia a um movimento estético literário no Peru. Também o termo “pós-modernismo” surgiu pela primeira vez na América hispânica em 1930, no contexto cultural dos debates entre as tendências literárias e “foi usado para descrever um refluxo conservador dentro do próprio modernismo” (Anderson, 1999, p. 10) em oposição ao termo “ultramodernismo” que era usado para designar a “poesia rigorosamente contemporânea e de alcance universal”, movimento que veio a culminar no surgimento de escritores da estatura de Frederico García Lorca, Jorge Luis Borges e Pablo Neruda (Anderson, 1999).

Em que pese sua origem fundamentalmente ligada aos debates culturais e literários, é na Europa e nos Estados Unidos que, cerca de três décadas depois aproximadamente **a partir do início da década de 1960, o termo “pós-modernismo” vai ganhar características de teoria social, isto é, passa a ser utilizado também para explicar o conjunto das transformações sociais ocorridas naquele momento histórico.** Eagleton (1998, p. 7) conceitua o pós-modernismo como “uma linha de pensamento que questiona as questões clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a ideia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação”. Faz-se importante salientar, entretanto, que **a concepção de mundo geral do pós-modernismo é essencialmente influenciada por teorias anteriores a esse período, tendo as formulações de Nietzsche (mas não só dele), formuladas entre 1872 e 1888, como uma de suas maiores referências.**

A historiadora Ellen Wood (1999) localiza em 1959 a primeira proclamação do surgimento de uma “nova era”, em um texto de Wright Mills segundo o qual a humanidade estava presenciando “o fim do que é denominado de a Era Moderna” que “está sendo sucedida pelo período pós-moderno” (Wood, 1999, p. 7). Tal período seria marcado pelo fato de que “todas as expectativas históricas que caracterizaram a cultura ocidental perderam a relevância.

A fé do Iluminismo no avanço unificado da razão e da liberdade, justamente com as duas principais ideologias fundamentadas nessa fé – o liberalismo e o socialismo” entraram em colapso e se tornaram incapazes de explicar o mundo e o homem (Wood, 1999, p. 7). No entanto, apesar da insistente defesa, por parte dos autores que se reivindicam pós-modernos de que entramos em uma nova idade sociocultural, isto é, em algum tipo de ruptura histórica que marca o nosso tempo, Wood (1999) alerta para a explícita aversão desses autores em relação à história:

...a despeito de sua insistência em diferenças e especificidades que marcam épocas, a despeito de sua reivindicação de terem denunciado a historicidade de todos os valores e conhecimentos (ou precisamente devido à insistência na “diferença” e na natureza fragmentada da realidade e do conhecimento humano) **eles são impressionantemente insensíveis à história**. Essa insensibilidade revela-se também na **surdez aos ecos reacionários** de seus ataques aos valores do “Iluminismo” e ao irracionalismo básico que demonstram. (Wood, 1999, p. 14, *grifos nossos*)

Ao longo das décadas de 1980 e 1990, a discussão pós-modernista capilarizar-se-ia por vários países, com algumas especificidades apenas quanto às áreas do conhecimento às quais se vinculavam (Harvey, 1992).

Segundo Harvey (1992), **as narrativas pós-modernas, em geral, surgem com o objetivo de fazer frente ao pensamento moderno** que, ainda que compreenda uma grande variedade de pensadores cujas formulações teórico-filosóficas são algumas vezes inclusive colidentes entre si, são tomados em bloco e “geralmente percebido como positivista, tecnocêntrico e racionalista” (Harvey, 1992, p. 19) pelos autores pós-modernos. A revista parisiense *Precis 6* de 1987– representante da vanguarda pós-moderna na arquitetura – assim definia, segundo Harvey (1992), o pós-modernismo:

...o modernismo universal tem sido identificado com a crença no processo linear, nas verdades absolutas, no planejamento racional de ordens sociais ideais, e com a padronização do conhecimento e da produção. O pós-moderno, em contraste, privilegia “a heterogeneidade e a diferença como forças libertadoras na redefinição do discurso cultural”. (*Precis 6*, 1987 citado por Harvey, 1992, p. 19, *grifos nossos*)

Essa desconfiança em relação às metanarrativas, isto é, às explicações acerca da realidade e da humanidade que foram construídas por meio do acúmulo filosófico e científico do ser social ao longo da história, leva à necessidade de se compreender a Modernidade como um período histórico que chegou ao seu fim para dar lugar a um suposto “período pós-moderno” e às explicações pós-modernas do homem e da sociedade. Segundo Eagleton (1998), esse ceticismo advém da derrota “estrondosa” sofrida pela esquerda política e pelos movimentos radicais da classe trabalhadora em que a perspectiva universalista e emancipatória própria desta classe se afasta do horizonte da esquerda. Essa derrota faz com que a *intelligentzia* ocidental reaja não mais com o “desprezo infelizmente tão familiar à esquerda política” (Eagleton, 1998, p. 11), mas, agora, com uma repulsa a todos os valores, pressupostos e paradigmas até então sustentados pela esquerda. **O grande e principal alvo deste ceticismo é, segundo o autor (Eagleton, 1998), a categoria da totalidade:**

Para os radicais descartar a ideia de totalidade num ataque de holofobia significa, entre outras coisas mais positivas, munir-se de algum consolo muito precisado. Pois num período em que nenhuma ação política se afigura com efeito exequível, em que a assim chamada micropolítica parece a ordem do dia, soa como um alívio converter essa necessidade em virtude – persuadir-se de que as próprias limitações políticas têm, por assim dizer, uma base ontológica sólida, pelo fato de que a totalidade social resume-se afinal a uma quimera. **Não importa se não existe um agente político a mão para transformar o todo, uma vez que na verdade não existe um todo a ser transformado...**

A questão, de todo modo, é que o conceito de totalidade implica um sujeito para quem ela faria alguma diferença prática; mas esse tal sujeito foi rechaçado, incorporado, dispersado ou metamorfoseado em algo sem existência, por isso o conceito de totalidade tem grandes chances de cair junto com ele. Isto é, ao menos que queiramos preservar a ideia de subversão na ausência de qualquer agente provável dela, caso em que sempre podemos alegar que o próprio sistema se subverte, combinando assim um pouco de ceticismo com um pouco de radicalismo. (Eagleton, 1998, pp. 18-19, *grifos nossos*)

De acordo com Eagleton, (1998), portanto, a ascensão das teorias pós-modernas a partir de finais da década de 1960 tem relação com as derrotas históricas da classe trabalhadora que colocaram um fim nas esperanças revolucionárias da *intelligentzia* ocidental, de forma que sua reação foi se dirigir contra os pressupostos básicos sustentados pela esquerda revolucionária. **Sua hipótese é a de que o afastamento da classe trabalhadora, enquanto sujeito revolucionário, do horizonte objetivo teria tornado possível aos intelectuais criar uma teoria absolutamente sem sujeito histórico e até mesmo sem concepção de história, cuja consequência teria sido a defesa de que o próprio sistema se subverte, sem a necessidade da ação humana.**

Wood (1999) parte de outra hipótese: afirma que o pós-modernismo na verdade somente substitui o sujeito revolucionário – se antes era a classe trabalhadora, agora passam a ser os próprios intelectuais os supostos agentes históricos:

O pós-modernismo simplesmente levou às últimas (e não raro absurdas) consequências a conhecida tentativa de substituir esses agentes subjugados por outros, novos, **colocando a prática intelectual no centro do universo social e promovendo os intelectuais – ou, mais precisamente, os acadêmicos – à vanguarda da ação histórica.** (Wood, 1999, p. 15, *grifo nosso*)

Ora, se já não há mais processo histórico, se não há objetividade e tampouco há classes sociais, de fato, **o que resta é o automovimento da consciência, da subjetividade que não tem qualquer lastro com a realidade objetiva.** O “mundo intelectual”, nessas perspectivas, se torna o alicerce do ser social, pois já não existe nada mais além do pensamento e do universo discursivo – a consequência desse tipo de argumentação é a de que **a transformação só poderia se dar por meio do discurso, e os sujeitos da transformação só podem ser aqueles que produzem o discurso.**

Tratar-se-á, no próximo item, de alguns dos aspectos político-culturais que tornaram possível o surgimento e expansão da ideologia pós-moderna a partir das décadas de 1960-70, em especial a “revolução cultural” proporcionada pela era de ouro do capitalismo pós-1945 e sua expressão política mais acabada, que foi, segundo Hobsbawm (1995), os levantes estudantis de maio de 1968 em Paris. Nosso **objetivo é demonstrar as limitações desse movimento político – que é o movimento no qual se amparam Deleuze e Guattari e boa**

parte da intelectualidade pós-moderna – no que se refere ao seu potencial revolucionário, dada a sua própria natureza e as condições sócio-materiais de sua gênese. Posteriormente, delinear-se-á de modo geral, como a experiência soviética do socialismo real também exerceu influência sobre o desencanto e ceticismo da esquerda em relação ao projeto revolucionário da classe trabalhadora, culminando nas posições conservadoras e, por vezes, altamente reacionárias dos intelectuais pós-modernos que se proclamam de esquerda.

2.2 A ASSIM CHAMADA “REVOLUÇÃO” CULTURAL E O DESENCANTO CETICISTA COM O SOCIALISMO REAL

Segundo Hobsbawm (1995), **as origens da chamada “revolução cultural” ocorrida em alguns países centrais do capitalismo** (os chamados países desenvolvidos) na segunda metade do século XX, **estão ligadas às mudanças nas famílias tradicionais, nas atividades domésticas da mulher, no ambiente de “relaxamento sexual”** (Hobsbawm, 1995, p. 317) e **na emergência de uma juventude educada e de classe média**, que foi produto do período de crescimento econômico da Europa pós-segunda guerra mundial e representava um grande contingente de pessoas que adentravam as Universidades.

Em termos das mudanças ocorridas no seio da família e do ambiente doméstico (apesar das especificidades em algumas regiões da Eurásia e África), Hobsbawm (1995) afirma que a grande maioria da humanidade partilhava de certas características familiares gerais, como, por exemplo:

...a existência de casamento formal com relações sexuais privilegiadas para os cônjuges (o “adultério” é universalmente tratado como crime); a superioridade dos maridos em relação às esposas (“patriarcado”) e dos pais em relação aos filhos, assim como às gerações mais jovens. (Hobsbawm, 1995, p. 315)

Na segunda metade do século XX, no entanto, essas características comuns básicas da formação familiar burguesa começam a se modificar rapidamente, principalmente nos países capitalistas desenvolvidos e, de maneira mais lenta, até mesmo nos países da América Latina e outros países católicos: o aumento do número de divórcios, do número de pessoas vivendo

sós (sem ser parte de um casal ou família nuclear) e das famílias chefiadas por apenas um dos genitores (em sua maioria, mães solteiras). Importante ressaltar que, evidentemente, essas tendências não se deram igualmente em todas as partes do mundo, sendo que em alguns países, como por exemplo, a Itália, o número de divórcios permaneceu mais ou menos estável nesse período (Hobsbawm, 1995).

Em termos das diferenças geracionais, tem-se que **o adolescente** – diferente de épocas precedentes – **passa a ser reconhecido como um agente social autônomo e como potencial público consumidor de novos estilos e modos de vida**: “o surgimento do adolescente como ator consciente de si mesmo era cada vez mais reconhecido, entusiasticamente, pelos fabricantes de bens de consumo...” (Hobsbawm, 1995, p. 318). Essa nova e autônoma juventude não se reconhecia como crianças e tampouco se afirmavam como adultos e nutria, segundo Hobsbawm (1995), certa aversão pelo mundo adulto, salvo os seus “gurus” que também se modificavam com alguma frequência. Até mesmo onde os motins impulsionados pela juventude estudantil conseguiram aliar estudantes e operários (como o maio de 1968 na França e o “outono quente” de 1969 na Itália), esses trabalhadores também eram jovens (Hobsbawm, 1995). De acordo com o historiador, **a novidade dessa juventude pode ser caracterizada por três aspectos**.

Primeiramente, nesse momento histórico, **a juventude passa a ser considerada como o estágio final do desenvolvimento humano e não como um estágio anterior à vida adulta**. Esse aspecto é importante para se compreender os movimentos culturais de fins da década de 1960, uma vez que a autonomia da juventude começa a ser constituída – principalmente a autonomia de consumo de uma juventude que viveu a era de ouro do capitalismo ocidental do pleno emprego e dos estados de bem-estar social (Hobsbawm, 1995). Exemplo disso foi o aumento significativo do consumo de discos por parte da juventude europeia e estadunidense e o apelo cultural à jovialidade a qualquer custo, como explica Hobsbawm (1995, p. 318):

A nova “autonomia” da juventude como uma camada social separada foi simbolizada por um fenômeno que, nessa escala, provavelmente não teve paralelo desde a era romântica do início do século XIX: o herói cuja vida e juventude acabavam juntas. Essa figura, antecipada na década de 1950 pelo astro de cinema James Dean, foi comum, talvez mesmo um ideal típico, no que se tornou a expressão cultural

característica da juventude: o *rock*. Buddy Holly, Janis Joplin, Brian Jones, membro dos Rolling Stones, Bob Marley, Jimi Hendrix e várias outras divindades populares caíram vítimas de um estilo de vida fadado à morte. O que tornava simbólica essas mortes é que a juventude por eles representada era transitória por definição.

A nova juventude, cuja bonança capitalista da era de ouro possibilitou uma autonomia de consumo, se tornou culturalmente devota da jovialidade mesmo que para vivenciá-la fosse necessário levar a própria vida ao seu fim – o que aconteceu com todas essas personalidades citadas por Hobsbawm (1995), cuja existência não passou dos 27 anos. Nesse ambiente cultural de ode à juventude e de reconhecimento de sua autonomia de consumo houve também uma tendência de seu reconhecimento político: segundo o autor, a partir da década de 1960, países como EUA, Grã-Bretanha, Alemanha e França passam a reivindicar a diminuição da idade eleitoral para dezoito anos.

O **segundo aspecto novo** que caracterizava essa juventude **era o seu poder de compra**. O fato de que seu conhecimento tecnológico superava as gerações precedentes lhes garantiam também mais oportunidades de emprego e melhoria dos padrões de vida. Essa situação levou a uma consequência geracional nova em que “o que os filhos podiam aprender com os pais tornou-se menos óbvio do que o que os pais não sabiam e os filhos sim. Inverteram-se os papéis das gerações” (Hobsbawm, 1995, p. 320). Essa nova juventude tinha muito mais poder aquisitivo que seus pais quando da mesma idade, graças à já mencionada “era de ouro” do capitalismo, e ao fato de que os pais dessa geração também não mais necessitavam do dinheiro dos filhos para complementação do orçamento da família (Hobsbawm, 1995).

O **terceiro aspecto da novidade** dessa juventude proveniente das classes médias dos países centrais do capitalismo **era sua tendência internacionalista**, que “refletia a esmagadora hegemonia cultural dos EUA na cultura popular e nos estilos de vida...” (Hobsbawm, 1995, p. 321). Essa hegemonia se difundia pela indústria cinematográfica, pela indústria fonográfica através das rádios, pela rede mundial de universidades (que demonstrou sua força nos movimentos estudantis da década de 1960) e “difundiam-se, ainda pela força da moda na sociedade de consumo que agora chegava às massas, ampliada pela pressão dos grupos de seus pares. **Passou a existir uma cultura jovem global**” hegemônica pelos modos de vida estadunidense e europeu (Hobsbawm, 1995, p. 321, *grifos nossos*).

Diante desses três aspectos, pode-se afirmar que foi sendo constituída, nos “países desenvolvidos” uma juventude consumidora, com alto poder aquisitivo, educada nas grandes universidades do ocidente e sedentas por estabelecer sua identidade. De acordo com Hobsbawm (1995), quanto mais definiam sua identidade, mais se aprofundava o abismo histórico entre essa nova juventude e seus predecessores. Nas palavras do historiador:

A Era de Ouro alargou esse abismo pelo menos até a década de 1970. Como rapazes e moças criados numa era de pleno emprego podiam compreender a experiência da década de 1930, ou, ao contrário, uma geração mais velha entender jovens para os quais um emprego não era um porto seguro após mares tempestuosos (sobretudo um emprego garantido, com direitos de aposentadoria), mas uma coisa que poderia ser conseguida a qualquer hora e abandonada a qualquer hora que a pessoa tivesse vontade de ir passar alguns meses no Nepal? (Hobsbawm, 1995, p. 322)

Esse “estranhamento” entre gerações, produto de uma mudança significativa das condições materiais das classes médias nos países desenvolvidos, levou, em certa medida, à procura por maneiras de viver e até mesmo linguagens que não se assemelhassem e, no limite, rompessem com as velhas tradições, representadas pelas velhas condutas. Essa aversão ao “velho” tem sua expressão nas mais diferentes dimensões: o repúdio às “velhas” formas de organização social (a crise representacional, a crise dos partidos, dos sindicatos, das formas de organização dos trabalhadores), o rompimento com a “velha” estética nas artes (ou a estética moderna), com as velhas concepções de mundo (donde se incluem tanto o neoliberalismo, quanto o próprio socialismo), etc. (Hobsbawm, 1995). **O estranhamento com a cultura do passado e a proclamação de criação de um “novo” – sempre abstrato – está muito presente nos escritos de Deleuze e Guattari, os quais participaram ativamente dos levantes de maio de 1968 em Paris.**

No entanto, as contradições essenciais dessa cultura jovem se tornaram visíveis justamente quando ela encontrou sua expressão intelectual e militante. **A melhor elucidação dos limites da revolução cultural operada pela juventude foram os levantes estudantis parisienses de maio de 1968¹³**, cujos *slogans* de luta afirmavam conteúdos do tipo “é

¹³ Os movimentos de maio de 68, bem como as greves gerais que se alastraram no mesmo período na Europa são fenômenos sociais complexos, o que é evidenciado pela quantidade de obras destinadas a realizar um balanço desses eventos. Nesse trabalho, apresentamos essencialmente a análise de Hobsbawm (1995; 2010) sobre a

proibido proibir”; “tomo meus desejos por realidade porque acredito na realidade dos meus desejos”; “o pessoal é político”; ou “quando penso em revolução quero fazer amor” (Hobsbawm, 1995, pp. 325-6). O autor explica a essência da luta dessa juventude:

Ao contrário das primeiras aparências, estas não eram declarações políticas de princípios, no sentido tradicional – mesmo no sentido estreito de visar à abolição de leis repressivas. Não era esse o objetivo. **Eram anúncios de sentimentos e desejos privados...** Mesmo quando tais desejos eram acompanhados de manifestações, grupos e movimentos públicos; mesmo no que parecia, e às vezes tinha, o efeito de rebelião de massa, **a essência era de subjetivismo** (Hobsbawm, 1995, pp. 325-6, *grifos nossos*).

Para se compreender melhor no que consistiram os levantes de maio de 1968 em Paris cumpre apresentar alguns fatos históricos. De acordo com Hobsbawm (2010), existiram **duas etapas distintas na mobilização popular de Paris, em maio de 1968**, ambas totalmente inesperadas pelo governo do general De Gaulle e pelos grupos de oposição. Na **primeira etapa**, de 3 a 11 de maio, os estudantes organizaram uma manifestação e, graças ao tipo de resposta dada pelo governo, uma pequena manifestação se tornou um movimento de massa que incluía praticamente todos os estudantes de Paris. Além disso, os estudantes tinham de seu lado a opinião pública – segundo Hobsbawm (2010), naquele momento, 61% dos cidadãos os apoiavam e apenas 16% se posicionavam contra eles. O governo recuou frente ao movimento – afinal, não se tinha qualquer interesse em abrir fogo contra os filhos da classe média e, ademais, o próprio governo subestimava a potência dessa revolta. Ao recuar, no entanto, estendeu sua amplitude até as massas trabalhadoras, o que levou à segunda etapa das mobilizações (Hobsbawm, 2010).

A **segunda etapa**, de 14 a 27 de maio, consistiu na instituição de uma greve geral espontânea, coroando a aliança entre estudantes e trabalhadores – a greve geral foi, segundo

chamada “revolução cultural” e suas consequências para a esquerda revolucionária. No entanto, diferentes análises podem ser encontradas em Callinicos (1995), para quem as insurreições estudantis de maio de 68 foram a expressão da crise de hegemonia norte-americana e se constituíram em crítica não somente ao capitalismo monopolista e suas expressões político-ideológicas, mas também ao burocratismo anti-democrático do socialismo real. Outras análises importantes podem ser encontradas em: Ali (1978), Lefebvre (1968) e Garaudy (1985). Rodrigues (2006) realiza uma sólida síntese das variadas análises, em capítulo intitulado *Pós-modernismo e o Maio de 68*, de sua tese “Michel Foucault sem espelhos: um pensador *proto* pós-moderno”.

Hobsbawm (2010, p. 334) “a maior da história da França e talvez do mundo e culminou com o rechaço por parte dos grevistas ao acordo negociado em seu nome pelos dirigentes sindicais oficiais e o governo”. O governo, que já havia reagido mal da primeira vez, mantém sua estratégia e vai se desmoralizando a cada vez mais, enquanto a opinião conservadora da oposição também permanecia paralisada. O cenário muda quando De Gaulle assume a dianteira da reação em 29 de maio (Hobsbawm, 2010).

Hobsbawm (2010) alerta para o fato de que somente a segunda etapa da rebelião espontânea das massas, aquela que contou com a participação da classe trabalhadora e veio a deflagrar a greve geral, criou possibilidades revolucionárias, bem como criou a necessidade de uma reação contrarrevolucionária por parte do governo. Essa tensão causada pela adesão dos trabalhadores à rebelião abriu a possibilidade de avanços do movimento em direção a ações mais radicais, como a organização dos trabalhadores para o controle social da produção. Mas essa era apenas uma possibilidade que, como a história mostrou, não veio a se confirmar. Já o movimento estudantil em si, embora significasse certo incômodo às autoridades, não representava perigo político e tampouco econômico.

Por sua natureza, o movimento estudantil, a princípio, não foi levado a sério nem pelo governo do general De Gaulle, nem pela esquerda comunista. Isso fez com que, de um lado o governo demonstrasse total despreparo para com a insurreição e, por outro, levou ao fracasso do partido comunista como vanguarda dos estudantes e trabalhadores para alguma ação organizada, de maneira que não conseguiram nem uma revolução propriamente dita (que não era algo que os comunistas pautavam naquele momento) e nem mesmo a deposição do governo gaullista e instituição de uma Frente Popular (que, por sua vez, era algo que desejavam) (Hobsbawm, 2010).

No período entre 27 e 29 de maio, portanto, as chances de derrocada do governo diminuíram – não só pelas falhas dos comunistas, mas também pelo caráter da insurreição. **O movimento não tinha objetivos políticos, embora utilizasse fraseologias políticas;** segundo Hobsbawm (2010, p. 341): “... sem certa concentração sobre objetivos concretos, ainda que secundários em relação aos objetivos gerais, a força das energias revolucionárias se dispersa”, e esses objetivos não estavam claramente colocados aos agentes do movimento:

A mesma profundidade da crítica social contida implicitamente ou formulada pelo movimento popular o deixou sem objetivos concretos. Seu inimigo era “o sistema”.

Para citar Touraine: “O inimigo já não é uma pessoa ou uma categoria social, o monarca ou a burguesia. É a totalidade dos modos de ação do poder socioeconômico, despersonalizado, racionalizado e burocratizado...”.

...O movimento popular era, por conseguinte, ou subpolítico ou antipolítico (Hobsbawm, 2010, p. 341, *grifos nossos*).

Tratava-se da luta de jovens que desejavam emancipação principalmente por meio do confronto com o “poder instituído”, as convenções, as leis, as regras – e suas pautas, em si, já demonstravam os limites de suas ações. Pregava-se um “compromisso público com o que era até então proibido ou inconveniente” (Hobsbawm, 1995, p. 326), e nesse ínterim se incluíam as drogas, o sexo, as orientações sexuais diferentes da heterossexualidade hegemônica e certa assimilação da cultura dos pobres e marginalizados (que até então não se tinha visto nos hábitos culturais históricos da classe média).

Mas, segundo Hobsbawm (1995) o mais importante dessas mudanças culturais foi a rejeição da “ordenação histórica e há muito estabelecida das relações humanas em sociedade, que as convenções e proibições sociais expressavam, sancionavam e simbolizavam” (Hobsbawm, 1995, p. 327). O autor explica, no entanto, que **essa rejeição às convenções sociais, longe de levar à defesa de uma nova sociabilidade para além do capitalismo, apenas representava um esgarçamento da vida em sociedade e a luta pela autonomia ilimitada do desejo individual**: “assumia-se tacitamente agora que o mundo consistia em vários bilhões de seres humanos definidos pela busca de desejo individual, incluindo desejos até então proibidos ou malvistas, mas agora permitidos...” (Hobsbawm, 1995, p. 327).

O autor faz uma ressalva importante concernente à **opção teórica adotada como respaldo da luta dessa nova juventude: o marxismo, ainda que revisionista**. Embora o marxismo estivesse então na ordem do dia entre os estudantes, provavelmente pelo fato de ainda existir o bloco soviético e o chamado “socialismo real”, as formas tradicionais de organização dos movimentos operários era constantemente criticada.

...não houve quase nenhum reflorescimento da única ideologia que acreditava que a ação espontânea, não organizada, antiautoritária e libertária traria uma sociedade nova, justa e sem Estado, ou seja, o *anarquismo* de Bakunin ou Kropotkin, embora ele correspondesse muito mais de perto às ideias de fato da maioria dos rebeldes

estudantes das décadas de 1960 e 1970 do que o marxismo então na moda (Hobsbawm, 1995, p. 327, *grifo do autor*).

A revolução cultural de fins do século XX, cuja experiência de maio de 1968 na França é uma das maiores expressões políticas, pode ser entendida como o esgarçamento das relações entre o indivíduo e a sociedade (Hobsbawm, 1995). Mas antes de significar a tentativa de rompimento com a sociabilidade burguesa – como foi a experiência soviética, ao menos em seu princípio – representou, nos marcos do capitalismo, um enfraquecimento dos valores burgueses. Tal enfraquecimento, ao contrário do que pode pressupor os mais otimistas, não contribuiu com o fim das relações sociais burguesas, mas culminou em certa tensão econômica principalmente na vida dos mais pobres, para quem as relações burguesas de parentesco, familiaridade e comunidade têm uma importância na produção e manutenção da vida material. Nas palavras de Hobsbawm (1995, pp. 328-329):

Na maior parte do mundo, as velhas texturas e convenções sociais, embora solapadas por um quarto de século de transformação social e econômica sem paralelos, estavam tensas, mas ainda não em desintegração. Isso era uma infelicidade para a maior parte da humanidade, sobretudo os pobres, pois a rede de parentesco, comunidade e vizinhança era essencial para a sobrevivência econômica e, sobretudo para o sucesso num mundo em mudança. Em grande parte do Terceiro Mundo, funcionava como uma combinação de serviço de informação, intercâmbio de trabalho, um *pool* de trabalho e capital, um mecanismo de poupança e um sistema de seguridade social. Na verdade, sem famílias coesas, os sucessos econômicos de algumas partes do mundo – por exemplo, o Oriente Médio – são difíceis de explicar.

O caráter contraditório das pautas culturais encampadas pela juventude parisiense de maio de 1968, de acordo com Hobsbawm (1995), está precisamente no fato de que o enfraquecimento das relações sociais de produção burguesas (como as relações familiares) – que já vinham acontecendo materialmente no mundo, como elucidado anteriormente – quando não é acompanhada de uma revolução no modo de produção, pode inclusive vir a precarizar ainda mais a vida dos setores mais empobrecidos da humanidade. Embora fossem mais antigos que o mundo fundado pela burguesia, esses

valores morais perpetuados por ela têm importância essencial para o funcionamento de sua forma de sociabilidade. Nas palavras do autor:

Contudo, justamente esses laços e solidariedades de grupos não econômicos eram agora minados, como o eram os sistemas morais que o acompanhavam. Esses eram igualmente mais antigos que a moderna sociedade industrial, mas também tinham sido adaptados para formar parte essencial dela. O velho vocabulário moral de direitos e deveres, pecado e virtudes, sacrifício, consciência, prêmios e castigos não mais podia ser traduzido na nova linguagem de satisfação dos desejos. Uma vez que tais práticas e instituições não eram mais aceitas como um modo de ordenar a sociedade que ligava as pessoas umas às outras e que assegurava a cooperação social e a reprodução, desapareceu a maior parte de sua capacidade de estruturar a vida social humana. Foram reduzidas simplesmente a manifestações de preferências individuais, e reivindicações de que a lei reconhecesse a supremacia dessas preferências... Isso foi o que se tornou cada vez mais evidente nos países de maior desenvolvimento a partir da década de 1960. Encontrou expressão ideológica numa variedade de teorias, do extremo liberalismo de mercado ao “pós-modernismo” e coisas que tais, que tentavam contornar inteiramente o problema de julgamento e valores, ou antes reduzi-los ao único denominador da irrestrita liberdade do indivíduo. (Hobsbawm, 1995, pp. 331-2)

A defesa do direito à diferença, que vinha acompanhada da luta pelo direito ilimitado do desejo individual, era uma bandeira claramente liberal. Embora se manifestasse agora na forma de uma luta revolucionária, essas reivindicações poderiam facilmente ser expressas por uma visão de mundo a que essa juventude, pelo menos aparentemente, buscava se opor. Dentre outras questões, a dificuldade da juventude filha da era de ouro do capitalismo de tomar o ponto de vista histórico da classe trabalhadora como seu norte, converteu as possibilidades emancipatórias de uma mobilização ocorrida no centro da Europa, em um episódio histórico que “provou não que as revoluções podem triunfar hoje nos países ocidentais, senão unicamente que podem estourar” (Hobsbawm, 2010, p. 342).

O capitalismo, que sabe bem a importância de seus valores para a perpetuação do mundo que criou, não abre mão deles, embora faça algumas concessões quando necessário. Essa é a conclusão que se pode tirar a partir da experiência das insurreições desempenhadas

pela juventude universitária dos países desenvolvidos na década de 1960. Esse conjunto moral, portanto, não pode ser combatido sem a luta econômica que lhe é correspondente – embora pareçam ultrapassados, os “velhos” paradigmas permanecem sendo verdadeiros: **é preciso organizar a maioria da população que é impelida a vender sua força de trabalho para que ela tome o controle social da produção e socialize os frutos de seu trabalho, acabando de uma vez por todas com toda propriedade privada, Estado e exploração do homem pelo homem.** Nas palavras de Hobsbawm (1995):

Como tomamos por certo o ar que respiramos, e que torna possíveis nossas atividades, também o capitalismo tomou como certa a atmosfera em que operava, e que herdara do passado. Só descobriu como ela fora essencial, quando o ar começou a rarear. Em outras palavras, o capitalismo venceu porque não era apenas capitalista. Maximização e acumulação de lucros eram condições necessárias, mas não suficientes. **Foi a revolução cultural do último terço do século que começou a erodir as herdadas vantagens históricas do capitalismo e a mostrar as dificuldades de operar sem elas.** (Hobsbawm, 1995, p. 336, *grifos nossos*)

A mobilização de maio de 1968 em Paris, cuja natureza individualista e subjetivista demonstrou os limites de um levante sem projeto econômico e pautas objetivas definidas; a juventude avessa à organização coletiva sistemática e sedenta pela liberdade individual a qualquer custo teve suas reivindicações expressas em teorias das mais diversas perspectivas: desde as concepções neoliberais mais explícitas às concepções pós-modernas. Essas últimas, sem dúvidas, tiveram em Deleuze e Guattari dois de seus mais expressivos formuladores, de modo que o movimento popular de 1968 explica, em partes, o teor geral de seu conjunto teórico.

Importante sublinhar mais uma vez que existem mediações históricas concretas que distinguem o irracionalismo elitista e reacionário de Nietzsche no início do último terço do século XIX e o irracionalismo aparentemente progressista de Deleuze e Guattari surgido no último terço do século XX. Dentre essas mediações, destaca-se o fato de que o primeiro estava circunscrito no contexto de consolidação dos Estados nacionais capitalistas, em especial, a luta pela unificação da Alemanha, ou seja, era uma teoria vinculada ao projeto burguês em sua fase de consolidação e de luta contra os movimentos operários ascendentes. O

último, por sua vez, se circunscreve em um momento histórico de crise cíclica de um capitalismo já consolidado e agonizante, que aposta na reestruturação produtiva para voltar a alcançar as tão sonhadas taxas de lucro de outrora, mas que precarizou ainda mais a vida da classe trabalhadora. **A visão de mundo burguesa precisava mais de uma vez da ajuda de seus ideólogos para justificar o acirramento das condições de vida desumanas da maior parte da humanidade e Deleuze e Guattari, assim como outros teóricos pós-modernos, vieram a contribuir com suas filosofias, que apregoavam a centralidade do desejo na vida social e o apelo aos instintos em detrimento da razão, estando toda essa ideologia envolta numa aparência progressista e subversiva enquanto se afirmavam conteúdos altamente conservadores.**

Soma-se a isso o desencanto, por parte da *intelligentzia* europeia dita de esquerda, com os rumos que vinha tomando o projeto mundial supostamente oposto ao capitalismo que, embora devesse suscitar esperanças, vinha acumulando ressentimentos em certo setor da intelectualidade. Esse projeto era o chamado “socialismo real”, que será tratado brevemente a seguir.

Devido à primeira guerra mundial (1914-1918) e as guerras civis do início da década de 1920, a Rússia era, quando da tomada de poder pelos bolcheviques em 1917, “um Estado único desesperadamente empobrecido e atrasado – muito mais atrasado até que a Rússia czarista – mas de enormes dimensões: um sexto da superfície do mundo...” (Hobsbawm, 1995, p. 364). As dimensões do bloco soviético eram mesmo imensas, tendo expandido ainda mais, principalmente, a partir de 1945:

Em 1945, as fronteiras da região que se separou do capitalismo mundial ampliaram-se dramaticamente. Na Europa, incluíam agora toda a área a leste de uma linha que ia, grosso modo, do rio Elba na Alemanha até o mar Adriático e toda a península Balcânica com exceção da Grécia e da pequena parte da Turquia que restava no continente. Polônia, Tchecoslováquia, Hungria, Iugoslávia, Romênia, Bulgária e Albânia passavam agora para a zona socialista, assim como parte da Alemanha ocupada pelo Exército Vermelho após a guerra e transformada numa “República Democrática Alemã” em 1954. A maior parte da área perdida pela Rússia depois da guerra e da Revolução pós-1917 e um ou dois territórios antes pertencentes ao Império Habsburgo também foram recuperados ou adquiridos pela União Soviética entre 1939

e 1945. Enquanto isso, uma vasta e nova extensão da futura região socialista se dava no Extremo Oriente, com a transferência do poder para regimes comunistas na China (1949) e, em parte, na Coreia (1945) e no que fora a Indochina francesa (Vietnã, Laos, Camboja), no curso da guerra de trinta anos (1945-75). Houve mais algumas extensões da região comunista um pouco mais tarde, no hemisfério ocidental – Cuba (1959) e África (na década de 1970) –, mas substancialmente o setor socialista do globo já tomara forma em 1950. (Hobsbawm, 1995, p. 364)

No final da década de 1950, o bloco soviético, graças ao número populacional da China e da Rússia, representava um terço de toda a população mundial e, essa parte expressiva do mundo ficou sendo conhecida como os países de “socialismo realmente existente”, ou o “socialismo real”, expressão que induz a ideia de que poderia até existir outras maneiras de construir o socialismo, porém essa era a única forma que realmente funcionava (Hobsbawm, 1995). **O “socialismo real”, constituído principalmente após a morte de Lenin, se tornou o maior modelo de organização econômica e política dos países que fizeram revolução após a URSS e até mesmo dos partidos e organizações políticas dos países que não a lograram. Esse fato histórico está nas bases do “desencanto” e mesmo da desistência da defesa do marxismo por parte dos intelectuais de esquerda nos países ocidentais, inclusive da *intelligentzia* francesa, em que se incluem Deleuze e Guattari.**

O modelo stalinista, como será apresentado a seguir, embora tenha sido ao menos em parte, decorrência das condições materiais objetivas da Revolução Russa, se tornou a única opção imposta ao resto do mundo, devido à relação de direção que a URSS estabeleceu com outros países. Dessa forma, como elucida Hobsbawm (1995, p. 384, *grifos nossos*), “os estados comunistas que passaram a existir após a Segunda Guerra mundial, ou seja, **todos, com exceção da URSS, eram controlados por partidos comunistas formados ou modelados nos moldes soviéticos, ou seja, stalinistas**”.

Para Lenin e os revolucionários bolcheviques, imediatamente após 1917, a eclosão da revolução proletária na Rússia era apenas um primeiro passo rumo à revolução mundial, da qual dependia a revolução nos países centrais do capitalismo. Moscou seria, portanto, “apenas o quartel-general temporário do socialismo até que sua ideologia pudesse mudar-se para sua

capital permanente em Berlim” (Hobsbawm, 1995, p. 367). Segundo Claudín (2013, p. 96, *grifos nossos*):

Até a morte de Lenin, inclusive no V Congresso realizado pouco depois, à consolidação da ditadura do proletariado na URSS conferia-se um papel de grande importância como primeira base estatal, econômica e militar da revolução mundial – mas um papel subordinado, de todas as maneiras, à luta do proletariado nos países desenvolvidos. Era a conclusão lógica da concepção de Marx e Lenin, conforme a qual a sociedade socialista não poderia ser construída plenamente senão a partir da vitória da revolução nas áreas economicamente mais desenvolvidas do planeta. **Tanto a Revolução Russa, quanto as revoluções dos povos oprimidos pelo imperialismo, malgrado a sua imensa importância, não podiam ser mais que o “prólogo” ao dado decisivo da revolução mundial: seu triunfo nos centros vitais do imperialismo.**

À medida que foi se tornando claro que isso não aconteceria, que a luta dos trabalhadores alemães socialistas havia sido derrotada pela social-democracia, abriu-se uma **nova situação mundial**, que exigia reavaliar as estratégias adotadas anteriormente pelos bolcheviques (Claudín, 2013). A URSS, já isolada economicamente, vai intensificando esse isolamento, uma vez que as políticas de desenvolvimento soviético tiveram de tomar outros rumos: numa economia praticamente toda rural, era preciso unir esforços para sua industrialização rápida e efetiva; com vistas nesse objetivo, Lenin instituiu, em 1921, a Nova Política Econômica (NEP) que, como elucida Hobsbawm (1998, p. 368, *grifos nossos*) “na verdade reintroduzia o mercado e, de fato, em suas próprias palavras, **recuava do Comunismo de Guerra para o Capitalismo de Estado**”.

Importante sublinhar que se as condições objetivas da revolução proletária na Rússia (principalmente após a derrota da classe trabalhadora na Alemanha) forçavam a se pensar em novas estratégias por um lado, por outro lado, o núcleo central da motivação pela revolução – a extinção da propriedade privada e do Estado – vinha se perdendo progressivamente. Do ponto de vista econômico, para além do trabalho dos camponeses, a única outra fonte de renda da ilha URSS era o imposto de renda do Estado, o que favorecia o fortalecimento e burocratização desse aparato, ao invés de sua dissolução (Hobsbawm, 1998). As novas

medidas estatais “significava industrialização à força: uma segunda revolução, mas dessa vez não vinda de baixo, e sim imposta de cima pelo poder do Estado” (Hobsbawm, 1998, p. 371). Segundo o historiador, a NEP foi uma espécie de era de ouro da Rússia camponesa, pois gerou um aumento na qualidade de vida de camponeses e também dos proletários; em muitos sentidos, se destacou inclusive do processo de desenvolvimento dos países capitalistas do ocidente: exemplo disso foi o fato de que, por sua economia autossustentável e independente do mercado ocidental, a URSS praticamente não sentiu o *crash* de 1929 em *wall street* (Hobsbawm, 1995).

Do ponto de vista político, é verdade que Stalin era um sujeito conhecido por sua brutalidade: até mesmo Lenin se recusou a apoiá-lo e o 17º Congresso do Partido Comunista da União Soviética mostrou uma substancial oposição a ele; porém se faz importante destacar, especialmente para evitar críticas personalistas que em nada avançam na compreensão do complexo cenário da Revolução Russa, que **qualquer tentativa de industrialização rápida e intensa em uma Rússia praticamente feudal, deveria acontecer de forma dramática:**

...qualquer política de rápida modernização na URSS, nas circunstâncias da época, tinha de ser implacável e, porque imposta contra o grosso do povo e impondo-lhe sérios sacrifícios, em certa medida coercitiva. E a economia de comando centralizado que realizou essa corrida com seus “planos” estava, de maneira igualmente inevitável, mais perto de uma operação militar que de um empreendimento econômico. Por outro lado, como os empreendimentos militares com verdadeira legitimidade moral popular, a vertiginosa industrialização dos primeiros Planos Quinquenais (1929-41) gerou apoio exatamente pelo “sangue, esforço, lágrimas e suor” impostos ao povo. (Hobsbawm, 1995, p. 371)

Os chamados Planos Quinquenais tinham como objetivo acelerar o processo de industrialização, principalmente nos setores básicos da indústria pesada e da produção de energia: produção de carvão, ferro e aço, eletricidade e petróleo. A riqueza de matéria-prima da URSS favoreceu essa priorização das indústrias pesadas, o que tornou gigantes os níveis de produção nesse setor (Hobsbawm, 1995). Soma-se a isso o fato de que “Stalin, antes, explorara o ‘assalto’, estabelecendo deliberadamente metas irrealistas que encorajavam esforços sobre-humanos” (Hobsbawm, 1995, p. 372). O nível de esforço exigido dos cidadãos

era de tal ordem que se pode afirmar que os camponeses, convertidos uma vez mais em “servos”, se tornaram presos a terra; e que setores importantes da economia dependiam de “força de trabalho de entre 4 e 13 milhões de pessoas prisioneiras (os *gulags*)” (Hobsbawm, 1995, p. 371). Segundo Hobsbawm (1995, p. 372-373):

Na verdade, para um país atrasado e primitivo, isolado de ajuda estrangeira, a industrialização sob ordem, com todos os seus desperdícios e ineficiências, funcionou de modo impressionante. Transformou a URSS numa grande economia industrial em poucos anos, e capaz, como não fora a Rússia czarista, de sobreviver e ganhar a guerra contra a Alemanha apesar da temporária perda de áreas contendo um terço da população e, em muitas indústrias, metade do parque industrial.

...Contudo, essa história de sucesso não incluiu a agricultura e aqueles que dela viviam, pois a industrialização se apoiava nas costas do campesinato explorado.

No entanto, o historiador alerta para o fato de que essa exploração massiva do campesinato “refletia mais a condição social e política da Rússia soviética que a natureza inerente do projeto bolchevique” (Hobsbawm, 1995, p. 374). Mesmo não se tratando da natureza inerente do projeto bolchevique, essa decisão, frente às condições políticas e econômicas da Rússia, se desdobrou em questões complexas, principalmente do ponto de vista das motivações políticas originais da revolução:

A decisão de lançar a revolução industrial de cima automaticamente comprometeu o sistema com a imposição de autoridade... Foi nesse ponto que o sistema se tornou uma autocracia sob Stalin, e uma autocracia buscando impor controle total sobre todos os aspectos da vida e pensamento de seus cidadãos, ficando toda a existência destes, até onde possível, subordinada à consecução dos objetivos do partido, definidos e especificados pela autoridade suprema. Isso certamente não fora previsto por Marx e Engels, e também não se desenvolvera na II Internacional Comunista (marxista) e na maioria de seus partidos. (Hobsbawm, 1995, p. 378)

A necessidade de mudança nas estratégias econômicas de desenvolvimento da URSS se expressava em termos políticos na **problemática da possibilidade ou não da vitória do**

socialismo em um só país, tema que se tornou objeto de inúmeras discussões após a morte de Lenin:

Nos anos que se seguem a morte de Lenin, o problema se apresenta sob a forma de discussão da possibilidade ou impossibilidade da plena vitória do socialismo num só país. No IV Congresso da Internacional Comunista, o último do qual Lenin participa, aprovava-se uma resolução “sobre a revolução russa”, na qual se reafirmara a tese marxista tradicional: “O IV Congresso recorda aos trabalhadores de todos os países que a revolução proletária jamais poderá triunfar no interior de um só país, mas apenas no marco internacional, como revolução proletária mundial”. Em maio de 1924, Stalin se atém rigorosamente a essa tese: “Para derrubar a burguesia – escreve – bastam os esforços de um só país, como mostra a história de nossa revolução. Para o triunfo definitivo do socialismo, para a organização da produção socialista, já não bastam os esforços de um só país, sobretudo um país tão camponês quanto a Rússia; para isso são necessários os esforços dos proletários de vários países avançados. (Claudín, 2013, p. 91)

No entanto, ao final desse mesmo ano, **Stalin já começava a modificar seu posicionamento em relação à possibilidade do comunismo em um só país e passava a lançar mão de argumentos morais contra os “oportunistas” que defendiam que a revolução só poderia se iniciar nos países desenvolvidos industrialmente.** Essa, no entanto, era a tese defendida por Marx, Engels, e mesmo por Lenin até 1917; ou seja, sem poder admitir que estava rompendo com as teses marxianas, Stalin utiliza argumentos morais para fazê-lo, acusando seus opositores de oportunistas. Tratava-se do início da campanha stalinista de difamação dos velhos revolucionários bolcheviques, dentre eles, evidentemente Trotsky (Claudín, 2013). Posteriormente, ele atribui a Trotsky a tese de que para a revolução proletária triunfar seria necessário que ela acontecesse em todos os países desenvolvidos “simultaneamente”, algo que Trotsky jamais afirmara. Com essas duas teses falsas, Stalin monta o cenário de perseguição a Trotsky e de oposição velada às teses de Marx e Engels (Claudín, 2013). Nas palavras de Claudín (2013, p. 92):

...Stalin conclui: É indubitável que a teoria universal do triunfo simultâneo da revolução nos principais países da Europa, a teoria da impossibilidade da vitória do socialismo num só país, resulta uma teoria artificial, uma teoria inviável. A história de sete anos da revolução proletária na Rússia não depõe a favor, mas contra essa teoria.

Utilizando o triunfo da própria revolução dos trabalhadores russos como argumento, Stalin cria uma teoria falsificadora da história, que ignora a principal tese bolchevique segundo a qual os países centrais do capitalismo – em especial a Alemanha – precisariam deflagrar suas revoluções para que a revolução soviética lograsse êxito e, com ela, a revolução proletária mundial. O caráter necessariamente internacionalista da luta dos trabalhadores socialistas sempre esteve presente nas formulações marxianas e mesmo nas primeiras Internacionais Comunistas. **Mas o elemento central da teoria de Stalin – que seria impensável e indefensável para os bolcheviques de 1917 – era a chamada “lei do desenvolvimento desigual do capitalismo” que, embora também estivesse presente nas formulações marxianas, fora totalmente deturpada** (Claudín, 2013).

Na defesa staliniana, esse pressuposto se converteu numa justificação abstrata da adoção da política de fortalecimento do Estado soviético e do desmantelamento das organizações democráticas dos trabalhadores, construídas do período anterior – de acordo com essa teoria, se é verdade que o capitalismo se desenvolve de maneira desigual nos diferentes países do globo, também as revoluções se dariam de maneira desigual, sendo que à URSS restava manter sua revolução como uma garantia contra a restauração do regime burguês (Claudín, 2013). De acordo com Hobsbawm (1998, p. 374), essa situação levou a um crescimento vertiginoso de administradores ligados à autocracia stalinista, sendo que “nos últimos anos da década de 1930, ela cresceu a uma taxa duas vezes e meia maior que a de empregos em geral. Ao aproximar-se a guerra, havia mais de um administrador para cada dois operários”.

A teoria do socialismo em um só país se torna, então, a doutrina oficial da URSS, ainda que massivamente desaprovada pelos revolucionários de outrora – esses, por sua vez, passaram a ser perseguidos pelo novo regime. A tese staliniana culminou na criação de uma ideologia soviética segundo a qual a principal tarefa da URSS era se fortalecer, se desenvolver industrialmente e se proteger, inclusive deixando em segundo plano o auxílio às

organizações proletárias e revoluções dos outros países. Porém, como elucida Claudín (2013), essa era uma autonomia que se contradizia duplamente no regime stalinista:

Na concepção staliniana, contudo, se abrigava o seguinte paradoxo. Enquanto, de certa forma reconhecia a existência da citada autonomia, ao mesmo tempo a contradiz duplamente: levando-a ao extremo – ou seja, desconhecendo seu caráter relativo – no que tange à autonomia do socialismo soviético diante da revolução mundial e reduzindo-a a uma proporção desprezível, negando-a na prática, quando se trata da autonomia do movimento revolucionário no mundo capitalista diante da Revolução Russa. (Claudín, 2013, p. 105)

Em outras palavras, por um lado Stalin assumia, sob sua falsa tese do socialismo num só país, a autonomia completa da Revolução Russa em relação à revolução mundial, o que não foi sequer previsto por outros revolucionários, como Marx e Lenin. Por outro, não sustentava essa autonomia quando se tratava da organização dos processos revolucionários de outros países, de maneira que a maioria dos processos revolucionários posteriores à URSS tinham sua experiência como modelo político.

Segundo Claudín (2013), a problemática do “socialismo em um só país” é essencial para se compreender a posição do bolchevismo soviético em sua fase stalinista em relação à política dos outros países, uma vez que “a autonomia relativa da Revolução Russa em relação ao processo revolucionário mundial fora da URSS implicava a autonomia relativa das revoluções pendentes – revoluções nos países do Ocidente e do Oriente – em relação à Revolução Russa” (Claudín, 2013, p. 105). Para o autor, o reconhecimento dessa autonomia relativa dos processos revolucionários de outros países em relação à experiência soviética poderia ter sido muito mais fecunda e, de certa forma, talvez evitado a repetição de certos modelos que se comprovaram historicamente ineficientes.

O reconhecimento consciente, teoricamente fundamentado, dessa autonomia recíproca e de seu caráter relativo, de seus limites, determinados em cada caso pela situação concreta, teria sido extraordinariamente fecundo para o movimento revolucionário, para a Internacional Comunista. Teria aberto a via para a autonomia teórica, política e organizacional dos partidos comunistas e para uma nova estrutura de sua organização

internacional. Teria permitido colocar o problema capital da defesa da URSS, não em termos de incondicionalidade diante do modelo soviético – tanto no tocante à via revolucionária seguida para chegar ao poder, quanto no relativo ao modelo de construção socialista – nem diante da política externa do partido soviético, mas em termos de colaboração e apoio mútuos que não excluíssem a crítica recíproca – em termos, afinal, que correspondessem às condições específicas da ação de cada partido comunista. (Claudín, 2013, pp. 104-105)

Essa dimensão do problema, instaurada pela autocracia stalinista, lança luz também à hipótese do “desencanto” e mesmo desistência da defesa do socialismo por parte da intelectualidade de esquerda dos países capitalistas. A derrota do movimento socialista dos trabalhadores alemães e a conseqüente impossibilidade de construção do processo revolucionário mundial a partir da Revolução Russa – como queria Lenin – culminou na seguinte situação: **a contraposição socialista que se colocava objetivamente como única alternativa ao capitalismo foi, em realidade, uma tentativa revolucionária que não encontrou condições objetivas para se concretizar.** Tudo o que aconteceu nos anos posteriores à revolução de 1917 foram deturpações do projeto original: a industrialização forçada, o aumento da exploração do campesinato, as metas irreais de produção, a tese do socialismo em um só país, o fortalecimento e burocratização do Estado, a perseguição dos antigos revolucionários bolcheviques, dentre outros elementos. **Do ponto de vista da *intelligentzia* ocidental essa situação poderia (e em certa medida foi) convertida na conclusão de que o “o socialismo é uma utopia” e de que seria necessário criar “novas” formas de organização social que não culminassem no autoritarismo stalinista, tomado como consequência inevitável do próprio marxismo.**

Com efeito, tal preocupação tinha motivações reais: a autocracia stalinista não só foi desmantelando os espaços de organização dos trabalhadores – o que se comprova pelo fato de que as assembleias anuais de congressos do partido foram se tornando menos regulares, até que, sob Stalin, acabaram sendo imprevisíveis e ocasionais –, como também foi responsável por perseguições, exílios e inúmeros assassinatos dos considerados opositores do regime. Segundo Hobsbawm (1998, p. 381), “entre 1934 e 1939, 4 ou 5 milhões de membros ou funcionários do partido foram presos por motivos políticos; quatrocentos ou quinhentos

executados sem julgamento”. No 18º Congresso do Partido, ocorrido em 1939, reuniu-se “uns míseros 37 sobreviventes, dos 1827 delegados que tinham estado presentes no 17º em 1934”.

Embora sejam verídicos esses dados que demonstram o autoritarismo e violência que caracterizou a URSS sob Stalin, é inadmissível e, no limite, desonesto, tomar a experiência soviética como a representante universal do socialismo e, ainda, como única possibilidade de construção de uma sociedade para além do capital. Ademais, como elucida Claudín (2913, p. 105, *grifos nossos*) de forma precisa:

A intensa luta política que se desenvolve no partido, nos soviets e nos sindicatos, durante os primeiros anos do regime soviético, e a contundente posição de Lenin, às vésperas de sua morte, contra o burocratismo, o nacionalismo grão-russo e a autossatisfação teórica **indicam claramente que o caminho e os métodos adotados por Stalin não eram uma opção inexorável – foram o resultado da derrota de outras tendências e opções. Derrota não em nível teórico (a fração de Stalin jamais pôde dar um fundamento teórico marxista às suas opções), mas em nível de ação política e organizacional.**

Em outras palavras, embora seja necessário compreender as determinações materiais do surgimento de uma figura autoritária como Stalin precisamente nas condições da Rússia revolucionária – para se evitar os personalismos e as hipóteses morais de explicação da derrota socialista – também se faz essencial compreender que as opções de Stalin estavam em um campo de possibilidades e não de inevitabilidades históricas. Não é da “natureza” do socialismo culminar em uma autocracia – aliás, o socialismo não tem uma “natureza”, mas é construído por trabalhadores organizados em torno de seu projeto de sociedade, sempre buscando pelas táticas e estratégias mais adequadas com seus objetivos em cada momento do processo. Da parte das novas gerações de militantes socialistas e de trabalhadores confiantes na construção de um novo futuro restou, naquele momento, a pergunta – ainda extremamente atual e urgente: o que aconteceu na URSS foi socialismo de fato?

O XX Congresso respondeu: **na URSS ainda não existia o socialismo. Durante 30 anos existira uma autocracia burocrática, não uma democracia proletária.** E sem democracia proletária não há propriedade social dos meios de produção. Na União

Soviética existiam – e continuam a existir – relações de produção não capitalistas e não socialistas, cuja caracterização teórica, do ponto de vista marxista, ainda está por ser feita. Por ora, o mais seguro é defini-las por aquilo que não são. (Claudín, 2013, p. 106, *grifos nossos*)

Diante dessa breve contextualização, **defende-se que alguns acontecimentos históricos determinaram do ponto de vista econômico, político e também cultural, o surgimento das perspectivas pós-modernistas no geral, e da teoria de Deleuze e Guattari, especificamente: 1) do ponto de vista econômico, destacam-se as transformações ocorridas por ocasião da crise capitalista de 1973 e sua reestruturação econômica assinalando o fim do “compromisso” entre capital e trabalho; 2) no âmbito político-cultural, assinala-se a revolução cultural, produto da chamada “era de ouro” capitalista, do pleno emprego e dos estados de bem-estar social cuja maior expressão política foi a insurreição estudantil de maio de 1968 na França e, por fim; 3) a experiência do socialismo real e sua influência para o desencanto da intelectualidade europeia com o projeto revolucionário da classe trabalhadora.**

Na próxima seção será apresentado um breve histórico do percurso intelectual de Gilles Deleuze e Félix Guattari, adentrando mais especificamente no desenvolvimento da crítica materialista histórica de seus pressupostos, que é o objeto dessa pesquisa. O objetivo é demonstrar que os filósofos franceses estiveram, desde o início de seu percurso intelectual, envolvidos com os movimentos de maio de 1968 e imbuídos do objetivo ideológico-filosófico de “salvar” as teses nietzschianas de seu caráter elitista, recuperando seu pensamento como forma de combater a dialética e, conseqüentemente, o ponto de vista da classe trabalhadora. Cumpre destacar, porém, que nesse movimento, Deleuze e Guattari demarcam uma característica nova do irracionalismo surgido no último terço do século XIX: seu aparente caráter progressista, argumentação que terá ainda maior destaque nas seções que seguirão tendo por foco a análise das obras dos próprios autores.

2.3. BREVE HISTÓRICO DO PERCURSO INTELECTUAL DE GILLES DELEUZE E FÉLIX GUATTARI

Em junho de 1969, Félix Guattari (1930 – 1992), então administrador de uma clínica psiquiátrica na França, chamada La Borde, militante de esquerda e estudante de psicanálise, conhece Gilles Deleuze (1925 – 1995) por meio de Jean-Pierre Muyard, um amigo em comum que os apresenta. Jean-Pierre Muyard, que também trabalhava na clínica La Borde junto à equipe de Guattari, vinha estabelecendo com Deleuze uma troca teórica acerca da psiquiatria e da loucura.

No momento de seu encontro com Deleuze, Guattari já vinha preparando um trabalho a ser apresentado à Escola Freudiana de Paris em que, tomando como referência os textos já publicados de Deleuze intitulados *Diferença e Repetição* e *Lógica dos Sentidos*, ele estabelecia uma crítica àquilo que chamava de “lacanismo” (Dosse, 2010, p. 14).

O encontro com Deleuze foi, portanto, um marco no sentido do avanço e aprofundamento de suas críticas ao “lacanismo”. Até esse momento, Félix Guattari se encontrava no lugar de discípulo de Jean Jacques Lacan e disputava a posição de “parceiro privilegiado” (Dosse, 2010, p. 14) de seu mestre com outros estudantes, mas a atitude de Lacan para com ele era ambígua e não o agradava.

Deleuze, por outro lado, era um filósofo já consagrado e cujas principais obras de autoria individual já haviam sido publicadas. Sua tese, expressa nos livros *Diferença e Repetição* e *Lógica dos Sentidos*, é publicada em 1969 e o autor enxerga em seu encontro com Guattari a possibilidade de responder às críticas feitas aos seus trabalhos, principalmente por parte dos estruturalistas e dos lacanianos. No momento em que se conhecem, Deleuze, por ocasião de sua tuberculose, havia recentemente passado por uma cirurgia que lhe retirou um pulmão e por isso se encontrava em retiro em sua casa em Limousin, na França (Dosse, 2010).

Com o objetivo de aprofundar as trocas teóricas que haviam sido iniciadas com Deleuze, Muyard decide promover um encontro entre ele, Deleuze e Guattari, que acontece num castelo alugado pelo último, próximo à sua clínica em La Borde. É ali que os três autores darão prosseguimento, durante todo o mês de agosto de 1969, às discussões acerca de Freud, Lacan, loucura, as experiências em La Borde e outros temas que constituirão, pouco a pouco, as teses apresentadas no livro *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* (Dosse, 2010).

Jean-Pierre Muyard considera sua missão de promover o encontro entre Deleuze e Guattari finalizada após este encontro e, ainda que Deleuze manifestasse interesse de que ele continuasse participando das discussões, ele se retira (Dosse, 2010).

Publicado três anos após o encontro dos autores, o livro *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* apresenta uma tese principal: as formas de psicose não passam necessariamente pela triangulação edipiana e seu desdobramento principal é a crítica ao “familiarismo” da concepção psicanalítica. **O ataque à Freud e Lacan é feito, muitas vezes, abordando os autores individualmente e não a teoria em si** – os argumentos de Deleuze e Guattari contra os psicanalistas nessa obra são extremamente ácidos, como se pode notar na seguinte citação:

Porque, afinal, e não é preciso esconder isso, Freud não gosta dos esquizofrênicos, não gosta da sua resistência à edipianização, e tende, sobretudo, a tratá-los como bestas: diz que tomam as palavras por coisas, que são apáticos, narcísicos, desligados do real, incapazes de transferência, que eles se assemelham a filósofos, “semelhança indesejável”. (Deleuze & Guattari, 2010, p. 40)

Além do ataque direto ao Édipo psicanalítico, Deleuze e Guattari iniciam n’O Anti-Édipo uma jornada de ataque sistemático à razão e por consequência, uma ofensiva ao método dialético de análise dos fenômenos – que é a argumentação mais importante para nossa análise. Eles se reconhecem como anti-hegelianos e travam um confronto com a dimensão da negação na tese hegeliana. Regatemos, aqui, as palavras do próprio Deleuze (1998, p. 13, *grifo nosso*):

Não suportava nem Descartes, os dualismos e o Cogito, nem Hegel, as tríades e o **trabalho do negativo**. Gostava dos autores que pareciam fazer parte da história da filosofia, mas que escapavam dela por um lado ou por todas as partes: Lucrécio, Espinoza, Hume, Nietzsche, Bergson.

O Anti-Édipo não é, portanto, somente um tratado contra a “edipianização”, cujas críticas são abundantes na obra, mas também à razão, à materialidade e à ontologia. Segundo Dosse (2010, p. 16), em julho de 1969, Guattari enviou a Deleuze algumas notas em que já constava a equivalência que os autores posteriormente estabelecem entre capitalismo e esquizofrenia. De acordo com Guattari, “o capitalismo é a esquizofrenia, ainda que a sociedade-estrutura possa não ter assumido a produção de ‘esquizo’” (Guattari, 1969 citado por Dosse, 2010, p. 16). Deleuze, por seu lado, também já **começa a formular a**

relação possível entre o capitalismo e a esquizofrenia. Em carta enviada a Guattari em julho de 1969 (Dosse, 2010, p. 16, *grifos nossos*), ele diz:

...trata-se então de mostrar como na psicose, por exemplo, mecanismos socioeconômicos são capazes de incidir *diretamente* no inconsciente. Isso não significa, evidentemente, que eles incidam como tais (como mais-valia, taxa de lucro...), mas sim como algo muito mais complicado, que o senhor aborda em outra ocasião quando diz que **os loucos não fazem simplesmente cosmogonia, mas também economia-política** ou quando vê com Muyard **uma relação entre crise capitalista e crise esquizofrênica.**

Pretende-se demonstrar neste trabalho que Deleuze e Guattari tomam as formulações marxianas da Economia Política numa dimensão essencialmente subjetivista, além de operar falsificações das principais teses de Marx. Ao atribuir à categoria da produção um caráter do desejo, ao afirmar que o sujeito esquizofrênico “faz” Economia Política, ou mesmo ao dizer que “a sexualidade é questão de economia” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 24) **destituem da teoria marxiana seu caráter materialista**, teoria cujo grande objetivo foi compreender a gênese, o desenvolvimento e os movimentos do capital como uma realidade objetiva decorrente do desenvolvimento histórico da forma de organização da vida material dos homens.

O processo de escrita em dupla empreendido pelos autores segue uma lógica segundo a qual Guattari apresenta as proposições em forma bruta enviando suas ideias a Deleuze, que as rearranja. Dessa forma, Guattari que antes usava todo o seu tempo para o trabalho na clínica La Borde, passa a dedicar todo o seu tempo à escrita. Na verdade, Deleuze afirma em 1972 que era **Guattari quem parecia estar à frente no processo de criação de conceitos** que, como será discutido, é um dos aspectos mais fundamentais de sua teoria:

Eu trabalhava na época unicamente nos conceitos, e ainda de forma muito tímida. Félix me falou do que ele já chamava de máquinas desejanças: toda uma concepção teórica e prática do inconsciente-máquina, do inconsciente-esquizofrenia. Por isso, tive impressão de que ele é que estava em vantagem sobre mim... (Dosse, 2010, p.19).

Para mim, Félix tinha verdadeiros relâmpagos, enquanto eu era uma espécie de para-raios, eu enfiava na terra para que renascesse de outra forma, e Félix retomava e etc, e assim avançávamos (Dosse, 2010, p. 20).

Apesar da aversão por parte dos autores à noção de método ou de sistema, existia uma “metodologia” para a escrita conjunta, fundada por Deleuze a partir de sua **defesa da necessidade da afirmação em oposição à negação, das convergências em oposição às discordâncias**. Segundo Deleuze (Dosse, 2010, p. 18, *grifos nossos*), o método de criação dos conceitos/teoria deveria se dar da seguinte forma:

Um fica calado quando o outro fala, isto não é apenas uma lei para se compreender, para se ouvir, mas significa que um se coloca perpetuamente a serviço do outro... Se eu lhe dissesse que no centro da terra há geleia de groselha, **seu papel seria descobrir o que poderia comprovar tal ideia** (se é que isso é uma ideia!).

Ora, **a defesa de Deleuze é de que a crítica é um hábito negativo dos pensadores** e que o verdadeiro filósofo não deve se debruçar na crítica de uma teoria, pois isso seria repetir, de maneira empobrecida, aquilo que alguém criou. **O verdadeiro filósofo é aquele que fabrica conceitos, que inventa o novo** e não que simplesmente reproduz o que já foi criado: “a filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 8). Ademais, a crítica seria impossível, uma vez que quando um filósofo critica o outro eles nunca o fazem no mesmo “plano de imanência”, isto é, eles nunca estão se valendo das mesmas condições ou dos mesmos conceitos. Diante disso, os autores **defendem a necessidade da filosofia ser apenas afirmativa e evitar as discussões em prol da criação**. Em suas palavras (Deleuze & Guattari, 1992, p. 37, *grifos nossos*),

As discussões, o mínimo que se pode dizer é que elas não fariam avançar o trabalho, já que os interlocutores nunca falam da mesma coisa...

A comunicação vem sempre cedo demais ou tarde demais, e a **conversação está sempre em excesso, com relação a criar**. Fazemos, às vezes, da filosofia a ideia de uma perpétua discussão como "racionalidade comunicativa" ou como "conversação democrática universal". Nada é menos exato e, **quando um filósofo critica um outro,**

é a partir de problemas e de um plano que não eram aqueles do outro, e que fazem fundir os antigos conceitos, como se pode fundir um canhão para fabricar a partir dele novas armas. **Não estamos nunca sobre o mesmo plano.** Criticar é somente constatar que um conceito se esvanece, perde seus componentes ou adquire outros novos que o transformam, quando é mergulhado em um novo meio. **Mas aqueles que criticam sem criar, aqueles que se contentam em defender o que se esvaneceu sem saber dar-lhe forças para retornar à vida, eles são a chaga da filosofia. São animados pelo ressentimento, todos esses discutidores, esses comunicadores.** Eles não falam senão deles mesmos, confrontando generalidades vazias. **A filosofia tem horror a discussões.**

Deleuze e Guattari defendem, portanto, que a filosofia não deve se voltar à crítica, mas à criação, em suas palavras, “a crítica implica novos conceitos (da coisa criticada), tanto quanto a criação mais positiva” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 100); e, não menos importante, **a filosofia não deve se voltar à verdade, mas sim se preocupar em ser interessante, em ser única** – ou, em suas palavras:

A filosofia não consiste em saber, e não é a verdade que inspira a filosofia, mas categorias como as do Interessante, do Notável ou do Importante que decidem sobre o sucesso ou o fracasso... De muitos livros de filosofia não se dirá que são falsos, pois isso não é dizer nada, mas que são sem importância, nem interesse, justamente porque não criam nenhum conceito, nem trazem uma imagem do pensamento ou engendram um personagem que valha a pena (Deleuze & Guattari, 1992, p. 100).

Para sustentar essa ideia, surpreendentemente, eles utilizam o exemplo do próprio Nietzsche, reconhecendo o caráter “asqueroso” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 100) do conceito nietzschiano, ao mesmo tempo em que o justificam:

Mesmo antipático, ele deve ser notável; mesmo repulsivo, um conceito deve ser interessante. Quando Nietzsche construía o conceito de má consciência, podia ver nele o que há de mais asqueroso no mundo, nem por isso gritava menos: é aí que o homem começa a se tornar interessante! (Deleuze & Guattari, 2010, p. 100).

A aversão dos filósofos franceses em relação à crítica teórica sem dúvida se choca com a concepção hegeliana de síntese e, conseqüentemente, é também uma polêmica em relação ao materialismo histórico-dialético, para o qual a criação, o “novo”, embora seja uma ruptura, tem sempre elementos de continuidade em relação ao “velho”. O novo nasce do velho, o presente nasce do passado; existe uma continuidade na descontinuidade, e é precisamente isto que caracteriza o processo, o movimento dialético. Como discutido na seção anterior, do ponto de vista histórico, o mundo burguês nasce rompendo com todas as relações sociais de produção feudal; mas nessa ruptura há elementos de continuidade, foi precisamente no mundo feudal que se gestaram as condições sociomateriais que possibilitaram o nascimento do mundo burguês. Por isso, é só por meio do processo histórico que se pode compreender o presente e, no âmbito da teoria é só por meio da superação por incorporação – a crítica rigorosa do que já existe capaz de elevar o pensamento a um patamar superior – que pode fazer avançar o conhecimento científico.

No capítulo *Introdução à Esquizoanálise*, do livro *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari demonstram sua aversão à concepção hegeliana de superação (*Aufhebung*):

Destruir, destruir: a tarefa da esquizoanálise passa pela destruição, por toda uma faxina, toda uma curetagem do inconsciente. Destruir Édipo, a ilusão do eu, o fantoche do superego, a culpabilidade, a lei, a castração. **Não se trata de piedosas destruições como as que a psicanálise opera sob a benevolente neutralidade do analista. Porque estas são destruições à moda de Hegel, maneiras de conservar** (Deleuze & Guattari, 2010, p. 411, *grifos nossos*).

Outro aspecto importante da **metodologia e estilística da escrita dos dois filósofos**, que se apresenta de forma explícita nas duas obras analisadas neste trabalho, é a busca por inovação – influência direta de sua compreensão dos escritos nietzschianos – e que, ao fim, **se expressa sempre como uma escrita obscura e de difícil compreensão**. Segundo Dosse (2010, p. 21):

Nietzsche resiste a todas essas operações de “codificação” e se engaja em uma tentativa sistemática de “decodificação”. É assim que Deleuze e Guattari concebem

seu trabalho: “Embaralhar todos os códigos não é fácil, mesmo no nível da escrita mais simples, e da linguagem”.

O primeiro livro dos dois autores, *O Anti-Édipo*, foi lançado em 1972, apenas quatro anos após as insurreições de Maio de 1968, e esgotou sua primeira tiragem em três dias. De acordo com Dosse (2010, pp. 175-6), a imprensa se deu conta das possíveis repercussões da publicação d’*O Anti-Édipo*, e revistas francesas importantes como *Le Monde*, *Le Figaro*, *Le Quinzaine Littéraire*, *Sprit*, *Critique*, dedicaram suas publicações ao texto de Deleuze e Guattari – algumas fazendo ácidas críticas e outras tecendo grandes elogios.

A revista *Critique*, por exemplo, confiou a Jean-François Lyotard, um dos primeiros grandes formuladores da teoria pós-moderna, a resenha da obra, ao que o filósofo demonstrara toda a sua admiração pelo texto. Segundo Dosse (2010, p. 180, *grifos nossos*), Lyotard teria afirmado que não se trata de um livro “polêmico e destrutivo, mas uma afirmação, um ato positivo, posicional. **O livro subverte principalmente aquilo que não critica, o marxismo, e carrega alguns cadáveres, como o proletariado, a luta de classes e a mais-valia**”. Além de Lyotard, outro nome de peso também se posicionou em defesa da obra: Michel Foucault. O filósofo a caracterizou como um “acontecimento” e, entusiasmado, escreveu o prefácio da edição americana da obra, lançada em 1977 (Dosse, 2010).

No entanto, se a primeira obra de Deleuze e Guattari causara grandes repercussões entre as revistas e os intelectuais, o mesmo não acontecera na prática psicanalítica e psiquiátrica. Lacan, por exemplo, ao tomar conhecimento do livro se sentiu contrariado e, segundo Dosse (2010) teria orientado os membros da Escola Freudiana de Paris que não participassem de quaisquer espaços ou debates que viessem a tratar do conteúdo da obra.

Ademais, o livro não foi objeto de debate sequer no lugar de onde saíram muitas de suas formulações: a clínica psiquiátrica La Borde (Dosse, 2010). Em entrevista concedida a François Dosse, Nicole Guillet, uma psicanalista próxima de Guattari e profissional da clínica La Borde, afirmou que sequer leu o livro até o fim, pois, em suas palavras, “assim como a maneira como Félix trabalhava era preciosa para mim, me ajudava muito, o que ele escrevia não me servia para nada, e por isso não li seus livros por inteiro” (Dosse, 2010, p. 183).

Nas seções III e IV trataremos de maneira mais aprofundada as características gerais do conjunto teórico da esquizoanálise, realizando um recorte dentre as várias temáticas apresentadas pelos autores em sua bibliografia. Buscaremos discutir especificamente: a teoria

do conhecimento e da linguagem, bem como a concepção de conceito e o papel da filosofia presente na esquizoanálise, buscando delinear as principais consequências de sua visão de homem e de sociedade.

SEÇÃO III – ANTI-TEORIA DO CONHECIMENTO NA ESQUIZOANÁLISE

I

*Um dia,
os intelectuais
apolíticos
do meu país
serão interrogados
pelo homem
simples
do nosso povo.*

...

*Não serão interrogados
sobre os seus trajes,
nem acerca das suas longas
sestas
após o almoço,
tão pouco sobre os seus estéreis
combates com o nada,
nem sobre sua ontológica
maneira
de chegar ao dinheiro.*

...

*Ninguém lhes perguntará
sobre as suas justificações
absurdas,
crescidas na sombra
de uma rotunda mentira.*

II

*Nesse dia virão
os homens simples.
Os que nunca couberam
nos livros de versos
dos intelectuais apolíticos,
mas que iam todos os dias
levar-lhes o leite e o pão,
os ovos e as tortilhas,
os que lhes costuravam a roupa,
os que conduziam os carros,
cuidavam dos seus cães e jardins,
e para eles trabalhavam,
e perguntarão,*

*“Que fizestes quando os pobres
sofriam e neles se queimavam,
gravemente, a ternura e a vida?”*

III

*Intelectuais apolíticos
do meu doce país,
nada podereis responder.*

*Um abutre de silêncio vos devorará
as entranhas.*

*Vos roerá a alma
vossa própria miséria.*

*E calareis,
envergonhados de vós próprios.*

Otto René Castillo (S.d) - Intelectuais apolíticos

Na primeira seção defendemos que a teoria do conhecimento fundamentalmente compromissada com a missão universalista da burguesia revolucionária e, por isso, interessada na compreensão racional da realidade cede lugar, a partir de 1848, à mistificação do processo histórico por parte dos ideólogos burgueses com o objetivo de conservação de sua

sociabilidade fundada a partir do rompimento com as relações feudal-absolutistas. Essa mistificação ocorre por meio da estreiteza da razão, por meio do positivismo e da completa negação da razão, por meio do irracionalismo. Na segunda seção, de modo articulado à primeira, argumentamos que a gerência do trabalho e a produção capitalista sobre uma transformação em sua forma de reestruturação, gerando contradições importantes a partir da década de 1970 que levaram ao acirramento da luta de classes entre burguesia e proletariado. Dessa contradição, se constitui um terreno sócio-material fértil para o desenvolvimento do irracionalismo de fins do século XIX, em que se aprofunda a negação da razão e o elogio aos instintos tendo como linha ideológica a apologética indireta ao capitalismo. Esse desenvolvimento é o próprio pós-modernismo enquanto uma corrente de pensamento que, no ataque aos aspectos secundários do capitalismo se reveste de uma aparência progressista, ainda que siga afirmando as teses mais conservadoras e, em alguns momentos, até mesmo reacionárias.

Nessa seção demonstraremos, por meio da análise da obra de Deleuze e Guattari, que as principais teses defendidas pelo irracionalismo são mantidas e, no limite, aprofundadas em sua teoria do conhecimento que pressupõe a identidade homem-natureza. Dentre essas características, destacam-se a negação da razão e da possibilidade de conhecimento racional da realidade, o apelo aos instintos, a hipercentralização da subjetividade e da linguagem e a negação da materialidade. Buscamos sustentar a tese de que a esquizoanálise, longe de ser uma teoria materialista e progressista, como defendem os próprios autores, trata-se de uma teoria vinculada aos objetivos de conservação da sociabilidade capitalista.

3.1. A IDENTIDADE HOMEM-NATUREZA NA TEORIA DO CONHECIMENTO EM ESQUIZOANÁLISE E AS APROPRIAÇÕES DISTORCIDAS DAS CONCEPÇÕES MARXIANAS

Gilles Deleuze e Félix Guattari publicam seu primeiro livro em colaboração em 1972, quatro anos após as insurreições estudantis de maio de 1968, cujo título é *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. As características gerais do movimento dos estudantes de Paris, como discutido anteriormente, se assentam sobre a luta da juventude filha da era de ouro do capitalismo europeu – a geração que se beneficiou dos estados de bem-estar social e do pleno emprego – pelo seu reconhecimento como um agente social autônomo e como público consumidor de novos estilos e modos de vida. Tudo isso passava pela construção de sua

identidade, pelo combate às velhas posturais morais e aos costumes considerados ultrapassados, culminando em uma prática militante cujo objetivo era a luta pela sua liberdade individual. A juventude, nesse momento histórico, passa a ser considerado o estágio final do desenvolvimento humano e não mais uma simples preparação para a vida adulta, sendo caracterizada por seu alto poder de compra e uma tendência cultural internacionalista, que acabou por produzir uma “cultura jovem global” (Hobsbawm, 1998).

Vale recuperar novamente os *slogans* dos movimentos de maio de 1968 de modo a ilustrar a avidez dessa juventude pela sua liberdade que, em última análise, se expressava na busca pela realização de seus mais profundos desejos – essa juventude que estranhava o “velho” e queria criar o “novo”, tinha como pauta de luta defender a legitimidade de seus desejos pessoais e subjetivos e de sua liberdade individual (que significava, objetivamente, a liberdade de consumo) bradando apaixonadamente: *É proibido proibir! Tomo meus desejos por realidade porque acredito na realidade dos meus desejos! O pessoal é político! Ou ainda: Quando penso em revolução quero fazer amor!* (Hobsbawm, 1998).

A obra de Deleuze e Guattari é a expressão filosófica dessas demandas de liberdade individual da juventude ocidental europeia. Não à toa, a primeira das mais importantes teses defendidas n’*O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia I* é a de que homem e natureza são a mesma realidade, “do produtor e do produto”, considerando-se a produção como um processo do qual **o desejo se relaciona como princípio imanente** (Deleuze & Guattari, 2010).

Desse modo, o desejo é estabelecido como princípio central da vida e dos processos que constituem tanto a natureza quanto o homem. Mas o desejo será compreendido como uma produção, uma vez que, como será demonstrado, se confunde na obra dos filósofos o que seja o ser natural e o que seja o ser social – o que culmina, ora implícita, ora explicitamente na pressuposição de que homem e natureza são uma única e mesma coisa. Além disso, se faz importante demarcar que a esquizofrenia será entendida como o modelo ideal de funcionamento do psiquismo humano, demiurgo do ser social e da própria natureza. Diante disso, Deleuze e Guattari (2010) iniciam a sua discussão sobre os princípios da natureza e do homem do seguinte modo:

Não podemos fixar um polo naturalista da esquizofrenia. O que o esquizofrênico vive especificamente, genericamente, de modo algum é um polo específico da natureza, mas **a natureza como um processo de produção**. Que quer dizer processo aqui? Em

um certo nível é **provável que a natureza se distinga da indústria**: por um lado, a indústria se opõe à natureza, por outro, absorve os materiais dela; por outro, ainda, ela lhe institui seus resíduos etc. Esta **relação distintiva homem-natureza**, condiciona, na própria sociedade, a distinção de esferas relativamente autônomas que chamaremos de “produção”, “distribuição” e “consumo”. Mas este nível de distinções gerais, considerado na sua estrutura formal desenvolvida, pressupõe (como Marx mostrou) não só o capital e a divisão do trabalho, mas também a falsa consciência que o ser capitalista tem necessariamente de si e dos elementos cristalizados do conjunto de um processo. É que, na verdade – na ruidosa e obscura verdade contida no delírio – **não há esferas nem circuitos relativamente independentes: a produção é imediatamente consumo e registro, o registro e o consumo determinam diretamente a produção, mas a determinam no seio da própria produção. De modo que tudo é produção**: produção de produções, de ações e de paixões; produções de registros, de distribuições e de marcações; produções de consumos, de volúpias, de angústias e de dores (Deleuze & Guattari, 2010, p. 14, *grifos nossos*)

Em sua primeira reflexão sobre a relação entre o ser natural (natureza) e o ser social (homem), os autores chegam a admitir que “é provável que a natureza se distinga da indústria” e que “esta relação distintiva homem-natureza, condiciona, na própria sociedade, a distinção de esferas relativamente autônomas que chamaremos de ‘produção’, ‘distribuição’ e ‘consumo’”, porém identificam a própria natureza com um “processo de produção” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 14). Remetem-se equivocadamente a Marx – que, como veremos adiante, é uma operação demagógica muito utilizada – para legitimar sua posição, e terminam afirmando, em oposição ao que explica Marx n’*O Capital*, que na verdade “não há esferas nem circuitos relativamente independentes”, uma vez que “a produção é imediatamente consumo e registro, o registro e o consumo determinam diretamente a produção, mas a determinam no seio da própria produção”, concluindo, então, que “**tudo é produção**” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 14, *grifo nosso*). Diante dessa operação retórica, Deleuze e Guattari (2010) transformam tudo em produção, de maneira que o desejo – que é o demiurgo do homem, da natureza e da sociedade – passa a ser nomeado de **produção desejante**.

Essa construção retórica culmina no ponto essencial para a temática desse capítulo: a relação estabelecida por Deleuze e Guattari (2010) entre homem e natureza, entre consciência

e matéria, entre sujeito e objeto, subjetividade e objetividade. Isso se faz essencial porque a partir dessa relação poder-se-á demonstrar que há, em esquizoanálise, uma **teoria do conhecimento**, embora os filósofos se esquivem e, no limite, neguem essa discussão. Na continuação de sua explicação sobre o que seria o “processo de produção”, os autores afirmam:

Tal é o primeiro sentido de processo: inserir o registro e o consumo na própria produção, torná-los produções de um mesmo processo. Em segundo lugar, **há menos ainda a distinção homem-natureza: a essência humana da natureza e a essência natural do homem se identificam na natureza como produção ou indústria**, isto é, na vida genérica do homem, igualmente. Assim, **a indústria não é mais considerada numa relação extrínseca de utilidade, mas em sua identidade fundamental com a natureza como produção do homem e pelo homem** (Deleuze & Guattari, 2010, pp. 14-15, *grifos nossos*).

Os filósofos franceses, como se pode verificar no trecho transcrito, admitem a noção de que homem e natureza são uma única e mesma coisa; que constituem uma “essência humana da natureza e a essência natural do homem” e que se identificam com a “produção ou indústria” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 14); isto é, não há a distinção homem-natureza além de que, a indústria ou a produção é a essência de ambos os seres e não uma relação social exterior. Caso o leitor não esteja, ainda, convencido dessa afirmação e possa estar se interpelando sobre um possível equívoco de interpretação, Deleuze e Guattari (2010) se fazem ainda mais claros em relação à sua concepção da relação sujeito-objeto e, conseqüentemente, de sua teoria do conhecimento:

Este é o segundo sentido do processo; **homem e natureza não são como dois termos postos um em face do outro, mesmo se tomados numa relação de causação, de compreensão ou de expressão (causa-efeito, sujeito-objeto, etc.), mas são uma só e mesma realidade essencial do produtor e do produto**. A produção como processo excede todas as categorias ideais e forma um ciclo ao qual o desejo se relaciona como princípio imanente. Eis porque a **produção desejante é a categoria efetiva de uma**

psiquiatria materialista, que situa e trata o esquizo como *Homo natura*. (Deleuze & Guattari, 2010, p. 15, *grifos nossos*)

Homem e natureza são uma só e mesma coisa, o “*Homo natura*”; não existe, em esquizoanálise, a relação básica, presente desde a ciência moderna (e mesmo desde a ontologia grega) e, portanto, pressuposto fulcral do ponto de vista gnosiológico do conhecimento: a distinção entre sujeito e objeto, entre homem e natureza. Ao negar a existência da diferenciação entre homem e natureza, entre o ser natural e o ser social, Deleuze e Guattari (2010) tornam ontologicamente impossível o conhecimento da realidade, seja ela a realidade social ou natural. Salienta-se que não se trata da defesa positivista, presente em Comte e, posteriormente, em Durkheim, da possibilidade de se compreender a sociedade submetendo-a as leis naturais – trata-se da negação da possibilidade de compreensão da sociedade e da natureza. Uma vez que não existe diferença entre sujeito e objeto, esses dois níveis do ser estão em relação de identidade, pressuposto que é constantemente reiterado na obra dos autores:

A respeito deste e de outros pontos, Jaspers deu indicações as mais preciosas, porque seu “idealismo” era singularmente atípico. Opondo o conceito de processo aos de reação ou de desenvolvimento da personalidade, ele pensa o processo como ruptura, intrusão, fora de uma relação fictícia com o eu, substituindo-a por uma relação com o “demoníaco” da natureza. **Falta-lhe somente conceber o processo como realidade material econômica, como processo de produção na identidade Natureza = Indústria, Natureza = História.** (Deleuze & Guattari, 2010, p. 41, *grifos nossos*)

Há em esquizoanálise, portanto, uma relação de identidade entre natureza e indústria; natureza e história ou, o ser natural e o ser social. Ora, se o mundo natural é o mesmo que o mundo social; se a natureza sem a incidência humana advinda de sua atividade já é igual àquilo que o homem produz ao intervir na natureza (os meios de produção, as ferramentas, a tecnologia, a “indústria”) então não há necessidade da categoria **trabalho**, uma vez que é por meio do trabalho em seu sentido ontológico que o homem submete e transforma a natureza de acordo com suas necessidades materiais. Além disso, é também nesse processo de transformação da natureza por meio do trabalho que o homem transforma a si mesmo e ao seu

psiquismo. Se ambos, **natureza e produto do trabalho**, são idênticos, então se elimina o elemento de mediação que, nesse caso, é o trabalho, e da mesma maneira, também se reduz a atividade vital humana à atividade natural do animal. Não por acaso a esquizoanálise apresenta a concepção de “devir-animal”, em que se admite que “diferentemente da história natural, não é mais o homem o termo eminente da série, pode ser um animal para o homem, o leão, o caranguejo ou a ave de rapina, o piolho, em relação a tal ato, tal função, segundo tal exigência do inconsciente” (Deleuze & Guattari, 1997a, p. 15). Deleuze e Guattari (1997a), explicam no quarto volume de *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, o que seria o devir-animal:

Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação... E, sobretudo, devir não se faz na imaginação, mesmo quando a imaginação atinge o nível cósmico ou dinâmico mais elevado, como em Jung ou Bachelard. **Os devires-animais não são sonhos nem fantasmas. Eles são perfeitamente reais.** Mas de que realidade se trata? Pois se o devir animal não consiste em se fazer de animal ou imitá-lo, é evidente também que o homem não se torna “realmente” animal, como tampouco o animal se torna “realmente” outra coisa. **O devir não produz outra coisa senão ele próprio.** É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos ou somos. **O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna.** O devir pode e deve ser qualificado como devir-animal sem ter um termo que seria o animal que se tornou. **O devir-animal do homem é real, sem que seja real o animal que ele se torna; e, simultaneamente, o devir-outro do animal é real sem que esse outro seja real.** (Deleuze & Guattari, 1997a, p. 18, *grifos nossos*)

O ser humano é um devir-animal, em que o vir a ser um animal não significa necessariamente sê-lo em realidade, uma vez que o devir se refere apenas a si mesmo. É um tornar-se a si mesmo, porém em sua vinculação com a animalidade, que é uma das características que Lukács (2015) já apontou como centrais da filosofia irracionalista: o apelo aos instintos e ao que há de mais animalizado e, portanto, menos humanizado no homem. Segundo Lukács (2015, p. 114) “... o irracionalismo apela – sempre mais intensamente – aos

piores instintos humanos, às reservas de animalidade e bestialidade que necessariamente se acumulam no homem em regime capitalista”. No mesmo sentido, se a própria história é também natureza, elimina-se o caráter materialista da teoria marxiana que compreende a história como fruto da atividade humana, elimina-se a teleologia, isto é, a capacidade exclusivamente humana de planejar e objetivar na realidade aquilo que se planejou previamente, produzindo, assim, a história concreta dos homens e mulheres reais.

Pode-se afirmar que há uma lógica no discurso dos autores: **operando esta redução, tudo aquilo que exige a superação da condição natural do homem, tudo aquilo que define propriamente a nossa humanidade é tomado em seu sentido negativo.** O “*esquizo*”, isto é, o modelo da não-razão, se torna padrão porque seria supostamente o mais “natural”, o menos contaminado, o mais operante pelos impulsos, o mais livre das categorias e conceitos que ordenam e explicam o ser social. Por isso, os autores afirmam:

Na esquizofrenia é como no amor: não há especificidade alguma e nem entidade esquizofrênica; **a esquizofrenia é o universo das máquinas desejanter produtoras e reprodutoras, a universal produção primária como “realidade essencial do homem e da natureza”.** (Deleuze & Guattari, 2004, p. 16, *grifos nossos*)

Em esquizoanálise, a esquizofrenia é o “universo” das máquinas desejanter e ambos, **esquizofrenia e desejo, constituem a realidade essencial do homem e da natureza.** Deleuze e Guattari (2010), para sustentar a visão de mundo essencialmente caótica e fragmentada, que não admite a categoria da totalidade e que é legatária da filosofia irracionalista, buscam na loucura – em especial no modo de funcionamento do esquizofrênico – o modelo para a nova forma de pensar o indivíduo e a sociedade. Como afirmam os autores, “o passeio do esquizofrênico: é um modelo muito melhor que o neurótico deitado no divã. Um pouco de ar livre, uma relação com o exterior” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 7). A consciência fragmentada do esquizofrênico aparece para eles como “realidade essencial do homem e da natureza” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 11) e como **modelo almejado do saber.** A consciência humana e a própria natureza são, essencialmente, esquizofrênicas.

Além disso, a dimensão psicológica do homem é, segundo a teoria de Deleuze e Guattari (2010), estabelecida pela suposta psiquiatria materialista, que se denomina “materialista” porque estabelece uma relação essencial entre o capitalismo e a esquizofrenia

(o que fica evidente nos títulos de *O Anti-Édipo* e de *Mil Platôs*, ambos com o subtítulo “capitalismo e esquizofrenia”) e busca-se situar e tratar o “esquizo” como “*Homo natura*”, isto é, a esquizofrenia como algo natural ao homem ou, ainda, o caráter naturalmente “esquizo” da consciência humana.

Portanto, para compreender as relações entre capitalismo e esquizofrenia, os autores franceses afirmam que é necessário construir a psiquiatria “materialista”, isto é, subordinar a compreensão do psiquismo e do funcionamento esquizofrênico ao processo de produção que, em última instância, o determina – como orienta o método materialista histórico. E, diante disso, prosseguem nessa tarefa, afirmando que:

O produzir está sempre inserido no produto, razão pela qual a produção desejante é produção de produção, assim como toda máquina é máquina de máquina. **Não podemos nos contentar com a categoria idealista de expressão. Não podemos e nem deveríamos pensar em descrever o objeto esquizofrênico sem ligá-lo ao processo de produção... um processo de produção que é o do desejo.** (Deleuze & Guattari, 2010, p. 17, *grifos nossos*)

É prudente, então, retomar: para os autores se faz necessário construir uma psiquiatria materialista que “não se contente com a categoria idealista da expressão” e que, por isso, considere o processo de produção para pensar e descrever o objeto esquizofrênico. Mas o que é a produção? Seria a produção material da vida, o que poderia conferir, de fato, o caráter materialista dessa psiquiatria? Evidentemente, não. Eis o que é, para os fundadores da esquizoanálise, o processo de produção e, conseqüentemente, a “materialidade” que determinaria a consciência e a suposta “psiquiatria materialista”: **o processo de produção que é o do desejo**. Está estabelecido, portanto, aquilo que Deleuze e Guattari (2010) consideram como as relações materiais objetivas determinantes da consciência e da própria realidade – a **produção desejante** em que “o esquizofrênico é o produtor universal” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 18), o que culmina no fato óbvio para os autores – e absurdo para qualquer materialista – de que “o esquizofrênico faz economia política e a sexualidade é questão de economia” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 24).

Estão legitimadas, do ponto de vista filosófico, aquelas demandas subjetivas colocadas pela juventude ocidental em maio de 1968 e que transformavam a liberdade

individual e o desejo em questões políticas, isto é, em pautas que deveriam ser defendidas em uma atividade militante: “o pessoal é político”; “quando penso em revolução quero fazer amor”, e tantos outros bordões que vemos ainda hoje, de uma forma ou de outra, na prática “política” de alguns setores da juventude.

O pressuposto do caráter ontologicamente “esquizo”, isto é, caótico e fragmentado da natureza e da sociedade gera complicações teórico-práticas e, principalmente, complicações do ponto de vista da práxis revolucionária, que é uma das reflexões que Harvey (1992) apresenta em sua obra *A condição pós-moderna*:

O predomínio desse motivo no pensamento pós-moderno tem várias consequências. Já não podemos conceber o indivíduo alienado no sentido marxista clássico, **porque ser alienado pressupõe um sentido de eu coerente, e não fragmentado, do qual se alienar**. Somente em termos de um tal sentido centrado de identidade pessoal podem os indivíduos **se dedicar a projetos que se estendem no tempo ou pensar de modo coeso sobre a produção de um futuro significativamente melhor do que o tempo presente e passado...** Mas o pós-modernismo tipicamente descarta essa possibilidade ao **concentrar-se nas circunstâncias esquizofrênicas induzidas pela fragmentação e por todas as instabilidades (inclusive as linguísticas) que nos impedem até mesmo de representar coerentemente, para não falar de conceber estratégias para produzir algum futuro radicalmente diferente.** (Harvey, 1992, p. 57, *grifos nossos*)

Harvey (1992), a partir de sua análise da teoria social pós-moderna, demonstra que mesmo a concepção marxiana de alienação do trabalhador é jogada por terra por essas teorias que levam a fragmentação da consciência e da realidade às últimas consequências, de tal maneira que não existe mais um eu coerente que se possa alienar da realidade. Como derivação disto, o que é especialmente importante para a temática desse capítulo é a noção estabelecida pelo pós-modernismo e pela esquizoanálise de que já não é mais possível representar correta e coerentemente a realidade, isto é, já não é possível concatenar os traços constitutivos da realidade para construir uma compreensão sobre ela. Por isso, já não é possível conhecer a natureza e tampouco a sociedade.

Conhecida como *filosofia do desejo*, ou ainda, *filosofia das diferenças*, a esquizoanálise faz uso do termo “produção” como a **produção do desejo**, de onde deriva alguns dos principais termos de seu repertório. Como vimos, é evidente que essa teoria não compreende o “processo de produção” como o processo em que o ser social produz a sua vida material por meio do trabalho, como ocorre na tradição marxista. Ao contrário, os trechos transcritos evidenciam que os autores, na tentativa de não tomar o fenômeno da esquizofrenia (analisado por eles) de forma idealista, tentam relacioná-lo ao que denominam “processo de produção” e concluem que o único processo de produção existente é o do desejo. Ainda que os autores façam constantemente alusão às categorias de Marx, não tratam aqui de Economia Política. Deleuze e Guattari (2010) fazem como manda o seu *bricoleur*¹⁵: emendam categorias e conceitos de teóricos clássicos a poesias (principalmente a escrita por vezes desconectada de Antonin Artaud¹⁶) e estudos de caso da psicanálise, em especial o caso de esquizofrenia de Schreber estudado e analisado por Sigmund Freud.

Veremos como essa operação é frequente na obra de Deleuze e Guattari (2010): uma confusão em relação a conceitos importantes como “materialismo”, “idealismo”, “produção”, etc., que, em última análise, contribui para que o leitor se convença de que a esquizoanálise, de fato, esteja rompendo com a compreensão idealista da realidade – ao introduzir em sua análise a categoria da produção – mas, em realidade, ao tomarem a produção em uma dimensão naturalista e internalista culminam numa compreensão ainda mais idealista do que aquelas que criticam.

A categoria da produção, portanto, esvaziada de sua significação, aduzida pelos filósofos e posta na dimensão erótico-subjetiva e natural – produção desejante – é um elemento decisivo ao nosso esforço de compreensão de sua teoria geral e, especificamente, de sua teoria do conhecimento. Os conceitos de “produção”, “máquinas desejantes”, “acontecimento” vão de alguma forma derivar dessa compreensão da ação impulsionada pelo desejo ou, ainda, da realidade natural e social que tem como elemento fulcral **o desejo, que é**

¹⁵ Deleuze e Guattari (2010, p. 18) assim definem o *bricoleur*: “Quando Levi-Strauss define a bricolagem propõe um conjunto de características: a posse de um estoque ou de um código múltiplo, heteróclito, porém limitado; a capacidade de introduzir os fragmentos em fragmentações sempre novas; donde decorre uma indiferença do produzir e do produto, do conjunto instrumental e do conjunto a ser realizado”.

¹⁶ Antonin Artaud (1896-1948) foi um artista francês cuja produção se insere na literatura, no teatro, na poesia, nas artes plásticas, dentre outros. Artaud foi internado inúmeras vezes em hospitais psiquiátricos, eventos que marcaram sua produção teórica e artística. No campo do teatro, ele acreditava em uma ação cênica centrada no corpo e nos gestos, e não no roteiro linguístico, como força capaz de liberar o conteúdo inconsciente – a isso ele chamou de Teatro da Crueldade. Além disso, Artaud produziu sobre os temas da razão e irrazão, em que defende a relativização da racionalidade moderna e do estereótipo do louco.

individual, subjetivo e, principalmente, intempestivo, isto é, não tem uma gênese passível de ser analisada porque simplesmente acontece. Lukács (2015), em sua análise do movimento filosófico irracionalista anterior à própria esquizoanálise, já assinalava tal alternativa que os ideólogos da burguesia em sua fase decadente de destruição da razão estariam obrigados a se submeter:

A decadência ideológica surge quando as tendências da dinâmica objetiva da vida cessam de ser reconhecidas, ou são mesmo mais ou menos ignoradas, ao passo que **se introduzem em seu lugar desejos subjetivos vistos como a força motriz da realidade**. Precisamente porque o movimento histórico objetivo contradiz a ideologia burguesa, até mesmo a mais “radical” e “profunda” introdução de tais momentos subjetivos transforma-se objetivamente num apoio à burguesia reacionária. (Lukács, 2015, p. 140, *grifos nossos*)

A dinâmica objetiva da realidade que pode ser captada pelo esforço racional de compreensão do objeto em si, não pode (ou não deve) mais ser perseguida, afirmam Deleuze e Guattari (2004), uma vez que homem e natureza, consciência e matéria, subjetividade e objetividade são considerados um único e mesmo nível do ser. Aliás, a própria racionalidade já não é desejável porque não condiz com a natureza humana: a natureza do homem não passa pela consciência e pelas formas racionais de compreensão e ação efetiva na realidade – para o irracionalismo tudo o que é racional é considerado inumano. O essencialmente humano, então, é o desejo, os instintos, o devir-animal, os afetos, e tudo aquilo que guarda uma distância segura da razão. Mas, como afirma Lukács (2015), o movimento histórico contradiz a ideologia burguesa, de maneira que mesmo os mais “radicais” momentos puramente subjetivos – que não consideram a materialidade – culminam no apoio objetivo da burguesia. Conhecer a essência do real, no caso da sociedade capitalista, significa em última análise assumir um posicionamento frente a ela, seja este revolucionário ou reacionário/conservador.

Não se defende nessa tese, evidentemente, que o psiquismo humano prescindia de sua dimensão afetivo-volitiva ou emocional, mas, ao contrário, que essa dimensão estabelece uma unidade indissolúvel com a racionalidade porque a subjetividade humana é constituída por

essas duas esferas numa unidade dialética¹⁷. Portanto, poder-se-ia retorquir que a esquizoanálise não negaria a razão, mas que simplesmente daria destaque à dimensão dos afetos ou da subjetividade; porém, ao analisar a obra dos autores de maneira mais profunda é possível verificar que isso não é verdadeiro: toda a teoria da esquizoanálise é formulada de maneira a declarar a destruição da razão (elemento central do irracionalismo) atribuindo à possibilidade de compreensão racional da realidade um caráter negativo, que não deve ser objetivado pelo sujeito que conhece. Nesta perspectiva a própria subjetividade e mesmo a natureza não são passíveis de serem conhecidas porque, em realidade, são essencialmente fragmentadas na qualidade de seres *esquizos*.

A totalidade do conjunto teórico de Deleuze e Guattari é minuciosamente pensada e produzida para levar o leitor à conclusão de que a realidade é complexa e fragmentada demais para ser compreendida e que todo esforço nesse sentido, toda discussão é coisa de filósofos “animados pelo ressentimento” e que “não falam senão deles mesmos, confrontando generalidades vazias” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 37). Nesse sentido, os autores franceses decretam que “a filosofia tem horror a discussões” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 37) e que a crítica filosófica não passa de velharia que necessita ser esquecida e que, em última instância, não é senão um esforço banal e sem sentido.

Para legitimar sua retórica supostamente materialista, ou seja, que considera a dimensão da produção em suas análises sobre o homem e a natureza, Deleuze e Guattari (2010) fazem um uso recorrente de citações isoladas de Marx sem qualquer interesse em explicitar as diferenças entre o que este último denomina produção e o que está sendo considerado por eles como produção (produção desejante). Porém, o mais grave ainda está por ser apresentado: Deleuze e Guattari (2010) fazem confundir categorias e pressupostos essenciais da teoria marxiana, transformando suas concepções em fraseologias de conteúdo oposto ao que Marx defende. Vejamos a citação a seguir:

¹⁷ Vigotsky dedicou uma obra ao estudo das emoções, embora esta tenha ficado inacabada: Vigotsky, L. S. (2004) *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*. Madri: Ediciones Akal. Ainda que em outras obras não haja o destaque ao termo afeto ou emoções em seus títulos, pelo próprio método empregado pelo autor, isto é, o materialismo histórico que não reconhece uma cisão dos processos psíquicos, mas entende-os em unidade, fica ora explícita e ora implícita a relação dialética afetivo-cognitiva no conjunto de seus estudos. Para maiores esclarecimentos remetemos à leitura de Martins, L. M. & Carvalho, B. (2016). A atividade humana como unidade afetivo-cognitiva: um enfoque histórico-cultural. *Psicologia em Estudo*, 21(4), 699-710.

Como diz Marx, no começo os capitalistas têm necessariamente consciência da oposição do trabalho e do capital, e do uso do capital como meio de extorquir sobretrabalho. Mas depressa se instaura um mundo perverso enfeitado, ao mesmo tempo em que o capital tem o papel de superfície de registro que se assenta sobre toda a produção (fornecer mais-valia, ou realizá-la, eis o direito de registro). “À medida que a mais-valia relativa se desenvolve no sistema especificamente capitalista e que a produtividade social do trabalho cresce, as forças produtivas e as conexões sociais do trabalho parecem destacar-se do processo produtivo e passar do trabalho para o capital. Assim, o capital se torna um ser bastante misterioso, pois todas as forças produtivas parecem nascer no seio dele e lhe pertencer”. E, aqui, o que é especificamente capitalista é o papel do dinheiro e o uso do capital como corpo pleno para formar a superfície de inscrição ou de registro. (Deleuze & Guattari, 2010, p. 23)

Aqui é necessário destacar tanto quanto possível que Deleuze e Guattari (2010) tomam uma citação de Marx no livro *O capital*, isolam-na de seu contexto mais abrangente e, depois de adulterar a explicação do autor, concluem exatamente o oposto do que ele está afirmando – usando para legitimar sua retórica ideológica as próprias palavras do autor em uma operação de falsificação de sua teoria.

Essa falsificação se dá do seguinte modo: no trecho transcrito pelos filósofos franceses, Marx se refere ao processo de produção – como ele próprio afirma – **especificamente capitalista**. No modo de produção especificamente capitalista, isto é, a forma de produção mais desenvolvida e complexa que se erige sobre as bases da propriedade privada e das trocas mercantis, o capitalista (o proprietário dos meios de produção) pode extrair mais-valia dos trabalhadores (sobretrabalho não pago) de duas maneiras: a primeira é a chamada mais-valia absoluta. Mais-valia absoluta significa simplesmente aumentar a jornada de trabalho do trabalhador, aumentando assim o tempo de trabalho excedente. Se, em um exemplo hipotético, o trabalhador tem uma jornada de trabalho de 8 horas diárias em que nas quatro primeiras horas ele produz o suficiente para pagar a sua força de trabalho (o valor de seu salário), as outras quatro horas restantes são chamadas de “trabalho excedente” que se converte em mais-valia extraída e apropriada pelo capitalista. Em outras palavras, o capitalista se apropria de quatro horas de produção de riqueza por parte do trabalhador. Se se aumenta, então, a jornada para 9 horas, o capitalista poderá extrair uma hora de trabalho excedente a

mais, convertida em mais-valia em sua forma absoluta. A mais-valia absoluta acontece também nos casos de aumento do tempo de trabalho ao longo da vida do trabalhador e não apenas da jornada diária, como é o caso do aumento da idade da aposentadoria, por exemplo.

Já a mais-valia relativa se dá **sem alterar o tempo da jornada de trabalho**, mas reduz-se o tempo de trabalho necessário para pagar sua força de trabalho, isto é, seu salário (que no nosso exemplo representa as primeiras 4 horas de trabalho), de maneira que o valor da força de trabalho é reduzido sem que se altere a jornada total de trabalho. Mas como isso pode acontecer objetivamente? Isso só pode acontecer com a universalização do modo de produção capitalista e com a modificação generalizada da produção dos meios de subsistência que compõem o valor da força de trabalho. Em outras palavras, é necessário que todos os ramos da produção relacionados com a reprodução da força de trabalho humana, isto é, com a subsistência do próprio homem (alimentação, moradia, vestimenta, transporte, lazer, etc.) sejam alterados para que o valor da força de trabalho diminua e com isso possa existir um tempo de trabalho excedente maior. Não é uma questão da vontade de um único capitalista ou de um único ramo de produção, mas de toda a dinâmica capitalista, que necessita estar constantemente revolucionando suas forças produtivas para fazer diminuir o valor da força de trabalho e, com isso, aumentar a mais-valia relativa. É por isso que Marx (2013) afirma que o capitalismo é um modo de produção global, justamente porque necessita levar sua forma de produção a todos os cantos do globo, de modo a tornar possível que a competição intercapitalista e o consequente revolucionamento das forças produtivas diminua o valor da força de trabalho e aumente a quantidade de mais-valia relativa extraída do processo de trabalho.

É exatamente essa complexificação econômica e social instituída pelo capitalismo – a saber, quanto mais se intensifica a produção de mais-valia relativa, mais avança o processo de fetichização – que faz com que o capital apareça aos seres humanos como algo fantasmagórico, dotado de vida própria e independente da atividade exercida pelos próprios homens. A citação marxiana trazida por Deleuze e Guattari (2010) trata do fato de que no capitalismo consolidado não só se mantém aquele pressuposto do fetiche da mercadoria que já existia nas sociedades em que imperavam trocas mercantis mais simples, mas esse processo se torna ainda mais complexo e culmina em um fetiche do capital: o processo geral do capital **aparece** para os homens como uma auto-produção de si mesmo, como um ser independente e descolado da própria produção que é realizada pelos homens coletivamente.

Aqui a palavra **aparência** deve ser destacada: Marx (2013) demonstra que as relações sociais, que são produto do processo de produção, **aparecem** ao trabalhador como descoladas do processo de trabalho, ou seja, é mera aparência. Porque em **essência**, quando analisadas em suas determinações mais profundas, o capital não só não é descolado do processo de produção como é sua consequência; o capital não é uma coisa – como defendia o positivismo de Durkheim, por exemplo, ao se referir ao ser social como “fatos sociais” de caráter natural – mas sim um **conjunto de relações entre seres humanos, que foram instituídas por seres humanos, que se referem a seres humanos e que, na condição de relações sociais historicamente constituídas pelos homens, podem também ser superadas por eles**. O resultado, na consciência humana, do processo de fetichismo do capital é exatamente o que Deleuze e Guattari (2010) demonstram com sua deturpação da explicação marxiana: as relações capitalistas **aparecem para os indivíduos como eternas e imutáveis, enquanto, em verdade, são produtos da ação coletiva e histórica dos homens e, como tal, podem ser superadas por meio de uma revolução mundial**. É exatamente isso que Marx (2013) conclui a partir de sua análise pormenorizada do capital e é essa conclusão revolucionária que Deleuze e Guattari (2010) amputam de suas formulações.

Não se pode afirmar, com absoluta certeza, se Deleuze e Guattari (2010) não compreenderam a teoria marxiana, se a desvirtuam intencionalmente ou, ainda, se é a convergência das duas hipóteses. O que podemos afirmar é que a conclusão dos autores, que vem imediatamente após a utilização da citação supracitada é o oposto do que Marx dedicou toda a sua vida a comprovar cientificamente, a saber: **que o capital é um conjunto de relações travadas entre os seres humanos e que, embora apareçam a eles como alheias de si, na verdade essas relações podem ser transformadas e superadas, isto é, os homens podem criar outra sociedade erguida sobre outras relações de produção**. Segue a conclusão de Deleuze e Guattari (2010), que vem imediatamente após a utilização da citação marxiana transcrita anteriormente:

Mas um corpo pleno qualquer – seja o corpo da terra ou o do déspota, seja uma superfície de registro, um movimento objetivo aparente, um mundo perverso enfeitado fetichista – **sempre pertence a todos os tipos de sociedade como constante da reprodução social**. (Deleuze & Guattari, 2010, pp. 23-24, *grifos nossos*)

Deleuze e Guattari (2010) afirmam contundentemente que o fetiche da mercadoria, o fetiche do capital e a obliteração do trabalhador – que, uma vez mais, pressupõem esse estranhamento do trabalhador em relação ao próprio produto de seu trabalho e que faz com que ele veja o capital como algo alheio de si e não como o produto de sua atividade e como um conjunto de relações sociais superáveis – esse mundo “fetichista e enfeitado”, segundo os filósofos franceses, “pertence a todos os tipos de sociedade como uma constante da reprodução social” (Deleuze & Guattari, 2010, p, 24). Por isso, afirmamos que os autores falsificam a teoria marxiana e utilizam as próprias palavras do autor para legitimar proposições conservadoras que são o exato oposto daquilo que Marx (2013) demonstrou.

A forma de produção capitalista não é da natureza humana – como defendiam os ideólogos modernos – e tampouco é uma constante da reprodução social que corresponde a todas as formas de sociedade – como expõem os novos ideólogos burgueses, a exemplo de Deleuze e Guattari (2010) – mas é uma condição histórica que pode ser transformada pela ação coletiva e organizada dos trabalhadores.

Tendo demonstrado a operação de falsificação da teoria marxiana perpetrada pelos autores franceses e a completa indiferença para com a veracidade e coerência do pensamento de outros autores por eles citados, podemos retomar a temática central desta sessão: a teoria do conhecimento em esquizoanálise. Recuperando as relações entre consciência e matéria, entre o ser social e a natureza, que constituem o pressuposto básico da teoria do conhecimento contida na esquizoanálise, tem-se o seguinte: a concepção de “produção desejante” é o que confere, para Deleuze e Guattari (2010), o caráter materialista de sua teoria e de sua visão de mundo. A produção desejante, por sua vez, é o que constitui o ser *esquizo*, uma vez que “a esquizofrenia é o processo da produção do desejo e das máquinas desejantes” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 41).

A esquizofrenia é, portanto, a essência tanto da natureza, quanto do indivíduo, quanto da própria história, de modo que os devires, devires-animais, devires moleculares substituíram, segundo os filósofos franceses, toda história, seja ela a história individual ou a história do gênero humano:

Os fluxos de intensidades, seus fluidos, suas fibras, seus contínuos e suas conjunções de afectos, o vento, uma segmentação fina, as micropercepções substituíram o mundo

do sujeito. **Os devires, os devires-animais, devires-moleculares, substituem a história, individual ou geral.** (Deleuze & Guattari, 2012, p. 28, *grifos nossos*)

Nesse sentido, a esquizofrenia é a essência e o modelo do “*homo natura*” (isto é, o ser natural, a natureza), bem como do “*homo historia*” (o ser social e histórico, aquele que produz a história) e a esquizofrenia é também o processo de produção do desejo, ou seja, ela constitui o nível “econômico”. Segundo a esquizoanálise, o funcionamento esquizofrênico é o modelo da história, da consciência e da natureza – instâncias que, ademais, não diferem entre si. Mas qual é a natureza da “produção desejante”, o motor e a gênese de toda a realidade natural e histórica? Nas palavras de Deleuze e Guattari (2010):

A grande descoberta da psicanálise foi a da produção desejante, a das **produções do inconsciente**. Mas, com o Édipo, essa descoberta foi logo ocultada por um novo idealismo: substitui-se o inconsciente como fábrica por um teatro antigo; **substituíram-se as unidades de produção inconsciente pela representação; substituiu-se o inconsciente produtivo por um inconsciente que podia tão somente exprimir-se.** (Deleuze & Guattari, 2010, p. 40, *grifos nossos*)

A produção desejante que é a essência da realidade natural e histórica, explicação tanto da natureza quanto do homem e de sua subjetividade, o elemento constitutivo da matéria e da consciência – mais uma vez retomando Lukács (2015), “a força motriz da realidade” – provém das **produções do inconsciente**. Não está no escopo dessa investigação desenvolver os princípios explicativos da psicanálise ou mesmo de verificar se as críticas e apropriações de Deleuze e Guattari (2010) em relação à psicanálise são fidedignas ou não. Mas limitar-se-á a destacar que o princípio explicativo, a ontologia do homem e da natureza, em esquizoanálise, está inserido no âmbito do inconsciente, que é precisamente de onde provém o desejo e a chamada produção desejante. Como explicitado, a produção a que se referem os autores da esquizoanálise evidentemente não é uma produção material, no sentido de transformação da natureza por meio do trabalho e operada pelo pôr teleológico exclusivamente humano, como está colocado na teoria marxiana. Trata-se de uma produção que advém do inconsciente, uma produção vinculada exclusivamente ao psiquismo e, mais especificamente, ao desejo do sujeito.

Esse pressuposto da esquizoanálise é fundamental, pois vai desdobrar em teses essencialmente idealistas que coadunam com a defesa de que “o desejo produz a realidade” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 43, *grifos nossos*):

Se o desejo produz, ele produz real. Se o desejo é produtor, ele só pode sê-lo na realidade e de realidade. O desejo é esse conjunto de sínteses passivas que maquinam os objetos parciais, os fluxos e os corpos, e que funcionam como unidades de produção. O real decorre disso, é o resultado das sínteses passivas do desejo como autoprodução do inconsciente.

Os filósofos afirmam que o desejo é um conjunto de “sínteses passivas”, do que podemos aduzir que são sínteses não mediadas pela unidade prático-reflexiva, isto é, pela práxis, mas algo impulsivo, próximo ao comportamento “natural” do animal. Estabelecendo o desejo como “produção industrial” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 43) e tomando-o como o aspecto “econômico” de sua psiquiatria materialista, Deleuze e Guattari (2010) tentam “salvar” sua teorização do idealismo. No entanto, evidentemente, ao assumir o real como produto do próprio desejo, os autores passam ao largo do desafio proposto por eles mesmos de superar o idealismo e fundar uma “psiquiatria materialista”. Em outras palavras, sua operação meramente retórica (e altamente ideológica) não supera o idealismo efetivamente, mas apenas cria novos conceitos que, se analisados em sua essência, se referem a uma visão de mundo e de sujeito ainda mais idealista, em que o ser, isto é, a realidade, se reduz a condições meramente subjetivas e, no limite, inconscientes. Sobre a realidade, afirmam os autores (2004):

O ser objetivo do desejo é o Real em si mesmo. Não há forma particular de existência que se poderia denominar realidade psíquica. Como diz Marx, não há falta, o que há é paixão como “ser objeto natural e sensível”¹⁸. Não é o desejo que se apoia nas necessidades, ao contrário, **são as necessidades que derivam do desejo: elas são contraproduzidas no real que o desejo produz.** (Deleuze & Guattari, 2010, pp. 43-44, *grifo nosso*)

¹⁸ Essas cinco palavras que Deleuze e Guattari (2010) atribuem a Marx e utilizam para legitimar toda uma ideia altamente conservadora carecem, inclusive, de referência. Não há, em qualquer parte do livro, referência de onde essas palavras – que sequer formam uma ideia completa – possam ter sido retiradas, de modo que não há como conferir sua veracidade.

Segundo Deleuze e Guattari (2010) não são as necessidades reais do ser humano (vestir-se, alimentar-se, abrigar-se, etc.) que fundamentam o desejo subjetivo, mas, ao contrário, é o desejo (tomado como produto do inconsciente) que produz as necessidades. Eles operam uma inversão radicalmente idealista na compreensão marxiana de que é justamente a existências de necessidades reais e materiais que possibilitam ao homem agir e transformar a natureza para sanar essas necessidades. Não contentes em estabelecer o desejo como **produtor do real**, em oposição à psicanálise que estabelece o desejo como **produtor da realidade psíquica**, os fundadores da esquizoanálise ainda se utilizam de uma suposta citação de Marx para legitimar sua teoria segundo a qual o desejo produz a realidade e as necessidades derivam dessa realidade que o desejo produz. Não poderia haver nada mais oposto à compreensão marxiana de realidade e de necessidade do que essa afirmação. O que os autores franceses fazem, uma vez mais, é uma inversão da tese marxiana, segundo a qual as necessidades materiais e não materiais, isto é, as necessidades do corpo e da fantasia são determinadas pelas relações concretas de produção, que se dão na medida em que os homens e mulheres reais se organizam para produzir a sua vida material.

Em Marx (2013), a produção está ligada ao trabalho realizado pelo ser social para a **satisfação de suas necessidades**, sejam necessidades mais voltadas à pura sobrevivência, sejam necessidades mais voltadas à satisfação do espírito, como a arte, o lazer, etc. Por isso, **é impossível estabelecer o desejo** (que segundo Deleuze e Guattari, provêm do inconsciente sendo, portanto, subjetivo e individual) **como anterior à necessidade e como fundamento desta**. Tampouco é possível tomar o desejo como produtor da realidade e motor da história, pois são as necessidades objetivas (e não meramente “inconscientes” ou “instintivas”) que movem o homem a realizar o ato do trabalho com o objetivo de saná-las e, assim, produzir e reproduzir sua vida e de seu gênero.

Para estabelecer melhor esta diferenciação entre “desejo” e “necessidade” numa perspectiva materialista histórica tomamos a discussão sobre a gênese da atividade humana em Leontiev (2005), que recupera Marx no que se refere à categoria trabalho como nova relação antes inexistente, entre um ser não mais puramente natural (agora ser social) com a natureza, da qual emerge uma nova e mais elevada forma de psiquismo: a consciência. Quando o autor recupera a assertiva de Marx que ao transformar a natureza externamente pelo trabalho, o ser humano transforma a sua própria natureza, refere-se aqui à esfera específica

das necessidades humanas, que se modificam de necessidades essencialmente naturais (instintivas) a necessidades sociais. Dito de outro modo, por ser o trabalho ou atividade vital humana uma atividade essencialmente coletiva, as necessidades humanas também estão na dependência das condições sociais anteriormente existentes e cumprem finalidades também coletivas, ainda que estas não estejam plenamente conscientes ou compreendidas pelo indivíduo¹⁹. Esta questão fica mais clara nas palavras do autor:

Permitam-me resumir. Com o aparecimento do trabalho, vemos a separação de unidades especiais da atividade – a ação, direcionada a realização de uma meta. Tal separação é possível especialmente porque a transição através de um processo de trabalho significa, ao mesmo tempo um movimento do homem a uma atividade conjunta, a uma atividade coletiva... ao longo do curso de desenvolvimento e crescimento em complexidade do processo, o que estimula o homem a agir, que não é a mesma coisa que o objeto ao qual a ação específica é direcionada, absolutamente não é o que atende às naturais necessidades vitais, como, por exemplo, a necessidade de alimento. Este tipo de ligação com a natureza, este modo social de viver a vida, a vida social do homem, neste desenvolvimento leva ao seguinte notável fenômeno: verifica-se que aquilo que possa inicialmente surgir, e historicamente a princípio, afigura-se, surge como a meta da ação, a qual a ação é direcionada, mas que não é capaz de estimular a atividade em si mesma e de se transformar em uma nova, num tipo de motivo humano. Uma nova necessidade surge, pois agora cada vez mais aquilo que estimula a atividade do homem são fatores que não satisfazem as primitivas, biológicas, necessidades vitais, mas que satisfazem uma nova, as necessidades especificamente humanas de natureza social. Em si mesma, a forma social de satisfazer necessidades elementares surge ao longo do curso de desenvolvimento, torna essencial que ao longo do curso de desenvolvimento, novas e maiores necessidades apareçam. Ocorre um processo que pode ser expresso assim: o motivo, separado da meta, chega a uma determinada fase do desenvolvimento do processo que dá em direção ao objetivo em si. (Leontiev, 2005, p. 5)

¹⁹ Sobre o conceito de inconsciente/não consciência na perspectiva histórico-cultural, ver Aita, E. B. (2014). *O conceito de inconsciente para L. S. Vigotski: primeiras aproximações* (Dissertação de mestrado). Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Universidade Estadual de Maringá. Maringá.

Por outro lado, quando consideramos o conceito de desejo nos autores estudados, no conjunto das ideias por eles defendidas, seria o mais puro e instintivo impulso, que nos liga à esfera animal, ou seja, podemos dizer que engloba a própria negação da essência social humana, que nos difere das outras espécies animais. Tal como a necessidade elementar e instintiva animal, este desejo não deixa de ser material por dirigir-se a uma determinada forma de satisfação, porém, ao se reduzir à esfera não mediatizada da consciência, ou seja, àquela na qual não há mediação da razão (do pensamento), tem-se a defesa de uma relação homem-natureza igualada à dos animais, essencialmente passiva e não ativa.

Como exímios irracionalistas, isto é, pelo caráter essencialmente falsificador e ideológico de sua teoria, Deleuze e Guattari (2010) **não negam os aspectos objetivos da realidade, mas levam essa compreensão ao máximo de sua mistificação**, como quando, por exemplo, afirmam o seguinte:

O desejo está sempre próximo das condições de existência objetivas, une-se a elas, segue-as, não lhes sobrevive, desloca-se com elas, razão pela qual é, tão facilmente, desejo de morrer, ao passo que a necessidade dá a medida do distanciamento de um sujeito que perdeu o desejo ao perder a síntese passiva dessas condições. (Deleuze & Guattari, 2004, p. 44, *grifos nossos*)

Embora tentem atribuir ao seu pensamento estritamente idealista uma conotação materialista ao afirmar que “o desejo está sempre próximo das condições de existência objetivas”, Deleuze e Guattari (2010) não fazem mais que transformar a noção de “condições de existência objetivas” em uma fraseologia vazia que não alcança a materialidade histórica. Clouscard (1974) em seu estudo intitulado *Neofascismo e Ideologia do desejo: os tartufos da revolução* realiza uma análise dos aspectos neofascistas da ideologia do desejo formulada por Deleuze e Guattari e afirma, nesse sentido, que a noção do “*desejo produtor* é a própria negação do modo de produção, das forças e meios de produção, da força de trabalho” (Clouscard, 1974, p. 84, *grifo do autor*), além de que constitui em apologia de um retorno às origens que, segundo Clouscard (1974, p. 85):

...é uma renovação do pensamento reacionário que substancializa, ontologiza, para referir a uma natureza humana eterna e imaginária, anterior à lógica da produção, a

imagem do ‘socius’. Não apenas a ciência e o marxismo são achincalhados por esses manipuladores, mas também a poesia, ao serviço da publicidade como da ideologia.

A noção do desejo produtor é o elemento central de toda a ideologia da esquizoanálise que culmina na noção ideológica de que a história humana prescinde da ação dos próprios homens, isto é, que não existe a atividade humana vital, não existe força de trabalho explorada e, por consequência, não existe classe trabalhadora. Essa ideia constitui uma mistificação absoluta do processo histórico e tem o objetivo de levar o leitor à conclusão reacionária de que seria melhor renunciar à razão e à compreensão científica e racional da história em nome de um retorno às origens, à animalidade, aos instintos, enfim, ao desejo. “Não é o sono da razão que engendra os monstros, mas a racionalidade vigilante e cheia de insônias” – afirmam os autores – “por ser homem-natureza, o inconsciente é rousseauniano” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 153). O desejo inconsciente, que é o motor de todas as coisas, é uma “entidade rousseauniana” porque propõe o retorno ao estado de natureza, à condição animal do homem, que precede o próprio trabalho coletivo e a organização social dos homens.

Interessante notar que se o posicionamento de Nietzsche era reacionário porque defendia o retorno à escravidão como forma de reafirmar a desigualdade entre os homens no capitalismo, o posicionamento de Deleuze e Guattari (2010) é reacionário porque defende a volta ao estado de natureza. Mas, ambos os posicionamentos se constituem dessa maneira apenas com o objetivo de mistificação da história, estabelecimento da impossibilidade concreta da construção de outro futuro e, conseqüentemente, de conservação da sociabilidade capitalista. O desejo constitui, por isso, “o ser objetivo do homem” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 44) e é ele que explica a natureza humana e as condições histórico-sociais:

...o desejo só tem “necessidade” de poucas coisas, *não dessas coisas que lhe são deixadas, mas das próprias coisas que lhe são incessantemente tiradas*, e que não constituem uma falta no coração do sujeito, mas sobretudo **a objetividade do homem, o ser objetivo do homem para quem desejar é produzir, produzir na realidade. O real não é impossível; ao contrário, no real tudo é possível.** (Deleuze & Guattari, 2010, p. 44, *grifos dos autores, grifos nossos*)

A “objetividade do homem” ou o “ser objetivo do homem” é o desejo, homem esse para quem desejar é produzir. O real, segundo os fundadores da esquizoanálise, não é impossível, mas, ao contrário, o real é o portador de todas as possibilidades. Depreende-se dessa afirmação o fato de que se o desejo subjetivo e inconsciente é o produtor da realidade, logo tudo é possível no real – nada pode ser impossível ao desejo inconsciente porque ele é ilimitado. Em outras palavras, ao ser humano *esquizo* e à realidade produzida pelo desejo tudo é possível. É impressionante a maneira como Deleuze e Guattari (2010) conseguem traduzir em fundamentos filosóficos as necessidades da juventude e da *intelligentzia* ocidental do último terço do século XX que, insatisfeitas com sua condição decadente, necessitam se agarrar ao que ainda lhes sobra: seu desejo individual e as “transformações” que possam se dar apenas nos limites de seus próprios desejos aparentes. A juventude ocidental europeia impedida objetivamente de superar seus limites de classe e se ligar à luta do proletariado, juntamente à *intelligentzia* burguesa da decadência que não pode tirar a conclusão socialista das contradições que se lhe colocam na realidade, só têm a alternativa de transformar a necessidade em virtude e se apegar ferrenhamente à sua liberdade individual, já que não podem defender a luta pela liberdade de toda a humanidade.

Deleuze e Guattari (2010) continuam a desenvolver a ideologia do desejo operando uma inversão segundo a qual explicar a realidade a partir de suas determinações materiais e econômicas – de uma produção real – é o que se constitui em “arte de uma classe dominante”:

É arte de uma classe dominante essa prática do vazio como economia de mercado: organizar a falta na abundância de produção, descarregar todo o desejo no grande medo de se ter falta, **fazê-lo depender do objeto de uma produção real que se supõe exterior ao desejo (as exigências da racionalidade)**, enquanto a produção do desejo é vinculada ao fantasma (e nada além do fantasma). (Deleuze & Guattari, 2010, p. 45, *grifos nossos*)

Segundo Deleuze e Guattari (2010) compreender o desejo como dependente do objeto de uma produção **real** e **exterior** ao mesmo, não é só uma “exigência da racionalidade” como também “obra de uma classe dominante”. Conceber que existe uma produção concreta, uma produção realizada por indivíduos reais, externa e independente de qualquer noção de desejo individual e abstrato é, segundo os autores franceses, “obra de uma classe dominante” que quer vincular o desejo “à prática do vazio como economia de mercado”. Como mencionado

anteriormente, nessa compreensão, a verdadeira forma de se opor e transformar é retornar às origens, ao nosso núcleo animal de puro desejo e impulso. Pela negação total da razão voltarmos ao comportamento animal que responde diretamente às contingências diretas e “sínteses passivas” em que não há o trabalho humano de transformação da natureza e de si mesmo. Nesse caso não existiria nem mesmo uma unidade (mediação do pensamento ou de modo mais complexo a própria consciência como síntese das funções psíquicas) e o homem poderia ser pensado como modelo (protótipo) esquizo de pura liberdade natural. O reino da necessidade, para os autores, seria o da liberdade.

Para os fundadores da esquizoanálise, então, a produção social não é produto do trabalho social, mas, como alertara Cloudscard (1974), no esforço de negação da força de trabalho dos homens e, conseqüentemente, da exploração dessa força de trabalho, afirmam que a produção social é somente a produção do desejo, isto é, “*na verdade, a produção social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas*” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 46, *grifos dos autores*). E prosseguem no desenvolvimento de sua teoria afirmando que:

Dizemos que o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é o seu produto historicamente determinado e que **a libido não tem necessidade de mediação ou sublimação alguma, de operação psíquica alguma, de transformação alguma, para investir as forças produtivas e as relações de produção.** *Há tão somente o desejo e o social e nada mais.* (Deleuze & Guattari, 2010, p. 46, *grifos dos autores, grifos nossos*).

A libido, fonte do desejo como produção social, é o elemento que investe as forças produtivas e as relações de produção do desejo e ela não tem necessidade de mediação, sublimação, operação psíquica ou transformação alguma para fazê-lo – na realidade, em esquizoanálise, só existe o social e o desejo, nada mais. Do que se pode deduzir que esse social nada mais é que uma produção coletiva de desejos e não uma sociedade objetiva realmente existente, que tem suas leis gerais de funcionamento que podem ser captadas pelos esforços e abstrações racionais.

Se o desejo tudo produz, inclusive a realidade e o psiquismo humano; se não existe produção real da vida material no capitalismo marcada pelo fetichismo e alienação e, por isso, tampouco existe a mediação psíquica entre o que acontece na realidade e a forma como os

seres humanos entendem essa realidade (ideologia); se a produção é unicamente subjetiva e inconsciente, então o homem, de acordo com Deleuze e Guattari (2010), pode vir a desejar também o seu aniquilamento ou sua própria servidão:

Mesmo as mais repressivas e mortíferas formas da reprodução social são produzidas pelo desejo, na organização que dele deriva sob tal ou qual condição que deveremos analisar. Eis porque **o problema fundamental da filosofia política é** ainda aquela que Espinoza soube levantar (e que Reich redescobriu): **“Por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse da sua salvação?”**. Como é possível que se chegue a gritar: mais impostos! Menos pão! Como diz Reich, o que surpreende não é que uns roubem e outros façam greve, mas que os famintos não roubem sempre e que os explorados não façam greve sempre: **por que os homens suportam a exploração há séculos, a humilhação, a escravidão, chegando ao ponto de querer isso não só para os outros, mas para si próprios?** (Deleuze & Guattari, 2010, pp. 46-47, *grifos nossos, grifos dos autores*)

É interessante que Deleuze e Guattari (2010) façam essa pergunta: “por que os homens suportam a exploração há séculos, a humilhação, a escravidão, chegando ao ponto de *querer* isso não só para os outros, mas para si próprios?” e a façam já atribuindo na própria pergunta a resposta: os explorados continuam sendo explorados porque assim o **querem e desejam**. Os homens combatem por sua escravidão porque isso vem da força de sua produção desejante inconsciente e alheia ao seu próprio controle, que é o motor das ações do sujeito e, afinal, o motor da própria história. Mas vale a pena acompanhar a resposta dos próprios autores, que assim continuam sua digressão:

Nunca Reich se mostra mais pensador do que quando recusa invocar o desconhecimento ou a ilusão das massas para explicar o fascismo, e exige **uma explicação pelo desejo, em termos do desejo: não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo num certo momento, em determinadas circunstâncias, e é isso que é necessário explicar, essa perversão do desejo gregário**. (Deleuze & Guattari, 2010, pp. 46-47, *grifos nossos*).

Deleuze e Guattari (2010) tomam a noção de ideologia numa acepção claramente equivocada de “enganação das massas” e afirmam que as massas não foram enganadas, mas que elas desejaram o fascismo. Dessa forma, estabelecem a chave de sua “filosofia política”: é necessário compreender por que, em todos os tempos, os trabalhadores – sejam eles na condição de escravos, servos ou assalariados – **desejaram e ainda desejam** a sua exploração e miséria. E assim fica clara a oposição de sua teoria em relação à explicação materialista histórica de Marx e Engels, para a qual a chave para a compreensão da luta de classes em todos os modos de produção antecedentes é a posição das diferentes classes sociais frente à produção daquilo que é necessário ao homem para a sua sobrevivência e, mais especificamente, no modo de produção capitalista, a chave para a compreensão da realidade social é a relação de oposição vital entre o capital e o trabalho.

Marx (1987, p. 72) afirma que “as ideias (Gedanken) da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes” como forma de responder à pergunta que Deleuze e Guattari (2010) trazem com ares de última novidade: o que faz com que os homens e mulheres tenham se submetido ao longo do processo histórico à exploração de sua força de trabalho? Essa pergunta pode ser parcialmente respondida se entendermos que as ideias são o produto da forma de organização material da vida:

A classe que tem à sua disposição os meios de produção material dispõe, ao mesmo tempo, dos meios de produção espiritual, o que faz com que a ela sejam submetidas, ao mesmo tempo e em média, as ideias daqueles aos quais faltam os meios de produção espiritual. As ideias dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, as relações materiais dominantes concebidas como ideias; portanto, a expressão das relações que tornam uma classe a classe dominante; portanto, as ideias de sua dominação. (Marx, 1987, p. 72)

Diferente do que querem fazer crer os filósofos franceses, a ideologia não diz respeito à mera enganação das massas. As ideias dominantes, isto é, a ideologia dominante é a expressão da dominação material de uma classe que é possuidora dos meios de produção da vida. A classe que possui os meios de produzir a vida material possui também os meios de produção das ideias de modo que essas ideias são assimiladas por aqueles que não possuem os meios de produção, os dominados, os explorados.

Existe um conjunto de condições objetivas e subjetivas que fazem com que a dominação da maior parte da população seja possível, que passa pela ideologia imposta pelas classes dominantes (como, por exemplo, a ideia da natureza egoísta do homem ou da tendência natural de permutar mercadorias), passa pelo fetichismo do capital e pela alienação do trabalhador, passa pelas derrotas históricas das tentativas revolucionárias da classe trabalhadora, dentre outras tantas determinações, visto que é um fenômeno absolutamente complexo para o qual não se pode exigir uma resposta uni-causal.

Mas de todas essas multideterminações a que se pode remeter para tentar explicar esse fenômeno, a hipótese que jamais será considerada satisfatória por nenhum conjunto teórico que esteja ligado organicamente ao ponto de vista da classe trabalhadora e que, por isso, esteja compromissado com a compreensão verdadeira da realidade é a de que “os explorados não se rebelam porque desejam sua exploração”. Essa jamais será a posição de uma teoria revolucionária porque pela análise da realidade histórica e das condições objetivas de existência do capitalismo, entende-se que absolutamente ninguém deseja – seja qual for a natureza desse desejo, se inconsciente ou consciente – trabalhar oito, nove, doze horas por dia para enriquecer uma minoria da população enquanto permanece vivendo na miséria e assistindo a miséria de seus familiares e da maioria da humanidade. Reiteramos que só admite a existência de tal coisa chamada desejo, que supostamente seria produto de forças inconscientes, e que levaria o povo explorado a desejar sua própria exploração, quem tem interesse em conservar uma sociedade erguida sobre as bases da exploração da força de trabalho. Nada que não considere isso poderia explicar tal suposição, defendida na esquizoanálise.

A ideologia do desejo de Deleuze e Guattari (2010) significa, portanto, a defesa de um desejo inconsciente que perpassa todos os modos de produção e tempos históricos – como uma constante absoluta – e impulsiona o povo trabalhador sempre a desejar sua escravidão e servidão – no caso dos modos de produção escravista e feudal – e a exploração de sua força de trabalho – no caso do modo de produção capitalista – além de ter levado também ao desejo do fascismo, quando se trata da história contemporânea da humanidade. Deleuze e Guattari (2010) são extremamente claros em sua defesa do aspecto inconsciente (que coexiste com aspectos pré-conscientes) que levaria uma classe social a lutar contra os seus próprios interesses e que – o que é mais importante – não teria absolutamente qualquer relação com a ideologia, mas com a simples força do desejo que, segundo eles, por vezes é oposta aos

interesses materiais vitais de um sujeito ou grupo. Na citação transcrita a seguir, os filósofos são contundentes em sua ideologia do fim da ideologia:

Não é uma questão de ideologia. Há um investimento libidinal inconsciente do campo social, que coexiste, embora não coincida necessariamente, com os investimentos pré-conscientes ou aquilo que os investimentos pré-conscientes “deveriam ser”. **Por isso, quando sujeitos, indivíduos ou grupos vão manifestamente contra seus interesses de classe, quando aderem aos interesses e ideais de uma classe que a sua própria situação objetiva deveria determiná-los a combater, não basta dizer: eles foram enganados, as massas foram enganadas. Não é um problema ideológico, de desconhecimento ou ilusão, mas um problema de desejo, e o desejo faz parte da infraestrutura.** Os investimentos pré-conscientes ocorrem ou deveriam ocorrer segundo os interesses de classes opostas. Mas os investimentos inconscientes ocorrem segundo posições de desejo e de usos de síntese, que são muito diferentes dos interesses do sujeito individual ou coletivo que deseja. **Eles podem assegurar a submissão geral a uma classe dominante, porque fazem passar cortes e segregações num campo social investido precisamente pelo desejo e não pelos interesses.** Uma forma de produção e reprodução sociais, com seus mecanismos econômicos e financeiros, com suas formações políticas e etc., **pode ser desejada como tal, no todo ou em parte, independentemente do interesse do sujeito que deseja.** Nada tem a ver com metáfora, nem mesmo com metáfora paternalista, a constatação de que Hitler suscitava tesão nos fascistas. Não é metaforicamente que uma operação bancária ou da bolsa, um título, um cupom, uma nota de crédito, dão tesão também a pessoas que não banqueiros. (Deleuze & Guattari, 2010, pp. 142-143, *grifos nossos*)

De acordo com a ideologia do desejo, os trabalhadores, aqueles que têm sua força de trabalho explorada e vivem na miséria, desejam essa forma de sociabilidade – um desejo inconsciente, do qual não têm controle e que permite com que eles lutem contra as condições materiais e objetivas de sua própria existência. Isso explica, por exemplo, o suposto “tesão” que as pessoas (que não são os banqueiros) sentem por realizar uma transição financeira: o desejo é parte da infraestrutura, isto é, ele mesmo é questão de economia e está diretamente

implicado na forma como os homens e mulheres se organizam para produzir aquilo de que necessitam para viver. Por isso o trabalhador pode simplesmente desejar uma organização em que ele trabalha e produz as riquezas, mas não pode usufruir delas. O desejo pode fazer com que as pessoas não só queiram, mas lutem contra sua própria sobrevivência. O desejo perpassa todas as formas de organização social, sempre levando o povo a desejar sua própria miséria. Aliás, o desejo – e não o terreno sócio-material concreto da Alemanha naquele período histórico ou suas expressões ideológicas e propagandísticas – explica, por que os alemães aceitaram o nazifascismo e apoiaram Hitler.

Nesse ponto da discussão sobre os pressupostos da esquizoanálise, é possível que o leitor já esteja se questionando: então, por que uma visão de mundo essencialmente justificadora da sociabilidade capitalista e da condição de exploração dos homens e mulheres pode ter se inserido tão bem na ambiência da esquerda em geral e, em alguns casos, até mesmo dentre os marxistas? A explicação dessa questão só pode se dar mediante a análise de múltiplos fatores não só teóricos, mas principalmente históricos – que viemos tratando ao longo de todo nosso percurso até aqui – mas é possível, nesse momento, delinear também algumas hipóteses analisando-se a construção da retórica de Deleuze e Guattari (2010), como o trecho transcrito a seguir:

Se o desejo é recalcado é porque **toda posição de desejo, por menor que seja, pode por em questão a ordem estabelecida de uma sociedade**: não que o desejo seja a-social, ao contrário. Mas ele é perturbador; **não há posição de máquina desejante que não leve setores sociais inteiros a explodir**. Apesar do que pensam certos revolucionários, **o desejo é, na sua essência, revolucionário** – o desejo, não a festa! – e **nenhuma sociedade pode suportar uma posição de desejo verdadeiro sem que suas estruturas de exploração, de sujeição e de hierarquia sejam comprometidas...** Portanto, é de importância vital para uma sociedade reprimir o desejo, e mesmo achar algo melhor do que a repressão, para que até a repressão, a hierarquia, a exploração e a sujeição sejam desejadas. É lastimável ter que dizer coisas tão rudimentares: o desejo não ameaça a sociedade por ser desejo de fazer sexo com a mãe, mas por ser **revolucionário... O desejo não “quer” a revolução, ele é revolucionário por si mesmo, e como que involuntariamente, só por querer aquilo que quer**. Desde o começo desse estudo, sustentamos, ao mesmo tempo, que a

produção social e a produção desejanter são uma só coisa, mas que diferem em regime, de modo que uma forma social de produção exerce uma repressão essencial sobre a produção desejanter, e também **a produção desejanter (um “verdadeiro” desejo) pode potencialmente explodir a forma social.** (Deleuze & Guattari, 2010, pp. 158-159, *grifos nossos*).

Como visto anteriormente, a produção desejanter, segundo Deleuze e Guattari (2010), tem uma natureza inconsciente e pode levar os sujeitos e grupos – até mesmo uma classe social – a desejar sua própria servidão, escravidão e exploração. Porém, o desejo é também “revolucionário”: mas, agora, não porque queira ou deseje a revolução (a superação da sociedade de classes), mas simplesmente porque existe. Simplesmente por existir, o desejo e a produção desejanter podem levar setores sociais inteiros a “explodir”; por menor que seja, toda produção desejanter põe em questão a ordem social estabelecida; nenhuma sociedade pode suportar a produção desejanter. Reiteramos: de acordo com a ideologia do desejo, o desejo, simplesmente por existir, provoca “explosão”, “revolução”, “transformação”, por menores que sejam; diferente do que os filósofos afirmam sobre o desejo de servir, o desejo para ser revolucionário, não necessita nem mesmo desejar a revolução (uma vez que isso implicaria pressupor que se o desejo pode desejar qualquer coisa inclusive sua própria exploração ele pode também desejar o fim da exploração), mas apenas por existir ele já é revolucionário. Em outras palavras, o desejo de revolução não precisa existir para que o desejo seja revolucionário.

Afirmar, então, que o desejo seja, em si, revolucionário pode confundir a esquerda mais moderada, aquela que não pauta em sua ação política a revolução, mas apenas o melhoramento ou reforma da sociabilidade capitalista, o que explica, em parte, a aceitação de setores da esquerda desta teoria conservadora e, no limite, até mesmo reacionária. A defesa de que o desejo individual ou mesmo de grupo pode, por si só, levar “setores sociais inteiros à explosão” é extremamente sedutor porque permite que sua ação militante não ultrapasse a própria luta subjetiva e pessoal; no mesmo sentido, tal noção de “revolução” é extremamente sedutora porque permite – como explicou Lukács (1959) a propósito da *intelligentzia* europeia do início do último terço do século XIX – fornecer uma causa militante aos jovens e intelectuais da atualidade. Além disso, possibilita o engajamento nas lutas sociais que tranquiliza suas consciências, sem necessariamente levá-los à ruptura com seus privilégios de

classe e com o compromisso ideológico de conservação dessa sociabilidade. Em outras palavras, tal concepção de “revolução” torna possível que se fale em rompimentos e transformações, sem que se refira à extinção da propriedade privada, do Estado e da exploração do homem pelo homem. Não poderia haver teoria mais reconfortante para a intelectualidade da decadência do que aquela que a possibilite pensar que está se travando uma luta essencial enquanto a estrutura da sociabilidade burguesa permanece intacta.

Mas não é só isso que caracteriza a ideologia do desejo. Pressupor a existência do desejo como princípio imanente de todas as coisas significa também estabelecer a falência da razão em prol do desejo, o que Reich, segundo Deleuze e Guattari (2010) teria falhado em lograr, mas que a esquizoanálise conseguiu realizar:

“Todavia, Reich não chega a dar uma resposta suficiente, porque restaura o que pretendia demolir, **ao distinguir a racionalidade tal como ela é ou deveria ser no processo da produção social, do irracional no desejo**, situando apenas este como passível de psicanálise. Reserva, então à psicanálise unicamente a explicação do “negativo”, do “subjetivo” e do “inibido” no campo social. **Ele retorna necessariamente a um dualismo entre o objeto real racionalmente produzido e a produção fantasmática irracional.** (Deleuze & Guattari, 2010, p. 47)

Evidentemente, Deleuze e Guattari (2010) precisam insistir na defesa de que o irracional, o instintivo, o puramente subjetivo – o desejo – não seja de ordem subjetiva, psíquica, mental, uma construção do inconsciente (passível de ser analisado pela psicanálise), mas sim **o próprio real**. A realidade mesma é desejo e o desejo não está no âmbito simplesmente subjetivo ou psíquico. Sem fazer essa operação retórica – que, evidentemente, não existe na concreticidade material – fica mesmo impossível defender uma explicação da realidade social pelo desejo, como aquela de que existiu e existe exploração/miséria porque o povo assim o desejou e ainda deseja. Segundo Deleuze e Guattari (2010), o objetivo da esquizoanálise é exatamente esse: o de demonstrar que o investimento libidinal pode desejar sua própria miséria e que isso não é questão de ideologia, mas de desejo, em que um desejo reacionário pode coexistir com um desejo revolucionário:

O objetivo da esquizoanálise é, pois, o seguinte: analisar a natureza específica dos investimentos libidinais do econômico e do político, e assim mostrar como o desejo

pode ser determinado a desejar sua própria repressão no sujeito que deseja (daí o papel da pulsão de morte na junção do desejo e do social). **Tudo isso se passa não na ideologia, mas muito mais embaixo. Um investimento inconsciente de tipo fascista, ou reacionário, pode coexistir com um investimento consciente revolucionário.** Inversamente pode acontecer (raramente) que um investimento revolucionário, no nível do desejo, coexista com um investimento reacionário conforme a um interesse consciente. De qualquer maneira, mesmo quando coincidem e se sobrepõem, os investimentos conscientes e inconscientes não são do mesmo tipo. Definimos o investimento inconsciente reacionário como sendo conforme ao interesse da classe dominante, mas, em termos de desejo, fazendo por sua própria conta um uso segregativo de sínteses conjuntivas, de que Édipo decorre: sou da raça superior. O investimento revolucionário inconsciente é tal que o desejo, ainda a seu próprio modo, recorta os interesses das classes dominadas, exploradas, e faz correr fluxos capazes de romper, ao mesmo tempo, todas as segregações e suas aplicações edípicas, capazes de alucinar a história, de delirar as raças, de inflamar os continentes. Não, não sou um de vocês, sou o fora e o destritorializado, “sou de raça inferior desde toda a eternidade... sou um animal, um negro”. (Deleuze & Guattari, 2010, pp. 143-144, *grifos nossos*).

Na ideologia do desejo, é preciso confundir o que é subjetivo com o que existe na objetividade: é esse o principal pressuposto da teoria do conhecimento presente na esquizoanálise e o que possibilita aos autores defender as teses mais conservadoras (muitas vezes reacionárias) carregando certa aparência progressista. Essa confusão teórica pode ser compreendida pela forma como Deleuze e Guattari (2010) descrevem sua “psiquiatria materialista”, seu pensamento que seria supostamente o combate ao idealismo psicanalítico, dentre outros “idealismos”. Deleuze e Guattari (2010) apresentam a esquizoanálise como uma “teoria militante” que – diferente da psicanálise que só generaliza a condição do Édipo a todas as esferas – entende o investimento libidinal como determinante da realidade histórico-social:

A esquizoanálise, portanto, **não esconde ser uma psicanálise política e social, uma análise militante**: não porque generalizaria Édipo na cultura, o que se tem feito atualmente de maneira tão ridícula, mas, ao contrário, **porque ela se propõe mostrar**

a existência de um investimento libidinal inconsciente da produção social e histórica, distinto dos investimentos conscientes que coexistem com ele. (Deleuze & Guattari, 2010, p. 135, *grifos nossos*)

A esquizoanálise seria, portanto, a superação materialista da psicanálise: uma psicanálise política e social, uma análise militante. E por que ela seria política e social? Porque entende o investimento libidinal inconsciente como determinante da produção social e histórica. Justamente por isso, tomar consciência e matéria, subjetividade e objetividade numa relação de não identidade significa, para Deleuze e Guattari (2010, p. 47), retornar “a um dualismo entre o objeto real racionalmente produzido e a produção fantasmática irracional”. Isso porque o que é irracional (e o que é da ordem do desejo) necessita ser reconhecido como realidade objetiva para que sejam atingidos os fins de falsificação da realidade por parte da ideologia irracionalista do desejo, e isso se dá por meio da categoria da produção desejante: “é que para fundar verdadeiramente uma psiquiatria materialista, **faltava-lhe [a Reich] a categoria de produção desejante, à qual o real fosse submetido tanto sob suas formas ditas racionais, quanto irracionais**” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 47, *grifos nossos*).

Disso depreende-se que, como mencionado anteriormente, a psiquiatria “materialista” de Deleuze e Guattari (2010) tem como chave fundamental a categoria da **produção desejante** à qual está submetida a própria realidade que, por sua vez, adquire formas racionais e irracionais. A produção desejante não é da ordem psíquica ou subjetiva, ela é a própria produção social:

A existência maciça de uma repressão social que incide sobre a produção desejante não afeta em nada nosso princípio: **o desejo produz o real, ou a produção desejante não é outra coisa senão a produção social. Não se trata de reservar ao desejo uma forma de existência particular, uma realidade mental ou psíquica que se oporia à realidade material da produção social.** As máquinas desejantes não são máquinas fantasmáticas ou oníricas que se distinguiriam das máquinas técnicas e sociais, e que viriam duplicá-las. (Deleuze & Guattari, 2010, p. 48, *grifo nosso*)

Deleuze e Guattari (2010) estabelecem, portanto, o desejo ou a produção desejante como a categoria que confere o caráter supostamente materialista à esquizoanálise. Do ponto de vista de sua teoria do conhecimento que, em realidade, consiste na negação da

possibilidade do conhecimento, os autores fazem confundir o que seja consciência e matéria, subjetivo e objetivo, sujeito e objeto, etc. Assim, sua principal tese é a da relação de identidade entre homem e natureza, fazendo desaparecer o trabalho e a consciência tipicamente humana advinda do trabalho, tornando negativo tudo o que é humano e realizando o apelo à animalidade e a um retorno ao estado de natureza. No próximo item será demonstrado a forma como todos esses pressupostos convergem na teoria de Deleuze e Guattari para seu objetivo último e mais importante, qual seja: o ataque sistemático à dialética e a proposta de um relativismo radicalmente idealista.

3.2. A ESQUIZOANÁLISE EM SEU ATAQUE À DIALÉTICA: UM RELATIVISMO RADICAL

A imprecisão estabelecida pelos autores sobre o que é consciência e matéria, sobre o que é subjetivo e objetivo, bem como as relações de determinação entre as duas esferas cumpre, como demonstrado, objetivos ideológicos e expressa a função teórico-prática que a esquizoanálise desempenha no capitalismo monopolista atual. Além disso, essa imprecisão de conceitos tem também o objetivo de **lançar ao leitor a ideia de que a realidade é muito mais abrangente e complexa do que pode supor a racionalidade dialética**. A partir dessa concepção do desejo produtor, que é de ordem inconsciente, mas também é a própria realidade e produção social, Deleuze e Guattari (2010) apresentam as bases de seu ataque à dialética hegeliana e, evidentemente, de sua superação pela dialética materialista histórica: a concepção de totalidade, a concepção de unidade, a relação singular-particular-universal. E, no lugar dessas categorias, eles instituem noções como as de fragmentos, multiplicidade, rizoma, dentre outros. Nas palavras dos filósofos franceses:

Tudo funciona ao mesmo tempo nas máquinas desejantes, mas nos hiatos e rupturas, nas avarias e falhas, nas intermitências e curtos-circuitos, nas distâncias e **fragmentações, numa soma que nunca reúne suas partes num todo...** Foi Maurice Blanchot quem soube, a propósito de uma máquina literária, levantar o problema em todo o seu rigor: **como produzir e pensar fragmentos que tenham como relações entre si sua própria diferença, sem referência a uma totalidade original ainda que perdida, nem a uma totalidade resultante, ainda que por vir? Só a categoria de**

multiplicidade, empregada como substantivo e predicativa do Uno, superando a relação predicativa do Uno e do múltiplo é **capaz de dar conta da produção desejante: a produção desejante é a multiplicidade pura, isto é, afirmação irreduzível à unidade. Estamos na idade dos objetos parciais, dos tijolos e dos restos. Já não acreditamos nesses falsos fragmentos que, como os pedaços de uma estátua antiga, esperam ser completados e reagrupados para comporem uma unidade que é, também, a unidade de origem. Já não acreditamos numa totalidade original, sem sequer numa totalidade de destinação. Já não acreditamos na grisalha de uma insípida dialética evolutiva, que pretende pacificar os pedaços arredondando suas arestas. Só acreditamos em totalidades ao lado. E se encontrarmos uma totalidade ao lado das partes, ela é um todo dessas partes, mas que não as totaliza, uma unidade de todas essas partes, mas que não as unifica, e que se junta a elas como uma nova parte composta à parte.** “Ela surgiu, mas aplicando-se dessa vez ao conjunto, como pedaço composto à parte, nascido de uma inspiração” – diz Proust acerca da unidade da obra de Balzac, mas também da sua própria obra. E é notável na máquina literária de *Em busca do tempo perdido*, até que ponto todas as partes são produzidas como lados dissimétricos, direções quebradas, caixas fechadas, vasos não comunicantes, compartimentações, nas quais até mesmo as contiguidades são distâncias, afirmações, **pedaços de quebra-cabeças que não são do mesmo, mas de diferentes quebra-cabeças, violentamente inseridos uns nos outros, sempre locais e nunca específicos, e com suas bordas discordantes, sempre forçadas, profanadas, imbricadas umas nas outras, e sempre com restos.** (Deleuze & Guattari, 2004, p. 62, *grifos nossos, grifos dos autores*)

Evidente está que, como alertara Lukács (2015) acerca do irracionalismo, Deleuze e Guattari (2004) se posicionam contra a noção hegeliana de dialética, de unidade e, por consequência, contra a noção de dialética materialista histórica, que também pressupõe a realidade como uma totalidade – mas diferente da dialética hegeliana, uma totalidade compreensível se tomada do ponto de vista material e histórico. Deleuze e Guattari (2010) negam essa possibilidade de compreensão da realidade em sua totalidade e reivindicam os pedaços, as peças de quebra-cabeças diferentes, vasos não comunicantes, lados dissimétricos, bordas discordantes, restos, etc. Um elogio a tudo o que esteja relacionado com a

fragmentação e cuja heterogeneidade ontológica não permitiria organizar as partes em relação ao todo para que fosse possível compreender seus traços mais gerais. Os autores franceses reivindicam que a realidade é constituída de fragmentos e se perguntam: como esses fragmentos podem se relacionar **sem se remeterem a uma unidade**? Aqui eles demonstram a tendência pós-moderna, advinda do irracionalismo, de negação da totalidade, atribuindo uma conotação negativa e supostamente autoritária à noção de totalidade ao afirmarem que o universal “totaliza” as partes, e que, por isso, o importante são as partes e não o todo.

O aspecto da negação do pensamento dialético e de suas categorias permite com que localizemos na teoria obscura de Deleuze e Guattari (2010) a sua teoria do conhecimento: não é possível conhecer porque a realidade é instintiva, irracional, fragmentada, caótica e por isso, mesmo que se queira, não há formas de submeter os fragmentos a uma totalidade, porque esses fragmentos são sempre desconectados. Não é possível elaborar explicações sobre o todo, seja este todo o indivíduo, a natureza, a história, ou a organização social. O mundo e também os seres no mundo tem como protótipo o esquizofrênico e, exatamente por isso, é o próprio esquizofrênico que, em sua forma caótica de funcionamento, “situa-se no limite do capitalismo”, “mistura todos os códigos”, isto é, ele é o sujeito subversivo dessa realidade essencialmente desconectada e ininteligível:

O esquizofrênico situa-se no limite do capitalismo: é a tendência desenvolvida deste, o sobreproduto, o proletário e o anjo exterminador. Ele mistura todos os códigos, é o portador dos fluxos descodificados do desejo. O real flui. Os dois aspectos do *processo* se juntam: o processo metafísico que nos põe em contato com o “demoníaco” na natureza ou no seio da terra, e o processo histórico da produção social que restitui às máquinas desejantes uma autonomia em relação a máquina social desterritorializada. **A esquizofrenia é a produção desejante como limite da produção social. A produção desejante e a sua diferença de regime em relação à produção social estão, pois, no fim e não no começo. De uma a outra há tão só um devir, que é o devir da realidade.** E se a psiquiatria materialista se define pela introdução do conceito de produção no desejo, ela não tem como evitar estabelecer em termos escatológicos o problema da relação final entre a máquina analítica, a máquina revolucionária e as máquinas desejantes. (Deleuze & Guattari, 2010, p. 54, *grifos nossos*)

O sujeito revolucionário é o esquizofrênico, ele é o “novo proletário” porque se situa no limite do capitalismo e é portador dos fluxos do desejo. De fato, numa alegoria em que o desejo constitui a força motriz do ser, o guardião do desejo deve mesmo ser o verdadeiro agente subversivo. E entre a produção desejante e a produção social objetiva há apenas um “devir” – apenas um “mero detalhe” que se chama realidade. A realidade, colocada pelos filósofos na condição de um vir a ser abstrato, toma um lugar secundário, como apenas um detalhe para a apreciação (já que não é possível a explicação) do ser.

É importante salientar que essa discussão sobre o que é a esquizofrenia ou o papel do esquizofrênico no mundo tem ligação intrínseca com o ataque à dialética e à possibilidade de compreensão da totalidade dos fenômenos – os autores sempre tratam a questão da esquizofrenia em uma relação de oposição e combate à dialética, como se verifica na citação a seguir, a polemização com a categoria da contradição, da unidade de opostos e da totalidade presente da dialética tanto hegeliana quanto marxista:

...tudo se divide, mas em si mesmo. Mesmo as distâncias são positivas, ao mesmo tempo em que as disjunções são inclusas. Seria desconhecer inteiramente esta ordem de pensamento fazer **como se o esquizofrênico substituísse as disjunções por vagas sínteses de identificação, como o último dos filósofos hegelianos. Ele não substitui sínteses disjuntivas por sínteses dos contraditórios, mas substitui o uso exclusivo e limitativo da síntese disjuntiva por um uso afirmativo.** Ele está e permanece na disjunção: não suprime a disjunção identificando os contraditórios por aprofundamento; ao contrário, ele afirma a disjunção por sobrevoo de uma distância indisível. Não é simplesmente bissexuado, não está entre os dois sexos, nem é intersexuado, mas é transexuado. É trans-vivomorto, trans-paifilho. **Não identifica dois contrários a um mesmo**, mas afirma sua distância como **aquilo que os relaciona um ao outro enquanto diferentes. Não se fecha sobre os contraditórios;** ao contrário, ele se abre e, como um saco cheio de esporos, solta-os como a tantas outras singularidades que ele mantinha indevidamente encerradas, dentre as quais ele pretendia excluir umas, reter outras, mas que agora devêm pontos-signos, todos afirmados em sua nova distância. (Deleuze & Guattari, 2010, pp.106-107, *grifo dos autores; grifos nossos*).

Deleuze e Guattari (2010) continuam, então, seu ataque à dialética:

O todo não só co-existe com as partes, como também é contíguo a elas, produzido à parte, e aplicando-se a elas: os geneticistas mostram isso à sua maneira, dizendo que “os aminoácidos são assimilados individualmente na célula, sendo depois arranjados na ordem conveniente por um mecanismo análogo a um molde, no qual a cadeia lateral característica de cada ácido se coloca na sua posição própria”. Em geral, o problema das relações parte-todo permanece também mal formulado pelo mecanicismo e pelo vitalismo clássicos, enquanto se considerar o todo quer como totalidade derivada das partes, quer como totalidade originária da qual emanam as partes, **quer como totalização dialética**. Tal como o vitalismo, o mecanicismo nunca apreendeu a natureza das máquinas desejantes, nem a dupla necessidade de introduzir tanto a produção do desejo quanto o desejo na mecânica (Deleuze & Guattari, 2010, pp. 63-64, *grifo nosso*).

Deleuze e Guattari (2010) tomam a noção de “máquina desejante” como a resposta de todos os grandes problemas da história da filosofia, bem como a noção central de sua teoria do conhecimento e seu ataque à dialética. Na problemática da relação entre o todo e as partes operam a mesma estratégia: só a produção do desejo é capaz de superar o “mecanicismo”, a categoria da totalidade e a compreensão dialética do ser. Somente a noção de que o desejo é uma produção poderia nos levar a uma categoria realmente múltipla, ampla e digna da realidade da produção desejante: algo realmente múltiplo, ou a “multiplicidade pura”, como afirmam, e nessa retórica chegam a inferir que a dialética é mecanicista em si mesma, afinal “... o problema das relações parte-todo permanece também mal formulado pelo **mecanicismo** e pelo vitalismo clássicos, enquanto se considerar o todo quer como totalidade derivada das partes, quer como totalidade originária da qual emanam as partes, **quer como totalização dialética**” (Deleuze & Guattari, 2010, pp. 63-64, *grifos nossos*).

No primeiro volume de seu livro *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2* que, segundo os autores, é a continuação d’*O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*²⁰, Deleuze

²⁰ “Esse livro é a continuação e o fim de *Capitalismo e Esquizofrenia*, cujo primeiro tomo é *O anti-Édipo*. Não é composto de capítulos, mas de “platôs”. Tentamos explicar mais adiante o porquê (e também por que os textos são datados). Em certa medida, esses platôs podem ser lidos independentemente uns dos outros, exceto a conclusão, que só deveria ser lida no final” (Deleuze & Guattari, 1995a).

e Guattari (1995a) anunciam o seu interesse de **intensificação do combate à dialética** – que, afinal, é mecanicista e restrita em si mesma – e propõem uma “alternativa” à ela: a noção de rizoma. Em suas palavras:

Mil Platôs se baseia, ao contrário, em uma ambição pós-kantiana (**apesar de deliberadamente anti-hegeliana**). O projeto é “construtivista”. É uma teoria das **multiplicidades por elas mesmas, no ponto em que o múltiplo passa ao estado de substantivo**, ao passo que *O anti-Édipo* ainda o considerava em sínteses e sob as condições do inconsciente. Em *Mil Platôs*, o comentário sobre o Homem dos Lobos (“Um só ou vários lobos?”) constitui nosso adeus à psicanálise, e tenta mostrar como **as multiplicidades ultrapassam a distinção entre a consciência e o inconsciente, entre natureza e história, o corpo e a alma. As multiplicidades são a própria realidade, e não supõem nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito**. As subjetivações, as totalizações, as unificações são, ao contrário, processos que se produzem e aparecem nas multiplicidades. **Os princípios característicos das multiplicidades concernem a seus elementos, que são singularidades** (Deleuze & Guattari, 1995a, p. 10).

A teoria de Deleuze e Guattari é deliberadamente anti-hegeliana. De acordo com os autores, se em *O Anti-Édipo* as multiplicidades ainda eram consideradas sob a noção de sínteses e em conexão com o inconsciente, agora, em *Mil Platôs*, elas serão consideradas somente por si mesmas; as multiplicidades são o próprio real, algo que ultrapassa a distinção entre sujeito e objeto, consciência e matéria, ser natural e ser social – como se vem reiteradamente afirmando. Trata-se de uma intensificação da negação da totalidade e da dialética, em que se considera que “as multiplicidades ultrapassam a distinção entre a consciência e o inconsciente, entre natureza e história, o corpo e a alma” (Deleuze & Guattari, 1995a, p. 10) e – o que é mais importante – as multiplicidades “não supõem nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito” (Deleuze & Guattari, 1995a, p. 10).

Para fabricar uma noção que seria supostamente mais complexa, abrangente, não mecanicista e verdadeira – em oposição à “falsa” dialética como ironizou Lukács (2015) que seria a dialética materialista histórica – Deleuze e Guattari (1995a) se valem de inúmeros

termos que, em última análise, apontam para a necessidade de criar uma retórica que pareça ao leitor como sofisticada e por isso mais abrangente que a compreensão dialética. Dentre esses termos estão os agenciamentos, as multiplicidades, o rizoma, dentre outros. Vale a pena verificar no trecho transcrito abaixo que, em que pese o caráter absolutamente obscuro e quase incompreensível de seus escritos, tais termos aparecem repetidamente, atribuindo-lhes uma conotação de algo mais complexo, profundo e abrangente do que a “simplória” dialética:

Um livro **não tem objeto nem sujeito**; é feito de matérias diferentemente formadas, de datas e velocidades muito diferentes. Desde que se atribui um livro a um sujeito, negligencia-se este trabalho das matérias e a exterioridade das suas correlações. Fabrica-se um bom Deus para movimentos geológicos. Num livro, como em qualquer coisa, há linhas de articulação ou segmentaridade, estratos, territorialidades, mas também linhas de fuga, movimentos de desterritorialização e desestratificação. As velocidades comparadas de escoamento, conforme estas linhas, acarretam fenômenos de retardamento relativo, de viscosidade ou, ao contrário, de precipitação e de ruptura. Tudo isto, as linhas e as velocidades mensuráveis, constitui um **agenciamento**. Um livro é um tal **agenciamento** e, como tal, inatribuível. É uma **multiplicidade** – mas não se sabe ainda o que o **múltiplo** implica, quando ele deixa de ser atribuído, quer dizer, quando é levado ao estado de substantivo. Um **agenciamento** é precisamente este crescimento das dimensões numa **multiplicidade** que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões. Não existem pontos ou posições num **rizoma** como se encontra numa estrutura, numa árvore, numa raiz. Existem somente linhas. (Deleuze & Guattari, 1995a, p. 18, *grifos nossos*)

Na botânica, rizoma é o caule fino e horizontal que pode ser aéreo ou subterrâneo e que se ramifica intensamente, podendo transformar-se. O conceito de rizoma, tirado de seu contexto original vinculado aos estudos das plantas, se torna o modelo, em esquizoanálise, de uma espécie de “metodologia” – ainda que não se possa, em se tratando da teoria de Deleuze e Guattari (1995a), falar de algo sistematizado como uma metodologia. No entanto, observa-se que a utilização incansável dos termos “multiplicidade”, “múltiplo”, “agenciamento” sem a devida explicação sobre a que se referem tais conceitos tem o mesmo objetivo, ou seja, conduzir o leitor a se deixar levar pelo discurso aparentemente rebuscado e incompreensível.

Tal dificuldade posta à compreensão parece ser proposital para que o leitor menos atento se deixe seduzir de que tal “explicação” seria mais adequada para abordar o caos que a realidade apresenta, enquanto aparência aos sentidos. Em sua análise do irracionalismo, Lukács (2015) detecta essa tendência do relativismo moderno que consiste em negar a objetividade da realidade em nome até mesmo da própria complexidade da vida, como se a dialética não pudesse abarcar essa complexidade:

O relativismo moderno protesta contra a objetividade dos critérios de valor em nome, inclusive da complexidade da vida. Costuma-se dizer que os fenômenos da vida são tão complicados e contraditórios que a aplicação a eles de um critério qualquer significa esquematizá-los e violentar as nuances sutis que os constituem na realidade. À primeira vista, isto parece óbvio; e, no entanto, é fundamentalmente falso. (Lukács, 2015, p. 142)

O filósofo húngaro explica que parece óbvio dizer que utilizar critérios para organizar e sistematizar a realidade (que nos aparece de forma tão complexa) significaria violentar as suas nuances sutis. No entanto, afirma Lukács (2015) isso é fundamentalmente falso e, no caso do irracionalismo de Deleuze e Guattari, essas nuances ou “multiplicidades” são defendidas justamente para reafirmar o relativismo e a impossibilidade de compreensão da realidade. Vejamos a continuação da retórica sobre a natureza e função de um livro:

Aí, como em qualquer lugar, o essencial são as unidades de medida: “quantificar a escrita”. **Não há diferença entre aquilo de que um livro fala e a maneira como é feito. Um livro tampouco tem objeto.** Considerado como agenciamento, ele está somente em conexão com outros agenciamentos, em relação com outros corpos sem órgãos. **Não se perguntará nunca o que um livro quer dizer, significado ou signifiante, não se buscará nada compreender num livro,** perguntar-se-á com o que ele funciona, em conexão com o que ele faz ou não passar intensidades, em que multiplicidades ele se introduz e metamorfoseia a sua, com que corpos sem órgãos ele faz convergir o seu. Um livro existe apenas pelo fora e no fora. Assim, sendo o próprio livro uma pequena máquina, que relação, por sua vez mensurável, esta máquina literária entretém com sua máquina de guerra, uma máquina de amor, uma máquina

revolucionária, etc. – e com uma máquina abstrata que as arrasta. Fomos criticados por invocar muito frequentemente literatos. Mas **a única questão, quando se escreve, é saber com que outra máquina literária pode estar ligada, e deve ser ligada, para funcionar.** (Deleuze & Guattari, 1995a, pp. 18-19, *grifos nossos*)

No que se refere à temática tratada nesse capítulo, isto é, a teoria do conhecimento que se pode extrair do conjunto teórico de Deleuze e Guattari, conclui-se que toda sua obra trata de um verdadeiro **manifesto anti-conhecimento**. Especialmente em sua explicação sobre a natureza e função de um livro – seja ele teórico ou literário – fica clara a contundência ao se afirmar que não se pode buscar compreender nada em um livro, não se perguntará jamais o que um livro quer dizer, pois um livro sequer versa sobre alguma coisa, ele não tem objeto e também não se remete a um sujeito que o tenha escrito. Interessante pensar sobre a contradição de estarmos frente a um livro assinado por duas pessoas (Deleuze e Guattari) que, contra todo o bom senso, afirmam que um livro não pressupõe um sujeito que o escreve. Pior ainda é entender a contradição de um livro de conteúdo radicalmente falsificador e ideológico versar sobre a não existência de conteúdos em livros. Pelo caráter anti-científico e anti-ontológico dessas proposições, os autores devem declarar a inexistência da ideologia e é precisamente o que fazem logo na sequência, afirmando que “a literatura é um agenciamento, ela nada tem a ver com ideologia, e, de resto, **não existe nem nunca existiu ideologia**” (Deleuze e Guattari, 1995a, p. 19, *grifo nosso*).

Se não há diferença entre forma e conteúdo de um livro, afinal sequer existe um conteúdo que possa ser buscado pelo leitor; se não há e nunca houve ideologia, ou seja, as palavras e ideias contidas em livros não expressam os interesses das classes em disputa na realidade social; então, qual é o papel de um escritor, de um filósofo, de um pesquisador? Segundo Deleuze e Guattari (1995a, p. 19, *grifo nosso*) “escrever nada tem a ver com significar, mas com **agrimensar, cartografar**, mesmo que sejam regiões ainda por vir”. Novamente, em outras áreas do conhecimento científico, como nas ciências agrônomas ou na geografia, “agrimensar” significa algo preciso: medir terrenos rurais. E “cartografar” significa precisamente mapear, registrar em mapas os territórios em termos geográficos.

Não é o acaso que leva Deleuze e Guattari (1995a) a eleger termos e conceitos de outras áreas do conhecimento, mas há uma lógica interna em que os termos ora da botânica (rizoma), ora da geografia (cartografia) apresentam uma relação com o espaço e como ele é

ocupado **horizontalmente**. Trata-se de toda uma alegoria construída para levar à noção de horizontalidade e multiplicidade – em oposição às unidades dialéticas (forma-conteúdo; aparência-essência; matéria-consciência; sujeito-objeto, etc.). Reitera-se que essa retórica tem um objetivo: o de convencer – convencimento que se dá por pura repetição e não por argumentos lógicos – de que a dialética é um tipo de pensamento dicotômico, dualista, mecanicista, enfim, simplista demais. E é exatamente isso que afirmam os filósofos na sequência:

A lei do livro é a da reflexão, o Uno que se devém dois. Como é que a lei do livro estaria na natureza, posto que ela preside a própria divisão entre mundo e livro, natureza e arte? Um devém dois: cada vez que encontramos esta fórmula, mesmo que enunciada estrategicamente por Mao Tsé-Tung, **mesmo compreendida o mais “dialeticamente” possível, encontramos-nos diante do pensamento mais clássico e o mais refletido, o mais velho, o mais cansado**. A natureza não age assim: as próprias raízes são pivotantes com ramificação mais numerosa, lateral e circular, **não dicotômica** (Deleuze & Guattari, 1995a, p. 19, *grifos nossos*).

Deleuze e Guattari (1995a) estabelecem como sinônimos, evidentemente da maneira mais implícita possível, a dialética à dicotomia, à dualidade, ao “pensamento clássico” que já está muito “velho e cansado”. A partir dessa pretensa crítica à dialética, eles constroem a sua teoria do conhecimento, segundo a qual existem três tipos de sistemas: 1) o sistema árvore-raiz ou raiz pivotante; 2) o sistema-radícula ou raiz fasciculada; e, finalmente, o mais amplo e múltiplo deles: 3) o sistema rizoma.

O primeiro sistema – sistema árvore-raiz ou raiz pivotante – é caracterizado pelos filósofos da seguinte maneira:

Sistema “árvore-raiz” ou “raiz pivotante”: o Uno que devém 2 – lógica binária.

...a **lógica binária** é a realidade espiritual da árvore-raiz... Isso quer dizer que **este pensamento nunca compreendeu a multiplicidade**: ele necessita de uma forte **unidade principal, unidade que é suposto para chegar a duas**, segundo um método espiritual. E do lado do objeto, segundo o método natural, pode-se sem dúvida passar diretamente do Uno a três, quatro ou cinco, mas sempre com a condição de dispor de

uma forte **unidade principal**, a do pivô, que suporta as raízes secundárias. Isto não melhora nada. As relações biunívocas entre círculos sucessivos apenas substituíram a lógica binária da dicotomia. **A raiz pivotante não compreende a multiplicidade mais do que o conseguido pela raiz dicotômica. Uma opera no objeto enquanto a outra opera no sujeito.** A lógica binária e as relações biunívocas dominam ainda a psicanálise, a linguística e o estruturalismo, e até a informática. (Deleuze & Guattari, 1995a, p. 20, *grifos nossos*)

De acordo com a “metodologia” de Deleuze e Guattari (1995a), tem-se que o primeiro sistema se refere a um pensamento que “nunca compreendeu a multiplicidade”, que segue uma “lógica binária” presa à dicotomia e à ideia de unidade: o método da raiz pivotante, por sustentar uma lógica binária, não avança em nada em relação ao método puramente dicotômico, sendo que o primeiro impera na psicanálise, na linguística, no estruturalismo e até mesmo na informática – nesse caso, Deleuze e Guattari (1995a) parecem estar se referindo ao sistema de códigos binários da informática, o que seria inclusive cômico, não fosse a gravidade de um pensamento superficial que associa ideias/conceitos de áreas distintas pela aparência das palavras.

O segundo sistema de sua “metodologia” tem o nome de sistema radícula ou raiz fasciculada em que a “unidade” continua existindo e se caracteriza da seguinte maneira:

A maior parte dos métodos modernos para fazer proliferar séries ou para fazer crescer uma multiplicidade valem perfeitamente numa direção, por exemplo, linear, enquanto que uma unidade de totalização se afirma tanto mais numa outra dimensão, a de um círculo ou de um ciclo. Toda vez que uma multiplicidade se encontra presa numa estrutura, seu crescimento é compensado por uma redução das leis de combinação... Vale dizer que **o sistema fasciculado não rompe verdadeiramente com o dualismo, com a complementaridade de um sujeito a um objeto, de uma realidade natural e de uma realidade espiritual: a unidade não para de ser contrariada e impedida no objeto, enquanto que um novo tipo de unidade triunfa no sujeito...** Na verdade não basta dizer Viva o múltiplo, grito de resto difícil de emitir. Nenhuma habilidade tipográfica, lexical ou mesmo sintática será suficiente para fazê-lo ouvir. *É preciso fazer* o múltiplo, não acrescentando sempre

uma dimensão superior, mas, ao contrário, da maneira simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões de que se dispõe, sempre $n-1$ (é somente assim que o Uno faz parte do múltiplo, estando sempre subtraído dele). (Deleuze & Guattari, 1995a, p. 21, *grifos nossos*)

O segundo sistema também não conseguiu romper com a noção de unidade e permanece ligado, dessa forma, ao dualismo que, para Deleuze e Guattari (1995a) são sinônimos das unidades dialéticas: sujeito-objeto, ser natural e ser social, matéria-consciência; subjetivo-objetivo, etc. A noção de unidade dialética, ou de unidade de opostos é entendida aqui como uma mera “dualidade”, simplista demais frente à realidade das “multiplicidades”, “agenciamentos”, etc. É, finalmente, o terceiro sistema que conseguiu se “libertar” da velharia moderna das “dualidades”, contradições e unidades, o chamado sistema rizoma, que se distingue das raízes e das radículas:

Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a $n-1$. Um tal sistema poderia ser chamado de rizoma. Um rizoma como haste subterrânea distingue-se absolutamente das raízes e radículas. Os bulbos, os tubérculos, são rizomas. Plantas com raiz ou radícula podem ser rizomórficas num outro sentido inteiramente diferente: é uma questão de saber se a botânica, em sua especificidade, não seria inteiramente rizomórfica. Até os animais o são, sob sua forma matilha; ratos são rizomas (Deleuze & Guattari, 1995a, pp. 21-22).

Diferente das raízes e radículas dos sistemas anteriores, o rizoma é completamente múltiplo, aliás, ele é a própria multiplicidade. O sistema “metodológico” rizomático está, finalmente, livre de sua vinculação com uma totalidade, com uma unidade, ou com o que quer que possa vir a sistematizar ou ordenar a realidade. A teoria do conhecimento presente na esquizoanálise constitui-se em um elogio à fragmentação, ao caos e – o que é mais importante – à **impossibilidade de se ordenar ou sistematizar toda essa heterogeneidade do real porque essa heterogeneidade é, antes, exaltada**. Nesse sentido, as chamadas “características aproximativas” do rizoma, de acordo com Deleuze e Guattari (1995a) apelam para essa suposta multiplicidade e heterogeneidade absolutas. São seis princípios que caracterizam aproximativamente o sistema rizomático, de acordo com os filósofos:

1º e 2º - princípios da conexão e da heterogeneidade: qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo. É muito diferente da árvore ou da raiz que fixam um ponto, **uma ordem...** Num rizoma, ao contrário, cada traço não remete necessariamente a um traço linguístico: cadeias semióticas de toda natureza são aí conectadas a modos de codificação muito diversos, cadeias biológicas, políticas, econômicas, etc., colocando em jogo não somente regimes de signos diferentes, mas também estatutos de estados de coisas... Não existe uma língua-mãe, mas uma tomada de poder por uma língua dominante dentro de uma multiplicidade política.

Podem-se sempre efetuar, na língua, decomposições estruturais internas: isto não é fundamentalmente diferente de uma busca das raízes. Há sempre algo de genealógico numa árvore, não é um método popular. Ao contrário, um método de tipo rizoma é obrigado a analisar a linguagem efetuando um descentramento sobre outras dimensões e outros registros. Uma língua não se fecha sobre si mesma senão em uma função de impotência...

3º - princípio da multiplicidade: é somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, **multiplicidade, que ele não tem mais nenhuma relação com o Uno como sujeito ou como objeto**, como realidade natural ou espiritual, como imagem e fundo. As multiplicidades são rizomáticas e denunciam as pseudomultiplicidades arborescentes... Uma multiplicidade não tem nem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza (as leis de combinação crescem então com a multiplicidade). (Deleuze & Guattari, 1995a, pp. 22-23, *grifos nossos*)

4º - princípio de ruptura assignificante: um rizoma pode ser rompido, quebrado em um lugar qualquer, e também retoma segundo uma ou outra de suas linhas e segundo outras linhas... Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar. Há ruptura no rizoma cada vez que linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma. Estas linhas não param de se remeter umas às outras. É por isso que **não se pode contar com um dualismo ou uma dicotomia,**

nem mesmo sob a forma rudimentar do bom e do mau. (Deleuze & Guattari, 1995a, p. 26, *grifos nossos*)

...Seguir sempre o rizoma por ruptura, alongar, prolongar, revezar a linha de fuga, fazê-la variar, até produzir a linha mais abstrata e a mais tortuosa, com n dimensões, com direções rompidas. Conjuguar os fluxos desterritorializados. Seguir as plantas: começando por fixar os limites de uma primeira linha segundo círculos de convergência ao redor de singularidades sucessivas; depois, observando-se, no interior dessa linha, novos círculos de convergência se estabelecerem com novos pontos situados fora dos limites e em outras direções. Escrever, fazer rizoma, aumentar seu território por desterritorialização, estender a linha de fuga até o ponto em que ele cubra todo o plano de consistência em uma máquina abstrata. (Deleuze & Guattari, 1995a, pp. 28-29)

5º e 6º - Princípio de cartografia e de decalcomania: um rizoma não pode ser justificado por **nenhum modelo estrutural ou gerativo**. Ele é estranho a qualquer ideia de eixo **genético ou de estrutura profunda** (Deleuze & Guattari, 1995a, p. 29, *grifos nossos*).

Os princípios do modelo “metodológico” ideal da esquizoanálise são a expressão da construção meticulosa de uma retórica cujo objetivo implícito é o ataque sistemático ao pensamento dialético e a todo tipo de tentativa de sistematização do caos que se nos apresenta por meio da observação empírica da realidade, como já exposto. Nessa operação, os filósofos, colocam a dialética marxiana no mesmo nível dos pensamentos materialistas mecanicistas, dando sempre a entender que qualquer tipo de sistematização é negativo por sua natureza, não havendo grandes diferenciações entre o positivismo ou a dialética, por exemplo.

O chamado sistema rizoma, em oposição aos supostos dualismos e dicotomias dos outros sistemas, está sempre relacionado, como vem se demonstrando nesse capítulo, às noções – altamente atraentes, há de se admitir – de: heterogeneidade, descentralização, multiplicidades, horizontalidade – em combate às noções de gênese, de estrutura, de unidade que são sempre relacionadas com as ideias de poder, centralização, totalização, e quaisquer

outros adjetivos negativos. Exemplo disso pode-se verificar quando descrevem o que é a unidade: “a noção de unidade aparece unicamente quando se produz numa multiplicidade **uma tomada de poder** pelo significante ou um processo correspondente de subjetivação” (Deleuze & Guattari, 1995a, p. 24, *grifo nosso*).

Além disso, Deleuze e Guattari (1995a) relacionam a noção de rizoma ao que eles denominam de “memória curta”, o que tem plena coerência com a negação irracionalista e pós-moderna da história – do passado e do futuro – e de sua relação hipnótica com o presente:

Os neurólogos, os psicofisiólogos, distinguem uma memória longa e uma memória curta (da ordem de um minuto). Ora, a diferença não é somente quantitativa: a memória curta é de tipo rizoma, diagrama, enquanto que a longa é arborescente e centralizada (impressão, estagrama, decalque ou foto). A memória curta não é de forma alguma submetida a uma lei de contiguidade ou de imediatidade em relação a seu objeto; ela pode acontecer à distância, vir ou voltar muito tempo depois, mas sempre em condições de descontinuidade, de ruptura e de multiplicidade... **A memória curta compreende o esquecimento como processo; ela não se confunde com o instante, mas com o rizoma coletivo, temporal e nervoso.** A memória longa (família, raça, sociedade ou civilização) decalca e traduz, mas o que ela traduz continua a agir nela, à distância, a contra-tempo, “intempestivamente”, não instantaneamente. (Deleuze & Guattari, 1995a, pp. 34-35, *grifos nossos*)

O verdadeiramente rizomático – aquilo que está em consonância com uma metodologia horizontal, múltipla, heterogênea, que valoriza as diferenças, a descentralização, a ruptura com os sistemas, com a organização e com a unidade – é sempre o presente, o instante, o aqui-agora, enfim, a **memória curta** em detrimento de uma memória longa, histórica. A negação do passado e, em consequência, a aversão pela possibilidade de construção de um novo futuro são contundentes em todo o conjunto da obra de Deleuze e Guattari. Além de que a própria história é identificada com a natureza e substituída, segundo os autores, pelos devires e devires-animais.

Nesse momento é importante demarcar que a teoria do conhecimento presente na esquizoanálise é, essencialmente, uma **anti-teoria do conhecimento, uma teoria radicalmente anti-ontológica**, que nega de todas as maneiras possíveis a possibilidade de se conhecer o ser – seja esse o homem, a sociedade ou mesmo a natureza. Esse pressuposto de

negação do conhecimento já havia sido localizado por Lukács (2015) em sua análise materialista histórica das condições de surgimento do irracionalismo. De acordo com o filósofo húngaro, um aspecto importante da decadência ideológica da burguesia em sua fase de ofensiva contra a razão é **a negação do sistema filosófico, do pensamento sistematizado**. Segundo Lukács (1959, p. 260, *grifo nosso*): “a crise filosófica da burguesia, que se revela na desintegração do hegelianismo, era muito mais que a consciência da fragilidade de determinado sistema, era **a crise do pensamento sistemático**”.

Como explicado por Lukács (1959), **o ataque ao sistema hegeliano é a principal tática da filosofia da decadência e também a principal frente de combate da anti-teoria do conhecimento presente no conjunto da obra de Deleuze e Guattari**, que apresentamos nesse capítulo. Isso acontece porque, de acordo com Lukács (1959), com o descrédito do sistema hegeliano se encerram as tentativas de ordenar a realidade e compreender em totalidade as suas leis de funcionamento, mesmo que numa perspectiva claramente idealista e ainda que nos marcos da concepção de mundo burguesa. **Nos marcos da filosofia burguesa, Hegel representa o ponto mais alto da abstração acerca da realidade e, por isso, o seu sistema deverá ser negado pela filosofia da decadência**. Além disso, a renúncia da concepção de “sistema”, encampada pelos filósofos da decadência, leva o pensamento burguês a “... um insondável relativismo e agnosticismo, como se a renúncia à sistematização idealista, imposta pela necessidade, levasse consigo, ao mesmo tempo, a renúncia à **objetividade do conhecimento, a real concatenação da realidade mesma e a sua cognoscibilidade**” (Lukács, 1959, p. 260, *grifos nossos*).

Mas, do ponto de vista do movimento histórico das ideias, é precisamente devido ao desenvolvimento e consolidação da dialética idealista – que tem seu ponto máximo em Hegel – que se torna possível compreender o caráter materialista da dialética, isto é, “as conexões reais da realidade objetiva: o materialismo dialético” (Lukács, 1959, p. 260). É por isso que a teoria marxiana não nega a dialética idealista, mas ao contrário, incorpora superando-a, elevando-a a um nível mais alto de compreensão: a do caráter material da realidade e do homem. **O irracionalismo, bem como o seu desenvolvimento que é o pós-modernismo, ao negar a dialética idealista, por consequência, mina a possibilidade de compreensão das determinações materiais da realidade em seu movimento e, portanto, atinge a um golpe só a dialética idealista e a sua superação, que é o materialismo histórico-dialético**.

Do ponto de vista da anti-teoria do conhecimento que se pode extrair do conjunto teórico de Deleuze e Guattari, conclui-se que o ataque à dialética hegeliana e à sua superação, a dialética materialista histórica, se constitui como o objetivo inicial e final de todas as suas formulações. Para realizar essa operação retórica de negação falsificadora da dialética, os filósofos franceses são obrigados a se valer das mais diversas estratégias, inclusive a criação de uma teoria da linguagem e dos conceitos que respalde o pressuposto central de que a realidade não pode ser conhecida, dada sua complexidade e heterogeneidade.

Precisamente por isso, a linguagem terá, para eles, outra função que não a de organizar e categorizar a realidade material para sua compreensão. Assim, pode coexistir numa mesma teoria, segundo Deleuze e Guattari (2010) elementos reacionários, conservadores e mesmo revolucionários ou, em suas palavras “não vemos problema especial algum na coexistência, no seio de uma mesma doutrina teórica e prática, de elementos revolucionários, reformistas e reacionários” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 160), numa clara apologia ao ecletismo. Apesar de absurda, tal ideia é coerente com a proposição teórico-prática da esquizoanálise, na qual a teoria é simplesmente “uma formação combinada, feita de peças e de pedaços, de diversos códigos e fluxos misturados, de parciais e derivadas, que constituem sua própria vida ou seu devir” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 160). Na seção a seguir serão tratadas de forma mais aprofundada a natureza e função da linguagem e dos conceitos, bem como do próprio filósofo ou pensador, do ponto de vista da anti-teoria do conhecimento presente na esquizoanálise.

SEÇÃO IV – ANTI-TEORIA DA LINGUAGEM NA ESQUIZOANÁLISE

Na era vitoriana, era proibido fazer menção às calças na presença de uma senhorita. Hoje em dia, não fica bem dizer certas coisas perante a opinião pública: o capitalismo exibe o nome artístico de economia de mercado; o imperialismo se chama globalização; as vítimas do imperialismo se chamam países em vias de desenvolvimento, que é como chamar meninos aos anões; o oportunismo se chama pragmatismo; a traição se chama realismo; os pobres se chamam carentes, ou carenciados, ou pessoas de escassos recursos; a expulsão dos meninos pobres do sistema educativo é conhecida pelo nome de deserção escolar; o direito do patrão de despedir o trabalhador sem indenização nem explicação se chama flexibilização do mercado de trabalho; a linguagem oficial reconhece os direitos das mulheres entre os direitos das minorias, como se a metade masculina da humanidade fosse a maioria; em lugar de ditadura militar, diz-se processo; as torturas são chamadas constrangimentos ilegais ou também pressões físicas e psicológicas;

...

em 1995, quando das explosões nucleares da França no Pacífico sul, o embaixador francês na Nova Zelândia declarou: “Não gosto da palavra bomba. Não são bombas. São artefatos que explodem”; chamam-se Conviver alguns dos bandos assassinos da Colômbia, que agem sob a proteção militar; Dignidade era o nome de um dos campos de concentração da ditadura chilena e Liberdade o maior presídio da ditadura uruguaia; chama-se Paz e Justiça o grupo paramilitar que, em 1997, matou pelas costas 45 camponeses, quase todos mulheres e crianças, que rezavam numa igreja do povoado de Acteal, em Chiapas.

Eduardo Galeano (2007) - A linguagem/3

Nesta seção postulamos que a anti-teoria do conhecimento presente na esquizoanálise tem o objetivo de convencer seu leitor de que a realidade é tão complexa que não pode ser submetida a quaisquer critérios de organização e sistematização sem que sejam violentadas suas diferenças e multiplicidades. Embora pareça uma tese razoável, defende-se aqui que se trata de um equívoco profundo: se assim o fosse, se a complexidade da realidade fosse absoluta, não poderíamos conhecê-la nem parcial, nem em totalidade. E se não pudessemos conhecê-la, não teríamos como transformá-la o que não se verifica do ponto de vista histórico uma vez que ao longo da história a realidade foi compreendida e transformada radicalmente.

Da perspectiva ideológica do irracionalismo de Deleuze e Guattari, porém, a realidade – natural e social – não pode ser apreendida pelos homens e essa ideia caracteriza o fio condutor do conjunto geral de sua obra. Objetivando nos convencer disso, os filósofos franceses vão formular também uma teoria da linguagem e dos conceitos, buscando defender que as palavras são nada mais que uma mera criação ideal e que não se relacionam, em absoluto, com a realidade. Por isso, nos itens a seguir nos debruçaremos de modo mais detido na teoria da linguagem que subjaz o que denominamos de “anti-teoria do conhecimento” presente na esquizoanálise, bem como sua concepção de conceito que está atrelada a ambas ao longo da obra dos autores.

4.1. A LINGUAGEM APARTADA DA REALIDADE: IDEALISMO ABSOLUTO NA CONCEPÇÃO DE LINGUAGEM EM ESQUIZOANÁLISE

No segundo volume do livro *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*, Deleuze e Guattari (1995b) apresentam a sua **teoria da linguagem**, segundo a qual a linguagem é, em si, “instrumento de poder”, um comando ou uma ordem. Ademais, “a linguagem sempre se remete à linguagem” (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 11), de modo que “há somente **linguagem de linguagem**; apenas transmitimos algo que ouvimos de outra pessoa”, demarcando o primeiro dos principais pressupostos do irracionalismo e de seu desenvolvimento, que é o pós-modernismo: **a centralidade da linguagem na explicação sobre os fenômenos e a negação da ontologia, isto é, do ser em si.**

Em esquizoanálise, a linguagem, portanto, não se remete à realidade sensível, apreensível pelos órgãos do sentido e nem mesmo constitui uma abstração de algum fenômeno ou grupo de fenômenos dessa realidade, mas se remete sempre a outro discurso, vindo de outra pessoa: é intersubjetividade e inter-relação de discursos. Em esquizoanálise, portanto, a linguagem é ontologicamente instrumento/marcador de poder, como se pode confirmar no trecho transcrito a seguir:

A professora não se questiona quando interroga um aluno, assim como não se questiona quando ensina uma regra de gramática ou de cálculo. Ela “**ensina**”, dá **ordens, comanda**. Os mandamentos do professor não são exteriores nem se acrescentam ao que ele nos ensina. Não provém de significações primeiras, não são a

consequência de informações: a ordem se apoia sempre, e desde o início, em ordens, por isso é redundância. A máquina do ensino obrigatório **não comunica informações, mas impõe à criança coordenadas semióticas com todas as bases duais da gramática (masculino-feminino, singular-plural, substantivo-verbo, sujeito de enunciado-sujeito de enunciação, etc.)**. Mais do que o senso comum, faculdade que centralizaria as informações, é preciso definir uma **faculdade abominável que é emitir, receber e transmitir palavras de ordem**. A linguagem não é feita mesmo para que se acredite nela, mas para obedecer e fazer obedecer (Deleuze & Guattari, 1995b, pp. 11-12, *grifos nossos*).

No trecho transcrito, Deleuze e Guattari (1995b) identificam ontologicamente a linguagem à ordem, ao comando – e a palavra àquilo que eles denominam “palavra de ordem” –, concluindo que a linguagem não comunica informações ou produz explicações sobre o mundo, mas existe apenas para submeter as pessoas e fazê-las obedecer. **É comum, do ponto de vista do irracionalismo, tomar uma característica do ser social em suas relações concretas de um tipo específico de sociabilidade e universalizá-las, tornando-as naturais e absolutas**. Nesse caso, a linguagem tomada em sua concreticidade na sociedade de classes – na sociedade de classes existe um conjunto de ideias e de comunicação dessas ideias (portanto, linguagem simbólica) que está a serviço dos interesses da classe dominante, pois, como já alertara Marx (1987, p. 72), “as ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes”, ou seja, as ideias dominantes são, em cada época, a expressão dos interesses das classes dominantes. A linguagem é, evidentemente, a expressão dessas ideias que são universalizadas e tomadas como naturais pelos autores da esquizoanálise. Mais adiante, na análise materialista histórica da gênese da linguagem, serão apresentados os motivos pelos quais a linguagem se autonomiza – de modo relativo – ao trabalho e isso torna possível que se crie noções diversas da realidade que, posteriormente, vão servir a diferentes interesses sociais. Mas, por ora, tratemos de examinar mais a fundo as proposições da esquizoanálise acerca da linguagem no geral e dos conceitos, em particular.

Diante dessa compreensão de que a linguagem é, em si, instrumento de poder, a esquizoanálise inclui nisso também as regras gramaticais, afirmando que essas são um “marcador de poder” (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 12): “...as palavras não são ferramentas; mas damos às crianças linguagem, canetas e cadernos, assim como damos pás e picaretas aos

operários. **Uma regra de gramática é um marcador de poder**, antes de ser um marcador sintático” (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 12, *grifo nosso*).

Os autores partem do pressuposto de que “dar” pás e picaretas aos operários é, em si, um ato de **autoridade e poder**, cujo objetivo é a subordinação do operário e, nesse mesmo sentido, “dar” linguagem, canetas e cadernos às crianças também é um ato de poder para com as crianças e, conseqüentemente, de subordinação das mesmas. Por seu pensamento fundamentalmente idealista e relativista, passa ao largo da cabeça dos autores, a hipótese de que ninguém “deu” picareta e pá aos operários, mas o que mudou na passagem do mundo feudal ao mundo burguês foi a forma de trabalho que é produto do próprio desenvolvimento histórico do trabalho e não de uma escolha consciente e finalística de algum ente abstrato maquiavélico. Mas, a intenção, aqui, é exatamente a de convencer o leitor de que ensinar, por meio da linguagem, um conteúdo a uma criança é o mesmo que submeter um operário ao trabalho assalariado e às condições precárias de trabalho no capitalismo – uma operação explicitamente desonesta e, do ponto de vista da história do desenvolvimento humano, uma concepção essencialmente falsa, uma vez que a apropriação da linguagem pela criança é justamente aquilo que vai possibilitar a reestruturação de seu psiquismo e, conseqüentemente, o seu desenvolvimento e a sua humanização (Vigotski, 2009; Luria, 1987; Leontiev, 2004). Ademais, privar o ser humano do conhecimento (como por exemplo, das regras da gramática) significa, para dizer o mínimo, torná-lo incapaz de compreender e se posicionar frente à realidade, tornando-o, agora sim, ainda mais vulnerável aos diferentes tipos de manipulação e “usos do poder” por meio da linguagem.

A primeira característica da linguagem na esquizoanálise é, portanto, o fato dela ser em si um instrumento de poder; a segunda característica é que não há, para a linguagem, “um ponto de partida não-linguístico” (Deleuze & Guattari, 1995b, p.13), o ponto de partida da linguagem é a própria linguagem. Nas palavras dos autores:

Se a linguagem parece sempre supor a linguagem, se **não se pode fixar um ponto de partida não-linguístico, é porque a linguagem não é estabelecida entre algo visto (ou sentido) e algo dito, mas vai sempre de um dizer a um dizer. Não acreditamos a esse respeito que a narrativa consista em comunicar o que se viu, mas em transmitir o que se ouviu, o que um outro disse.** Ouvir dizer... A “primeira” linguagem ou, antes, a primeira determinação que preenche a linguagem, não é o tropo

ou a metáfora, é o *discurso indireto*. (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 13, *grifos nossos, grifo dos autores*)

Em esquizoanálise a realidade é, portanto, sempre uma realidade interpretada e nunca a realidade em si; opera-se uma cisão entre significante e significado, isto é, entre o objeto e a sua representação simbólica. A linguagem, segundo essa perspectiva, não é a expressão simbólica da realidade sensível e, por conseguinte, também não comunica, não há a relação entre linguagem e o objeto, uma vez que ela se remete somente a si mesma. Nesse sentido, se perde a visão de que pela linguagem é possível compartilhar ideias sobre o mundo e sobre a realidade, um ponto nodal do ato educativo não somente escolar, ou seja, por meio da linguagem nós nos apropriamos do existente e do que existiu no passado – o que é impossível experimentar diretamente pelos sentidos. A linguagem, então, não é só forma de poder ou de comando, ainda que também o seja. A vida, para a esquizoanálise, é uma grande teia de relações e inter-relações de discursos:

A linguagem, portanto, **não é a comunicação de algo, tampouco advém da experiência sensível – a linguagem se remete a própria linguagem**. Dessa forma, nunca comunicamos o que vimos ou que experimentamos pelos órgãos do sentido; **não há uma objetividade da qual a linguagem seja a representação simbólica: há somente linguagem de linguagem; apenas transmitidos algo que ouvimos de outra pessoa**. A linguagem é sempre “discurso indireto”. É impossível “**conceber a linguagem como um código, visto que este é a condição que torna possível uma explicação; e a impossibilidade de conceber a fala como a comunicação de uma informação**”: ordenar, interrogar, prometer, afirmar, não é informar um comando, uma dúvida, um compromisso, uma asserção, mas efetuar esses atos específicos imanentes, necessariamente implícitos”. (Deleuze & Guattari, 1995b, pp. 11-12, *grifos nossos*)

Além de tomar a linguagem em uma relação de negação do objeto em si, ou seja, conceber a linguagem como remetente unicamente à própria linguagem, os filósofos também defendem que ela não constitui um signo, pois isso seria o pressuposto de um **princípio explicativo da linguagem**. A linguagem não explica.

Além disso, afirmam que ela não desempenha a função de comunicação de uma informação: a linguagem não informa, mas efetua atos de comando que são “atos específicos imanentes, necessariamente implícitos” (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 12) à linguagem. Portanto, **a linguagem não explica e também não comunica sobre a realidade**. Nesse bojo, nega-se a função coletiva da linguagem simbólica como código por meio do qual os seres humanos podem compartilhar significados, ideias, generalizações, teorias, etc. que possibilitam a compreensão da realidade natural e social e da própria história pregressa dos homens. Trata-se de uma apologia à ruptura total entre indivíduo e sociedade pelo recurso da negação da função social da linguagem; já não é possível (ou pelo menos, não é desejável) que os seres humanos se comuniquem entre si.

Embora tratem a linguagem, ao longo de toda sua obra, como um fenômeno tautológico, cujo ponto de partida e de chegada é a própria linguagem, Deleuze e Guattari (1995b), também nesse caso, exercitam sua operação discursiva principal: inserir em sua retórica essencialmente idealista a ideia de que a prática (ou, nesse caso, a “pragmática”) está sendo considerada:

É **impossível** “definir uma semântica, uma sintaxe ou mesmo uma fonemática, como zonas científicas de linguagem que seriam **independentes da pragmática**; a pragmática deixa de ser uma “cloaca”, as determinações pragmáticas deixam de estar submetidas à alternativa: ou se voltar para o exterior da linguagem, ou responder a condições explícitas sob as quais elas são sintaxiadas e semantizadas; **a pragmática se torna, ao contrário, o pressuposto de todas as outras dimensões, e se insinua por toda parte**” (Deleuze & Guattari, 1995b, pp. 14-15, *grifos nossos*).

Os fundadores da esquizoanálise anunciam que é impossível pensar na linguagem sem considerar uma dimensão que se realiza em ato, isto é, é impossível definir a linguagem divorciada de uma pragmática, uma vez que, de acordo com eles, a pragmática é “o pressuposto de todas as outras dimensões, e se insinua por toda parte” (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 15). Dessa maneira, os autores procuram conferir à sua teoria da linguagem um caráter objetivo ou, em última análise, um caráter “material”. Por isso, cumpre analisar qual a natureza dessa pragmática a que eles se referem:

Chamamos palavras de ordem não uma categoria particular de enunciados explícitos (por exemplo, no imperativo), mas a relação de qualquer palavra ou de qualquer enunciado com pressupostos implícitos, ou seja, com os **atos da fala que se realizam no enunciado, e que podem se realizar apenas nele**. As palavras de ordem não remetem, então, somente aos comandos, mas a todos os atos que estão ligados aos enunciados por uma “obrigação social” (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 16, *grifos nossos*).

Retomando: a linguagem é compreendida em sua relação com a “pragmática”, isto é, com um nível que se realiza em ato. Mas quais são esses atos? Os **atos da fala**, “que realizam no enunciado, e que podem se realizar apenas nele” (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 16). Ou seja, a pragmática a que se referem os autores tem uma natureza intrinsecamente ligada à própria linguagem – a assim chamada “pragmática” também é discurso. Além disso, destaca-se do trecho transcrito acima o pressuposto de que as “palavras de ordem” são quaisquer enunciados que estejam ligados a uma convenção linguística socialmente compartilhada, que os autores denominam de “obrigação social”. As “palavras de ordem” não são apenas os comandos de fato, ou seja, as palavras no imperativo, mas toda e qualquer palavra é comando, todo e qualquer significado compartilhado socialmente pressupõe subordinação e poder.

A linguagem é compreendida como produto da intersubjetividade, ela não comunica sobre a realidade, mas somente sobre si mesma, uma vez que “a linguagem é então definida aqui como comunicativa mais do que informativa, e é essa intersubjetividade, subjetividade propriamente linguística, que explica o resto, isto é, **tudo aquilo que fazemos existir ao dizê-lo**” (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 15, *grifo nosso*). Nesse ponto da argumentação de Deleuze e Guattari (1995b) acerca de sua teoria da linguagem se confirma a existência do pressuposto básico da agenda pós-moderna: **a linguagem como categoria central do ser social. É defendida a noção profundamente idealista de que é possível fazer algo existir ao dizê-lo.**

Como já afirmado, a linguagem, para essa perspectiva, não é informativa nem comunicativa, mas a sua função é de “transmissão de palavras de ordem”, ou seja, de comandos, de imposições. Os autores buscam sustentar sua argumentação da seguinte maneira:

Os jornais, as notícias, procedem por redundância, pelo fato de nos dizerem o que é “necessário” pensar, reter, esperar, etc. **A linguagem não é informativa nem comunicativa**, não é comunicação de informação, mas – o que é bastante diferente – **transmissão de palavras de ordem, seja de um enunciado a outro, seja no interior de cada enunciado, uma vez que um enunciado realiza o ato e que o ato se realiza no enunciado.** (Deleuze & Guattari, 1995b, pp. 16-17, *grifos nossos*)

O ato – que provém da aclamada “pragmática” sem a qual seria, segundo os autores, impossível definir a linguagem – **são atos de enunciado, atos intrínsecos aos enunciados e que só podem se realizar neles.** Evidentemente, não se concebe a linguagem ligada ontologicamente à atividade real e concreta dos homens: o ato é aqui entendido como “ato de enunciação”, algo interno à linguagem. E o papel da linguagem é o de convencimento, de “criação de realidades”.

De acordo com a esquizoanálise, então, a linguagem é, em si, instrumento de poder e ontologicamente vinculada às significações dominantes, uma vez que “não existe significância independente das significações dominantes nem subjetivação independente de uma ordem estabelecida de sujeição” (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 17). Dito de outro modo, não existe signo que não os signos dominantes – e os autores ainda reafirmam que isso não se trata de ideologia –; também não existe subjetivação sem sujeição. É razoável concluir que, para Deleuze e Guattari (1995b), a linguagem é em si mesma um tipo de autoritarismo; é sempre comando, palavras de ordem, e não pode existir a não ser nos marcos da significação dominante.

Depois de tentarem atribuir um caráter supostamente materialista à sua teoria da linguagem relacionando-a a uma “pragmática” (que na verdade se refere aos “atos de enunciação” interiores à própria linguagem), Deleuze e Guattari (1995b) tentam conferir um suposto caráter social, afirmando que a linguagem nunca é individual, mas intrinsecamente coletiva, isto é, se trata sempre de “agenciamentos coletivos”:

Não existe enunciação individual nem mesmo sujeito de enunciação. Entretanto, existem relativamente poucos linguistas que tenham analisado o **caráter necessariamente social da enunciação.** É porque esse caráter não é suficiente por ele mesmo, e pode, ainda, ser extrínseco: assim, ou se fala demais ou muito pouco sobre

ele. O caráter social de enunciação só é intrinsecamente fundado se chegamos a mostrar como a enunciação remete, por si mesma, aos *agenciamentos coletivos*. Assim, compreende-se que só há individuação do enunciado, e da subjetivação da enunciação, quando o agenciamento coletivo impessoal o exige e o determina. Esse é precisamente o valor exemplar do discurso indireto, e sobretudo do discurso indireto “livre”: não há contornos distintivos nítidos, não há, antes de tudo, inserção de enunciados, diferentemente individuados, nem encaixe de sujeitos de enunciação diversos, mas um agenciamento coletivo que irá determinar como sua consequência os processos relativos de subjetivação, as atribuições de individualidade e suas distribuições moventes no discurso. (Deleuze & Guattari, 1995b, pp. 17-18, *grifos nossos, grifo dos autores*)

De acordo com os filósofos (Deleuze & Guattari, 1995b), a enunciação remete por si mesma aos agenciamentos coletivos e só há individuação ou subjetivação do enunciado quando o “agenciamento coletivo” impessoal o determina. Nesse sentido, é razoável concluir que, segundo eles, os “agenciamentos coletivos” determinam os movimentos individuais ou subjetivos. Parece-nos acertado, sendo possível, inclusive, concordar com a assertiva de que, em última instância, as formas de linguagem produzidas histórico-socialmente (portanto, coletivamente) explicam o desenvolvimento da linguagem na ontogênese, isto é, no indivíduo particular. Mas, evidentemente, não se trata disso. Deleuze e Guattari (1995b) alegam que a “enunciação” tem um “caráter necessariamente social” porque se remete aos “agenciamentos coletivos” – cumpre, então, entender o que são os agenciamentos coletivos:

Se se quer passar a **uma definição real do agenciamento coletivo**, perguntar-se-á em que consiste **os atos imanentes da linguagem, atos que estão em redundância com os enunciados ou criam palavras de ordem**. Parece que esses atos se **definem pelo conjunto das transformações incorpóreas em curso em uma sociedade dada, e que se atribuem aos corpos dessa sociedade**. Portanto, dar à palavra “corpo” o sentido mais geral (existem corpos morais, as almas são corpos etc.); devemos, entretanto, distinguir as ações e as paixões que afetam esses corpos, e os atos, que são apenas seus atributos não corpóreos, ou que são “o expresso” de um enunciado. (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 18)

Os autores (1995b), então, demonstram a intenção de conferir a aparência de um discurso “não-idealista” para sua retórica: **a linguagem não é pessoal, nem subjetiva, mas sim coletiva e, em última instância, social** – afirmam – **além disso, a linguagem é constituída de atos**. Porém, esses atos são, como demonstrado anteriormente, atos imanentes à própria linguagem, “atos que estão em redundância com os enunciados ou criam palavras de ordem” (Deleuze & Guattari, 1995b, p.18). A palavra “redundância” não é utilizada por acaso, de fato, se trata de uma redundância (como tantas outras criadas pelos filósofos): a linguagem é constituída de atos imanentes à linguagem e esses atos imanentes à linguagem criam enunciados linguísticos e palavras de ordem, ou seja, linguagem.

Esses atos imanentes à linguagem “se definem pelo conjunto de **transformações incorpóreas** em curso em uma sociedade dada, **e que se atribuem aos corpos dessa sociedade**” (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 18), isto é, os atos imanentes de linguagem geram transformações na realidade; a palavra, em certa medida, cria/transforma a realidade. Mas qual a natureza dessas transformações? O exemplo apresentado pelos autores e, especialmente, as consequências desse exemplo, são, para dizer o mínimo, preocupantes:

A pragmática é uma política da língua. Um estudo como o de Jean-Pierre Faye acerca da constituição dos enunciados nazistas no campo social alemão é exemplar a esse respeito (e não se pode rebatê-los sobre as condições dos enunciados fascistas na Itália). Tais pesquisas transformacionais referem-se à variação das palavras de ordem e dos atributos não-corpóreos que se relacionam aos corpos sociais, efetuando atos imanentes. Tomar-se-á por exemplo igualmente, em outras condições, a formação de um tipo de enunciado propriamente leninista na Rússia soviética, a partir do texto de Lenin intitulado “sobre as palavras de ordem” (1917). Esta já era uma transformação incorpórea que havia destacado das massas uma classe proletária enquanto agenciamento de enunciação, antes que fossem dadas as condições de um proletariado como corpo Golpe de gênio da I Internacional marxista, que **“inventa” um novo tipo de classe: proletários de todo o mundo, uni-vos! Mas, graças à ruptura com os social-democratas, Lenin inventa ou decreta ainda uma outra transformação incorpórea, que destaca da classe operária uma vanguarda** como agenciamento de enunciação, e que será atribuída ao “Partido”, a um novo tipo de partido como corpo

distinto, **pronto para cair em um sistema de redundância propriamente burocrático.** (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 22, *grifos nossos*)

Desse exemplo se podem desdobrar três conclusões igualmente problemáticas: 1) embora assumam que a linguagem não é uma simples questão de semiótica, mas sim que pressupõe uma ação, essa ação é um ato intrínseco à linguagem – por isso, mesmo que se esforcem para fazer parecer que superaram o idealismo, recaem em uma compreensão radicalmente idealista segundo a qual a linguagem modifica a realidade social por meio de “transformações incorpóreas” que se atribuem aos “corpos da sociedade”; 2) a partir da tese de que a linguagem é também ação, ou, em suas palavras “a pragmática é uma política da língua”, pressupondo que todo tipo de linguagem é comando e autoritarismo colocam em equivalência o nazismo alemão e o processo revolucionário soviético (e, ressalte-se: não estão se referindo nem mesmo ao período stalinista, mas ao conjunto do processo revolucionário desde seu início); 3) o “golpe de mestre” dado pela Primeira Internacional Comunista é o fato de ter conclamado o proletariado mundial a se unir o que, para Deleuze e Guattari (1995b), foi uma invenção linguística, um “agenciamento de enunciação”, a partir da qual se criou uma vanguarda, isto é, um partido, o que só poderia culminar na burocratização. Para os filósofos a nomeação não qualificou o real já existente, mas, ao contrário – e numa inversão claramente idealista – a nomeação “inventada” por Lenin e pela Internacional **criou a classe** e, posteriormente, o Partido.

Sobre a primeira proposição, ressalta-se que essa é uma operação recorrente na obra dos autores; eles constroem, de forma primorosa, uma retórica que leva o interlocutor a conclusão de que o idealismo foi superado em sua teoria, enquanto, em verdade, leva o raciocínio idealista às suas últimas consequências: o que poderia ser mais idealista do que afirmar que a linguagem transforma ou cria a realidade social?

Acerca da segunda proposição, ressalta-se que tomar como equivalentes a experiência nazista da Alemanha sob o comando de Hitler e a experiência soviética é de uma gravidade indizível e expressão de um reacionarismo completo. Se essa comparação fosse feita em relação ao período stalinista a gravidade seria a mesma, porém constitui um equívoco mais comum – ainda que seja um “equívoco” amplamente utilizado pela direita e não por setores que se dizem progressistas. Mas, em se tratando da comparação feita entre a tomada de poder por parte da classe trabalhadora e instauração do Estado proletário sob o comando de um

partido de massas, com o Estado nazista de Hitler, ou seria por pura ignorância ou por interesses ideológicos.

Antón (2000), em seu estudo sobre a importância das técnicas de propaganda na produção da doutrina nazista destaca que “sem o emprego da redundância é praticamente impossível que o discurso penetre nas mentes dos sujeitos e, o mais importante, que se mantenha” (Antón, 2000, p. 2). Vem-se destacando o uso da técnica da redundância e da tautologia constantemente nos textos de Deleuze e Guattari por se compreender que entre um aparente emaranhado de palavreado e frases desconexas, bem como o uso de um ecletismo teórico e desvirtuamento de outras teorias filosóficas, **aparecem relações que se destacam ao campo perceptivo e compreensivo em termos semânticos, como a associação aparentemente casual do nazismo com o comunismo**, que, evidentemente, cumpre um objetivo ideológico. Ademais, o fato de os autores constantemente aludirem a questões extremamente importantes do ponto de vista filosófico e político sem a mínima clareza ou desenvolvimento de suas argumentações, fazendo recurso do uso repetido de palavras sem definição e frases impactantes, mostra o caráter propagandístico dessa teoria que tem por objetivo convencer pela repetição, pelo apelo psicológico e não pela veracidade de suas hipóteses. Antón (2000) ilustra essa questão do convencimento pela repetição por meio de uma declaração do ministro da propaganda de Hitler, Joseph Goebbles:

Com uma repetição suficiente e a compreensão psicológica das pessoas envolvidas, **não seria impossível provar que na verdade um quadrado é um círculo**. Depois de tudo, o que é um quadrado e um círculo? São **meras palavras e as palavras podem ser moldadas para disfarçar as ideias**. (Pratkanis & Aronson, 1994, p. 77 citado por Antón, 2000, p. 3, *grifos nossos*).

O processo de convencimento por parte de Deleuze e Guattari em relação a seus interlocutores se dá por meio de uma engenhosa construção de ideias falsificadoras da realidade e por meio do recurso de invenção de palavras sem qualquer interesse de que sejam definidas, de se comprovar as argumentações ou de se esclarecer as finalidades de seu uso. No entanto, em meio à retórica confusa e obscura, sempre se pode localizar alguma frase ou parágrafo que se destaca do restante do texto por sua coerência, apelo e persuasão, por meio das quais os autores passam a mensagem de fundo que desejam que seja assimilada pelo

interlocutor, mesmo que a mensagem seja totalmente equivocada e ideológica como “um quadrado é um círculo” ou “há semelhança entre nazismo e socialismo”. De acordo com Antón (2000), na propaganda, portanto, não importam a argumentação ou o compromisso com a verdade, mas somente a persuasão que, em geral, se consegue com **o apelo às emoções** do sujeito:

O propagandista raramente argumenta, ele apenas executa afirmações em favor de sua tese apelando, para isso, para as emoções... A propaganda também apresenta a realidade distorcida. No regime nazista, o emprego da mentira era uma constante. Isso ficou claro, por exemplo, na recomendação hitleriana da "grande mentira": "O sentimento exige verdades ou mentiras, mas nunca aceita meias verdades, nem mentiras pela metade". (Hitler, 1925, p. 93 citado por Antón, 2000, p. 4). A mentira tornou-se uma arte nas mãos de Goebbels: "toda falsidade é mais crível quanto maior for". (Antón, 2000, p. 4, *grifos nossos*)

A mentira não pode ser uma “mentira pelas metades” para que seja persuasiva e para que possa cumprir seu caráter de propaganda, cujo objetivo é o convencimento e não o conhecimento da realidade. Esse princípio da propaganda, analisado por Antón (2000) em relação aos discursos nazistas, fica claro também na esquizoanálise, especialmente quando Deleuze explica seu “método” de trabalho junto a Guattari (Maggiori, 1994 citado por Dosse, 2010, p. 18, *grifos nossos*):

Um fica calado quando o outro fala, isso não é apenas uma lei para se compreender, para se ouvir, mas significa que um se coloca perpetuamente a serviço do outro... **Se eu lhe dissesse que o no centro da terra há geléia de groselha, seu papel seria descobrir o que poderia comprovar tal ideia** (se é que isso é uma ideia!).

Fica claro que a retórica dos filósofos franceses não tem como prioridade o desvelamento da realidade, mas, em termos de técnicas de propaganda, se assemelham à perspectiva nazista segundo a qual não importa se o fato é verdadeiro ou não, importa apenas que seja persuasivo, interessante ou notável:

A filosofia não consiste em saber, e **não é a verdade que inspira a filosofia, mas categorias como a do Interessante, do Notável ou do Importante** que decidem sobre o seu sucesso ou fracasso... De muitos livros de filosofia não se dirá que são falsos, **pois isso não é dizer nada**, mas que são sem importância, sem interesse, justamente porque não criam nenhum conceito, nem trazem uma imagem do pensamento ou engendram um personagem que valha a pena. (Deleuze & Guattari, 1992, p. 100, *grifos nossos*)

Fica claro que, assim como na propaganda nazista, a propaganda ideológica esquizoanalítica simplesmente não se importa com a veracidade ou a falsidade de uma tese, mas se essa tese é interessante, se cativa o interlocutor, se o leva a acreditar nela apesar de sua eventual falsidade, uma vez que para persuadir não se pode valer de mentiras pela metade. Como afirma Vigotsky (1998, p. 109) em seu estudo sobre a psicologia fascista, “ali onde encontramos a ausência de lógica, começa a filosofia do imperativo”.

Deleuze e Guattari (1995b) defendem que a natureza da linguagem é ser imperativa, é ser comando, por isso não se pode defini-la fora de uma pragmática: como se pode notar, o irracionalismo da esquizoanálise é um irracionalismo militante, que não se detém na passividade, mas, ao contrário, chama para a ação – evidentemente, uma ação de acordo com seus pressupostos. Segundo esses autores, é essa pragmática da linguagem que define o uso de seus elementos:

A função-linguagem é **transmissão de palavras de ordem**, e as palavras de ordem remetem aos agenciamentos, como estes remetem às transformações incorpóreas que constituem as variáveis da função. A linguística não é nada fora da pragmática (semiótica ou política) **que define a efetuação da condição da linguagem e o uso dos elementos da língua**. (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 26, *grifos nossos, grifos dos autores*)

Temos defendido que essa pragmática estabelecida por Deleuze e Guattari (1995b) como ontologicamente ligada à linguagem tem muito mais vinculação com uma ação militante propagandista, que cumpre a função ideológica específica de representar a *intelligentsia* burguesa europeia do último terço do século XX em sua luta prática e

intelectualmente conservadora (Deleuze e Guattari foram ativos, por exemplo, no movimento de maio de 1968), do que propriamente estabelecer o caráter essencialmente histórico e social da linguagem – embora eles anunciem um suposto “caráter necessariamente social” daquilo que denominam “enunciação”. Como será apresentado na próxima seção, afirmar a linguagem como ontologicamente histórica é compreender sua gênese a partir do ato fundante do trabalho e todos os desdobramentos que advêm disso, em especial o fato de que a linguagem não é *a priori* instrumento de poder, mas sim produto da atividade humana e, portanto, só pode ser analisada concretamente se entendida em sua determinação dialética com a forma de sociabilidade da qual é parte.

Mas essa compreensão dialética da linguagem (bem como de quaisquer outros fenômenos da realidade), que se remete sempre às relações entre opostos em sua determinação com a totalidade, é exatamente o que Deleuze e Guattari (1995b) querem, ideologicamente, destituir. Por isso, sempre se parte da negação da existência da dialética, da unidade de opostos, da totalidade, sustentando uma apologia às diferenças e ao particular – que seria um movimento supostamente muito mais complexo do que o movimento dialético. Nessa retórica, os autores aludem constantemente à questão da relação entre singular, particular e universal, sempre de maneira escamoteada, porém afirmando seu ponto de vista anti-ontológico e anti-dialético mesmo que façam parecer que estão “lutando” contra o idealismo, como no trecho transcrito a seguir:

Mas quando empregamos essa palavra vaga “intervir”, quando dizemos que as expressões “intervêm” ou se inserem nos conteúdos, **isso não é ainda um tipo de idealismo no qual a palavra de ordem vem do céu, instantaneamente?** Seria preciso determinar não uma origem, mas os pontos de inserção, e isso no quadro da pressuposição recíproca entre duas formas. Ora, as formas, tanto de conteúdo quanto de expressão, tanto de expressão quanto de conteúdo, não são separáveis de um movimento de desterritorialização que as arrebatam. Expressão e conteúdo, cada um deles é mais ou menos desterritorializado segundo o estado de sua forma. A esse respeito, **não se pode postular um primado da expressão sobre o conteúdo, ou o inverso.** (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 28, *grifos nossos*)

Fica evidente que os autores defendem, aqui, que não existe uma unidade entre forma e conteúdo, em que a primazia, em última instância, está no conteúdo e não na forma, no objeto e não na representação do objeto, na realidade e não no espelhamento da realidade na consciência. Mas, ao contrário, afirmam que não há como postular a primazia de um em relação com o outro, da mesma forma que não se pode buscar pela origem do fenômeno. A perspectiva anti-ontológica se revela precisamente aí: não se tem qualquer interesse em entender o que o fenômeno (nesse caso, a linguagem) **é de fato, qual o seu ser** – por isso se nega até mesmo sua gênese. O interesse é exatamente o contrário, isto é, mistificar a gênese da linguagem (ou de quaisquer outros fenômenos) e sua relação de subordinação, em última instância, ao ato do trabalho, bem como de entendê-la em sua relação dialética com a totalidade do ser social. Em sua jornada de mistificação da origem e da natureza da linguagem e, conseqüentemente, da realidade mesma, Deleuze e Guattari (1995b, p. 29) estabelecem conclusões altamente perigosas, essencialmente idealistas e anti-marxistas, como se pode comprovar no trecho transcrito a seguir:

Na Rússia, por volta de 4 de julho de 1917, tem-se as proporções de um estado de “corpo” Sovietes-Governo provisório, mas igualmente a elaboração de **uma semiótica incorpórea bolchevista que precipita as coisas**, e será substituída, do outro lado, pela ação detonadora do corpo do Partido. Em resumo, **não é ao descobrir ou representar um conteúdo que uma expressão entra em relação com ele**. É por conjugação de seus *quanta* de desterritorialização relativa que as formas de expressão e de conteúdo se comunicam, umas intervindo nas outras, estas interferindo naquelas.

Pode-se depreender o seguinte da relação dessa citação com o que os autores vieram apresentando até o momento: a linguagem é, em si, instrumento de poder e nessa condição, qualquer enunciação (que nunca é subjetiva nem individual, mas coletiva) é enunciação imperativa, de comando, isto é, qualquer enunciação é autoritarismo e pressupõe subordinação. Isso é o que os permite equacionar a retórica nazista, radicalmente compromissada com a criação ideológica de uma realidade falsa frente aos cidadãos alemães, com as palavras de ordem dos trabalhadores contra o estado de exploração e miséria da Rússia czarista, e sua luta por pão, paz, terra e emancipação dos trabalhadores a nível mundial; além disso, a linguagem ontologicamente vinculada ao poder sempre pressupõe ação, isto é, está

sempre vinculada a uma pragmática, a uma questão “política”, de maneira que se pode dizer que a linguagem cria ou, no caso do trecho transcrito acima, “precipita” a existência do objeto. “A semiótica incorpórea bolchevista precipita” a ação dos trabalhadores e a formação do partido: a linguagem precipita a realidade mesma, e não o contrário. É a operação idealista de semiotização do real – por mais que “idealismo” seja uma noção fundamentalmente rechaçada na teoria de Deleuze e Guattari, e contra o qual os autores “lutam”, do ponto de vista puramente retórico, fervorosamente. Ainda sobre a relação entre forma e conteúdo, ou, da maneira como denominam, “expressão” e conteúdo, os autores afirmam:

O erro seria então o de acreditar que o conteúdo determina a expressão, por ação causal, mesmo se atribuíssemos à expressão o poder não somente de “refletir” o conteúdo, mas de reagir ativamente sobre ele. Uma tal **concepção ideológica do enunciado, que o faz depender de um conteúdo econômico primeiro, enfrenta todos os tipos de dificuldades inerentes à dialética.** (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 30, *grifos nossos*)

A questão da relação entre aparência e essência, forma e conteúdo será tratada de maneira mais apropriada e aprofundada na sessão dedicada à compreensão materialista histórica da linguagem e dos conceitos. No entanto, cumpre localizar o leitor sobre a crítica que os filósofos franceses estão realizando nesse ponto de sua argumentação.

Deleuze e Guattari (1995b) se referem a um pressuposto básico da dialética – desde Aristóteles até Marx – segundo o qual o ser tem uma essência que se expressa numa aparência ou, em outras palavras, a noção de que ao olhar a realidade nos deparamos com os seus traços constitutivos mais imediatos, ou seja, sua **aparência** que, embora seja real e importante, não é suficiente para explicar sua totalidade: há de se buscar pela **essência** do fenômeno, por seu conteúdo, pelas relações entre o fenômeno que se analisa e outros fenômenos.

Como dito, essa discussão será apresentada de maneira mais profunda na próxima sessão. Por ora, basta destacarmos o fato de que Deleuze e Guattari (1995b) consideram ideológico o pressuposto básico da dialética marxiana, segundo a qual um “conteúdo econômico” teria a primazia em relação a sua expressão. Dessa forma, tentam destituir teoricamente a diferenciação entre o conteúdo ou a essência de um fenômeno e sua expressão aparente, aquela captável pelos órgãos dos sentidos. Os autores concluem afirmando que “é

necessário reconhecer para esta [a forma de expressão] uma independência que irá justamente permitir que as expressões reajam sobre os conteúdos” (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 30), ou seja, a forma deve ser entendida por si mesma e autônoma do conteúdo que expressa porque ela deve ser capaz de “reagir” aos conteúdos. Evidentemente que tal operação – possível somente na cabeça dos autores – não encontra objetividade na realidade. Mas o que importa para nós é compreender que todo o conjunto da teoria de Deleuze e Guattari é uma ofensiva contra a dialética, a unidade sujeito-objeto, a unidade forma-conteúdo, essência-aparência, etc. Em seguida, ainda, os autores reiteram **a qual dialética** direcionam a sua crítica:

Em seu **aspecto material** ou maquínico, um agenciamento **não nos parece remeter a uma produção de bens**, mas a um estado preciso de mistura de corpos em uma sociedade, compreendendo todas as atrações e repulsões, as simpatias e antipatias, as alterações, as alianças, as penetrações e expansões que afetam os corpos de todos os tipos, uns em relação aos outros. (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 31, *grifos nossos*)

A “produção” de que tratam os autores, não é a produção daquilo que é necessário ao ser humano para que ele viva: alimento, vestimenta, abrigo, etc. Não se trata da produção material da vida – como demonstraram Marx e Engels – a que Deleuze e Guattari denominam “produção de bens”. Segundo eles, o “aspecto material” de seu conceito de agenciamento está justamente no fato de que não se considera a materialidade (a produção material da vida), mas sim a “mistura de corpos em uma sociedade, compreendendo todas as atrações e repulsões, as simpatias e antipatias, as alterações, as alianças, as penetrações e expansões que afetam os corpos de todos os tipos, uns em relação aos outros” (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 31). Salienta-se o empreendimento da operação retórica usual adotada pelos filósofos: afirmam-se materialistas, se posicionam contra o idealismo – culminando num idealismo ainda mais grotesco.

Como apresentado até aqui, segundo Deleuze e Guattari (1995b), a linguística não pode ser separada de uma pragmática, ou seja, a linguagem pressupõe também atos. Mas qual seria a natureza dessa “pragmática”? Segundo Deleuze e Guattari (1995b, p. 31, *grifos nossos*), “a pragmática externa dos fatores não-linguísticos deve ser levada em consideração, é porque a própria linguística não é separável de uma **pragmática interna que concerne a seus próprios fatores**”.

Será demonstrado, no próximo item, que para Deleuze e Guattari (1992) os conceitos se remetem apenas a si mesmos e a seus “fatores internos” e não a uma realidade objetiva. Nesse mesmo sentido, a linguística, em que pese ser sempre relacionada a uma pragmática, é a pragmática de seus fatores internos, de seus “atos internos”. E continuam os autores: “o conteúdo não é um significado nem a expressão um significante, mas ambos são as variáveis dos agenciamentos” (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 33). Isto é, na linguagem não há o objeto e sua representação gramatical, mas apenas variáveis dos agenciamentos. Nesse sentido, se faz importante destacar que, na esquizoanálise assim como aos filósofos foi atribuída a tarefa de criar, inventar e fabricar conceitos que sejam sempre fragmentários e apenas interessantes, mas que não se prestem a explicar ou mesmo a enunciar nada; também a linguística deve abandonar seu “estranho gosto pelas dominantes, constantes e universais” (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 41) e assumir o caráter de **variância constante** da língua:

A linguística em geral não abandonou uma espécie de **modo maior, um tipo de escala diatônica, um estranho gosto pelas dominantes, constantes e universais**. Durante esse período, todas as línguas estão em variação contínua imanente: nem sincronia, nem diacronia, mas assincronia, cromatismo como estado variável e contínuo da língua. Por uma linguística cromática, que dê ao pragmatismo suas intensidades e valores. (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 41, *grifos nossos*)

A palavra “cromatismo” vem da física e se remete a relação entre luz, sombra e cores. É usada para atribuir uma conotação de multiplicidade para a “simplória” linguística moderna: há de se ter mais cores, mais diversidades e multiplicidades na linguística. Há de se abandonar a ilusão das regras e dos sistemas, das constantes e universais, e assumir o caráter múltiplo e radicalmente variante e inconstante da linguagem. Assim explicam Deleuze e Guattari acerca das características dessa nova linguística “cromática” que defendem:

...a máquina abstrata da língua **não é universal ou mesmo geral, ela é singular**; não é atual, mas virtual-real; **não possui regras obrigatórias ou invariáveis, mas regras facultativas que variam incessantemente com a própria variação**, como em um jogo onde cada jogada se basearia na regra. (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 44, *grifos nossos*)

Segundo os filósofos, a linguagem não é universal e nem mesmo geral, ela é uma singularidade e não possui regras invariáveis ou obrigatórias, mas regras que variam continuamente e cujo uso é facultativo. Ora, sabe-se que uma língua viva, que esteja sendo usada e não esteja extinta, permanece se modificando, isto é, há um processo de desenvolvimento das palavras e dos conceitos que é o que Vigotski (2010) desvelou a partir de suas pesquisas sobre o pensamento e a palavra. Mas afirmar isso não significa relativizar todas as regras e normas gramaticais sem as quais uma língua não se sustentaria e, em última instância, sequer poderia existir em sua função social de comunicação. Mas para Deleuze e Guattari (1995b), mesmo a função básica de comunicação da linguagem está em segundo plano ou é, em seu limite, negada: é necessário que estejamos “gagos” de linguagem, que sejamos “multilíngue” (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 42), mas de mesma língua:

É a mesma coisa que gaguejar, mas estando gago da linguagem e não simplesmente da fala. Ser um estrangeiro, mas em sua própria língua e não simplesmente como alguém que fala uma outra língua, diferente da sua. Ser bilíngue, **multilíngue**, mas em uma só e mesma língua, sem nem mesmo dialeto ou patuá. Ser um bastardo, um mestiço, mas por purificação da raça. É aí que linguagem se torna intensiva, puro contínuo de valores e intensidades. É aí que toda língua se torna secreta, e entretanto não tem nada a esconder, ao invés de talhar um subsistema secreto na língua. Só se alcança esse resultado através da sobriedade, subtração criadora. A variação contínua tem apenas linhas ascéticas, um pouco de erva e água pura (Deleuze & Guattari, 1995b, pp. 42-43).

A linguagem é uma singularidade em constante variação, sem regras, sem normas, sem relação com os objetos da realidade, de maneira que “a pragmática deve recusar a ideia de um invariante que poderia se abster das transformações, mesmo a invariante de uma ‘gramaticalidade’ dominante, pois a linguagem é caso de política antes de ser caso de linguística” (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 97). A mistificação da gênese e do desenvolvimento da linguagem torna possível que Deleuze e Guattari (1995b) pressuponham que estabelecer uma gramática, isto é, regras mais ou menos fixas de linguagem para que a compreensão e comunicação sejam possíveis é sinônimo de estabelecer uma “invariante que

poderia se abster de transformações” (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 97). Essa é uma ideia profundamente equivocada, uma vez que a língua viva e em uso sempre está passível de transformações e desenvolvimento, porém isso não exclui suas regras e estrutura. Trata-se, aqui, de uma rasteira simplificação e relativização da linguagem.

Mas se a linguagem é isso que defendem os autores, se ela é sempre particular e prescinde de regras, se ela é sempre atos de comando e é em si mesma um instrumento de poder, é natural que se afirme que o melhor é “gaguejar”, isto é, não se submeter ao autoritarismo da linguagem, não se prestar a utilizá-la impositivamente, entendendo que mesmo uma simples enunciação ou uma explicação são impositivas por natureza e nos levam a submeter alguém. E se a linguagem não deve ser usada nem mesmo para explicar, tanto menos deve ou pode ser ela mesma explicada – por isso, Deleuze e Guattari (1995b) afirmam que a língua não pode ser estudada cientificamente uma vez que fazer isso significaria submetê-la às condições de padronização e universalização, ignorando sua natureza heterogênea:

Visto que todo mundo sabe que a língua é uma realidade variável heterogênea, **o que significa a exigência dos linguistas de traçar um sistema homogêneo para tornar possível o estudo científico? ... o modelo científico através do qual a língua é por sua vez homogeneizada, centralizada, padronizada, língua de poder, maior ou dominante. É inútil o linguista recorrer à ciência**, à ciência pura – mas essa não seria a primeira vez que a ordem da ciência viria garantir as exigências de uma outra ordem. (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 45, *grifos nossos*)

De acordo com autores, então, não se pode estudar a linguagem cientificamente porque também a ciência é, **em si**, padronizadora, homogeneizadora, dominadora e instrumento de poder de maneira que fatalmente transformaria a linguagem nisso. Sustenta-se que a ciência é ontologicamente poder: não a ciência concretamente tomada em determinação dialética com a sociedade que a produziu, isto é, não a ciência burguesa, mas a ciência em si, tomada abstratamente. E a filosofia estaria isenta desse suposto papel ideológico da ciência. A filosofia, sendo supostamente livre, poderia criar livremente seus conceitos, suas retóricas, etc. Desliga-se, nesse sentido, a função do filósofo de sua práxis, convertendo-o em um intelectual iluminado, cujo objetivo é inventar conceitos como lhe aprouver porque sendo

livre ele também é neutro. E segundo os autores, o fato da filosofia ser livre dos desígnios malignos da ciência (explicar e possibilitar a ação na realidade), ela está isenta também de cumprir fins ideológicos. É a ideologia de uma filosofia neutra. Mas é justamente nessa defesa da neutralidade filosófica que se revela a natureza radicalmente ideológica da filosofia de Deleuze e Guattari, que representa apenas mais uma faceta da ideologia conservadora burguesa.

Importante salientar, então, que essas teses anticientíficas que permeiam toda a obra dos autores são expressões específicas do movimento mais geral das teorias pós-modernas: em sua grande maioria, elas identificam as produções pseudocientíficas e ideológicas com a ciência mesma. Ou seja, não existe a possibilidade de um conhecimento científico que esteja comprometido com a verdade – inclusive a verdade não neutra, mas a verdade de classe – e que possibilite o conhecimento, de fato, da realidade. A ciência é, em si, instrumento de poder, de dominação, de centralização e homogeneização. A ciência *per se*, e não a ciência nesse modo de sociabilidade, produzida em prol dos objetivos da burguesia e da sociedade capitalista. Qualquer ciência, então, seria desrespeitosa com a heterogeneidade e a multiplicidade e, por isso seria em si mesma um instrumento de poder (poder também entendido como uma abstração e não em sua concreticidade). A linguagem, sendo sempre heterogênea e variável, não pode se submeter ao conhecimento científico centralizador: é por isso que não se pode estudar cientificamente a linguagem.

Mas a linguagem, que é sempre palavra de ordem, segundo os autores tem também outra característica intrínseca: a fuga.

*...a palavra de ordem é também outra coisa, inseparavelmente ligada a essa: é como um grito de alarme ou uma **mensagem de fuga**. Seria simples dizer que a fuga é uma reação à palavra de ordem; encontra-se, antes, **compreendida nesta**, como sua outra face em um agenciamento complexo, seu outro componente. (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 54, *grifo dos autores*)*

A palavra de ordem, que aqui é sinônimo de linguagem, não só é comando, mas também é fuga. Deleuze e Guattari (1995b) afirmam que a fuga não é uma reação frente aos comandos das palavras de ordem, mas é parte intrínseca da própria linguagem. Se o ser da linguagem é, para os autores, poder, ela é também, concomitantemente, a fuga desse poder. A

teoria da linguagem de Deleuze e Guattari (1995b) pressupõe não só o caráter autoritário da linguagem – que seria, a rigor, a constatação passiva da natureza da linguagem – mas também reconhece seu caráter ativo: é possível fugir da linguagem e do “mundo” hostil que a linguagem pressupõe ou mesmo faz existir. Esse é o sentido das chamadas **linhas de fuga** e da proposta do “gaguejar” em sua própria língua, isto é, convida-se a negar a linguagem, a ciência, o conhecimento da realidade. É por isso que se insiste, nesta tese, na natureza ativa e não meramente passiva do conjunto teórico esquizoanalítico, em que se formam defensores de um mundo irracional, militantes donos de uma retórica sofisticada e de um dialeto específico, mas incumbidos de uma prática vazia que não se orienta a um fim determinado de transformação da realidade, embora cumpra um papel ideológico importante na sociabilidade capitalista. Nas palavras de Deleuze e Guattari (1995b):

Por isso a necessidade de voltar a uma pragmática, na qual a linguagem nunca possui universalidade em si mesma, nem formalização suficiente, nem semiologia ou metalinguagem gerais. É, então, antes de tudo, o estudo do regime significante que dá testemunho da inadequação dos pressupostos linguísticos, em nome dos próprios regimes de signos. (Deleuze & Guattari, 1995b, pp. 61-62, *grifos nossos*)

A pragmática a qual necessitamos nos voltar é aquela que define a linguagem como uma singularidade da singularidade, em que o signo (a abstração linguística que representa um objeto real) na verdade não se remete ao objeto, mas a outros signos, e tão somente aos signos, infinitamente, transformando a realidade social em um mar de signos abstratos que não representam a realidade, mas são eles próprios a realidade:

O regime significante do signo (o signo significante) possui uma fórmula geral simples: o signo remete ao signo, e remete tão somente ao signo, infinitamente. É por isso que é mesmo possível, no limite, abster-se da noção de signo, visto que **não se conserva, principalmente, sua relação com um estado de coisas que ele designa nem com uma entidade que ele significa, mas somente a relação formal do signo com o signo enquanto definidor de uma cadeia dita significante. O ilimitado da significância substitui o signo.** (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 62, *grifos nossos*)

A noção de que uma palavra é a representação simbólica de algo que existe na realidade, seja esse algo um objeto comum como “cadeira”, ou uma relação como, por exemplo, “capital”, é totalmente rejeitada pelo irracionalismo de Deleuze e Guattari (1995b), uma vez que o signo, segundo eles, não conserva “sua relação com um estado de coisas que ele designa nem com uma entidade que ele significa, mas somente a relação formal do signo com o signo...” (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 62). A palavra, portanto, designa outra palavra. E assim sucessivamente.

Por isso, a utilização da palavra para definir um objeto ou uma relação abstrata é identificada pelos autores com o que existe de mais centralizador, autoritário, “imperial”, “arborescente” (conceito que eles utilizam para se referir a um tipo de conhecimento que não é suficientemente múltiplo, como o é o rizoma, por exemplo) que são os partidos políticos, os movimentos literários, as associações psicanalíticas, a família e, evidentemente, o Estado²¹:

Quadro por demais sumário que não é somente o do regime despótico imperial, mas que figura também, em todos os **grupos centrados, hierarquizados, arborescentes, assujeitados: partidos políticos, movimentos literários, associações psicanalíticas, famílias, conjugalidades...** O retrato, a rostidade, a redundância, a significância e a interpretação intervêm por toda parte. Mundo triste do significante, seu arcaísmo com função sempre atual, sua trapaça essencial que conota todos os seus aspectos, sua farsa profunda. **O significante reina em todas as cenas domésticas, como em todos os aparelhos de Estado.** (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 68, *grifos nossos*)

²¹ No quinto volume de *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari (1997b) formulam sua teoria do Estado, que, devido às limitações objetivas da tese não nos foi possível aprofundar. No entanto, queremos sinalizar ao leitor que embora os autores realizem, ao longo de suas obras, ataques sistemáticos ao Estado atribuindo a este todas as características negativas possíveis, terminam por afirmar implicitamente que não existe a possibilidade de sua superação, isto é, de sua destruição. Não há nada que pressuponha o Estado, pois ele é o início de tudo: “É ele, ao contrário, que torna possível o empreendimento das grandes obras, a constituição dos excedentes e a organização das funções públicas correspondentes. É ele que torna possível a distinção entre governantes e governados” (Deleuze & Guattari, 1997b, p. 21). Trata-se de uma verdadeira apologia indireta do Estado: por um lado, o identificam a um sem número de mazelas do mundo e, por outro o naturalizam, afirmando que não há sequer como localizar a gênese do Estado, já que ele “surge de uma só vez”: “Seguimos Clastres quando ele mostra que o Estado não se explica por um desenvolvimento das forças produtivas, nem por uma diferenciação das forças políticas... **Não há como explicar o Estado por aquilo que o supõe, mesmo recorrendo à dialética. Parece evidente que o Estado surge de uma só vez, sob uma forma imperial, e não remete a fatores progressivos. Seu surgimento num determinado lugar é como um golpe de gênio, o nascimento de Atena.**” (Deleuze & Guattari, 1997b, p. 21, *grifos nossos*)

Como visto, Deleuze e Guattari (1995b) afirmam que é impossível submeter a linguagem ao estudo científico mas, por outro lado, defendem que “é, então, antes de tudo, o **estudo do regime significativo** que dá testemunho da inadequação dos pressupostos linguísticos, em nome dos próprios regimes de signos (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 62, *grifo nosso*). Diante disso, caracterizam três “regimes linguísticos”. O **primeiro** é o regime da **semiótica pré-significante** “considerada primitiva, muito mais próxima das codificações ‘naturais’ que operam sem signo” (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 68), a qual não tem “nenhuma eliminação das formas de conteúdo pela abstração de um significado” (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 69). Assim explicam os autores o que seria a semiótica pré-significante:

Mesmo quando abstraímos o conteúdo em uma perspectiva estritamente semiótica é em benefício de um **pluralismo ou de uma polivocidade das formas de expressão, que conjuram qualquer tomada de poder pelo significante e que conservam formas expressivas próprias ao próprio conteúdo: assim, formas de corporeidade, de gestualidade, de ritmo, de dança, de rito, coexistem no heterogêneo com a forma vocal**. Várias formas e várias substâncias de expressão se entrecortam e se alternam. É uma semiótica segmentar, mas plurilinear, multidimensional, que combate antecipadamente qualquer circularidade significativa (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 69, *grifo nosso*).

Reitera-se o costumeiro apelo a uma suposta complexidade absoluta em benefício da qual é necessário se posicionar contra qualquer “tomada de poder do significante”, isto é, qualquer tentativa de situar a linguagem naquilo que ela realmente é: representação/símbolo de um objeto realmente existente. Um dos aspectos especialmente sedutores dessa retórica, a nosso juízo, é a ideia, implantada por meio da repetição sistemática, de que há uma complexidade muito maior do que se imagina e que só pode ser adequadamente captada por uma pluralidade, uma multiplicidade, ou ainda, “várias formas e várias substâncias de expressão” que “se entrecortam e se alternam” (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 69), nas quais se incluem “formas de corporeidade, de gestualidade, de ritmo, de dança, de rito” (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 69). Ou seja, supostamente se trata de uma militância muito mais heterogênea, “leve” e “feliz” do que a militância clássica séria e “rabugenta”; seria uma nova forma de lidar com as coisas, uma forma serena, tranquila, dançante, rítmica, etc. Porém, é

interessante notar outra distorção operada pelos filósofos franceses. O significante quando se refere à linguagem oral é a “imagem acústica” (o som da palavra “carro”, por exemplo), a qual ganha conteúdo com o significado, ou seja, aquilo a que se remete este som, no caso desse exemplo, o objeto carro. No entanto, a compreensão dos autores da linguagem como um signo de signo infinito, que prescinde do próprio objeto, os leva a entender o signo apenas no âmbito da linguagem simbólica oral ou escrita em seu aspecto mais abstrato (embora estas também possuam uma função social), desconsiderando a compreensão de **signo como um símbolo que comunica algo a alguém** e nesse sentido, a dança, a mímica, o teatro, etc., desde que cumpram a função de comunicação, também são signos.

O **segundo** “regime de significantes”, segundo Deleuze e Guattari (1995b) é o **regime significante da linguagem**, que se define, segundo os autores, por oito princípios:

O regime significante do signo é definido por oito aspectos ou princípios: 1) o signo remete ao signo, infinitamente (o ilimitado da significância, que desterritorializa o signo); 2) o signo é levado pelo signo, e não cessa de voltar (a circularidade do signo desterritorializado); 3) o signo salta de um círculo a outro, e não cessa de deslocar o centro ao mesmo tempo que de se relacionar com ele (a metáfora ou histeria dos signos); 4) a expansão dos círculos é sempre assegurada por interpretações e fornecem significado e fornecem novamente significante (a interpretose do sacerdote); 5) o conjunto infinito dos signos remete a um significante maior que se apresenta igualmente como falta e como excesso (o significante despótico, limite de desterritorialização do sistema); 6) a forma do significante tem uma substância, ou o significante tem um corpo que é o Rosto (princípio dos traços de rostidade, que constitui uma reterritorialização); 7) a linha de fuga do sistema é afetada por um valor negativo, condenada como aquilo que excede à potência de desterritorialização do regime significante (princípio do bode emissário); 8) é um regime de trapaça universal, ao mesmo tempo nos saltos, nos círculos regrados, nos regulamentos das interpretações do adivinho, na publicidade do centro rostificado, no tratamento da linha de fuga. (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 68)

O **terceiro** tipo de forma linguística demarcada pelos filósofos é a **semiótica contra-significante** em que se “procede menos por segmentaridade do que por aritmética e

numeração” (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 70). Trata-se de um signo de tipo numérico que, segundo os filósofos:

...um signo numérico não é produzido por nada exterior à marcação que o institui, marcando uma repartição **plural e móvel**, estabelecendo ele mesmo funções e correlações, procedendo a **arranjos mais do que a totais**, a distribuições mais do que a coleções, operando por corte, transição, migração e acumulação, **mais do que por combinações de unidades**, um tal tipo de signo parece pertencer à semiótica de uma máquina de guerra nômade, dirigida por sua vez contra o aparelho de Estado (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 70, *grifos nossos*).

E, por último, o regime de signos pós-significante, “que se opõe a significância com novos caracteres e que se define por um procedimento original, de ‘subjativação’” (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 70). De acordo com os autores, são inúmeros os “regimes de significação”, de maneira que “não há qualquer razão para identificar um regime ou uma semiótica a um povo, nem a um momento da história” (p. 70), afinal:

Não fazemos evolucionismo, nem mesmo história. As semióticas dependem de agenciamentos, que fazem com que determinado povo, determinado momento ou determinada língua, mas também determinado estilo, determinado modo, determinada patologia, determinado evento minúsculo em uma situação restrita possam assegurar a predominância de uma ou outra. Tentamos construir mapas de regimes de signos: podemos mudá-los de posição, reter algumas de suas coordenadas, algumas de suas dimensões, e, dependendo do caso teremos uma formação social datada, um delírio patológico, um acontecimento histórico... etc. (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 71, *grifo nosso*)

Como vimos, um dos pilares do conjunto teórico de Deleuze e Guattari é a mistificação e, no limite, a negação do processo histórico. Na análise da linguagem os autores também demonstram essa tendência ao afirmarem que os chamados agenciamentos – que é o que torna possível a predominância de um tipo de linguagem em relação ao outro – prescindem da história. Nesse sentido, Deleuze e Guattari (1995b) se baseiam em Foucault

para reafirmar o caráter explicitamente a-histórico de sua teoria da linguagem, em que os conceitos de “pré-significante, significante, contra-significante, pós-significante”, trazidos por eles, não se referem a um desenvolvimento histórico (pois isso seria acatar o “evolucionismo”), mas coexistem em todas as formas de linguagem e todas as línguas em qualquer espaço e qualquer tempo e “se definem, assim, por variáveis interiores à própria enunciação, mas que permanecem exteriores às constantes da língua e irredutíveis às categorias linguísticas” (Deleuze & Guattari, 1995b, pp. 97-98). Em suas palavras:

Como Foucault bem aponta, os regimes de signos são somente *funções de existência da linguagem*, que ora passam por línguas diversas, ora se distribuem em uma mesma língua, e que não se confundem nem com uma estrutura, nem com unidades dessa ou daquela ordem, mas as cruza e as faz surgir no espaço e no tempo. É nesse sentido que os regimes de signos são agenciamentos de enunciação dos quais nenhuma categoria linguística consegue dar conta: *o que faz de uma proposição ou mesmo de uma simples palavra um “enunciado”* remete a pressupostos implícitos, não-explicitáveis, que mobilizam várias pragmáticas próprias à enunciação (transformações incorpóreas). Exclui-se, então, a ideia de o agenciamento poder ser explicado pelo significante, ou antes pelo sujeito, já que esses remetem, às variáveis de enunciação no agenciamento. É a significância ou a subjetivação que supõem um agenciamento, não o inverso. Os nomes que demos aos regimes de signos – “pré-significante, significante, contra-significante, pós-significante” – permaneceriam presos no evolucionismo, se não lhes correspondessem efetivamente funções heterogêneas ou variedades de agenciamento (a segmentarização, a significância e a interpretação, a numeração, a subjetivação). Os regimes de signo se definem, assim, por variáveis interiores à própria enunciação, mas que permanecem exteriores às constantes da língua e irredutíveis às categorias linguísticas. (Deleuze & Guattari, 1995b, pp. 97-98, *grifo dos autores*)

A teoria da linguagem proposta por Deleuze e Guattari (1995b) é radicalmente idealista e opera inversões irracionalistas graves, chegando à absurda conclusão de que a linguagem é em si instrumento de poder e que sua pragmática se refere a elementos intrínsecos que levariam a transformações “incorpóreas” do corpo social. Nesse sentido, a linguagem não representa algo que realmente existe na realidade, não comunica algo sobre

realidade e prescinde até mesmo de regras gramaticais – de onde podemos concluir que **se trata de uma anti-teoria da linguagem, isto é, de uma negação da teoria da linguagem e da linguística**. Para a melhor visualização do leitor da natureza irracionalista dessa teoria, apresenta-se o resumo do que foi defendido pelos autores acerca de sua concepção de **linguagem**:

- 1) A linguagem é, em si, comando.
- 2) A linguagem não é a representação de um objeto, mas representação de si mesma, signo de signo, infinitamente;
- 3) Os signos são agenciamentos de enunciação dos quais nenhuma categoria linguística pode dar conta;
- 4) A linguagem não tem por objetivo explicar ou mesmo descrever um fenômeno, mas existe para obedecer e fazer obedecer;
- 5) A linguagem prescinde de regras gramaticais porque ela é sempre uma singularidade variável;
- 6) A linguagem não pode ser estudada cientificamente porque fazê-lo significaria submetê-la a homogeneização, centralização, etc.;
- 7) A linguagem cria ou “precipita” fenômenos da realidade porque ela é pragmática, isto é, feita de atos incorpóreos de enunciação que provocam transformações incorpóreas no corpo social;
- 8) A linguagem pressupõe sempre o comando, mas ela é também o seu oposto, ou seja, a fuga ou as linhas de fuga;
- 9) A linguagem é sempre variável e heterogênea e, por isso, irreduzível às categorias linguísticas;

Além disso, os regimes de signos, que são os conceitos que possibilitam compreender a linguagem (pré-significante, significante, contra-significante, pós-significante) não são diferentes momentos históricos da linguagem, mas coexistem no mesmo espaço e tempo porque, segundo os filósofos, eles não fazem nem “evolucionismo”, nem história: de onde se conclui que essa teoria da linguagem é assumidamente a-histórica. A linguagem não representa a realidade e não comunica nada sobre essa realidade, de maneira que não possui uma função de representação do objeto e nem mesmo de comunicação entre os seres

humanos. Cumpre entender, então, o que seria a palavra ou o conceito nessa anti-teoria da linguagem proposta por Deleuze e Guattari, o que será apresentado no próximo item.

4.2. CONCEITOS QUE NÃO CONCEITUAM: A AUSÊNCIA DA CONCRETICIDADE NA TEORIA DOS CONCEITOS EM ESQUIZOANÁLISE

Para dar seguimento à apresentação da teoria da linguagem de Deleuze e Guattari cumpre demonstrar a sua **concepção de conceito**. O conceito de conceito, na obra de Deleuze e Guattari (1992), também se desdobra na definição de outros conceitos e noções igualmente importantes para a compreensão da totalidade de sua teoria, como por exemplo, o que é a filosofia, qual o papel do filósofo e o que é revolução.

Em sua obra *O que é a Filosofia?*, Deleuze e Guattari afirmam que “a filosofia é a arte de **formar, de inventar, de fabricar conceitos**” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 8). E continuam sua reflexão acerca do papel da filosofia e dos conceitos defendendo que “os conceitos não nos esperam inteiramente feitos, como corpos celestes. Não há céu para os conceitos. **Eles devem ser inventados, fabricados ou, antes criados**, e não seriam nada sem a assinatura daqueles que o criam” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 11, *grifo nosso*).

A questão dos conceitos é importante na medida em que demonstra que, assim como Nietzsche, também Deleuze e Guattari se debruçaram sobre uma das temáticas centrais da filosofia desde os filósofos gregos: a relação entre o ser e o pensar, entre o mundo objetivo e o espelhamento do mundo na mente humana, entre a realidade e a teoria – enfim, a relação entre objeto e sujeito.

Sobre essa temática, os autores argumentam que os conceitos “tem necessidade de personagens conceituais que contribuam para a sua definição” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 9). Em sua compreensão se, nas antigas civilizações, tal personagem era representado pela figura do sábio, a partir da civilização grega esse personagem é substituído pela figura do amigo, isto é, o amigo da sabedoria. Eles defendem que o sujeito do conhecimento filosófico é o “amigo da sabedoria”, os filósofos, “aqueles que procuram a sabedoria, mas não a possuem formalmente” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 9). Em suas palavras:

Amigo é um desses personagens, do qual se diz mesmo que ele testemunha a favor de uma origem grega da filosofia: as outras civilizações tinham Sábios, mas os gregos

apresentam esses ‘amigos’ que não são simplesmente sábios mais modestos. Seriam os gregos que teriam sancionado a morte do Sábio, e o teriam substituído pelo filósofo, os amigos da sabedoria, aqueles que possuem a sabedoria, mas não a possuem formalmente. (Deleuze & Guattari, 1992, p. 8)

Então, os conceitos têm a necessidade de personagens conceituais para se definirem e, na filosofia moderna, esse personagem é o “amigo”. Em que pese certa dificuldade de compreensão do que seriam exatamente tais personagens conceituais e, nesse caso, o “amigo”, os autores trazem uma definição segundo a qual “... o amigo tal como ele aparece na filosofia não designa mais um personagem extrínseco, um exemplo ou uma circunstância empírica, mas uma **presença intrínseca ao pensamento, uma condição de possibilidade do próprio pensamento, uma categoria viva, um vivido transcendental**” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 9, *grifo nosso*).

Dessa afirmação se depreende o seguinte: a filosofia é a arte de criar conceitos e os conceitos são definidos pelo personagem conceitual do “amigo” que, por sua vez, é uma “presença intrínseca ao pensamento, uma condição de possibilidade do próprio pensamento” – a filosofia é, portanto, criação de algo (conceito) que se define por si mesmo. Diante da obscuridade do conjunto do pensamento dos autores, a busca por definições de termos importantes como “filosofia” e “conceito” fornece pistas para compreender o caráter essencialmente idealista da filosofia de Deleuze e Guattari, embora, como vimos, eles se denominem marxistas e proclamem a esquizoanálise como uma teoria materialista.

Ora, se a filosofia se define pela invenção de conceitos e esses últimos se definem pelo “personagem conceitual” que, por sua vez só é possível como algo intrínseco ao pensamento, então a filosofia é a criação de conceitos sem quaisquer tipos de lastros com a realidade. A criação de conceitos é um fim em si mesmo – “o amigo, o amante, o pretendente, o rival são **determinações transcendentais**, que não perdem, por isso, sua existência intensa e animada, num mesmo personagem ou em diversos” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 10, *grifo nosso*).

Deleuze e Guattari, ao se debruçarem sobre a questão da linguagem no geral, do pensamento conceitual e do conceito em particular, bem como do papel da filosofia seguem a tese nietzschiana da inexistência da coisa em si, da realidade e da verdade, e avançam afirmando que “a filosofia não contempla, não reflete, não comunica, se bem que ela tenha de criar conceitos para essas ações ou paixões” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 13), ou seja, o

papel da filosofia é o de “fabricar” e “inventar” conceitos. Mas a filosofia não fabrica conceitos com base na realidade, não está dado ao filósofo criar um conceito para a generalização e, portanto, para o estabelecimento de leis universais, como pretendeu Aristóteles e, depois dele, Hegel: segundo Deleuze e Guattari (1992, p. 13), “toda criação é singular, e o conceito como criação propriamente filosófica é sempre uma singularidade”. Mais adiante veremos, na análise materialista histórica da linguagem e do pensamento conceitual, como esse pressuposto de que o conceito sempre se remete a uma singularidade não se sustenta na realidade uma vez que a linguagem e o pensamento conceitual surgem do ato do trabalho em sua tendência de generalização dos meios de trabalho e do conhecimento gerado a partir do trabalho.

Por ora, nos deteremos ao exame do pensamento de Deleuze e Guattari. Segundo eles, na história da filosofia, os pensadores se contentaram em tomar os conceitos como conhecimento ou como representação (conceito como expressão de algo que existe na realidade), mas “o conceito não é dado, é criado, está por criar; não é formado, ele próprio se põe em si mesmo, autopoisição” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 18). Prosseguem os autores em sua análise sobre a relação entre conceito e criação:

As duas coisas se implicam, já que o que é verdadeiramente criado, do ser vivo à obra de arte, desfruta por isso mesmo de uma **autopoisição de si**, ou de um **caráter autopoietico** pelo qual ele é reconhecido. Tanto mais o conceito é criado, tanto mais ele se põe. O que depende de uma atividade criadora livre é também o que se põe em si mesmo, independentemente e necessariamente: **o mais subjetivo será o mais objetivo**. (Deleuze & Guattari, 1992, p. 18, *grifos nossos*)

Assim como para Nietzsche (1987) a realidade é meramente uma questão interpretativa, algo que provém da “interpretação” e da “filologia” (Nietzsche, 1987, p. 52), em Deleuze e Guattari, os conceitos também se remetem a uma questão de retórica – o conceito não designa algo da realidade, nem está em relação com ela; o conceito é criado e se remete unicamente a seu criador (são assinados) e a si mesmo (são autopoieticos). Quanto mais criado e criativo é o conceito, mas ele se põe em si mesmo, de forma que, em termos de invenção de conceitos, segundo os filósofos franceses, “o mais subjetivo é o mais objetivo” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 18).

Os conceitos, na perspectiva de Deleuze e Guattari (1992), se movimentam, isto é, se renovam, são substituídos e modificados e é precisamente esse automovimento da criação dos conceitos que produz uma “história” e uma “geografia” da filosofia. Nas palavras deles (1992):

E de início os conceitos são e permanecem assinados: substância de Aristóteles, cogito de Descartes, mônada de Leibniz, condição de Kant, potência de Schelling, duração de Bergson... Mas também alguns exigem uma palavra extraordinária, às vezes bárbara ou chocante, que deve designá-los, ao passo que outros se contentam com uma palavra corrente muito comum, que se enche de harmônicos tão longínquos que podem passar despercebidos a um ouvido não filosófico. Alguns solicitam arcaísmos, outros neologismos, atravessados por exercícios etimológicos quase loucos: a etimologia como atletismo propriamente filosófico. Deve haver em cada caso uma estranha necessidade destas palavras e de sua escolha, como elemento do estilo. **O batismo do conceito solicita um gosto propriamente filosófico que procede com violência ou com insinuação, e que constitui na língua uma língua da filosofia, não somente um vocabulário, mas uma sintaxe que atinge o sublime ou uma grande beleza. Ora, apesar de datados, assinados e batizados, os conceitos têm sua maneira de não morrer e, todavia são submetidos a exigências de renovação, de substituição, de mutação, que dão à filosofia uma história e também uma geografia agitadas, das quais cada momento, cada lugar, se conservam, mas no tempo, e passam, mas fora do tempo.** (Deleuze & Guattari, 1992, p. 14, *grifo nosso*)

Nesse sentido, assim como os conceitos não têm qualquer relação com o objeto em si, também a história da filosofia não tem qualquer relação com a forma como os homens produzem e reproduzem a sua vida material, isto é, com o desenvolvimento histórico dos modos de produção da vida dos homens e mulheres reais. Como por exemplo, os conceitos gregos e explicações da realidade próprias da ontologia metafísica grega não têm qualquer relação com a escravatura e o modo de produzir a vida material na Grécia Antiga; os conceitos e modos de explicação da realidade com base na contemplação divina não têm qualquer relação com o modo de produção feudal, a monarquia ou a Igreja na Idade Média; o materialismo mecanicista e o idealismo não têm qualquer relação com o modo de produção da

vida no capitalismo, a alienação e cisão da consciência do trabalhador que advém da exploração da força de trabalho assalariada, etc. Isso porque, segundo Deleuze e Guattari (1992), a “história” e a “geografia” da filosofia se constroem na medida em que os filósofos criam novos conceitos, remodelam os conceitos que antes existiam, substituem conceitos que já se esvaneceram, modificam conceitos, enfim, a história da filosofia se constitui em um “atletismo etimológico” da filosofia, em um movimento que se refere unicamente à criação e desaparecimento de conceitos que não têm qualquer relação com a realidade objetiva.

Para Deleuze e Guattari (1992), o conceito se define por uma multiplicidade de componentes, por uma “cifra” (1992, p. 23), isto é, não existe conceito de um só componente, todo conceito é ao menos duplo ou triplo. Os autores sustentam tal afirmação da seguinte maneira: “Descartes, Hegel, Feuerbach não somente não começaram pelo mesmo conceito como não têm o mesmo conceito de começo” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 23). Dessa tese os autores derivam a noção de que o conceito é uma questão de “articulação, corte e superposição. É um todo que totaliza seus componentes, mas é um todo fragmentário” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 23).

Em todas as suas obras os autores abordam a questão da relação do todo com as partes, da singularidade e do universal, do sujeito e do objeto; em relação ao conceito, concluem que este é um **todo** porque totaliza aqueles múltiplos componentes que o constituem, mas os conceitos são **totalidades fragmentárias** que se organizam num plano não-fragmentário, que é o **plano de imanência**. O plano de imanência não se confunde com os conceitos, mas é onde os conceitos ganham sustentação. Plano de imanência e conceitos não são confundíveis, segundo Deleuze e Guattari (1992) porque se fossem, os conceitos poderiam se unificar e tornar-se “Universais”, o que subtrairia deles sua natureza singular. Explicam os autores a esse propósito:

Os **conceitos filosóficos são totalidades fragmentárias** que não se ajustam umas às outras, já que suas bordas não coincidem. Eles nascem de lances de dados, não compõem um quebra-cabeças. E, todavia, eles ressoam, e a filosofia que os cria apresenta sempre um Todo poderoso, não fragmentado, mesmo se permanece aberto: Uno-Todo ilimitado, Omnitudo que os compreende a todos num só e mesmo plano. É uma mesa, um platô, uma taça. É um plano de consistência ou, mais exatamente, o plano de imanência dos conceitos, o planômeno... **O plano de imanência não é um**

conceito, nem o conceito de todos os conceitos. Se estes fossem confundíveis, nada impediria os conceitos de se unificarem, ou de tornarem-se universais e de perderem sua singularidade, mas também nada impediria o plano de perder sua abertura. A filosofia é um construtivismo, e o construtivismo tem dois aspectos complementares, que diferem em natureza: criar conceitos e traçar um plano. (Deleuze & Guattari, 1992, p. 45, *grifos nossos*)

O conceito é, portanto, sempre uma singularidade fragmentada e que comporta recortes e sobreposições de outros conceitos: “num conceito há, no mais das vezes, pedaços ou componentes vindos de outros conceitos, que respondiam a outros problemas e supunham outros planos” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 26).

O papel do filósofo se reduz a criar conceitos e que estes são, por sua natureza, fragmentados, de forma que tal operação de criação dos conceitos é realizada “recortando”, “sobrepondo” “componentes e pedaços de conceitos” uns aos outros, de modo que o novo conceito assuma novos contornos e seja “reativado”. Ora, é exatamente por meio de uma operação meramente formal e subjetiva como esta – uma operação que em nada se relaciona com a própria realidade – que primeiramente Deleuze e, posteriormente também Guattari, conseguem atingir o seu objetivo: o de “resgatar” a teoria nietzschiana de seu conteúdo político explicitamente reacionário e atribuir a esse conjunto teórico um caráter radicalmente diferente do original.

Assim como Lukács (1959) explica a propósito da metodologia do irracionalismo, também Deleuze e Guattari apelam abertamente ao ecletismo teórico e, na verdade, o faz avançar: eles não simplesmente unem duas ou mais teorias com epistemologias completamente diferentes, mas defendem que o próprio conceito filosófico é fragmentado e passível de unir-se a outros conceitos diferentes, isto é, o conceito “bifurcará sobre outros conceitos, compostos de outra maneira, mas que constituem outras regiões do mesmo plano, que respondem a problemas conectáveis, participam de uma cocriação” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 26).

Em relação à clássica problemática da história da filosofia, isto é, a problemática da **relação entre o sujeito e o objeto** do conhecimento, Deleuze e Guattari se posicionam de maneira precisamente coerente com a tese segundo a qual a filosofia é feita de invenção de conceitos: na relação entre sujeito e objeto surge um terceiro conceito filosófico inventado por eles e denominado de “Outrem”. Aquela questão de suma importância, a qual os grandes

filósofos burgueses buscaram dar as respostas possíveis em seu tempo – os racionalistas, os empiristas, o criticismo kantiano e depois a dialética idealista hegeliana – a questão de como se conhece a realidade, se é possível aos órgãos do sentido e à razão se aproximarem da realidade e levarem o sujeito a conhecê-la efetivamente, recebe a seguinte resposta por parte dos filósofos franceses:

Deste ponto de vista, **Outrem não é ninguém, nem sujeito nem objeto**. Há vários sujeitos porque há Outrem, não o inverso. Outrem exige, então, um conceito *a priori* de que devem derivar o objeto especial, o outro sujeito e o eu, não o contrário. A ordem mudou, do mesmo modo que a natureza dos conceitos ou que os problemas aos quais se supõe que eles respondam... Procedamos sumariamente: **consideremos um campo de experiência tomado como mundo real, não mais com relação a um eu, mas com relação a um simples "há..."**. Há, nesse momento, um mundo calmo e repousante. Surge, de repente, um rosto assustado que olha alguma coisa fora do campo. **Outrem não aparece aqui como um sujeito, nem como um objeto mas, o que é muito diferente, como um mundo possível**, como a possibilidade de um mundo assustador. Esse mundo possível não é real, ou não o é ainda, e todavia não deixa de existir: é um expressado que só existe em sua expressão, o rosto ou um equivalente do rosto. Outrem é, antes de mais nada, esta existência de um mundo possível... No caso do conceito de Outrem como expressão de um mundo possível num campo perceptível somos levados a considerar de uma nova maneira os componentes deste campo por si mesmo: **Outrem, não mais sendo nem um sujeito de campo, nem um objeto no campo, vai ser a condição sob a qual se redistribuem não somente o objeto e o sujeito, mas a figura e o fundo, as margens e o centro, o móvel e o ponto de referência, o transitivo e o substancial, o comprimento e a profundidade...** Outrem é sempre percebido como um outro, mas em seu conceito ele é a condição de toda percepção, para os outros como para nós. É a condição sob a qual passamos de um mundo a outro. (Deleuze & Guattari, 1992, pp. 24-25, *grifos nossos*)

Apesar da dificuldade em se compreender exatamente o que os autores denominam de “outrem” ou, ainda, de “rosto”, é possível afirmar que eles buscam construir a retórica de um suposto caminho alternativo para a problemática do conhecimento, isto é, para a relação

sujeito-objeto: há um caminho representado pelo “outrem”, que não é nem sujeito e nem objeto no “campo perceptível”, mas que é “a condição sob a qual se redistribuem não somente objeto e sujeito, mas figura e fundo, as margens e o centro, etc.”. Novamente, numa operação meramente lógico-formal, se cria um novo conceito, que não tem qualquer relação com a realidade ou com a questão filosófica a que se busca responder. Então, a partir desse conceito inventado, os autores tentam levar o leitor a acreditar que se resolveu o problema, que se criou uma via alternativa muito mais ampla e complexa, que supostamente teria superado a “dicotomia” da problemática da relação dentre sujeito e objeto: “o sujeito e o objeto oferecem uma má aproximação do pensamento. Pensar não é nem um fio estendido entre um sujeito e um objeto, nem uma revolução de um em torno do outro. Pensar se faz antes na relação entre o território e a terra” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 103).

Deleuze e Guattari (1992) discorrem sobre as três características do conceito, o que supostamente demonstraria que o conceito sempre se remete a si mesmo ou a outros conceitos, num automovimento que não mantém qualquer relação com a realidade: em **primeiro lugar**, “cada conceito remete a outros conceitos, não somente em sua história, mas em seu devir ou suas conexões presentes. Cada conceito tem componentes que podem ser, por sua vez, tomados como conceitos” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 27); em **segundo lugar**, os componentes intrínsecos ao conceito são “distintos, heterogêneos, todavia não separáveis”:

Os componentes permanecem distintos, mas algo passa de um a outro, algo de indecível entre os dois: há um domínio ab que pertence tanto a a quanto a b , em que a e b “se tornam” indiscerníveis. São estas zonas, limites ou devires, esta inseparabilidade, que definem a consistência interior do conceito. Mas este tem igualmente uma exoconsistência, com outros conceitos, quando sua criação implica a construção de uma ponte sobre o mesmo plano. As zonas e as pontes são as juntas do conceito.

Em **terceiro lugar**, cada conceito será, pois, considerado como o ponto de coincidência, de condensação ou de acumulação de seus próprios componentes... **Cada componente, neste sentido, é um traço intensivo, uma ordenada intensiva que não deve ser apreendida nem como geral nem como particular, mas como uma pura e simples singularidade — “um” mundo possível, “um” rosto, “certas”**

palavras — que se particulariza ou se generaliza, segundo se lhe atribui valores variáveis ou se lhe designa uma função constante.

...As relações no conceito não são nem de compreensão nem de extensão, mas somente de ordenação, e os componentes do conceito não são nem constantes nem variáveis, mas puras e simples variações ordenadas segundo sua vizinhança. **Elas são processuais, modulares. O conceito de um pássaro não está em seu gênero ou sua espécie, mas na composição de suas posturas, de suas cores e de seus cantos: algo de indiscernível**, que é menos uma sinestesia que uma sineidesia. Um conceito é uma heterogênese, isto é, uma ordenação de seus componentes por zonas de vizinhança. (Deleuze e Guattari, 1992, pp. 28-29, *grifos nossos*)

Mais uma vez, apesar da retórica aparentemente confusa, em que os autores se valem de conceitos criados sem se preocuparem em definir ou explicar tais conceitos, o que se pode captar do trecho transcrito é: **1) o conceito é constituído por componentes e estes são inseparáveis, ainda que distintos entre si; 2) os componentes não devem ser entendidos em sua particularidade ou universalidade, mas em sua singularidade – singularidade que os autores entendem como simples “um”, “uma” (um mundo possível, um rosto, etc.); 3) as relações num conceito são processuais e subjetivas, fato que os autores exemplificam afirmando que o conceito do pássaro não é sua espécie ou gênero (ou seja, sua generalização), mas sua postura, suas cores, seus cantos.**

Essas teses expressam a resposta de ordem subjetiva e irracionalista ao dualismo filosófico tradicional – para estes filósofos, o conhecimento é constituído por um conjunto de conceitos cuja natureza é a fragmentação, que sempre se remete a singularidades e nunca possibilita quaisquer generalizações. Os conceitos são formados por recortes e sobreposições de outros conceitos e não só eles, mas também os seus “componentes internos” se remetem a singularidades. Ademais, o conceito é autorreferencial, ele não tem referência de quaisquer naturezas (e, certamente, não tem referência externa, na realidade objetiva, pois ele se põe a si mesmo e a seu objeto no momento em que é criado), isto é, nas palavras dos autores, “o conceito define-se por sua consistência, endoconsistência, exoconsistência, mas não tem *referência*: ele é autorreferencial, põe-se a si mesmo e põe seu objeto, ao mesmo tempo em que é criado. O construtivismo une o relativo ao absoluto” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 30, *grifo dos autores*).

Deleuze e Guattari (1992) não admitem a submissão da parte ao todo, a compreensão de que o singular não é isolado, mas de que está sempre em relação com o universal, tendo o particular como mediação. Essa negação da relação singular-particular-universal expressa o caráter burguês-individualista de sua visão de mundo, em que é impossível pensar o indivíduo – o singular – como expressão do universal mediatizado pelo particular. O conhecimento, por sua vez, é feito de singularidades que se remetem a outras singularidades, é impensável construir um conhecimento que possa generalizar e explicar a relação das singularidades com a totalidade. Deleuze e Guattari (1992) não deixam quaisquer brechas, em seu constructo ideológico, para a relação dialética entre singular, particular e universal, ao contrário, negam explicitamente “os Universais” alegando que essa concepção mascara a singularidade dos fenômenos e “não é capaz de explicar nada” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 13). Mas no próximo capítulo veremos exatamente o que significa o “universal” e os motivos pelos quais se torna tão importante para a esquizoanálise negá-lo.

Por ora, prossigamos na apresentação da teoria dos conceitos. Deleuze e Guattari (1992) afirmam que o realmente importante do ponto de vista filosófico é que os conceitos sejam criativos e benfeitos, ainda que possam ser perigosos. Nas palavras dos autores: “O filósofo é bom em conceitos e em falta de conceitos, ele sabe quais são inviáveis, arbitrários ou inconsistentes, não resistem um instante, e quais, ao contrário, são benfeitos e testemunham uma criação, mesmo que inquietante ou perigosa” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 9).

Os autores declaram que se baseiam em Nietzsche para afirmar que o filósofo não pode se contentar com os conceitos que já existem, mas que deve se empenhar em criar novos conceitos e “persuadir os homens a utilizá-los” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 12). O próprio filósofo, para estes autores, é entendido como “conceito em potência” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 11), isto é, sua tarefa é a de criar conceitos e ele próprio é um conceito em potencial, uma vez que “a filosofia não é uma simples arte de formar, de inventar ou de fabricar conceitos, pois os conceitos não são necessariamente formas, achados ou produtos. A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em *criar* conceitos” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 11, *grifo dos autores*).

Nessa digressão acerca do papel da filosofia e do filósofo, Deleuze e Guattari (1992) buscam delinear o que a filosofia não é – sua função não é de contemplação, não é de reflexão e tampouco de comunicação (Deleuze & Guattari, 1992, p. 13). E, aqui, como em vários

outros momentos no conjunto de sua obra, intensifica-se a jornada anti-hegeliana (e, conseqüentemente, o combate à superação materialista da teoria hegeliana, operada por Marx) travada pelos filósofos franceses, expressa como uma **contudente oposição à possibilidade de generalização de um conceito e, conseqüentemente, à própria noção de totalidade:**

A filosofia não contempla, não reflete, não comunica, se bem que ela tenha de criar conceitos para essas ações ou paixões. A contemplação, a reflexão, a comunicação, não são disciplinas, mas **máquinas de construir Universais em todas as disciplinas. Os Universais de contemplação, e em seguida de reflexão, são duas ilusões que a filosofia já percorreu em seu sonho de dominar as outras disciplinas (idealismo objetivo e idealismo subjetivo)**, e a filosofia não se engrandece mais apresentando-se como uma nova Atenas e se desviando sobre Universais da comunicação que forneceriam as regras de um domínio imaginário dos mercados e da mídia (idealismo intersubjetivo). **Toda criação é singular, e o conceito como criação propriamente filosófica é sempre uma singularidade. O primeiro princípio da filosofia é que os Universais não explicam nada, eles próprios devem ser explicados.** (Deleuze & Guattari, 1992, p. 13, *grifos nossos*)

Analisemos, pois, essa síntese dos autores acerca da função da filosofia e, por conseguinte, dos conceitos: o conceito é sempre uma singularidade sendo, portanto, impossível sua generalização. Se a generalização é impossível, também não há possibilidade de se compreender os fenômenos da realidade por meio da totalidade – o conceito é sempre uma criação e o conceito é sempre uma singularidade. Segundo os autores, e a partir de sua referência a Nietzsche, a filosofia é, portanto, o conhecimento que se dá por meio dos conceitos. Porém, não há como usar os conceitos para se conhecer algo, que não aqueles conceitos criados pelo próprio filósofo. Dessa maneira, conclui-se que: 1) é necessário **criar conceitos para que se possa conhecer algo** e, 2) esses conceitos criados sempre se remetem às **singularidades**. Nas palavras dos autores:

Pode-se considerar como decisiva, ao contrário, a definição da filosofia: conhecimento por puros conceitos. Mas, não há lugar para opor os conhecimentos por conceitos, e por construção de conceitos na experiência possível ou na intuição. Pois, segundo o

veredito nietzschiano, **você não conhecerá nada por conceitos se você não os tiver de início criado**, isto é, construído numa intuição que lhes é própria: um campo, um plano, um solo, que não se confunde com eles, mas que abriga seus germes e os personagens que o cultivam. **Criar conceitos é, ao menos, fazer algo. A questão do uso ou da utilidade da filosofia, ou mesmo de sua nocividade (a quem ela prejudica?), é assim modificada.** (Deleuze & Guattari, 1992, p. 14, *grifos nossos*)

Pode-se compreender da citação acima que, de acordo com Deleuze e Guattari (1992), não há como conhecer algo que não pelos conceitos, porém esses conceitos deverão ser criados pelo filósofo. “Criar conceitos é, ao menos, fazer algo” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 14), afirmam os autores, que complementam a ideia argumentando que, nessa perspectiva, até mesmo a utilidade e a nocividade da filosofia se modificam.

É razoável concluir, portanto, que a utilidade do pensamento filosófico se restringe a um campo puramente retórico, caracterizado pela noção de “criação” como elemento totalmente apartado da realidade, da ação humana na realidade, isto é, da práxis. Veremos, na próxima seção, como a perspectiva materialista histórica do conceito e, em consequência, da própria realidade, se choca frontalmente com a concepção trazida por Deleuze e Guattari (1992).

Os autores (Deleuze & Guattari, 1992), embora sejam avessos a qualquer tipo de definição, não deixam de trazer algumas delas ao longo de seus textos, mesmo que de maneira implícita. Assim eles definem o **conceito de conceito** (p. 29):

O conceito define-se pela inseparabilidade de um número finito de componentes heterogêneos percorridos por um ponto em sobrevoo absoluto, à velocidade infinita. Os conceitos são “superfícies ou volumes absolutos”, formas que não têm outro objeto senão a inseparabilidade de variações distintas. O “sobrevoo” é o estado do conceito ou a sua infinitude própria, embora sejam os infinitos maiores ou menores segundo a cifra dos componentes, dos limites e das pontes. **O conceito é bem ato de pensamento nesse sentido**, o pensamento operando em velocidade infinita (embora maior ou menor).

O conceito é, portanto, ao mesmo tempo absoluto e relativo: relativo a seus próprios componentes, aos outros conceitos, ao plano a partir do qual se delimita, aos

problemas que se supõe deva resolver, mas absoluto pela condensação que opera, pelo lugar que ocupa sobre o plano, pelas condições que impõe ao problema.

A definição oferecida por Deleuze e Guattari está toda permeada por conceitos das ciências naturais, embora não se tenha o interesse de explicar o motivo pelos quais eles estão ali colocados e quais os seus significados. Nota-se, no trecho transcrito acima, que os autores franceses, buscando explicar o que é um conceito, operam segundo o seu método, isto é, se valem de termos como “energia”, “intensidade”, “velocidade”, “volume” sem qualquer preocupação em justificar ao seu leitor o uso de termos de outras áreas do conhecimento para os fins de suas análises. Para tentarmos entender esse procedimento de Deleuze e Guattari, será apresentado o chamado “experimento de Sokal”, em que se discute a apropriação inadequada dos termos da física, da matemática e das ciências da natureza, em geral, por parte de um setor da intelectualidade europeia e anglo-saxônica, dentre eles os próprios Deleuze e Guattari.

Alan Sokal, professor de física da Universidade de Nova Iorque, é um dos primeiros pesquisadores a questionar o motivo que leva os filósofos, principalmente das escolas francesas, a utilizar termos da matemática e da física em suas análises filosóficas e quais as consequências disso. Diante dessa dúvida, em meados da década de 1990, ele submete à publicação na revista estadunidense de estudos culturais, a *Social Text*, um artigo “satírico e cheio de citações sem sentido, porém, infelizmente autênticas, sobre física e matemática, proferidas por proeminentes intelectuais franceses e americanos” (Sokal & Bricmont, 2010, p.1).

O texto, que era uma paródia, segundo eles uma experiência não científica, mas original, reunia uma pequena parte do “dossiê” montado por Sokal a partir da compilação de afirmações colhidas nas obras de variados filósofos, principalmente franceses, mas também de alguns intérpretes americanos. Sokal queria saber se a revista publicaria o seu artigo-sátira intitulado “Transgredindo as fronteiras: em direção a uma hermenêutica transformativa da gravitação quântica”, em que ele, entre outras coisas, defendia o relativismo extremo afirmando que “a ‘realidade’ física, não menos que a ‘realidade’ social, é no fundo uma construção social e linguística” (Sokal & Bricmont, 2010, p. 5) e atacando a concepção segundo a qual a realidade existe para além da subjetividade do indivíduo. O desdobramento do “raciocínio” empregado por Sokal no artigo, em termos da física e da matemática, foi de

que “o π de Euclides e o G de Newton, antigamente imaginados como constantes e universais, são agora entendidos em sua inelutável historicidade” (Sokal & Bricmont, 2010, p. 5). O artigo não só foi publicado, como ainda constituiu a edição especial da revista, destinada a responder as críticas de alguns pesquisadores à concepção pós-moderna nas ciências (Sokal & Bricmont, 2010). Após a publicação do artigo, Sokal revela imediatamente seu “experimento”, o que causa desdobramentos variados e polêmicas diversas no meio acadêmico.

Segundo Sokal e Bricmont (2010), no entanto, o que surpreendeu não foi o fato da revista ter publicado o artigo propriamente, mas a aceitação geral do conteúdo do artigo que faz um apelo claro e explícito ao relativismo epistêmico tanto da ciência quanto da própria realidade natural e social utilizando, para isso, os conceitos das ciências naturais. Sobre isso, os autores afirmam:

Apesar do exagero da mídia, o simples fato de a mistificação ter sido publicada prova pouco em si mesmo; no máximo revela algo sobre os padrões intelectuais de uma revista da moda. Outras conclusões interessantes podem ser obtidas, no entanto, examinando-se o conteúdo do simulacro. Num exame minucioso, pode-se perceber que a paródia foi construída em torno de citações de eminentes intelectuais franceses e americanos concernentes às alegadas implicações filosóficas e sociais da matemática e das ciências naturais. Os trechos são absurdos ou desprovidos de sentido, mas são, apesar disso, autênticos. Com efeito, a única contribuição de Sokal foi providenciar um “cimento” (cuja “lógica” é evidentemente fantasiosa) para juntar estas citações e elogiá-las. Os autores em questão formam um verdadeiro panteão da “teoria francesa” contemporânea: Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Félix Guattari, Luce Irigaray, Jacques Lacan, Bruno Latour, Jean François Lyotard, Michel Serres e Paul Virilio. (Sokal & Bricmont, 2010, p. 6)

O “experimento” de Sokal, juntamente às contribuições teóricas de Bricmont, se transformou em um livro intitulado *Imposturas Intelectuais: o abuso da ciência pelos filósofos pós-modernos*, cujo maior objetivo, segundo os autores, foi:

...explicar, em termos laicos, porque as citações são absurdas ou, em muitos casos, simplesmente carentes de sentido; e também discutir as circunstâncias culturais que

permitiram que esses discursos alcançassem tal reputação e não fossem, até agora desmascarados. (Sokal & Bricmont, 2010, p. 1)

Sokal e Bricmont (2010) qualificam o que eles chamam de “abuso”, que é o termo que dá nome ao livro. Segundo eles, o abuso advém de uma ou mais situações que eles sistematizaram da seguinte maneira:

- 1) Falar abundantemente de teorias científicas sobre as quais se tem, na melhor das hipóteses, uma ideia extremamente confusa. A tática mais comum é usar a terminologia científica (ou pseudocientífica) sem se incomodar muito com o que as palavras realmente significam²².
- 2) Importar conceitos próprios das ciências naturais para o interior das ciências sociais ou humanidades, sem dar a menor justificação conceitual ou empírica. Se um biólogo quisesse empregar, em sua pesquisa, noções elementares de topologia matemática, teoria dos conjuntos ou geometria diferencial, ele teria de dar alguma explicação. Uma vaga analogia não seria tomada muito a sério pelos seus colegas...
- 3) Ostentar uma erudição superficial ao atirar na cara do leitor, aqui e ali, descaradamente, termos técnicos num contexto em que eles são totalmente irrelevantes. O objetivo é, sem dúvida, impressionar e, acima de tudo, intimidar os leitores não-cientistas.
- 4) Manipular frases e sentenças que são, na verdade, carentes de sentido. Alguns destes autores exibem uma verdadeira intoxicação de palavras, combinada com uma extraordinária indiferença para com o seu significado... Eles imaginam, talvez, que podem explorar o prestígio das ciências naturais de modo a transmitir aos seus próprios discursos uma aparência de rigor. E parecem confiar que ninguém irá revelar o emprego incorreto dos conceitos científicos. Ninguém irá dizer que o rei

²² Vigotski (2004) em seu estudo intitulado *O significado histórico da crise da psicologia: uma investigação metodológica*, originalmente escrita em 1927, já demonstrava, muitas décadas antes de Sokal e Bricmont (2010) e por outras vias, que a ciência burguesa (idealista ou materialista mecanicista) não poderia explicar os fenômenos humanos sem se valer de um ecletismo teórico que se expressava, dentre outras formas, na apropriação e utilização equivocada de conceitos de outras ciências. Vigotski (2004) realiza um denso estudo epistemológico das teorias psicológicas existentes na sua época e chega à conclusão de que a psicologia, enquanto uma área de estudos dos fenômenos humanos, só poderia sair da crise em que se encontrava (e ainda se encontra) se submetesse seus ramos específicos a uma teoria geral e realmente científica construída sobre as bases do materialismo histórico. Porém, a diferença entre os pensadores analisados por Vigotski (2004) e os filósofos analisados por Sokal e Bricmont (2010) é que os primeiros, por mais que fizessem uso do ecletismo e da apropriação equivocada de conceitos de outras áreas do conhecimento, ainda eram motivados pela busca da compreensão e explicação dos fenômenos psicológicos; os últimos, por outro lado, em sua grande maioria legatários do irracionalismo, não se propõem a explicar quaisquer fenômenos, mas, ao contrário, têm como objetivo a falsificação da história humana.

está nu. Nossa meta é precisamente dizer que o rei está nu (e a rainha também) (Sokal & Bricmont, 2010, pp. 7-8).

Mas Sokal e Bricmont (2010) salientam que a sua crítica aos “abusos” nas teorias filosóficas não se dirige às ciências humanas ou ciências sociais em bloco e, no mesmo sentido, argumentam que, a princípio também não se dirige às questões políticas. Porém, dizem eles, como a tradição filosófica pós-modernista se coloca como intimamente ligada à esquerda política, eles tiveram que se pronunciar também nesse aspecto, problemática que responderam da seguinte maneira:

Existe, certamente, um vínculo sociológico — apesar de sua magnitude ser amiúde exagerada — entre as correntes intelectuais “pós-modernistas”, que criticamos, e alguns setores da esquerda acadêmica americana. Não fosse esse vínculo, não estaríamos mencionando a política de modo algum. Contudo não queremos que o nosso livro seja visto como mais um tiro na enfadonha “Guerra das Culturas”, **menos ainda como um tiro partido da direita**. O pensamento crítico sobre a injustiça do nosso sistema econômico e sobre a opressão racial e sexual cresceu em muitas instituições acadêmicas desde os anos 60 e foi submetido, em anos recentes, a muito escárnio e crítica injusta. Não existe nada em nosso livro que possa ser interpretado assim, mesmo remotamente. Nosso livro enfrenta um contexto institucional inteiramente diferente na França e no mundo de língua inglesa. Enquanto os autores por nós criticados têm tido uma profunda influência na educação superior francesa e dispõem de numerosos discípulos na mídia, nas editoras e na *intelligentsia* — daí algumas das furiosas reações ao nosso livro —, seus equivalentes anglo-americanos são ainda uma minoria encastelada dentro dos círculos intelectuais (conquanto bem entrincheirada em alguns redutos). Este fato tende a fazer com que pareçam mais “radicais” e “subversivos” do que realmente são, tanto aos seus próprios olhos quanto aos olhos de seus críticos. Todavia **nosso livro não é contrário ao radicalismo político, é contra a confusão intelectual. Nosso objetivo não é criticar a esquerda, mas ajudá-la a defender-se de um segmento seu que está na moda**. (Sokal & Bricmont, 2010, p. 3, *grifos nossos*)

Sokal e Bricmont (2010) têm clareza da tendência atual de se tomar a crítica ao vasto e heterogêneo campo pós-moderno como uma crítica à esquerda mesma, e declaram

abertamente que sua crítica não é à esquerda ou aos movimentos de lutas democráticas, mas aos “setores da esquerda” que acreditam ser mais “radicais” e “subversivos” do que realmente são; seu objetivo, dizem os físicos, é ajudar a esquerda a se defender desse setor. Além disso, os autores dizem ter como objetivo alertar os pesquisadores, professores e, especialmente os estudantes contra “alguns casos manifestos de charlatanismo” (Sokal & Bricmont, 2010, p. 4) e, principalmente, desmistificar “a reputação que certos textos têm de serem difíceis em virtude de as ideias ali contidas serem muito profundas” (Sokal & Bricmont, 2010, p. 4) – afirmam – e prosseguem: “iremos demonstrar, em muitos casos, que, **se os textos parecem incompreensíveis, isso se deve à excelente razão de que não querem dizer absolutamente nada**” (Sokal & Bricmont, 2010, p. 4, *grifos nossos*).

Sokal e Bricmont (2010) destinam um capítulo do livro em questão à Deleuze e Guattari, demonstrando os “abusos” e imposturas intelectuais assumidas pelos filósofos franceses em relação ao uso dos termos da física e da matemática – o livro mais utilizado por eles para essa análise é *O que é a Filosofia?*, que utilizamos para apresentar a anti-teoria dos conceitos presente na esquizoanálise neste item. Diante disso, considera-se importante mencionar o que os professores de física têm a dizer sobre as argumentações dos filósofos franceses acerca, principalmente, de sua concepção de conceito:

A principal característica dos textos citados neste capítulo é a sua **falta de clareza**. Claro, defensores de Deleuze e Guattari poderiam retorquir que esses textos são profundos e que nós não conseguimos entendê-los apropriadamente. No entanto, examinando-os mais de perto, verifica-se que existe uma **grande concentração de termos científicos empregados fora do contexto e sem uma lógica aparente, pelo menos se se atribui a eles seu significado científico habitual**. Certamente, Deleuze e Guattari são livres para usar esses termos com outros sentidos: a ciência não possui o monopólio na utilização de palavras como “caos”, “limite” ou “energia”. Mas, como mostraremos, seus escritos estão fartos também de **termos altamente técnicos que são empregados fora dos discursos científicos especializados, e para os quais eles não oferecem nenhuma definição alternativa**. Esses textos abordam uma grande variedade de assuntos: o teorema de Gödel, a teoria dos cardinais transfinitos, a geometria de Riemann, a mecânica quântica... Todavia, **as alusões são tão breves e superficiais que um leitor que não domine esses assuntos será incapaz de**

aprender algo de concreto. E um leitor especialista achará que suas afirmações são na maior parte das vezes sem sentido, ou, às vezes, aceitáveis, mas banais e confusas. Estamos bem conscientes de que o objeto de Deleuze e Guattari é a filosofia, não a popularização da ciência. Contudo, que função filosófica pode ser preenchida por esta avalanche de jargão científico (e pseudo-científico) mal digerido? Na nossa opinião **a explicação mais plausível é que esses autores possuem uma vasta erudição, embora muito superficial, que ostentam em seus trabalhos.** (Sokal & Bricmont, 2010, pp. 116-117)

Estivemos demonstrando que a crítica de Sokal e Bricmont (2010) dirigida a Deleuze e Guattari, em relação ao uso indevido dos conceitos matemáticos e físicos, se repete quando Deleuze e Guattari (2010) se remetem à Economia Política e à teoria marxiana principalmente no livro *O Anti-Édipo*, mas também em outras obras. Os filósofos fazem um uso abundante de termos amputando todo o seu sentido original, de forma a legitimar suas teses que, em grande maioria, são opostas as formulações do próprio Marx e mesmo de seus continuadores.

Observe-se que também não se trata de defender o “monopólio” dos termos da Economia Política, mas da constatação de que suas categorias são utilizadas sem quaisquer explicações quanto a seu uso e de forma a tentar legitimar proposições muitas vezes opostas àquelas defendidas em seu sentido original. Tem-se clareza que existem muitas divergências e polêmicas dentro da própria tradição marxista, mas todas elas, em que pese suas maiores ou menores aproximações com a teoria de Marx, se dão dentro da mesma compreensão de mundo e de homem. Na teoria de Deleuze e Guattari, no entanto, não se trata de uma questão de divergências de interpretação da teoria marxiana, mas do uso indevido e, algumas vezes, do uso acertado, mas banal e desnecessário, de suas categorias. Já foi demonstrado anteriormente o uso inapropriado e a falsificação operada em relação a algumas concepções marxianas, mas, para efeito de ilustração, apresentaremos um exemplo em que o uso das categorias marxianas aparece de maneira correta na obra dos filósofos franceses. Na citação abaixo tais concepções estão acrescidas de termos inventados por eles e utilizadas sem quaisquer explicações em relação ao que se referem, tornando-as incompreensíveis no que se refere aos conceitos dos autores, operando uma distorção dos mesmos:

Mas a máquina capitalista, à medida em que estabelece sobre as ruínas mais ou menos longínquas de um Estado despótico, encontra-se numa situação totalmente nova: a

descodificação e a desterritorialização dos fluxos. Não é de fora que o capitalismo enfrenta essa situação, pois ele vive dela, nela encontra tanto a sua condição quanto a sua matéria, e a impõe com toda a sua violência. É este o preço da sua produção e reprodução soberanas. Com efeito, ele nasce do encontro de dois tipos de fluxos: **os fluxos descodificados de produção sob a forma do capital-dinheiro e os fluxos descodificados do trabalho sob a forma do “trabalhador livre”**. (Deleuze & Guattari, 2004, p. 51, *grifo nosso*)

Deleuze e Guattari se referem, no trecho grifado, à tese marxiana já explicitada no capítulo primeiro deste trabalho, segundo a qual o capitalismo só é historicamente possível na medida em que os camponeses são expulsos de suas terras de cultivo e expropriados dos seus instrumentos de trabalho sendo, portanto, impelidos, para sobreviver, a vender a única coisa que lhes resta que é a sua força de trabalho. Tal tese é acrescida dos termos criados por Deleuze e Guattari (“descodificação”, “fluxo”) e, no contexto em que aparece se apresenta por um lado como uma afirmação descontextualizada, desprovida de explicações adicionais para aquele leitor que porventura possa não entender do assunto, e, por outro lado, uma banalidade para quem compreende a teoria marxiana (ou ainda a história) mesmo que introdutoriamente.

Segundo Deleuze e Guattari (1992, p. 31), o conceito não é discursivo porque “não encadeia proposições” e, por consequência, o conceito também não é propositivo porque “as proposições definem-se por sua referência, e a referência não concerne ao Acontecimento”. O acontecimento também não é histórico, embora “devam estar em relação com problemas que são os nossos, com nossa história e, sobretudo, com nossos devires” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 36). No entanto, um conceito só pode ser considerado “melhor” que outro se “faz ouvir novas variações e ressonâncias desconhecidas, opera recortes insólitos, suscita um Acontecimento que nos sobrevoa” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 36). O conceito é conhecimento, “mas é conhecimento de si, e o que ele conhece é o puro Acontecimento” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 42):

Destacar sempre um acontecimento das coisas e dos seres é a tarefa da filosofia quando cria conceitos, entidades. Erigir o novo evento das coisas e dos seres, dar-lhes sempre um novo acontecimento: o espaço, o tempo, a matéria, o pensamento, o possível como acontecimentos... É inútil atribuir conceitos à ciência: mesmo quando

ela se ocupa dos mesmos “objetos”, não é sob o aspecto dos conceitos, não é criando conceitos. (Deleuze & Guattari, 1992, p. 42)

O conceito de acontecimento parece ser uma pista para compreensão do que seja o “conceito” na teoria de Deleuze e Guattari (1992) e ele será melhor desenvolvido ao final desse item, buscando demonstrar que sua compreensão recai na negação do processo histórico. É importante destacar aqui que o conceito é conhecimento de si e o que ele conhece não está na objetividade, mas remete ao acontecimento. Além disso, o conceito não é propositivo porque proposições pressupõem uma referência e o acontecimento – “entidade” a que se refere o conceito – não tem referência e também não é histórico. Mais uma vez, os autores recorrem a Nietzsche para legitimar seu ponto de vista: “O filósofo apresenta às vezes uma amnésia que faz dele quase um doente: Nietzsche, diz Jaspers, “corrigia ele mesmo suas ideias para constituir novas, **sem confessá-lo explicitamente**; em seus estados de alteração **esquecia às quais tinha chegado anteriormente**” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 30).

Os autores tomam como ideal o comportamento de um filósofo que supostamente se esqueça das conclusões a que chegou anteriormente, que revise seus conceitos e os modifiquem sem qualquer rigor teórico e, ainda, que o faça sem confessar explicitamente, ou seja, sem tornar claros os motivos que o levou a revisar tal ou qual conceito. Concluem afirmando que, ainda que seja tarefa do filósofo estar constantemente modificando seus conceitos, existe uma característica de quaisquer conceitos que é absoluta, isto é, que não se modifica:

O que, porém, permanece absoluto é **a maneira pela qual o conceito criado se põe nele mesmo e com outros**. A relatividade e absolutidade do conceito são como sua pedagogia e sua ontologia, sua criação e sua autoposição, sua idealidade e sua realidade. Real sem ser atual, ideal sem ser abstrato... O conceito define-se por sua consistência, endoconsistência e exoconsistência, mas não tem *referência*: **ele é autorreferencial, põe-se a si mesmo e ao seu objeto, ao mesmo tempo que é criado**. O construtivismo une o relativo e o absoluto. (Deleuze & Guattari, 1992, p. 30, *grifos nossos, grifo do autor*)

Como dito anteriormente, o conceito não tem referência, pois ele sempre se refere a si mesmo ou, no máximo, ao seu contexto, isto é, a outros conceitos. Exatamente por isso, o

conceito não guarda em si uma proposição, uma vez que as proposições pressupõem uma referência. Nas palavras dos autores:

O conceito não é, de forma alguma, uma proposição, não é proposicional, e a proposição não é nunca uma intensão. As proposições definem-se por suas referências, e a referência não concerne ao Acontecimento, mas uma relação com o estado de coisas ou de corpos, bem como às condições dessa relação. Longe de constituir uma intensão, estas condições são todas extensionais: implicam sucessivas operações de enquadramento em abcissas ou de linearização que fazem os dados intensivos entrar em coordenadas espaçotemporais e energéticas, em operações de correspondência entre conjuntos assim delimitados²³. (Deleuze & Guattari, 1992, p. 31, *grifo nosso*)

Do trecho transcrito acima, pode-se compreender que o conceito, nesta teoria, não tem uma referência exterior a si mesmo – a referência mais externa que um conceito pode ter é a sua relação com outros conceitos. Se o conceito não tem referência externa a si mesmo e a outros conceitos, ele também não pode ser uma proposição, ou seja, um conceito não é uma afirmação, não é uma enunciação passível de ser comprovada ou não; nas palavras dos autores “Enfim, o conceito não é discursivo e **a filosofia não é uma formação discursiva porque não desencadeia proposições**” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 30, *grifo nosso*).

Assim, os autores apresentam mais uma definição de conceito:

Os conceitos são centros de vibrações, cada um em si mesmo e uns em relação aos outros. É por isso que tudo ressoa, em lugar de se seguir ou de se corresponder. Não há nenhuma razão para que os conceitos se sigam. **Os conceitos, como totalidades fragmentárias, não são sequer os pedaços de um quebra-cabeça, pois seus contornos irregulares não se correspondem**. Eles formam um muro, mas é um muro de pedras secas e, **se tudo é tomado conjuntamente, é por caminhos divergentes**.

²³ A palavra “intensão” parece se referir a uma noção própria das ciências da natureza, relativo à “tensão” ou “intensidade”, e não pode ser confundida com a palavra “intenção”. Mais uma vez o uso abusivo de termos e conceitos próprios das ciências naturais, sem quaisquer explicações dos motivos pelos quais estão sendo utilizados e qual o seu sentido para o conteúdo do que está sendo discutido – levando à situação que Sokal e Bricmont (2010) definiram da seguinte maneira: para um leitor leigo, os conceitos não ajudam na compreensão do restante do conteúdo; para um leitor especialista, as afirmações referentes às ciências naturais são ora descobertas e descontextualizadas, ora simplesmente banais.

Mesmo as pontes, de um conceito a outro, são ainda encruzilhadas, ou desvios que não circunscrevem nenhum conjunto discursivo. São pontes moventes. **Desse ponto de vista, não é errado considerar que a filosofia está em estado de perpétua digressão ou digressividade.** (Deleuze & Guattari, 1992, p. 31, *grifos nossos*)

Os conceitos, nessa perspectiva, se são tomados em seu conjunto – isto é, mesmo na tentativa de serem considerados em alguma relação com um contexto que esteja para além de si mesmos – são “por caminhos divergentes” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 31). Ou seja, mesmo que haja um esforço para tomar conceitos conjuntamente, formular conceitos que tenham certa ordem de sucessão para que se chegue a um enunciado, a uma ideia, ou a um princípio explicativo de alguma coisa, cada conceito seguirá por um caminho diferente. Conclui-se que os autores franceses não deixam quaisquer brechas para se compreender os conceitos em relação a uma formulação mais abrangente. É fundamental reiterar que na teoria de Deleuze e Guattari (1992, p. 29), o conceito é “ato de pensamento” e o filósofo “não para de remanejar seus conceitos, e mesmo de mudá-los; basta, às vezes, um ponto de detalhe que se avoluma, e produz uma nova condensação, acrescenta ou retira componentes” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 29).

Dessa forma, tem-se outra premissa extraída da enigmática teoria aqui analisada: já era sabido que **a linguagem, em geral, não se refere à realidade, mas somente a si mesma; da mesma forma, os conceitos não se referem à realidade, mas somente a si mesmos ou, no máximo, a outros conceitos; além disso, em realidade, os conceitos sequer se referem a uma formulação ou ideia mais abrangente que o próprio conceito.** O desdobramento disso, segundo Deleuze e Guattari (1992, p. 31), é que “Desse ponto de vista, não é errado considerar que a filosofia está em estado de perpétua digressão ou digressividade”, em outras palavras, **a filosofia existe para divagar, ela está em um estado de infinita divagação, absorva em um mar de conceitos a serem criados ao bel-prazer do filósofo, conceitos que não se referem a nada, que não explicam nada e que não possuem correspondência com a realidade objetiva. Ou seja, conceitos que não conceituam.**

Nesse ponto da discussão acerca dos conceitos, os autores fazem uma diferenciação entre o que denominam de “enunciação filosófica dos conceitos fragmentários” e a “enunciação científica das proposições parciais” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 32). Constitui uma tentativa de diferenciar o que seriam os conceitos filosóficos (que são fragmentários,

“autorreferenciais” e só se remetem a singularidades, etc.) e o que seriam os conceitos científicos – e, posteriormente, ainda, diferenciam do que seja arte:

A filosofia procede por frases, mas não são sempre proposições que se extraem das frases em geral. Por enquanto, dispomos apenas de uma hipótese muito ampla: das frases, ou de um equivalente, **a filosofia tira *conceitos* (que não se confundem com ideias gerais ou abstratas), enquanto que a ciência tira *prospectos* (proposições que não se confundem com juízos), e a arte tira *perceptos* e *afectos* (que também não se confundem com percepções ou sentimentos)**. (Deleuze & Guattari, 1992, pp. 32-3, *grifos nossos, grifos dos autores*)

Os autores insistem que o conceito – aquilo que é do domínio da filosofia e não da ciência ou da arte – não pode ser confundido com “ideias gerais” ou com “abstrações”, ou seja, os conceitos são sempre singularidades e não há maneiras de usá-los para se chegar a ideias gerais sobre quaisquer temáticas. Nesse sentido, o conceito jamais pode elucidar o real, ultrapassar a aparência fenomênica imediata de uma “chuva de palavras” a partir da qual aquele que busca compreender necessita empreender um esforço intelectual para capturar a ideia comunicada. Perde-se a função social, tanto da linguagem quanto do conceito como aquele que “nomeia um fato e o explica” como coloca Vigotski (2004).

Considerando essa perspectiva do que seja um conceito, de quais sejam as suas funções, do que seja o filósofo e do próprio papel da filosofia em si, será apresentado um caso ilustrativo das consequências desse pensamento nas formulações filosóficas ou supostamente científicas de nosso tempo.

No Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), foi apresentada e aprovada uma dissertação de mestrado intitulada *Uma formação Esquizita. Uma formação bricoleur: processo ético e estético e político e econômico*, no ano de 2015, financiada pela Instituição de Fomento FAPEMIG (Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais). O neologismo “esquizita” que constitui o título da dissertação faz uma clara alusão à esquizoanálise. O termo *bricoleur*, como vimos, também se refere a uma discussão travada pelos autores em *O Anti-Édipo*. Para tornar ainda mais clara a filiação do autor da dissertação à teoria de Deleuze e Guattari e não restar dúvidas, em seus agradecimentos ele menciona os autores franceses: “A Artaud e Deleuze e Guattari e Nietzsche e Foucault e

Clarice Lispector que mortos fazem vida em mim” (Mendes, 2015, p. 5). Sigamos, portanto, ao conteúdo de seu trabalho de pesquisa.

O trabalho já se inicia de uma forma não convencional ao apresentar logo após a ficha catalográfica e a ata de defesa da dissertação – e antes mesmo do resumo, resumo em inglês, ou quaisquer outros tipos de conteúdo – uma foto de sua produção: são folhas de papel sulfite com textos não compreensíveis impressos, enfileiradas de maneira a formar um “desenho”, e outras folhas dispersas ao redor. O que essa foto significa? Qual a relação com o conteúdo? Quais os motivos para ser apresentada? Perguntas que o autor não tem qualquer preocupação em responder a seu leitor, nem mesmo, quiçá, com uma pequena legenda abaixo da imagem. Após os agradecimentos é apresentado o **resumo** do trabalho supostamente científico, que está sendo financiado por uma Fundação de Amparo à **Pesquisa**, e realizado numa Universidade, local de produção de conhecimento, mais especificamente numa Faculdade de Educação; transcrito aqui na íntegra:

Meu tema é o instante? meu tema de vida. Procuo estar a par dele, divido-me milhares de vezes, em tantas vezes quanto os instantes que decorrem fragmentária que sou e precários os momentos – só me comprometo com vida que nasça com o tempo e com ele cresça: só no tempo há espaço para mim. Escrevo-te toda inteira e sinto um sabor em ser e o sabor-a-ti abstrato como o instante. é também com o corpo todo que pinto os meus quadros e na tela fixo o incorpóreo, eu corpo-a-corpo comigo mesma. Não se compreende música: ouve-se. Ouve-me então com teu corpo inteiro. Quando vieres a me ler perguntarás por que não me restrinjo à pintura e às minhas exposições, já que escrevo tosco e sem ordem. É que agora sinto necessidade de palavras – e é novo para mim o que escrevo porque minha verdadeira palavra foi até agora intocada. A palavra é a minha quarta dimensão. Hoje acabei a tela de que te falei: linhas redondas que se interpenetram em traços finos e negros, e tu, que tens o hábito de querer saber por quê – e porque não me interessa, a causa é matéria de passado – perguntarás por que os traços negros e finos? é por causa do mesmo segredo que me faz escrever agora como se fosse a ti, escrevo redondo, enovelado e tépido, mas às vezes frígidos como os instantes frescos. água do riacho que treme por si mesma. O que pinteí nessa tela é possível de ser fraseado em palavras? Tanto quanto possa ser implícita a palavra muda no som musical... E eis que percebo que quero para mim o

substrato vibrante da palavra repetida em canto gregoriano. Estou consciente de que tudo que sei não posso dizer, só sei pintando ou pronunciando, sílabas cegas de sentido. E se tenho aqui que usar-te palavras, elas têm que fazer um sentido quase que só corpóreo, estou em luta com a vibração última. Para te dizer o meu substrato faço uma frase de palavras feitas apenas dos instantes-já. Lê então o meu invento de pura vibração sem significado senão o de cada esfuziante sílaba, lê o que agora se segue... Ouve-me, ouve o silêncio. O que eu te falo nunca é o que te falo e sim outra coisa. Capta essa coisa que me escapa e no entanto vivo dela e estou à tona de brilhante escuridão. Um instante me leva insensivelmente à outro e o tema atemático vai se desenrolando sem plano mas geométrico coo as figuras sucessivas em um caleidoscópio... Ouve apenas superficialmente o que digo e da falta de sentido como de mim nasce inexplicavelmente vida alta e leve... Há muita coisa a dizer que não sei como dizer. Faltam as palavras. Mas recuso-me a inventar novas: as que existem já devem dizer o que se consegue dizer e o que é proibido. E o que é proibido eu adivinho. Se houver força. Atrás do pensamento não há palavras: é-se. Minha pintura não tem palavras: fica atrás do pensamento. Nesse terreno do é-se sou puro êxtase cristalino. É-se. Sou-me. Tu te és.

PALAVRAS-CHAVE: formação, corpo, educação, arte e esquizoanálise

(Mendes, 2015, p. 7).

Compreende-se que não é da competência ou mesmo do escopo desta tese realizar uma crítica de arte ou emitir quaisquer juízos acerca da qualidade ou não do texto apresentado, mas partir-se-á do pressuposto de que se trata de um texto do campo da literatura. Cabe, no entanto, dentro dos propósitos de nossa investigação indagar o seguinte: por que, em um texto que deveria ser o produto final de uma investigação científica concernente às temáticas de formação, educação, corpo e mesmo sobre a arte na teoria de Deleuze e Guattari, o autor escreve um resumo que não tem qualquer ligação com esses temas? O que leva o autor, baseando-se, segundo ele mesmo, na esquizoanálise, a rejeitar o formato científico de um resumo e transformá-lo em um texto de literatura? E mais: partindo do que foi apresentado até aqui acerca da teoria da linguagem e dos conceitos de Deleuze e Guattari, é possível localizar elementos que apontem para hipóteses de explicação desse caso

28 de junho de 2013 (Mendes, 2015, p. 10). Segue o primeiro item da dissertação de mestrado na íntegra:

Sujeitos e educação Ou só algumas coisas. De ler muita coisa e falar outras coisas, ouvir mais coisas, uma coisa: somos um amontoado de coisas. Nada de Sujeito arrumadinho, centrado, sabedor, douto, Educado, civilizado, dono do Objeto. É tudo coisa assim, sem função coisificada. É que quando a coisa fica preta (me perdoem qualquer interpretação pré-conceituosa), mas alguma coisa acontece no meu coração que só quando cruzo... É tudo um monte de coisa que dá uma coisa só, que nunca está só, que não é a mesma coisa, é sempre uma coisa diferente, acompanhada de outras coisas. É coisa que, quando coisa com outra coisa, transforma em outra coisa que já não é nem uma coisa nem outra. É coisa outra. Simples, né! No coisar, não tem como saber antes no que vai dar, como a coisa vai acabar, quando vai efetuar. Não tem como criar uma “Coisa” pra coisa dar certo. O negócio é ir coisando... **Não é coisa pra entender, é coisa pra inventar!**. (Mendes, 2015, p. 10, *grifo nosso*)

Em que pese ser um texto débil, desprovido de quaisquer formulações realmente relevantes, não se trata de um texto a-teórico, tampouco consiste em uma mera interpretação subjetiva da teoria dos filósofos franceses, em relação à qual estes últimos não teriam qualquer responsabilidade: a dissertação de Mendes (2015) é a expressão coerente e levada às últimas consequências de uma teoria filosófica que defende que a linguagem não deve explicar, nem sequer enunciar nada; que a filosofia não tem o papel de buscar pela verdade, mas que está em um estado de infinita divagação; que o papel de um pensador é **inventar** conceitos; que o verdadeiro ato de coragem e de insurreição é o de desobedecer às regras e às normas acima de qualquer coisa e a qualquer custo. Verdade seja dita, apesar de consideravelmente aquém da erudição de Deleuze e Guattari, até mesmo o estilo da escrita de Mendes (2015) é similar ao estilo da escrita dos filósofos aqui analisados.

As próximas 38 páginas (sem paginação) que se seguem são digitalizações de fotografias dos “manuscritos” do caderno do autor (intitulado de “caderno de bordas”), sendo que as folhas estão todas dispostas para o lado direito, o que dificulta (e, no limite, impede) ao leitor a compreender seu conteúdo. Posteriormente, ainda constam mais textos, escritos ora com fonte comum, ora com fontes e formatações variadas, fotos, imagens, desenhos, dentre

outros elementos, mas que seguem mais ou menos essa mesma lógica (ou falta de lógica) cujo fio condutor é o caos estético e o completo vazio de conteúdo sistematizado – ainda que, salienta-se, não vazio de ideologia.

Não será realizada uma análise de tal dissertação em sua totalidade, sua apresentação consta aqui somente como uma ilustração, em termos práticos e objetivos, das possíveis consequências de uma teoria filosófica tão inconsequente – embora seja apenas um caso em meio a tantos outros que acontecem cotidianamente nas universidades brasileiras. Porém, a parte mais impertinente do trabalho de Mendes (2015) foi reservada ao final, quando da defesa de sua dissertação de mestrado: há o registro audiovisual da defesa dessa dissertação frente à banca de avaliação, disponível na internet, em que o candidato a mestre aparece nu, tendo seu corpo coberto apenas com algumas folhas de papel, que vão sendo retiradas por ele mesmo ao longo da “defesa” e ao som de uma canção do cantor e compositor brasileiro Caetano Veloso. Ao final, o candidato vira-se de costas para a banca e a câmera que filmava a defesa capta de relance – para a infelicidade dos expectadores – as partes íntimas do indivíduo. Nisso consistiu sua defesa pública de dissertação na Faculdade de Educação de uma universidade federal e que, ao final, lhe rendeu o título de mestre.

É importante mencionar, ainda que seja óbvio, que a crítica aqui realizada não é em relação à nudez propriamente dita (como fariam os conservadores e moralistas), mas às condições de produção do conhecimento defendida por esses “intelectuais”, bem como ao conteúdo e à forma dessas produções. Em suma, não existe qualquer interesse em analisar o trabalho de Mendes (2015) com base em argumentos de ordem moral, mas sim em fazê-lo para contribuir no sentido do avanço da ciência e da produção do conhecimento. A dissertação de Mendes (2015) é a expressão objetiva, por exemplo, da definição de Deleuze e Guattari (1992, p. 31), segundo a qual “mesmo as pontes, de um conceito a outro, são ainda encruzilhadas, ou desvios que não circunscrevem nenhum conjunto discursivo. São pontes moventes. Desse ponto de vista não é errado considerar que a filosofia está em estado de perpétua digressão ou digressividade” – o trabalho de Mendes (2015) é precisamente isso: uma grande divagação sobre coisa alguma.

Retomando a apresentação da teoria da linguagem e dos conceitos em esquizoanálise, Deleuze e Guattari (1992, p. 34) usam o que eles entendem pelo conceito do cogito em Descartes para exemplificar sua teoria:

O plano cartesiano consiste em recusar todo pressuposto objetivo explícito, em que cada conceito remeteria a outros conceitos (por exemplo, o homem animal-racional). Ele exige somente uma compreensão pré-filosófica, isto é, pressupostos implícitos e subjetivos: todo mundo sabe o que quer dizer pensar, ser, eu (sabe-se fazendo-o, sendo ou dizendo-o).

Deleuze e Guattari (1992) se utilizam da teoria idealista de Descartes para produzir uma retórica ainda mais idealista, segundo a qual o ser humano só pode saber de algo na medida em que ele o é, ou porque ele o faz, ou porque ele o diz; o sujeito, segundo essa teoria, prescinde de teorizações para conhecer. Ou seja, não cabe a um verdadeiro “pensador esquizo”, filiado à esquizoanálise, produzir conhecimento, explicar um fenômeno, muito menos fazer uma crítica – que, como será apresentado à frente, se trata, para os filósofos franceses, da “chaga da filosofia” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 37). Cabe ao pensador esquizo simplesmente **fazer algo** – ainda que esse algo seja amplamente questionável em termos de qualidade e ainda que não tenha função alguma para a sociedade; embora cumpra, como se tem afirmado, uma função ideológica de disfarçar o pensamento conservador em palavreado aparentemente “novo” e “progressista”, que só é assimilado por seu aspecto ao mesmo tempo ilógico e erudito.

Segundo Deleuze e Guattari (1992), os conceitos só o são em relação ao seu “plano de imanência”: é um “todo-poderoso”, um plano que não é fragmentado, mas que é da ordem do Acontecimento, daquilo que é imprevisível e intempestivo, daquilo que nos escapa. Será apresentada uma vez mais um trecho da obra dos autores em que defendem que os conceitos são incidentais, como “lances de dados”:

Os conceitos filosóficos são totalidades fragmentárias que não se ajustam umas às outras, já que suas bordas não coincidem. **Eles nascem de lances de dados**, não compõem um quebra-cabeças. E, todavia, eles ressoam, e a filosofia que os cria apresenta sempre um Todo poderoso, não fragmentado, mesmo se permanece aberto: Uno-Todo ilimitado, Omnitudo que os compreende a todos num só e mesmo plano. É uma mesa, um platô, uma taça. É um plano de consistência ou, mais exatamente, um plano de imanência dos conceitos, o planômeno. (Deleuze & Guattari, 1992, p. 45, *grifo nosso*)

Os conceitos, como já afirmado em tantos outros momentos pelos autores, são obras do acaso. Mais especificamente, eles nascem de “lances de dados”. Há, porém, algo que os unifica, algo que não é fragmentário como o são os conceitos: esse algo é o que eles chamam de “plano de imanência”.

Como mencionado anteriormente, “plano de imanência” é um “todo poderoso”, um “omnitudo”, uma entidade metafísica que une conceitos que não são passíveis de serem unidos uma vez que sua natureza é a da fragmentação. E como acontece, então, essa união? Segundo os autores, ainda utilizando o exemplo do cogito de Descartes:

É inútil perguntar se Descartes tinha ou não razão. Pressupostos subjetivos e implícitos valem mais que pressupostos objetivos explícitos? É necessário “começar” e, no caso positivo, é necessário começar do ponto de vista de uma certeza subjetiva? O pensamento pode, sob esta condição, ser o verbo de um Eu? **Não há resposta direta. Os conceitos cartesianos não podem ser avaliados a não ser em função dos problemas aos quais eles respondem e do plano sobre o qual eles ocorrem. Em geral, se os conceitos anteriores puderam preparar um conceito, sem por isso constituir-lo, é que seu problema estava ainda entrelaçado com outros, e o plano não tinha ainda a curvatura ou os movimentos indispensáveis.** (Deleuze & Guattari, 1992, p. 36, *grifo nosso*)

O que se pode compreender do trecho transcrito é que não importa se Descartes tinha ou não razão sobre seu conceito de cogito. A filosofia não busca pela verdade e por isso não cabe se colocar questões como “pressupostos subjetivos e implícitos valem mais que pressupostos objetivos explícitos?” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 36). Para Deleuze e Guattari não há uma resposta direta para uma das questões mais essenciais da história da filosofia: qual a relação entre objetivo e subjetivo? Onde está, em última instância, a primazia, ao se analisar um fenômeno, no sujeito que analisa ou no objeto que é analisado? Em Deleuze e Guattari (1992) essa pergunta não só não pode ser respondida, como ainda só pode ser considerada de acordo com o “plano de imanência” no qual cada conceito se insere, e os conceitos jamais compartilham o mesmo plano de imanência. Nesse ponto, finalmente, os filósofos franceses afirmam sua compreensão do que seja a crítica teórica. E partindo da

noção de plano de imanência, realizam um contundente ataque à noção de crítica, afirmando que:

As discussões, o mínimo que se pode dizer, é que elas não fariam avançar o trabalho, **já que os interlocutores nunca falam da mesma coisa**. Que alguém tenha tal opinião, e pense antes isto que aquilo, o que isso pode importar para a filosofia, na medida em que os problemas em jogo não são enunciados? E quando são enunciados, **não se trata mais de discutir, mas de criar indiscutíveis conceitos para o problema que nós nos atribuímos**. A comunicação vem sempre cedo demais ou tarde demais, e **a conversação está sempre em excesso com relação a criar**. Fazemos, às vezes, da filosofia, a ideia de uma perpétua discussão como “racionalidade comunicativa” ou como “conversação democrática universal”. **Nada é menos exato e, quando um filósofo critica um outro, é a partir de problemas e de um plano que não eram aqueles do outro**, e que fazem fundir os antigos conceitos, como se pode fundir um canhão para fabricar a partir deles novas armas. **Não estamos nunca sobre o mesmo plano**. Criticar é somente constatar que um conceito se esvanece, perde seus componentes ou adquire novos que o transformam, quando é mergulhado em um novo meio. **Mas aqueles que criticam sem criar, aqueles que se contentam em defender o que esvaneceu sem saber dar-lhes forças para retornar à vida, eles são a chaga da filosofia. São animados pelo ressentimento, todos esses discutidores, esses comunicadores. Eles não falam senão deles mesmos, confrontando generalidades vazias. A filosofia tem horror a discussões**. Ela tem mais o que fazer dar-lhes forças para retornar à vida. (Deleuze & Guattari, 1992, p. 37)

Eis o verdadeiro papel da filosofia na perspectiva da esquizoanálise: criar, inventar acima de tudo e sem qualquer preocupação com a realidade; e, principalmente, não criticar, não discutir, não analisar o que foi produzido no passado simplesmente porque dois (ou mais) filósofos nunca estão falando das mesmas coisas, que constitui a defesa de uma linguagem encapsulada, ensimesmada, “esquizofrênica”. O filósofo que critica, aquele que busca o conhecimento historicamente acumulado e que se interessa por estabelecer a crítica para fazer avançar o conhecimento: esse é a chaga da filosofia. Ele não cria o “novo” e não “reativa” a vitalidade dos conceitos, mas simplesmente confronta “generalidades vazias”.

Retomando o que foi apresentado até aqui, tem-se, então, que: Deleuze e Guattari não negam que não se pode conhecer nada que não por conceitos. Porém, em sua teoria da linguagem, os conceitos são criados, inventados por filósofos; os conceitos não são proposicionais e não têm qualquer referência externa, uma vez que só se referem a si mesmos ou, no máximo, a outros conceitos; os conceitos são fragmentários, sendo possível ligar partes de um conceito a partes de outro conceito, sem qualquer prejuízo; não é desejável que um pensador faça a crítica teórica do que já existe, porque isso não é a criação do novo, mas a atitude de um filósofo ressentido; a filosofia não busca pela verdade, portanto, não é necessário que o conceito seja explicativo, mas apenas interessante e notável.

A crítica teórica se faz desnecessária, pois o que realmente importa a um pensador é a criação do novo, e não a repetição daquilo que já existe – quem critica não cria o novo. Os conceitos sempre se remetem às singularidades e os seus componentes, seus “traços intensivos”, por sua vez, também se remetem às singularidades. De acordo com Deleuze e Guattari (1992), “cada componente, neste sentido, é um traço intensivo, uma ordenada intensiva que não deve ser apreendida nem como geral, nem como particular, **mas como uma pura e simples singularidade...**” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 28, *grifo nosso*).

Não há nada mais anti-ontológico e, por consequência, anti-marxista do que essa conclusão de Deleuze e Guattari (1992). Trata-se uma formulação anti-ontológica porque definitivamente não tem qualquer preocupação com o conhecimento do objeto, do ser ou da realidade em si. Aqui, pouco importa o que se pretende conhecer, porque a única coisa realmente nobre é criar, inventar, recortar e colar conceitos reativá-los com outros significados e, nessa grande teia meramente discursiva dos jogos de palavras e fabricação de conceitos, pouco importa o que está sendo (ou não) explicado. Com essa compreensão do que seja a “crítica” teórica em Deleuze e Guattari (1992), tornam-se ainda mais claros os motivos que levam um estudante de pós-graduação *stricto sensu* a produzir uma dissertação como aquela aqui apresentada. O importante não é produzir conhecimento com o objetivo de explicar o objeto (no caso de sua dissertação, explicar o que é a formação de professores, as relações entre arte e educação, entre o corpo e a educação, ou mesmo explicar a teoria a qual se filia). O objeto é inexplicável. O verdadeiro pensador não se ocupa de explicar a realidade, mas de criar conceitos; não se ocupa de se apropriar do conhecimento acumulado por todos os pensadores antes dele, mas de tomar seus conceitos de empréstimo e transformá-los em alguma coisa completamente diferente do seu sentido original; não se trata de comunicar algo,

discutir algo, chegar a uma conclusão sobre algo, pois os interlocutores nunca falam sobre a mesma coisa.

A filosofia na perspectiva de Deleuze e Guattari (1992), não debate, mas tem horror a discussões – antes, ela deve tomar conceitos que se esvaneceram e “dar-lhes forças para retornar à vida” (Deleuze & Guattari, 1992, p.37), isto é, desvirtuar os conceitos de seu significado original, exatamente como eles próprios fazem com a teoria de Marx, Espinoza, Nietzsche, etc. Ademais, mesmo que se quisesse, seria impossível confrontar duas concepções de mundo diferentes, uma vez que nunca se está falando da mesma coisa, nunca se está partindo de um mesmo “plano de imanência” dos conceitos – cada conceito, a cada momento em que é criado, se refere a uma singularidade impossível de ser confrontada depois de sua criação.

Fraçois Lyotard – considerado por alguns como o precursor da teoria pós-moderna – afirmou, segundo Dosse (2010, p. 180, *grifo nosso*), acerca do trabalho de Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, que se trata de um constructo teórico “polêmico e destrutivo, mas uma afirmação, um ato positivo, posicional. **O livro subverte principalmente o que não critica, o marxismo, e carrega alguns cadáveres, como o proletariado, a luta de classes e a mais-valia**”. Com efeito, Lyotard tinha razão.

Embora se autoproclamem marxistas – como afirma Deleuze em sua entrevista a Antônio Negri (Negri, 1990) – e materialistas (Deleuze & Guattari, 2010), a teoria dos autores, em seu conjunto, realiza ataques sistemáticos à ontologia marxiana, sem necessitar, no entanto, realizar qualquer crítica explícita a perspectiva da classe trabalhadora ou aos próprios Marx e Engels. Trata-se do que Lukács (2015) denominou de **apologética indireta ao capitalismo**, que é um dos produtos da decadência ideológica da burguesia: esses ideólogos se ocupam de criticar o atual estado de coisas – a cultura capitalista é o principal alvo de suas críticas – mas não se aponta qualquer possibilidade de superação dessa sociabilidade. Afirmam seu descontentamento, expresso em uma retórica de rebeldia em relação a tudo, mas não avançam (mais precisamente, mistificam) a compreensão da realidade com vistas à sua superação. E, acima de tudo, reivindicam mudanças, mas essas mudanças jamais passam pela organização e luta da classe trabalhadora (que, ademais, sequer existe enquanto sujeito revolucionário, uma vez que já são “cadáveres” conceituais).

Avançemos um pouco mais na compreensão da teoria dos autores.

Deleuze e Guattari (1992, p. 42) formulam da seguinte maneira sua reflexão sobre a história da filosofia: “A história da filosofia não implica somente que se avalie a novidade histórica dos conceitos criados por um filósofo, mas a potência de seu devir quando eles passam uns pelos outros”. A importância da história da filosofia está no vir-a-ser dos conceitos tomados em si mesmos ou em seu entrelaçamento com outros conceitos, mas jamais na capacidade que tem de explicar quaisquer fenômenos da realidade: dessa forma, “matar” os conceitos de luta de classes, mais-valia, exploração, capital, etc., numa compreensão idealista levada às últimas consequências, seria resolver os problemas do capitalismo, afinal *O Capital* foi somente mais um constructo teórico sem qualquer relação com a realidade que, em última análise, sequer existe.

No entanto, os autores afirmam que os conceitos possibilitam conhecer algo, que, como fica claro, não é a realidade. Mas então o que seria isso que os conceitos criados pelos filósofos, no geral, nos permitem conhecer?

O conceito é o contorno, a configuração, a constelação de um acontecimento por vir. Os conceitos, nesse sentido, pertencem de pleno direito à filosofia, porque é ela que os cria e não cessa de criá-los. **O conceito é evidentemente conhecimento, mas conhecimento de si, e o que ele conhece é o puro acontecimento**, que não se confunde com o estado de coisas no qual se encarna. Destacar sempre um acontecimento das coisas e dos seres é a tarefa da filosofia quando cria conceitos, entidades. **Erigir o novo evento das coisas e dos seres, dar-lhes sempre um novo acontecimento**: o espaço, o tempo, a matéria, o pensamento, o possível como acontecimentos... (Deleuze & Guattari, 1992, p. 42, *grifos nossos*)

O pensamento tautológico de Deleuze e Guattari (1992) concebe o conceito e sua função da seguinte maneira: os filósofos devem criar conceitos para que algo seja conhecido. E o que é esse “algo” que deverá ser conhecido por meio desses conceitos criados pelos filósofos? Os próprios conceitos criados – “o conceito é evidentemente conhecimento, mas conhecimento de si” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 42). Em outras palavras, o conceito deve ser criado para que se possa conhecer o próprio conceito que se criou.

Segundo os autores (1992, pp. 45-6), “... o problema do pensamento é a velocidade infinita, mas essa precisa de um meio que se mova em si mesmo infinitamente, o plano, o

vazio, o horizonte. É necessário a elasticidade do conceito, mas também a fluidez do meio. É necessário os dois para compor ‘os seres lentos’ que somos”. Pode-se compreender que o conceito é elástico, ou seja, tem uma certa plasticidade, não é exato; e o “meio” no qual ele se acomoda – o plano de imanência do conceito – também não é estático, tampouco exato: é um meio fluido. Se os conceitos são sempre fragmentários, como se tem afirmado repetidamente, também o seu meio, isto é, o seu plano, é fractal: “os conceitos são superfícies ou volumes absolutos, disformes e fragmentários, enquanto o plano é o absoluto ilimitado, informe, nem superfície nem volume, mas sempre fractal” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 46). E assim definem o plano de imanência:

O plano de imanência não é um conceito pensado nem pensável, mas a imagem do pensamento, a imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento... Não é um método, pois todo método concerne eventualmente aos conceitos e supõe uma tal imagem. Não é nem mesmo um estado de conhecimento sobre o cérebro e seu funcionamento, já que o pensamento aqui não é remetido ao lento cérebro como ao estado de coisas cientificamente determinável em que ele se limita a efetuar-se, quaisquer que sejam seu uso e sua orientação. Não é nem mesmo a opinião que se faz do pensamento, de suas formas, de seus fins e seus meios para tal ou tal momento... O que o pensamento reivindica de direito, o que ele seleciona, é o movimento infinito ou o movimento do infinito. É ele que constitui a imagem do pensamento. (Deleuze & Guattari, 1992, pp. 47-8)

Entende-se, portanto, que o plano de imanência, que dá consistência ao conceito (cuja natureza é fragmentária), não é um conceito pensado nem pensável, mas, segundo os autores, “uma imagem do pensamento”. Novamente: o plano de imanência não é pensável, mas é uma imagem do pensamento. O pensamento, por sua vez, não se remete ao cérebro, “como um estado de coisas cientificamente determinável”, mas é aquilo que ele reivindica por direito. O que o pensamento reivindica por direito? Somente o “movimento” que pode ser levado ao infinito. O plano de imanência é, portanto, algo que se relaciona com o pensamento, que é compreendido como um movimento ao infinito. É dessa formulação que se os autores fazem derivar, mais uma vez, uma noção de ordem profundamente irracional da relação entre sujeito e objeto, entre o subjetivo e o objetivo:

“Orientar-se no pensamento” não implica nem num ponto de referência objetivo, nem num móvel que se experimentasse como sujeito e que, por isso, desejaria o infinito ou teria necessidade dele. **O movimento tomou tudo, e não há lugar nenhum para um sujeito e um objeto que não podem ser senão conceitos.** O que está em movimento é o próprio horizonte: o horizonte relativo se distancia quando o sujeito avança, mas o horizonte absoluto, nós estamos nele sempre e já, no plano de imanência. (Deleuze & Guattari, 1992, p. 48, *grifos nossos*).

A teoria de Deleuze e Guattari concebe o sujeito e o objeto como meros conceitos – e, ainda há de se lembrar o que exatamente é o conceito para os autores: sempre fragmentário, “autopoietico”, “autorreferencial”, ou seja, os conceitos se põem a si mesmos e não tem referência externa. De tal modo que a questão sobre se um sujeito pode se aproximar da realidade; onde está a primazia, em última instância, do conhecimento, no sujeito que busca conhecer, ou no objeto que se pretende conhecer – todas essas questões filosóficas já assinaladas e que tem correspondência na vida social são tratadas pelos autores como problemáticas puramente discursivas. Sujeito e objeto são conceitos e os conceitos não tem referentes.

Além da afirmação de que sujeito e objeto não passam de simples conceitos e que a problemática do conhecimento que vem sendo debatida há tantos séculos se resume a uma questão discursiva, Deleuze e Guattari se dispõem a afirmar ainda que “pensar e ser são uma só e mesma coisa” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 48). Consistência e matéria são uma só e mesma coisa e o movimento, segundo eles, é a matéria do pensamento e também a matéria do ser. O ser, seja ele qual for (o ser inorgânico, o ser natural, o ser social) é movimento ao infinito:

É esta natureza fractal que faz do planômeno um infinito sempre diferente de toda superfície ou volume determinável como conceito. Cada movimento percorre todo o plano, fazendo um retorno imediato sobre si mesmo, cada um se dobrando, mas também dobrando outros ou deixando-se dobrar, engendrando retroações, conexões, proliferações, na fractalização desta infinidade infinitamente redobrada (curvatura variável do plano). (Deleuze & Guattari, 1992, p. 49)

Então os conceitos não se sustentam na realidade, mas em um suposto plano que constitui um movimento infinito, em que cada movimento percorre o plano e faz um retorno imediato a si mesmo, se dobrando e redobrando numa infinidade infinitamente redobrada. O irracionalismo presente nessa formulação é praticamente autoevidente: os autores criam termos (como plano de imanência) e tecem retóricas confusas, aparentemente rebuscadas, para dar a ideia de que a natureza dos conceitos é muito mais complexa, profunda e múltipla, isto é, que transcende aquela restrita “relação sujeito-objeto” que está colocada na história da filosofia. A intenção é sempre incutir certo sentimento de menosprezo por parte do leitor às grandes questões levantadas na história da filosofia e mesmo da ciência, às grandes tentativas de elucidação da verdade, ou, para usar os termos de Eagleton (1997, p. 8), “as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação” do ser social.

Como vimos, segundo Lukács (1959), resta à ideologia burguesa em sua fase de decadência apenas duas alternativas: “a) polemizar contra o materialismo em geral e contra a dialética; e/ou b) tentar opor, de forma demagógica, uma “pseudodialética” à dialética real e verdadeira” (Lukács, 1959, pp. 251-2). Os esforços empreendidos por Deleuze e Guattari se inserem nas duas alternativas enunciadas por Lukács (1959), em especial na segunda: existe sempre uma formulação implícita à sua imprecisa retórica de que a dialética está ultrapassada e, muitas vezes, de que é uma forma de pensamento limitada demais, se comparada aos “movimentos infinitos” do “plano de imanência” ou à natureza sempre singular e fragmentária dos conceitos, cujas possibilidades são também infinitas. O único problema é que essas noções supostamente mais abrangentes do que a “velha” dialética, simplesmente não encontram correspondente na realidade e se resumem a um vasto e infrutífero amontoado de palavras inventadas.

Ademais, tenta-se sempre fornecer a ilusão de um “terceiro caminho”, que escape ao posicionamento idealista ou materialista da teoria (e que, evidentemente, não é o materialismo histórico). Mas, esse suposto “terceiro caminho”, que seria mais complexo e abrangente, mantém os princípios do idealismo subjetivo e apresenta a questão do conhecimento, segundo Lukács (1979, p. 47), “de maneira a admitir implicitamente que as ideias e as noções que existem apenas na consciência são elas mesmas verdades”. O que seria, afinal, um plano de imanência? Tal coisa não existe na realidade (perceba-se que o fenômeno não tem necessariamente de ser material para ser real, como já alertara Marx), mas nem como relação,

nem como algum tipo de abstração de um fenômeno existente na realidade pode-se afirmar a existência de tal coisa chamada “plano de imanência”.

Essa aversão em relação à noção de verdade ou de um princípio explicativo da realidade fica ainda mais clara no trecho transcrito a seguir:

É essencial não confundir o plano de imanência e os conceitos que o ocupam. E todavia os mesmos elementos podem aparecer duas vezes, sobre o plano e no conceito, mas jamais sob os mesmos traços, mesmo como se exprimem nos mesmos verbos e nas mesmas palavras: já o vimos quanto ao ser, ao pensamento, ao Uno; eles entram em componentes de conceito e são eles mesmos conceito, mas de uma maneira tão diferente que não pertencem ao plano como imagem ou matéria. Inversamente, o verdadeiro sobre o plano não pode ser definido senão por um “voltar-se na direção de...”, ou “aquilo em cuja direção o pensamento se volta”, **mas não dispomos assim de nenhum conceito de verdade.** (Deleuze e Guattari, 1992, p. 50, *grifo nosso*)

Com efeito, se assemelha a uma concepção mística, ainda que não seja religiosa, que se baseia na negação até do que filósofos medievais menos idealistas afirmavam: o livre arbítrio humano, embora este concedido por Deus. O plano de imanência parece ser a versão ultraidealista do devir, compreendendo o devir sem qualquer possibilidade de relação com a atividade do ser humano, ao qual só cabe viver o imediato, aceitar as contingências.

A tese defendida nesse trabalho é a de que o conjunto teórico de Gilles Deleuze e Félix Guattari é uma expressão particular – inserida na especificidade da reestruturação produtiva do capital iniciada nos anos 1970, principalmente nos países centrais do capitalismo, cuja derivação no plano teórico é comumente denominada de “movimento pós-moderno” – de uma fase do desenvolvimento da ideologia burguesa, notadamente em seu momento de decadência pós-1848. Essa teoria é, portanto, uma particularidade, levada às últimas consequências, da alternativa irracionalista precipitada na teoria de Nietzsche no último terço do século XIX que se configurou como uma resposta da intelectualidade burguesa à consolidação do proletariado como uma classe para si, isto é, como uma classe organizada, capaz de levar a cabo a transformação radical da sociedade.

A alternativa irracionalista diz respeito ao que Lúkács (1979) denominou de “destruição da razão”, cujo grande objetivo foi “declarar a falência da razão” (Lukács, 1979,

p.55) e inviabilizar o desvelamento racional da realidade. A realidade, nessa perspectiva, passa a ser subjetiva, interna e pessoal. De acordo com Lukács (1979, p. 56), para esses pensadores “na verdade, a razão não existe, a verdadeira realidade, a realidade superior, é irracional e supra-racional. O dever da filosofia é antes de tudo levar em conta este dado fundamental da existência humana”. Como se demonstrou, é assim que surge o irracionalismo, ideologia da burguesia em sua fase de decadência e de crise imperialista.

Nessa mesma perspectiva da defesa da “falência da razão”, Deleuze e Guattari (1992, p. 54) afirmam que “a razão é apenas um conceito, e um conceito bem pobre para definir o plano e os movimentos infinitos que o percorrem”. Como debatido anteriormente, a filosofia irracionalista, para sustentar a tese de que a realidade superior é irracional e negar as contradições objetivas entre o capital e o trabalho e, conseqüentemente, negar a luta de classes, ela deverá se valer de uma retórica eclética (Lukács, 2015).

Como se pode notar nos trechos das obras de Deleuze e Guattari aqui transcritos, é também ao ecletismo que recorrem os filósofos analisados, sobrepondo conceitos filosóficos a conceitos da física e da Economia Política, da mecânica quântica e de outras áreas do conhecimento ligadas às ciências da natureza, de forma a atribuir uma aparência, por um lado erudita e por outro lado crível, a uma retórica fundamentalmente vazia de sentido e significado (mas não vazia de ideologia, como já se demonstrou). Importante lembrar que o ecletismo se traveste de forma mais pomposa, quanto mais vazio for seu conteúdo, de maneira que “quanto mais se mascara de ‘crítico’ e ‘revolucionário’, tanto maior é o perigo que representa para as massas trabalhadoras cuja revolta é ainda confusa” (Lukács, 2015, p. 107).

Nesse ambiente teórico de “um profundo descontentamento com a cultura do presente e uma rebeldia contra ela” (Lukács, 1959, p. 254), próprio da ideologia da decadência burguesa, Deleuze e Guattari, como exímios irracionalistas, também declaram que o capitalismo é indefensável e que, por isso, a filosofia necessita de certa dose de utopia para existir, ainda que essa “utopia” não se trate, evidentemente, de uma revolução socialista:

Com efeito, é a utopia que faz a junção da filosofia com sua época, capitalismo europeu, mas já também cidade grega. É sempre **com a utopia que a filosofia se torna política**, e leva ao mais alto ponto a crítica de sua época. A utopia não se separa do movimento infinito: ela designa etimologicamente a desterritorialização absoluta, mas sempre no ponto crítico em que esta se conecta com o meio relativo presente,

sobretudo com as forças abafadas nesse meio... **O que conta não é a pretensa distinção de um socialismo utópico e de um socialismo científico; são antes os diversos tipos de utopias, dentre os quais a revolução.** Há sempre, na utopia (como na filosofia), o risco de uma restauração da transcendência, e por vezes sua orgulhosa afirmação, de modo que **é preciso distinguir as utopias autoritárias ou de transcendência, e as utopias libertárias, revolucionárias, imanentes.** Mas, justamente, dizer que a revolução é ela mesma, utopia de imanência não é dizer que é um sonho, algo que não se realiza ou que só se realiza traindo-se. Pelo contrário, **é colocar a revolução como plano de imanência, movimento infinito, sobrevoos absoluto, mas enquanto estes traços se conectam com o que há de real aqui e agora, na luta contra o capitalismo, e relançam novas lutas sempre que a precedente é traída.** A palavra utopia designa, portanto, *esta conjunção da filosofia ou do conceito com o meio presente*: filosofia política (embora talvez a utopia não seja a melhor palavra, em razão do sentido mutilado que a opinião lhe deu). (Deleuze & Guattari, 1992, pp. 120-1, *grifo dos autores, grifos nossos*)

Primeiramente, é necessário salientar que, em Deleuze e Guattari (1992) a palavra “revolução” em nada se assemelha ao conceito marxiano de uma possibilidade histórica **real** de transformação radical do modo de produção capitalista. Mais exatamente, não se trata da superação do trabalho assalariado para a instituição do trabalho associado, não se trata do aniquilamento da propriedade privada dos meios de produção e da destruição do Estado burguês e quaisquer formas de Estado. E, definitivamente, não diz respeito à luta organizada e planejada da classe que é impelida a vender sua força de trabalho para gerar a riqueza social apropriada por poucos. Não se trata, enfim, de uma revolução socialista com vistas ao extermínio completo da exploração do homem pelo homem.

Mas então do que se trata a “revolução” deleuziana-guattariana? Como eles próprios afirmam, revolução é qualquer tipo de utopia; a revolução é o plano de imanência – aquele Todo absoluto e metafísico – a revolução é o movimento infinito, o sobrevoos absoluto, mas que, e essa informação é extremamente importante, só se refere ao aqui e agora. Evidentemente, os autores não se engajam, nem teórica, nem praticamente, com um plano coletivo que se dá no presente, mas que tem vistas à construção de outro futuro – e isso tem coerência com a disjunção que eles operam entre teoria e prática, de forma que se pode ser

“revolucionário” apenas criando palavras novas. Sua “revolução”, portanto, é tão fugaz quanto os seus conceitos imaginários: é uma proposta puramente retórica e frívola, totalmente insignificante do ponto de vista dos projetos históricos em disputa na constante luta de classes que se dá na vida social. Enquanto Deleuze e Guattari (1992) devaneiam sobre uma suposta utopia “revolucionária” imanente e libertária, a realidade do capitalismo permanece se impondo: a fome, a miséria, a exploração do trabalho sendo levada a condições cada vez mais desumanas. Retórica alguma, por si só, pode transformar essa realidade; ademais, os filósofos parecem pouco se importar com isso.

Como enunciado por Lukács (1959) no início do século XX, a *intelligentzia* burguesa, reconhecendo a si mesma como produto da decadência ideológica da burguesia, chega a se sentir atraída pela causa da classe trabalhadora. Mas essa “atração” vai até ali onde seu limite de classe se lhe apresenta: ela não é capaz de romper com seus privilégios de classe e se ligar organicamente ao operariado porque ela mal consegue entender o que seria levar às últimas consequências uma transformação que fosse radical de fato. Diante disso, Lukács (1959) afirma que a função social do irracionalismo nietzschiano no início do século XX foi oferecer à *intelligentzia* burguesa um caminho que **não significasse ruptura ou conflito com sua classe**, isto é, fornecer uma alternativa “em que se possa seguir abrigando e, inclusive se acentue o agradável sentimento de ser um rebelde, ao contrapor, tentadoramente, a revolução social ‘superficial’ e ‘puramente externa’ a uma outra revolução ‘mais profunda’ de caráter ‘cósmico-biológico’” (Lukács, 1959, p. 256).

Estendemos essa análise lukácsiana também à *intelligentzia* europeia (especialmente a francesa) do início da década de 1970 que, ávida por mudanças e sem condições de se ligar organicamente à luta da classe trabalhadora, enxerga nas transformações aparentes do capital proporcionadas pela reestruturação produtiva – como a aumento do consumo, a ampliação do setor de serviços, o grande desenvolvimento tecnológico e das formas de comunicação à distância – indícios de o “fim de uma era” e início de uma nova idade sociocultural. Esses intelectuais, como aqueles do início do século XX, necessitam criar uma teoria que se apresente à *intelligentzia* europeia como salvação para aquelas consciências que, porventura, pudessem estar sofrendo com o peso de não ter qualquer importância para a construção de um novo futuro. Dessa forma, Deleuze e Guattari (como outros intelectuais, a exemplo de Foucault, Derrida, etc.) apresentam a vaga e insípida ideia de revolução (e seus desdobramentos, como microrrevolução, etc.), em meio a um percurso teórico que ataca

constantemente a ontologia materialista histórica. Mas qual a natureza de sua pseudorrevolução?

...o conceito de revolução não está na maneira pela qual esta pode ser conduzida num campo social necessariamente relativo, mas no “entusiasmo” com o qual ela é pensada sobre um plano de imanência absoluto, **como uma representação do infinito no aqui-agora, que não comporta nada de racional ou mesmo de razoável.**

A título de conceito e de acontecimento, **a revolução é autorreferencial ou goza de uma autoposição que se deixa apreender num entusiasmo imanente, sem que nada, nos estados de coisas ou no vivido, possa atenuá-la, sequer as decepções da razão.** (Deleuze & Guattari, 1992, p. 121, *grifos nossos*)

Uma “revolução” do desejo e que se referencia em si mesma, não tem ligação com a realidade externa e, assim como a linguagem e o conceito, se põe em si mesma, representa o infinito que, embora seja infinito, compreende apenas o instante, o aqui e o agora. Tal como se pode constatar, o conjunto da obra de Deleuze e Guattari é expressão de um irracionalismo rasteiro, mas nem por isso menos perigoso, que se anuncia bradando explicitamente que sua suposta revolução “não comporta nada de racional ou mesmo de razoável” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 121). Os autores explicam, então, do que depende o sucesso de sua pseudo-revolução:

Mas o sucesso de uma revolução só reside nela mesma, precisamente nas vibrações, nos enlaces, nas aberturas que deu aos homens no momento em que se fazia, e compõem em si um monumento sempre em devir, como esses túmulos aos quais cada novo viajante acrescenta uma pedra. A vitória de uma revolução é imanente, e consiste nos novos liames que instaura entre os homens, mesmo que estes não durem mais que sua matéria em fusão e dê lugar rapidamente à divisão, a traição. (Deleuze & Guattari, 1992, p. 209)

O sucesso de sua pseudorrevolução reside nela mesmo – afinal, uma revolução se referencia apenas em si mesma e não na realidade objetiva – e é sempre um devir, sempre um

ultraidealista vir-a-ser, e por isso, um processo infinito que não almeja chegar a objetivo algum e que, em verdade, sempre acaba resultando em uma “divisão, uma traição”.

Discutir a concepção de história nessa teoria se faz importante na medida em que os próprios autores definem, em *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, a esquizoanálise como uma “psiquiatria materialista” uma vez que ela realiza “uma dupla operação: introduzir o desejo no mecanismo e introduzir a produção no desejo” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 39), e isso, por vezes, confunde os leitores de Deleuze e Guattari e até mesmo alguns marxistas mais desavisados. Os autores, portanto, defendem que consideram a história e até mesmo a esfera da produção em suas análises, mas há de se investigar para além da retórica qual a concepção de história e o que está sendo considerado como “produção”.

Mas é importante pontuar aqui que a noção de acontecimento se encontra diluída ao longo das obras dos autores, ainda que estes não apresentam uma definição explícita, assim como acontece com vários outros conceitos, mas apresentam algumas noções relativas a ele, como se pode verificar nos trechos transcritos:

...há duas maneiras de considerar o acontecimento, uma que consiste em passar ao longo do acontecimento, em recolher sua efetuação na história, o condicionamento e o apodrecimento na história, mas a outra em remontar ao acontecimento, em instalar-se nele como num devir, em rejuvenescer e em envelhecer nele de uma só vez, em passar por todos os seus componentes ou singularidades. **Pode ser que nada mude ou pareça mudar na história, mas tudo muda no acontecimento e nós mudamos no acontecimento: “Não ouve nada. E um problema do qual não se via o fim, um problema sem saída... de repente não existe mais e perguntamos de que falávamos”; ele passou a outros problemas; “nada houve e estávamos num novo povo, num novo mundo, num novo homem”. Não é mais o histórico, nem é o eterno...** (Deleuze & Guattari, 1992, p. 134)

E aqui Deleuze e Guattari mostram realmente ao que vieram: os autores estão dispostos a criar um conceito – o de acontecimento – que apareça como a superação da história, como algo que escapa à história, que se dá numa “névoa não-histórica”. O acontecimento é um devir que erige e se insere no “novo”: “num novo povo, num novo mundo, num novo homem” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 134). Se nada parece mudar na

história, no acontecimento, ao contrário, tudo muda! “É um problema do qual não se via o fim, um problema sem saída... de repente não existe mais e perguntamos de que falávamos” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 134).

O que poderia ser mais reconfortante e sedutor para a *intelligentzia* burguesa que é produto da decadência ideológica do que uma mudança que não passa pela história? Uma micro-mudança, ou uma micro-revolução que absolutamente não coloca em risco sua sociabilidade? Deleuze e Guattari (1992) podem oferecer essa alternativa à intelectualidade burguesa desesperada por uma causa a se agarrar, mas que não tenha absolutamente nenhum vínculo com a causa do proletariado: pelo acontecimento tudo muda diferente do que se passa na história, na práxis real dos homens e mulheres. Quando tudo parece perdido, pelo acontecimento, surge o novo, novas possibilidades, novos devires – é a redenção dessa intelectualidade caduca que visa defender a qualquer custo sua sociabilidade que não passa de um peso morto na história. É evidente que apesar de múltiplas, essas possibilidades do acontecimento jamais passam pela possibilidade histórica de transformação da realidade social – em verdade elas passam ao largo dessa concepção caquética e ultrapassada de história – afinal o acontecimento é uma entidade transcendental imaterial, incorporal e invisível:

O acontecimento é imaterial, incorporal, invisível: a pura *reserva*. Dos dois pensadores que mais penetraram no acontecimento, Péguy e Blanchot, um diz que é preciso distinguir, por um lado, o estado de coisas, realizado ou em potência de realização, em relação pelo menos potencial com meu corpo, comigo mesmo e, por outro lado, o acontecimento, que sua realidade mesma não pode realizar, o interminável que não acaba nem começa, que não termina nem acontece, que permanece em relação comigo, como meu corpo com ele, o movimento infinito – e o outro diz, por um lado, o estado de coisas ao longo do qual passamos, nós mesmos e nosso corpo e, por outro lado, o acontecimento no qual mergulhamos ou ascendemos, o que começa sem ter jamais começado nem acabado, o interno imanente. (Deleuze & Guattari, 1992, p. 186)

Como explicou Lukács (2015, p. 100), os ideólogos da burguesia, na fase de sua decadência ideológica e por meio da apologética indireta ao capitalismo, preferem “inventar os mais vulgares e insípidos misticismos a encarar de frente a luta de classes entre a burguesia e o proletariado, a compreender cientificamente as causas e consequências dessa luta”. O que

poderia ser o **acontecimento** que não mais uma vulgar invenção dos ideólogos da burguesia em sua fase de decadência? É verdadeiramente possível a existência de algo que está para além da história humana, que escapa ao movimento histórico e à própria práxis dos homens? Seria como uma religiosidade sem Deus, ou, ainda a assunção do próprio capitalismo transformado numa religião na qual as leis do mercado são a imanência e os acontecimentos a própria descartabilidade e fugacidade da sociedade de consumo em sua máxima?

O acontecimento é que algo que “sua realidade mesma não pode realizar”, ele é “o interminável que não acaba nem começa, que não termina nem acontece”, é o movimento infinito o que “começa sem jamais ter começado”, o “eterno imanente” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 186) – é uma visão idealista que se coloca no limite do pensamento mítico religioso, recuando basicamente à construção medieval do conhecimento: há um ser ou algum tipo de transcendência que explica a vida humana para além da história objetiva dos homens e de sua própria atividade e esse algo é o **acontecimento**.

Apresentar-se-á uma síntese dos principais aspectos que caracterizam a noção de “conceito” na teoria de Deleuze e Guattari (1992), para que o leitor possa organizar melhor seu pensamento:

- 1) O conceito é sempre uma invenção ou criação e toda criação é singular;
- 2) O conceito é “autopoiético”, ou seja, ele se põe a si mesmo e se refere sempre a si ou, no máximo, a outros conceitos, em que o mais subjetivo será o mais objetivo;
- 3) Os conceitos são totalidades fragmentárias que comportam recortes e sobreposições de outros conceitos e que sempre se referem a singularidades e nunca aos universais;
- 4) No que se refere à teoria do conhecimento, da relação sujeito-objeto, os autores criam o conceito de “outrem” que supostamente não seria nem sujeito, nem objeto;
- 5) Estabelecem três características do conceito: a) Cada conceito tem componentes que podem ser, por sua vez, tomados como conceitos; b) os componentes intrínsecos ao conceito são distintos, heterogêneos, todavia não separáveis; c) os componentes do conceito não devem ser entendidos em sua universalidade ou particularidade, mas sempre em sua singularidade.
- 6) O conhecimento é constituído de um conjunto de conceitos cuja natureza é a fragmentação, que sempre se remete a singularidades e nunca possibilita quaisquer generalizações;

- 7) O conceito pertence à filosofia, e só a ela; e o filósofo não para de remanejar seus conceitos, e mesmo de mudá-los sem confessá-lo explicitamente;
- 8) O conceito é ato de pensamento;
- 9) O papel da filosofia não é buscar pela verdade e nem sequer formular proposições, pois ela está em estado de perpétua digressão;
- 10) A filosofia tem horror às críticas e discussões, pois o que importa ao verdadeiro filósofo é criar e não criticar;

Tomamos de empréstimo as palavras de Vigotsky (1998), em seu manifesto contra a psicologia fascista que havia ganhado força quando do golpe nazista na Alemanha, e afirmamos que também o conjunto da teoria de Deleuze e Guattari, “não pode senão conduzir-nos a uma terrível intensificação da luta de classes na ciência, em geral, e no campo da psicologia em particular” (Vigotsky, 1998, p. 118), em que nossa tarefa deve se guiar ao desvelamento do caráter essencialmente idealista de suas proposições, cujo grande objetivo é mascarar a luta de classes real que se dá no terreno da vida social e, assim, contribuir para a conservação da sociabilidade burguesa; porque no campo do pensamento idealista burguês “a consciência das pessoas continua sendo modelada entre os escombros de uma ressuscitada Idade Média” (Vigotsky, 1998, p. 119).

Ainda segundo Vigotski (2004, p. 222):

...no campo da ideologia rege a lei, da concentração das ideias em torno de dois polos – o idealismo e o materialismo –, que correspondem aos dois polos da vida social, às principais classes que lutam. A natureza social das ideias manifesta-se com muito mais facilidade em um fato filosófico do que como fato científico: termina seu papel de agente ideológico oculto disfarçado de fato científico e fica desmascarada, começando então a participar como um elemento a mais na luta de classes das ideias.

É preciso reunir esforços para construir um conjunto teórico que contribua com a perspectiva do proletariado na luta de classes das ideias e considera-se que, para isso, uma das tarefas é comprovar a falsidade das teses idealistas pós-modernas, no geral, e das proposições falsificadoras da realidade apresentadas pela esquizoanálise, em específico, demonstrando o caráter ideológico dessas teorias e, por conseguinte, da visão de mundo e de homem que

representam. Na próxima seção, buscaremos cumprir minimamente com essa tarefa apresentando a concepção materialista histórica da linguagem e dos conceitos, bem como seus principais desdobramentos para a compreensão da realidade e a conseqüente práxis verdadeiramente revolucionária.

SEÇÃO V – A FALÁCIA MATERIALISTA E PROGRESSISTA DA ESQUIZOANÁLISE: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DO MATERIALISMO HISTÓRICO

Diante do que foi apresentado acerca da teoria do conhecimento, da linguagem e dos conceitos na perspectiva da esquizoanálise, cuja essência se expressa sempre na defesa da impossibilidade do ser humano de conhecer a realidade da qual faz parte e, portanto, de transformá-la, será apresentada nessa seção a contraposição marxista dessas concepções de conhecimento, linguagem e conceito. Nosso objetivo é o de desmistificar a tese apresentada pelos filósofos franceses de que sua teoria teria superado o idealismo ou de que se trata de uma teoria materialista, demonstrando que o conjunto teórico de Deleuze e Guattari, a que se chama esquizoanálise, é antes um ultraidealismo cuja expressão político-ideológica aparece ora em uma forma conservadora, ora em uma forma reacionária, mas sempre organicamente comprometida com a conservação da sociabilidade capitalista. Nossa defesa é a de que a esquizoanálise não só não pode ser considerada materialista, como proclamam seus formuladores, como também não pode, em absoluto, ser considerada revolucionária ou mesmo progressista.

5.1. ONTOLOGIA DO SER SOCIAL: A TEORIA DO CONHECIMENTO NO MATERIALISMO HISTÓRICO

O objetivo desse item é apresentar a teoria do conhecimento na perspectiva da classe trabalhadora, isto é, do materialismo histórico, buscando demonstrar as falsificações operadas pela esquizoanálise quando se trata das relações entre sujeito e objeto. Para isso, se faz necessário estabelecer de antemão um pressuposto básico e facilmente comprovável na imediaticidade da realidade empírica, mas que é reiteradamente negado por Deleuze e Guattari: **o pressuposto de que o ser humano é diferente da natureza**. Esse pressuposto básico é essencial para a discussão sobre a teoria do conhecimento, pois permite buscar pela gênese dessa diferenciação entre o ser humano e a natureza, a gênese da consciência e autoconsciência do homem e, por fim, as relações entre o mundo objetivo e a subjetividade. Em outras palavras, permite compreender a relação sujeito-objeto.

Sob o verbete de que não há nem sujeito, nem objeto, mas somente o “Outrem”, em que “Outrem não é ninguém, nem sujeito nem objeto” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 24), ou

por meio da ideia de que “homem e natureza não são como dois termos postos um em face do outro, mesmo se tomados numa relação de causação, de compreensão ou de expressão (causa-efeito, sujeito-objeto, etc.), mas são uma só e mesma realidade essencial” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 15), os criadores da esquizoanálise apelam para a negação explícita de uma concepção básica colocada em toda a história da filosofia: existe sujeito porque há um nível subjetivo do ser, isto é, há a consciência do homem sobre a natureza e sobre si mesmo, e; existe objeto porque há a natureza, o mundo sensível. Portanto, partimos da compreensão de que existe uma **distinção ontológica entre sujeito e objeto**, há de se pensar, então, sobre quais são as relações entre esses dois níveis do ser e, principalmente, como essa separação foi possível.

Essa problemática foi tão cara à filosofia ao longo de toda a sua história porque desvelar essas relações nos permite entender como o ser humano atua no mundo e como o mundo objetivo incide nos processos de desenvolvimento da subjetividade humana. Embora Deleuze e Guattari (1992, 2010) se esforcem para convencer seus leitores de que a “relação sujeito-objeto” é uma temática ultrapassada e, em última instância, estéril e banal, na verdade não deixa de ser uma questão filosófica essencial para nós, seres humanos: afinal, como nos relacionamos com o mundo objetivo?

Viu-se anteriormente neste trabalho que os filósofos modernos se debruçaram sobre essa problemática de diferentes maneiras, ora dando primazia à subjetividade em sua relação com a objetividade (racionalistas), ora dando a primazia à objetividade em sua relação com a subjetividade (empiristas) e, por fim, a teoria kantiana que buscava superar essa contradição, mas que culminou ainda num idealismo subjetivo. Só mais tarde, no final do século XVIII e início do século XIX, quando da emergência do modo de produção capitalista, foi possível, graças às condições histórico-sociais concretas, compreender de forma materialista e radicalmente histórica a relação entre sujeito e objeto. Foi possível explicar que o mundo objetivo – à exceção da natureza – é produto da atividade humana, assim como a própria subjetividade dos homens e que esses dois níveis do ser se determinam mutuamente sendo que, em **última instância**, a primazia está na objetividade.

Cumprido explicar de forma mais detalhada o que seria esse “em última instância”, o que será realizado mais à frente. Por hora, é importante salientar que a reflexão sobre a relação entre sujeito e objeto não é mero capricho de filósofos, como faz parecer a esquizoanálise. Na verdade é uma tentativa humana de compreender a gênese da consciência,

bem como do próprio mundo dos homens²⁴ – e, conseqüentemente, também da linguagem e dos conceitos, ou do pensamento conceitual e teórico.

Karl Marx e Friedrich Engels foram os pensadores que puderam realizar, pela primeira vez na história da filosofia, a análise verdadeiramente materialista histórica acerca das relações entre o mundo objetivo e a subjetividade humana. Em seu famoso prefácio da obra *Uma contribuição para a crítica da Economia Política*, de 1859, Marx lança a síntese de sua mais importante tese a esse respeito, qual seja:

O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu de fio condutor aos meus estudos, pode resumir-se assim: na produção social da sua vida, os homens contraem determinadas relações **necessárias e independentes da sua vontade**, relações de produção que correspondem a uma determinada fase de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta a superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. (Marx, 2008, p. 47 *grifo nosso*)

Nessa tese encontram-se sintetizadas noções totalmente originais e inovadoras na história da filosofia que, de acordo com o materialismo histórico, nada mais é que a história da teorização dos homens acerca de si mesmos e do mundo. A primeira delas é a concepção de que os homens, ao produzirem a sua própria vida material – ao transformarem a natureza para sanarem as suas necessidades básicas de sobrevivência, como se alimentar, se vestir, se abrigar, se proteger, etc. – desenvolvem cada vez mais as forças produtivas, ou seja, os instrumentos necessários para realizar tais tarefas, como a tecnologia e a força de trabalho humana. Essas forças produtivas materiais são desenvolvidas a cada geração e cada vez mais, em um trabalho social cujo fim, em termos ontológicos, é sanar as necessidades dos seres humanos; porém, ao desenvolver as forças produtivas, os homens “contraem” relações sociais que correspondem à maneira como se organiza a produção social da vida material. Essas relações sociais são **necessárias e independentes da vontade dos homens**: necessárias

²⁴ O termo “homens” nessa tese se refere sempre ao humano genérico, à humanidade em geral, incluindo as mulheres. Reconhecemos as discussões acerca da necessidade de modificação do uso de alguns termos marcadamente masculinos (como o termo homens para se referir ao humano genérico), no entanto mantemos o uso do termo intercalando, quando apropriado e sem prejuízo no sentido da frase, com os termos “ser humano”, “humanidade” e “ser social”.

porque são elas que possibilitam que os homens continuem reproduzindo sua existência, e; independentes de sua vontade, na medida em que constituem o produto da história de desenvolvimento das forças produtivas de todas as gerações precedentes. Justamente por isso se trata de um produto social e histórico, que não se submete à vontade individual ou subjetiva.

A segunda noção essencial contida nessa tese marxiana é a de que essas relações sociais são o que se denomina de “estrutura econômica” da sociedade e é justamente essa estrutura que dá origem às formas jurídicas e políticas correspondentes à sua organização, além de que é também – o que é de suma importância para nós – a base sobre a qual erigem as formas de consciência social. A partir disso, Marx (2008) conclui que a estrutura econômica de uma sociedade – que é criada e organizada pelos próprios homens e mulheres concretos – está na base do desenvolvimento da consciência dos seres humanos, chegando à tese radicalmente histórica da origem do mundo objetivo e da consciência humana: ambos são produtos da própria atividade dos homens e mulheres em sociedade. Dessa forma, já não há mais necessidade de se pensar uma essência humana *a priori* ou mesmo determinada por uma condição natural: a natureza humana é essencialmente social. Marx (2008) conclui sua tese afirmando, então, que “o modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e espiritual em geral. Não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas, pelo contrário, o seu ser social é que determina a sua consciência” (Marx, 2008, pg. 47).

Isso significa dizer que não são as ideias, a cada tempo histórico, que condicionam como a realidade se dá, mas exatamente o oposto: a realidade, isto é, o ser social, a maneira como os homens e mulheres concretos se organizam para produzir e reproduzir a sua existência é o que condiciona a sua forma de explicação do mundo, a sua forma política, suas atividades artísticas, suas maneiras de se relacionar entre si, sua consciência de si o do mundo. Evidentemente, essa determinação não se dá de forma puramente mecânica e imediata, mas ao contrário, na medida em que o ser social vai se tornando cada vez mais complexo e desenvolvendo cada vez mais as suas forças produtivas, **mais mediadas e complexas** são as relações entre a materialidade e a consciência social.

Afirmar que a materialidade determina a consciência de uma forma automática e uniausal significa tornar a tese marxiana uma abstração sem sentido, como explica o próprio Engels quando afirma que:

De acordo com a concepção materialista da história, o elemento determinante *final* na história é a produção e reprodução da vida real... Assim, se alguém distorce isto afirmando que o fator econômico é o *único* determinante, ele transforma esta proposição em algo abstrato, sem sentido e em uma frase vazia. (Engels, 2009, para. 1, *grifos do autor*)

É nesse sentido que se afirma que a consciência/subjetividade humana está em relação dialética de mútua determinação com as relações sociais de produção, mas em **última instância**, a primazia está na materialidade da vida. Dito de outra maneira, essa é uma relação complexa, mediada e multideterminada, mas o elemento determinante **final** da história é a produção e reprodução da vida material dos homens e mulheres reais.

Insiste-se no caráter dialético e não determinista da relação entre materialidade e consciência na teoria de Marx porque a mesma já foi alvo de muitas críticas infundadas e más interpretações até mesmo dentro do próprio campo marxista²⁵. Györg Lukács, filósofo marxista húngaro, foi um dos pensadores que se dedicou a desenvolver meticulosamente essa tese de Marx com o objetivo de deter as eventuais interpretações deterministas. No capítulo intitulado *O trabalho* contido em sua obra *Para uma Ontologia do Ser Social II*, Lukács (2013) se debruça profundamente sobre as relações que constituem o processo em que os homens transformam a natureza para sanar as suas necessidades e, na mesma medida, transformam a si próprios, a sua consciência – aquilo que se denomina de **ato do trabalho em seu sentido ontológico**.

Examinar o processo do trabalho em seu sentido ontológico torna possível compreender a gênese da diferenciação entre sujeito e objeto, e assim, lançar luz à questão dos motivos que tornam tão importante para a esquizoanálise negar a existência dessas relações, bem como delinear quais as consequências disso para a questão do conhecimento da realidade, no momento atual da sociedade burguesa.

Lukács (2013), por entender o caráter altamente mediado e multideterminado do ser social se refere a ele como **complexo de complexos**, ou seja, o ser social não é a simples soma das variadas partes que o compõem, mas pressupõe uma hierarquia entre as partes que estão articuladas entre si e, uma substância ou uma essência, que torne possível compreendê-

²⁵ Para maior aprofundamento em relação às diferentes interpretações da obra marxiana e seus eventuais equívocos, consultar Konder, L. (2018). *O futuro da filosofia da práxis*. São Paulo: Expressão Popular.

las em totalidade. Para captar a essência do ser social é necessário recorrer ao método analítico de Marx que, segundo Lukács (2013, p. 42) consiste em:

Primeiro decompor, pela via analítico-abstrativa, o novo complexo do ser, para poder, então, a partir desse fundamento, retornar (ou avançar rumo) ao complexo do ser social, não somente enquanto dado e, portanto, simplesmente representado, mas agora também compreendido na sua totalidade real.

Para compreender esse complexo de complexos que é o ser social, é preciso reconstruir a sua origem. Isso só é possível, segundo Lukács (2013) por meio da decomposição abstrata que se dá pela via intelectual, para daí avançar na compreensão desse complexo não somente a partir de uma abstração dada, meramente descritiva, mas reconstituindo suas relações mais profundas, sua essência. Para cumprir essa tarefa, Lukács (2013) demonstra primeiramente as tendências evolutivas das diferentes formas do ser e a passagem de um a outro – a passagem do ser inorgânico ao ser orgânico e, finalmente, a passagem do ser orgânico ao ser social – e como essas passagens caracterizam as transformações qualitativas de um tipo de ser a outro.

No que se refere à passagem do ser inorgânico ao ser orgânico, de acordo com o filósofo húngaro, a ciência já suficientemente desenvolvida comprova que a matéria orgânica se origina da matéria inorgânica em que se observa que “em determinadas circunstâncias (ar, pressão atmosférica, etc.), podem nascer complexos extremamente primitivos, nos quais já estão contidas características fundamentais do organismo” (Lukács, 2013, p. 42). Esses organismos originários só podem ser reproduzidos em situações experimentais, na medida em que as condições naturais atualmente não possibilitam a sua subsistência. Mas o importante é sublinhar que o ser orgânico advém da matéria inorgânica, de maneira que o ser orgânico, isto é, a natureza se constitui numa síntese de ambos: organismo é também matéria inorgânica, embora o organismo seja infinitamente superior e mais complexo do que os elementos inorgânicos.

No que se refere àquele pressuposto básico estabelecido no início dessa discussão, o pressuposto da **diferenciação entre homem e natureza, entre subjetivo e objetivo**, temos que esta se dá justamente na passagem do ser orgânico ao ser social. Mas, afinal, o que

acontece nesse longo processo que culmina na passagem de um ser puramente orgânico para um ser social?

Lukács (2013) afirma, seguindo as teses de Marx e Engels, que essa passagem se dá por meio de um **salto ontológico**. Diferentemente da passagem da matéria inorgânica ao ser orgânico, a passagem do ser orgânico ao ser social se refere a uma ruptura, um salto, que não é passível de ser reproduzido nem mesmo experimentalmente devido à sua irreversibilidade histórica. Nas palavras do autor:

É exatamente a penetrante irreversibilidade do caráter histórico do ser social que nos impede de reconstruir, por meio de experiências, o *hic et nunc* [agora ou nunca] social desse estágio de transição. Portanto, não temos como obter um conhecimento direto e preciso dessa transformação do ser orgânico em ser social. O máximo que se pode alcançar é um conhecimento *post festum*, aplicando o método marxiano, segundo o qual a anatomia do homem fornece a chave para a anatomia do macaco e para o qual **um estágio mais primitivo pode ser reconstruído – intelectualmente – a partir do estágio superior, de sua direção de desenvolvimento, das tendências de seu desenvolvimento.** (Lukács, 2013, p. 42, *grifo nosso*)

É exatamente por essa característica de irreversibilidade da passagem do ser orgânico ao ser social, que se afirma que se trata de um salto. Não é possível reconstituí-lo experimentalmente, embora existam diversas evidências dessa transição pelos achados da paleontologia referentes tanto aos instrumentos primitivos, quanto às transformações anatômico-fisiológicas dos primatas superiores. Porém, só é possível reconstituir o salto em si abstratamente pela via intelectual e buscando-se pelas tendências de desenvolvimento do estágio mais primitivo (o primata superior) com base no produto mais acabado, que é o próprio ser humano.

É indiscutível, porém, que o que tornou possível essa passagem da matéria orgânica, ou seja, da natureza para o ser social foi o **trabalho em seu sentido ontológico**, isto é, **o trabalho como o ato fundante da sociabilidade**. A essência do trabalho, segundo Lukács (2013, p. 43) “consiste no fato de que, em primeiro lugar, ele nasce em meio à luta pela existência e, em segundo lugar, todos os seus estágios são produto da sua autoatividade”. O trabalho é, antes de tudo, consequência das necessidades reais dos homínídeos que lutavam

pela sua sobrevivência e, por isso sua gênese é essencialmente material, objetiva e pode ser compreendida. O homem transforma a natureza fundamentalmente para sanar as suas necessidades, para sobreviver – é exatamente isso o trabalho em seu sentido ontológico. Além disso, todas as partes envolvidas no ato do trabalho, que serão apresentadas adiante – a prévia ideação, a busca pelos meios e a objetivação de algo novo na realidade – são produto exclusivamente da atividade humana, da autoatividade do homem. Imbuído dessa compreensão do caráter radicalmente histórico do ser social, Marx (2013, p. 255) define o trabalho da seguinte maneira:

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza... A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio.

O trabalho, segundo Marx (2013) é, portanto, o metabolismo entre homem e natureza que, evidentemente, pressupõe que homem e natureza não sejam idênticos – mas é necessário entender as condições que permitem essa dissociação homem-natureza. O homem deixa de ser um elemento da natureza justamente na medida em que realiza o ato do trabalho e, por isso, se diferencia dela. Isso se dá porque, tendo o objetivo de se apropriar da natureza de forma útil para a sua sobrevivência, por meio de sua própria ação, o homem medeia, regula e controla sua relação com a natureza. Para tornar possível essa apropriação, o homem coloca em movimento as forças pertencentes à sua corporeidade (braços, pernas, mãos, músculos, nervos, etc.) e, nesse movimento de ação sobre a natureza, ele desenvolve também as suas potências. O homem é, portanto, responsável pela criação de seu mundo externo (na qualidade daquilo que ele objetiva de novo e radicalmente diferente da natureza) e também de sua subjetividade, de sua consciência, que se desenvolve nesse processo. Essa relação dialética entre o mundo objetivo e a subjetividade é primordialmente negada pelos fundadores da esquizonálise e, de fato, defende-se aqui que ela deve ser negada quando se pretende construir

uma retórica falsificadora, na qual se pressupõe o desejo como parte da materialidade objetiva, este demiurgo do ser social.

E por que se coloca a centralidade na categoria do trabalho para a compreensão do complexo de complexos do ser social? Dito de outra maneira, por que, diante da existência de outros complexos, como a linguagem, a divisão do trabalho, etc., a categoria central para compreensão do ser social é o trabalho? Exatamente porque todos os outros complexos têm como pressuposto o salto operado pelo trabalho, ou seja, todas as outras categorias do ser social só podem vir a se desdobrar porque o trabalho já se deu e o salto já foi efetivado, ou seja, estão a ele subordinadas. Mas, Lukács (2013) alerta para o perigo de se compreender essa determinação do trabalho em relação às outras categorias do ser de maneira mecânica:

...é preciso sempre ter claro que com essa consideração isolada do trabalho aqui presumido se está efetuando uma abstração; é claro que a socialidade, a primeira divisão do trabalho, a linguagem, etc., surgem do trabalho, mas não numa sucessão temporal claramente identificável, e sim, quanto à sua essência, simultaneamente. (Lukács, 2013, p. 44)

Não se pode dizer, portanto, que primeiro aconteceu o trabalho, e depois a linguagem – num sentido cronológico – uma vez que esses dois processos se dão em uma relação imbricada que, em essência, ocorre de forma simultânea, tendo, no entanto, o ato do trabalho como o **momento fundante**, e a linguagem como consequência sua ontológica. De acordo com Lukács (2013), entender essa relação passa necessariamente por realizar essa abstração.

Assim como Lukács (2013), também a psicologia soviética – fundada por Lev Vigotski, Alexis Leontiev e Alexander Luria – se interessou e procurou desenvolver a problemática do salto ontológico, bem como das relações entre o ato fundante do trabalho e o desenvolvimento do psiquismo humano. Por vias diferentes, mas seguindo o método marxiano, os fundadores da Psicologia Histórico-cultural chegaram a conclusões muito similares às de Lukács (2013) acerca dessas relações.

Leontiev (2004) explica que o processo de transição dos hominídeos ao *homo sapiens* constituiu um longo processo que compreendeu diversos estágios, nos quais – a partir das primeiras formas de trabalho – foram se dando transformações biológicas lentas, porém profundas, da constituição do seu ser:

Começavam a produzir, **sob a influência do desenvolvimento do trabalho e da comunicação pela linguagem que ele suscitava**, modificações da constituição anatômica do homem, do seu cérebro, dos seus órgãos dos sentidos, da sua mão e dos órgãos de linguagem; em resumo, **o seu desenvolvimento biológico tornava-se dependente do desenvolvimento da produção. Mas a produção é desde o início um processo social que se desenvolve segundo as suas leis objetivas próprias, leis sócio-históricas.** A biologia pôs-se, portanto, a “inscrever” na estrutura anatômica do homem a “história” nascente da sociedade humana. (Leontiev, 2004, p. 280, *grifos nossos*)

Amparando-se nos pioneiros estudos de Engels, a psicologia soviética toma como princípio o fato de que foi o trabalho que tornou possível as transformações anatômicas e biológicas do homem, tais como a liberação das patas dianteiras por meio da ereção da coluna vertebral; a modificação das mãos; o desenvolvimento das caixas torácicas e dos órgãos da fala; o desenvolvimento do córtex cerebral, dentre outras transformações. Partindo da perspectiva materialista histórica do desenvolvimento do psiquismo humano, Leontiev (2004) destaca a relação entre o desenvolvimento biológico e o desenvolvimento da produção (o trabalho): as transformações biológicas são dependentes do desenvolvimento da produção. Mas a produção, isto é, os primeiros atos de trabalho são o início da história social humana. O homem, portanto, não deixa de ser um ser biológico, mas, a partir do ato fundante do trabalho e do início da produção, seu desenvolvimento passa a ser submetido a um conjunto de leis que não são as da biologia: constitui-se um novo ser, o ser social, cujas leis gerais de desenvolvimento são as leis sócio-históricas. De acordo com Leontiev (2004, p. 281, *grifos nossos*):

É o momento, com efeito, que a evolução do homem se liberta totalmente da sua dependência inicial para com as mudanças biológicas inevitavelmente lentas, que se transmitem por hereditariedade. **Apenas as leis sócio-históricas regerão doravante a evolução do homem... Isso significa que o homem definitivamente formado possui já todas as propriedades biológicas necessárias ao seu desenvolvimento sócio-histórico ilimitado.**

O “homem definitivamente formado” é o homem que fez a passagem de sua condição natural, animal, para sua condição de ser social; ou seja, é o homem cujo desenvolvimento, graças ao ato fundante do trabalho, já não se submete às leis de naturais e instintuais (como o são com os animais), mas sim às leis sociais, que se estabelecem a cada momento histórico, pela forma como os indivíduos se organizam para produzir a sua vida material. Também Lukács (2013, p. 86) demonstra esse fato de que o ser humano, embora não deixe de ser biológico, se torna um nível mais elevado do ser, que é o ser social, tendo como base os outros dois graus do ser natural – o ser inorgânico e orgânico:

...o traço essencial de tais desenvolvimentos é que as características especificamente peculiares do novo grau do ser vão assumindo, nos novos complexos, uma supremacia cada vez mais clara em relação aos graus inferiores, os quais, no entanto, continuam fundando materialmente a sua existência. É o que acontece nas reações entre natureza orgânica e inorgânica e o que acontece agora nas relações entre o ser social e os dois graus do ser natural.

Ao realizar o salto ontológico, portanto, o ser humano já sofreu as transformações biológicas necessárias para se “libertar” de sua identidade com a natureza – embora, ele jamais possa se libertar de sua relação de necessidade para com a natureza. A partir do salto ontológico, ser humano e natureza se tornam dois seres diferentes, porém o trabalho, isto é, a necessidade do homem de transformar a natureza para sanar suas necessidades é uma condição ineliminável de sua existência.

Diante dessa compreensão ontológica do ser social a partir do ato fundante do trabalho, Marx desenvolve toda a sua teoria e aquilo que se convencionou denominar de método materialista histórico. Este diz respeito à nova teoria do conhecimento fundada por ele em colaboração com Engels – essa nova teoria do conhecimento rompe com os padrões anteriores (ontologia metafísica greco-medieval e o padrão gnosiológico burguês), embora conserve traços de continuidade com eles (Tonet, 2013). Importante destacar que o “método” – quando nos referimos ao padrão de conhecimento fundado por Marx e Engels – tem muito mais relação com uma atitude do pensador perante uma realidade que está sempre em movimento; o método, portanto, não é um conjunto de preceitos *a priori* – como a

metodologia gnosiológica do padrão moderno do conhecimento – mas é, antes de tudo, uma entrega do pesquisador ao automovimento da realidade, à busca pelas multideterminações (tanto as mais gerais, quanto as mais secundárias) que constituem o fenômeno da realidade sempre em movimento e contradição.

As diferentes maneiras como os homens e mulheres teorizam sobre o mundo e seu lugar no mundo ao longo da história têm relações com a forma como se organizam em sociedade para produzir aquilo de que necessitam para viver. Nesse mesmo sentido, o padrão de conhecimento fundado por Marx e Engels, corresponde à emergência do modo de produção capitalista; nas palavras de Tonet (2013, p. 66):

...a emergência da sociedade burguesa, com o dinamismo que lhe é próprio e que provem da lógica material de acumulação do capital, imprime ao processo histórico um impulso profundamente dinâmico, com ênfase na capacidade humana tanto de compreender quanto de transformar o mundo dos homens.

A transformação radical operada pela burguesia revolucionária, bem como por seus intelectuais diretamente envolvidos com essa transformação deixaram um legado ao proletariado: o entendimento da capacidade humana de compreender e transformar o seu próprio mundo. A realidade fundada pela burguesia, o novo modo de produção capitalista, possibilita – em nível histórico-concreto – que a perspectiva de mundo da classe trabalhadora emerja e, com ela, a possibilidade de emancipação de toda a humanidade; essa perspectiva passa pela compreensão da realidade integralmente como produto da atividade humana que é sintetizada, em nível teórico, por Marx e Engels. Nesse sentido, segundo Tonet (2013):

...a sociedade burguesa, pela sua natureza permite e, ao mesmo tempo, interdita a compreensão científica da realidade social. Abrem-se assim dois caminhos para a compreensão dessa realidade. De um lado, a elaboração de um conhecimento que contribua para a reprodução dessa forma de sociabilidade. De outro, uma teoria que possibilite uma compreensão que articule a crítica radical com a transformação também radical da sociedade... É esta última possibilidade, de transformação radical da sociedade, que é posta pela classe trabalhadora. (Tonet, 2013, pp. 66-67)

É a emergência da classe trabalhadora na história que permite, portanto, o estabelecimento de uma compreensão de mundo radicalmente histórica e social, “a demonstração de que a realidade social é resultado integral da interatividade humana ao longo do processo histórico e não de forças naturais ou sobrenaturais” (Tonet, 2013, p. 68). Essa compreensão do caráter histórico-social do mundo objetivo e da subjetividade humana é o que proporciona, para a classe trabalhadora, a possibilidade concreta de sua ação efetiva na realidade com vistas à sua transformação radical e, para isso, como alerta Tonet (2013, p. 68), é essencial “... a elucidação da relação entre unidade e multiplicidade, permanência e mudança...”. Essas relações são postas e discutidas nesse trabalho. uma vez que nos permite compreender os motivos pelos quais Deleuze e Guattari (1997; 2004) tornam absolutas as multiplicidades, em detrimento da compreensão de unidade e totalidade.

Segundo Tonet (2013), em concordância tanto com Marx como com Lukács, somente uma ontologia do ser social (uma teoria geral da sociedade) poderia esclarecer essas questões e constituir um novo padrão de conhecimento, capaz de tornar compreensível a essência desse novo ser (que é o ser social) e apontar para uma práxis efetivamente revolucionária:

Deste modo, a elaboração de uma ontologia do ser social não é uma invenção de Marx; não é um constructo meramente teórico. Certamente é uma construção teórica, mas, muito antes disso, é uma tradução ideativa demandada pela classe trabalhadora, de uma realidade efetivamente existente. (Tonet, 2013, p. 68)

O trabalho de Marx, a ontologia do ser social, é antes de tudo, a tradução – em nível teórico – de uma realidade contraditória colocada objetivamente e cuja solução, também objetiva, depende de uma classe social específica, que é a classe trabalhadora; de modo que não se pode afirmar que Marx tenha criado **mais uma** perspectiva (filosófica, ou econômica, ou histórica, etc.) ou mesmo um método, mas sim que tenha traduzido teoricamente a realidade objetiva e que, nesse processo, tenha desvelado o modo como se conhece a realidade e, principalmente, o modo como se transforma essa realidade. Portanto, segundo Tonet (2013, p. 71), em Marx, “não há um método que possa ser apreendido previamente ao ato do conhecimento”, ou seja, o ato de conhecer antecede, ontologicamente, a forma como se conhece.

No que se refere ao salto ontológico que constitui a passagem do ser natural ao ser social e é, portanto, a gênese do complexo de complexos que é o ser social, tem-se, como em qualquer salto, a ruptura com os seres precedentes, bem como a conservação de traços de continuidade. Nas palavras de Lukács (2013, p. 46):

Enfrentar os problemas ontológicos de modo sóbrio e correto significa ter sempre presente que todo salto implica uma mudança qualitativa e estrutural do ser, onde a fase inicial contém em si determinadas condições e possibilidades das fases sucessivas e superiores, mas essas não podem se desenvolver a partir daquela numa simples e retilínea continuidade. A essência do salto é constituída por essa ruptura com a continuidade normal do desenvolvimento e não pelo nascimento, de forma súbita ou gradativa, no tempo, da nova forma do ser.

Lukács (2013) explica que o salto ontológico, isto é, a passagem do ser puramente natural ao ser social, constitui uma ruptura e não se caracteriza pelo nascimento linear ou gradativo de uma nova forma de ser. O que significa dizer que se trata de uma ruptura? Quer dizer que o novo ser, o ser social, é qualitativamente diferente do ser anterior – embora conserve traços de continuidade. Em outras palavras, o ser social é também ser natural, mas é qualitativamente diferente deste – o homem é um ser biológico, mas não pode ser reduzido a isso, uma vez que é um ser qualitativamente diferente da natureza. Essa compreensão tem uma importância fulcral para nós, uma vez que permite entender porque a identidade homem-natureza pressuposta pela esquizoanálise, não só tem implicações para a teoria do conhecimento – pela própria negação da possibilidade de se conhecer a realidade total ou mesmo parcialmente – mas também tem implicações no que se refere à gênese do ser social, ao que o ser social é em si. Nesse sentido, se pode afirmar que a teoria de Deleuze e Guattari (1992 1995a; 1995b; 1997a; 1997b, 2010), é radicalmente anti-ontológica, ou seja, é uma teoria marcada pela recusa à possibilidade de compreensão total ou mesmo parcial da objetividade do ser.

O trabalho em seu sentido ontológico, isto é, o trabalho como ato fundante do ser social é entendido por Marx (2013) do seguinte modo:

Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes à do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que **o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera**. No final do processo de trabalho, chega-se a um **resultado que já estava na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente**. Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza nesse último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, **o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade**. (pp. 255-256, *grifos nossos*)

O trabalho como capacidade de transformação da natureza a partir de um pôr teleológico é, de acordo com Marx (2013), uma habilidade exclusivamente humana. O que é o pôr teleológico? Justamente o fato de que o que difere qualquer atividade, por mais genial que possa vir a ser, de um animal (como as abelhas, as aranhas, as formigas, por exemplo) e o trabalho, por mais pobre que este seja realizado pelo homem, é o fato de que este último planejou intencionalmente a sua atividade, de forma a materializá-la de fato na realidade. Nesse processo, foi impelido a submeter sua vontade, seu desejo – seu comportamento – a esse objetivo final, para que fosse capaz de realizar o trabalho, de materializar algo novo na realidade. A abelha, a aranha ou a formiga, por outro lado, exercem suas atividades exatamente como determina sua condição orgânica: não há pôr teleológico, não há submissão de seu comportamento em prol de um objetivo final; o que há é a causalidade natural, a natureza sendo exatamente o que ela sempre foi.

A segunda consequência da compreensão marxiana do trabalho é que, ao produzir aquilo de que necessita para sobreviver, o indivíduo cria novas necessidades, que deverão novamente ser sanadas e, nesse processo, os homens e mulheres reproduzem não apenas a sua própria vida individual, mas também a de seu gênero. O trabalho como pôr teleológico é, portanto, quando a consciência dá início a um processo real, isto é, a um processo que necessariamente termina com a objetificação de algo completamente novo, distinto da natureza. Necessidade é, portanto a condição ineliminável do homem que só pode ser sanada em seu intercâmbio com a natureza, isto é, as necessidades humanas – que são diferentes de

um suposto “desejo” subjetivo e individual – são as necessidades objetivas do gênero humano (como se alimentar, se abrigar, se vestir, isto é, produzir valores de uso para sua subsistência) que depende de uma relação de metabolismo homem-natureza que jamais poderá deixar de existir. O pôr teleológico, isto é, o estabelecimento de um objetivo a ser realizado, que é um processo da consciência, está intimamente ligado com a necessidade de se materializar objetivamente um valor de uso para sanar essa necessidade, ou seja, de transformação da natureza e, por isso, alteração da realidade. O desejo inconsciente, defendido pela esquizoanálise, por outro lado, parece se referir não às necessidades objetivas e conscientes do homem, mas às reações instituais imediatas em relação às quais a consciência sequer exerce controle.

Segundo Lukács (2013), dessa compreensão básica, porém essencial, de Marx (2013), se desdobra o fato de que toda a práxis social – ainda que evidentemente por meio de mediações mais complexas – é produto de pores teleológicos, em última análise, de ordem material. O mito, a religião, a filosofia, a ciência, a arte, a linguagem, quaisquer que sejam as práxis sociais, tem, no trabalho, seu fato elementar, sua protoforma. Segundo ele:

Não é, pois, de modo nenhum surpreendente que grandes pensadores fortemente orientados para a existência social, como Aristóteles e Hegel, tenham apreendido com toda a clareza o caráter teleológico do trabalho... O verdadeiro problema ontológico, porém, é que o tipo de pôr teleológico não foi entendido – nem por Aristóteles nem por Hegel – como algo limitado ao trabalho (ou mesmo, num sentido ampliado, mas ainda legítimo, à práxis humana em geral). Em vez disso, ele foi elevado a categoria ontológica universal (Lukács, 2013, pp. 47-48).

O pôr teleológico enquanto processo da consciência que dá início ao surgimento de uma nova objetividade foi compreendido por Aristóteles e Hegel, porém ao invés de ser entendido em suas determinações históricas, isto é, como algo totalmente vinculado ao trabalho, foi elevado a uma categoria ontológica universal (no caso de Hegel, por exemplo, o espírito universal). Carecia tanto a Aristóteles quanto a Hegel, de acordo com Lukács (2013), as condições objetivas para a compreensão da teleologia como algo limitado ao trabalho e, por isso, “dessa maneira surge em toda a história da filosofia uma contínua relação concorrencial,

uma insolúvel antinomia entre causalidade e teleologia” (Lukács, 2013, p. 48). Sobre essa relação entre a teleologia e a causalidade, Lukács (2013, p. 48) elucida:

...enquanto a causalidade é um princípio de automovimento que repousa sobre si próprio e mantém esse caráter mesmo quando uma cadeia causal tenha o seu ponto de partida num ato de consciência; a teleologia, em sua essência, é uma categoria posta: todo processo teleológico implica o pôr de um fim e, portanto, numa consciência que põe fins. Pôr, nesse contexto, não significa, portanto, um mero elevar-à-consciência, como acontece em outras categorias e especialmente com a causalidade; ao contrário, aqui, com o ato de pôr a consciência dá início a um processo real, exatamente ao processo teleológico. Assim, o pôr tem, nesse caso, um caráter irrevogavelmente ontológico.

No processo do trabalho surgem os pores teleológicos, atos de consciência que “põem” uma finalidade intencionalmente e que materializam algo novo na realidade, isto é, alteram-na. Os pores teleológicos sempre pressupõem alternativas colocadas na objetividade, que deverão ser escolhidas, no processo do trabalho, de acordo com a finalidade posta. Por isso, a intervenção humana na natureza, isto é, o trabalho, é o que inaugura os pores teleológicos, as finalidades; por outro lado, na natureza e no desenvolvimento histórico e social em si não existe teleologia, não existe uma finalidade. Tendo consciência ou não, somente os homens realizam pores teleológicos cotidianamente para sanar suas necessidades, sendo, portanto, os únicos que constroem constantemente sua realidade por meio de seus atos.

Lukács (2013) elucida que essa é a diferença primordial entre a natureza e o homem, diferença que é reiteradamente negada pelos criadores da esquizoanálise e que tem uma grande efetividade no processo de mistificação da realidade. Ou seja, o fato de que o processo de desenvolvimento do ser social se dá a partir da teleologia, a partir de finalidades que aparecem de modo contraditório ao longo do desenvolvimento do ser, enquanto que o movimento da natureza e da história se caracteriza por um movimento sem intencionalidade.

No ato do trabalho, isto é, quando algo novo é efetivamente materializado na realidade, teleologia e causalidade são partes constitutivas desse processo geral. Ou, como afirma Lukács (2013), “quando... a teleologia é reconhecida como uma categoria realmente operante apenas do trabalho, tem-se inevitavelmente, uma coexistência concreta, real e

necessária entre causalidade e teleologia”. Quando o homem materializa um produto do trabalho, ou seja, quando põe algo novo na realidade – que é diferente do que já está colocado na natureza – ele se distancia do objeto criado e esse passa a ter um desenvolvimento causal, ou seja, “... a causalidade, sem ver atingida sua essência, também se torna posta” (Lukács, 2013, p. 52). Em outras palavras, o homem cria algo que é totalmente diferente do que existe na natureza e, tão logo o faz, esse algo se torna independente da consciência que o criou e passa a se submeter à legalidade causal: o mundo objetivo é, então, uma causalidade posta que não tem intencionalidade. Dessa forma, é necessário que a nova geração de homens apreenda novamente aquilo que foi materializado na realidade por seus antecessores e, a partir disso, possa criar outros objetos e assim por diante.

A objetividade, portanto, tem um desenvolvimento independente do sujeito que a criou. Segundo Lukács (2013, p. 52), “só podemos falar racionalmente do ser social quando concebemos que sua gênese, o seu distinguir-se da sua própria base, seu tornar-se autônomo baseiam-se no trabalho, isto é, na contínua realização de pores teleológicos”. Ou seja, o ser social só é compreensível se apreendemos que o mundo humano é produzido por meio de sucessivos pores teleológicos, de finalidades que, tão logo são materializadas na realidade, se despregam daquele que o produziu e não se confundem com ele. Nesse sentido, o homem é um ser social e histórico por sua natureza, ele depende da apreensão de tudo o que foi produzido pelas gerações precedentes para tornar-se efetivamente homem.

Mas, para que seja possível o pôr teleológico é necessário um sujeito consciente (diferente do ser “desejante” de um desejo que não é mediado pela consciência), capaz de estabelecer uma finalidade, de “por” fins, procurar pelos meios de objetivar esses fins e, enfim, efetivar aquilo que planejou. O processo teleológico é, nesse sentido, mediado pela consciência. Do ato fundante do trabalho, portanto, se depreende um fato igualmente essencial: o nascimento da consciência. Nas palavras de Lukács (2013, p. 53, *grifo nosso*):

Aristóteles distingue, no trabalho, dois componentes: o pensar (*nóesis*) e o produzir (*poíesis*). Através do primeiro é posto o fim e se buscam os meios para sua realização; através do segundo, o fim posto chega à sua realização. N. Hartmann, por seu turno, divide analiticamente o primeiro componente em dois atos: o pôr do fim e a investigação dos meios... Com efeito, tal essência consiste nisto: **um projeto ideal alcança a realização material, o pôr pensado de um fim transforma a realidade**

material, insere na realidade algo de material que, no confronto com a natureza, representa algo qualitativamente e radicalmente novo.

Lukács (2013) explica que não existe absolutamente nada nas propriedades físico-químicas da pedra, por exemplo, que permita “deduzir” dela um machado ou uma casa. O machado ou a casa é algo radicalmente e qualitativamente novo, posto na realidade por meio do processo de trabalho, que compreende o pôr de um fim (o estabelecimento de um objetivo); a busca pelos meios de realizar esse fim (a escolha, dentre as infinitas possibilidades da natureza, para a realização daquele objetivo) e, por fim, a materialização do novo objeto na realidade. Em outras palavras, o ser humano, para realizar o ato do trabalho, precisa estabelecer um objetivo – que, no exemplo de Marx, é a prévia ideação da colmeia na cabeça do homem antes de iniciar propriamente o processo do trabalho –; a busca pelos instrumentos necessários para se realizar o trabalho; e, por fim, a realização do trabalho em si. De acordo com Lukács (2013, pp. 53-54):

Separar os dois atos, isto é, o pôr dos fins e a investigação dos meios, é da máxima importância para compreender o processo do trabalho, especialmente quanto ao seu significado na ontologia do ser social. E exatamente aqui se revela a inseparável ligação daquelas categorias, causalidade e teleologia, em si mesmas opostas e que, quando tomadas abstratamente, parecem excluir-se mutuamente.

De acordo com o filósofo, quando se compreende, no processo do trabalho, o estabelecimento de um fim e a busca pelos meios de sua realização como dois momentos diferentes, é possível reconhecer a segunda parte dessa relação – a busca pelos meios – como o momento ontológico em que a consciência precisa conhecer os nexos causais da natureza, o mais aproximadamente possível, para que o objetivo final seja plenamente efetivado. Se o conhecimento, por meio da consciência, dos nexos causais da natureza não for adequado para o ato do trabalho, este nem sequer existirá, ou seja, os fins não chegam a ser, de fato, postos. Nas palavras de Lukács (2013, pp. 55-56):

Se houver erros a respeito deles no processo de investigação, nem sequer podem chegar a ser – em sentido ontológico – postos; continuam a operar de modo natural e o

pôr teleológico se suprime por si mesmo, uma vez que, não sendo realizável, se reduz a um fato de consciência que se tornou impotente diante da natureza... Uma vez que todo objeto natural, tem uma infinidade intensiva, o que dissemos só se refere àqueles momentos da infinidade intensiva que, para o pôr teleológico tem uma importância positiva ou negativa. Se para trabalhar fosse necessário um conhecimento mesmo que somente aproximado dessa infinidade intensiva enquanto tal, o trabalho jamais poderia ter surgido nos estágios primitivos da observação da natureza (quando não havia um conhecimento no sentido consciente).

O que o autor está explicando que no processo de investigação dos meios de efetivar aquilo que foi planejado previamente, o sujeito, por meio da consciência, precisa se apropriar adequadamente dos nexos causais da natureza, isto é, é preciso entender o desenvolvimento da natureza para ser capaz de submetê-la às transformações de que necessita. Se houver erro em relação a essa compreensão da natureza, o objeto não chega a existir objetivamente, se restringindo simplesmente a um fato da consciência. Porém, a natureza é, de fato, uma realidade muito complexa, de forma que o ser humano não necessita compreendê-la totalmente para realizar o ato do trabalho, mas apenas aquilo que interfere em alguma medida no que será objetivado. Se para trabalhar fosse necessário compreender toda a infinidade de nexos da natureza, o trabalho em seus primórdios jamais teria sido possível, de maneira que “... os momentos causais necessários para o fim em questão tem a possibilidade de ser realizado com sucesso também nos casos em que as representações gerais acerca dos objetos, das conexões, etc. da natureza ainda não inteiramente inadequadas enquanto conhecimentos da natureza em sua totalidade” (Lukács, 2013, p. 56).

O processo do trabalho e, especialmente, o momento de investigação dos meios para realização do trabalho permite compreender a gênese da consciência como consequência ontológica do trabalho: é necessário que haja um sujeito, dotado de consciência, para estabelecer o fim e buscar pelos meios, dentre as infinitas possibilidades postas na materialidade. E é exatamente isso que explica por que a consciência está inevitavelmente sempre em relação com a materialidade; ou seja, a consciência sem a materialidade da qual ela se desdobra é uma impossibilidade ontológica.

A mediação da consciência é possível, precisamente, porque não existe identidade entre sujeito/objeto e subjetividade/objetividade: na primeira dimensão dessa relação, a do

sujeito, existe prévia ideação. O estabelecimento de um objetivo que existe somente idealmente pressupõe uma subjetividade que estabelece um pôr do fim; já a segunda dimensão dessa relação, a do objeto, se constitui sempre em causalidade posta. A relação entre as duas se estabelece justamente porque é o homem, o sujeito quem “põe” a objetividade, mas de maneira nenhuma, ele se confunde com ela – tão logo é posta, ela passa a fazer parte do mundo objetivo e passa a se submeter às leis da causalidade, isto é, não possui de forma alguma intencionalidade em si mesma.

É nesse ponto que podemos compreender, de maneira mais profunda, as consequências teórico-práticas da concepção de mundo defendida pela esquizoanálise: se sujeito e objeto se confundem, guardando entre si uma relação de identidade, é possível fazer derivar um conceito de ordem subjetiva – o desejo – que seria considerado o motor da história, a essência da natureza e do homem, de maneira que se possa prescindir do trabalho como momento predominante da objetividade. O momento predominante da objetividade passa a ser, em esquizoanálise, uma categoria que não existe objetivamente (lembrando que para existir objetivamente, não precisa existir materialmente), mas isso se dá porque subjetividade e objetividade são colocadas no mesmo nível, numa relação de identidade. Há, em esquizoanálise, uma negação da intencionalidade, pois nela está imbricada a consciência e, nesse sentido, também a racionalidade. A consequência disso é uma apologia direta à submissão espontânea aos desejos, àqueles mais primitivos que não passam pelo crivo racional, àqueles que nos colocam exatamente no mesmo nível dos animais e, nesse sentido, o desejo é a necessidade mais primitiva, mais biológica ou a menos mediada pela consciência.

Retomando a discussão acerca da busca pelos meios, Lukács (2013, pp. 59-60) afirma que “... a investigação dos processos na natureza que precede o pôr da causalidade na criação dos meios é constituída essencialmente por atos cognitivos reais²⁶, ainda que durante muito

²⁶ Os autores da escola soviética de Psicologia, especialmente Luria (1979), lograram formular, do ponto de vista da concepção sistêmica e dinâmica do funcionamento cerebral, os blocos funcionais que se referem a esses momentos do processo de consciência advindos do trabalho em seu sentido ontológico. Considerado o “pai” da Neuropsicologia – de fundamentação marxista – Luria estabelece a Unidade I dos blocos funcionais como aquela que tem o papel de regular o tônus cortical e os níveis de vigília e sono, sendo, por isso, responsável pelas atividades humanas vitais mais primordiais e compartilhadas com os animais; a Unidade II dos blocos funcionais tem a função de analisar e sintetizar o que é recebido pelos órgãos do sentido; e, a Unidade III dos blocos funcionais, que é exclusivamente humana, tem a função de planejamento, regulação, controle e correção da atividade consciente – formada pelos lobos frontais, ela recebe da II Unidade funcional as informações significadas, formula intenções com relação a elas e realiza o controle entre o que foi formulado e o que é objetivado. Nesse sentido, o córtex cerebral, em especial a terceira unidade do bloco funcional (que só existe nos homens) é a expressão orgânica desse momento essencial de salto ontológico possibilitado pelo processo do trabalho que compreende a formulação de intenções, a busca pelos meios e o controle consciente da ação para

tempo não tenha sido reconhecida conscientemente, e desse modo contém o início, a gênese da ciência”, ou seja, é exatamente porque para efetivar algo novo na realidade o homem tem que compreender os nexos causais da natureza que, ao longo do desenvolvimento histórico, o conhecimento deverá se tornar cada vez mais preciso para que o resultado do trabalho se torne cada vez mais efetivo e adequado: “É, portanto, a partir da tendência intrínseca de autonomização da investigação dos meios, durante a preparação e execução do processo de trabalho, que se desenvolve o pensamento cientificamente orientado e que mais tarde se originam as diferentes ciências naturais” (Lukács, 2013, p. 60). Disso se depreende que a recusa da distinção entre homem e natureza, colocada pela esquizoanálise, culmina também na recusa da existência do pensamento conceitual e também do pensamento teórico e científico, mesmo que o pensamento científico seja aquele somente orientado para a compreensão da realidade natural. É por isso que torna possível, do ponto de vista puramente ideológico e radicalmente irracionalista, estabelecer o pressuposto da “essência humana da natureza e da essência natural do homem” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 14), o que leva à noção de devir-animal do homem – um ser humano cuja existência guarda relação com a existência animal.

A compreensão do caráter radicalmente histórico da realidade e da própria subjetividade, como já se constatou, é um feito possível somente a partir da emergência da classe trabalhadora; é o seu ponto de vista (vocalizado por Marx e Engels) que funda, ao mesmo tempo, a compreensão da diferenciação e complementariedade entre teologia e causalidade. Nas palavras de Lukács (2013, p. 61):

A descrição do trabalho... indica que com ele surge na ontologia do ser social uma categoria qualitativamente nova com relação às precedentes formas do ser, tanto inorgânico como orgânico. **Essa novidade consiste na realização do pôr teleológico como resultado adequado, ideado e desejado.** Na natureza existem apenas realidades e uma ininterrupta transformação de suas respectivas formas concretas, um contínuo ser-outro. De modo que **é precisamente a teoria marxiana, segundo a qual o trabalho é a única forma existente de um ser teleologicamente produzido, que funda, pela primeira vez, a peculiaridade do ser social. Com efeito, se fossem justas as diversas teorias idealistas ou religiosas que afirmam o domínio universal**

efetivação plena do que foi planejado ou, nas palavras de Lukács (2013, p. 81), “a origem de um pôr que cria uma distância, determina os fins e os meios, controla e corrige a execução”.

da teleologia, então tal diferença, em última instância, não existiria. Toda pedra, toda mosca seria uma realização do “trabalho” de Deus, do espírito universal, etc., do mesmo modo como as realizações, que acabamos de descrever próprias dos pores teleológicos do homem. **Consequentemente, deveria desaparecer a diferença ontologicamente decisiva entre sociedade e natureza.** (Lukács, 2013, p. 61, *grifos nossos*)

Na natureza, tem-se um contínuo ser-outro, em que as transformações naturais possíveis estão submetidas à própria dinâmica da natureza: trata-se de uma causalidade natural, sem qualquer intencionalidade. Na objetividade, isto é, no mundo criado pelos homens, tem-se uma causalidade posta: os objetos, os instrumentos, as tecnologias e mesmo as ideias são produtos da atividade humana, porém, tão logo são criados se tornam mais ou menos independentes da consciência que os criou e passam a se submeter a uma legalidade puramente causal, também sem qualquer teleologia. Por isso, entende-se, no materialismo histórico, que é impossível haver teleologia na história (como seria o espírito universal), pois a teleologia só existe no ser social mediada pela consciência. Em outras palavras, são os homens e mulheres quem fazem a história e, apesar de não o fazerem de acordo com sua vontade, tampouco o faz uma força que prescinde do ato humano, uma suposta “produção desejanete” que prescinde da racionalidade.

Lukács (2013) explica que se fossem verdadeiras as diversas teorias idealistas e religiosas que preconizam a existência de uma força sobre-humana, cuja teleologia ditaria a história dos homens, teria de se admitir, então, a inexistência da diferença ontologicamente decisiva entre sociedade e natureza. Interessante notar que é exatamente a negação dessa diferença, ontologicamente decisiva, que aparece como primeiro pressuposto da esquizoanálise e, por isso, defendemos o caráter radicalmente idealista dessa teoria. Se não há a diferenciação entre natureza e sociedade, é possível estabelecer a teleologia da história humana em qualquer força para além do controle humano que, nesse caso, seria o desejo. Disso é possível fazer derivar a noção, radicalmente idealista e conservadora, de que a existência de um desejo inconsciente faz com que os homens e mulheres – sem qualquer controle consciente – desejem sua própria miséria e exploração: o desejo como uma força para além do próprio homem e que, por isso, prescinde da mediação da consciência (aliás, o desejo é instintivo e não racional) e, portanto, do controle dos homens. Parafraseando Lukács:

toda pedra, toda mosca, toda a realidade passa agora a ser produto não do “trabalho de Deus”, mas dos “agenciamentos”, “acontecimentos”, “máquinas desejantes”, etc.

O segundo elemento igualmente essencial que é negado e mistificado por Deleuze e Guattari na operação retórica de negação da diferenciação entre sociedade e natureza é a impossibilidade da existência da consciência – não na qualidade de um psiquismo elementar como nos animais, mas na qualidade de **atividade consciente** por isso fundamentalmente humana. A consciência é exatamente o produto do trabalho em seu sentido ontológico e as peculiaridades ontológicas da consciência, produto da organização do trabalho em cada momento histórico:

Somente no trabalho, no pôr do fim e de seus meios, com um ato dirigido por ela mesma, com o pôr teleológico, a consciência ultrapassa a simples adaptação ao ambiente – o que é comum também àquelas atividades dos animais que transformam objetivamente a natureza de modo involuntário – executa na própria natureza modificações que, para os animais, seriam impossíveis e até mesmo inconcebíveis. (Lukács, 2013, p. 63)

Essa constatação tem grande importância e profundidade porque nos permite entender que na medida em que os hominídeos passam a transformar a natureza e não simplesmente se adaptar a ela, os elementos da consciência que levaram a esse ato não podem mais ser considerados um epifenômeno, mas a consciência em si. O trabalho é, nesse sentido, a protoforma da consciência, pois essa nasce ontologicamente vinculada à atividade do homem, sendo o trabalho (entendido como atividade consciente) tanto teleologia quanto causalidade. Segundo Lukács (2013) é isso o que diferencia o materialismo histórico do materialismo mecanicista: a compreensão da relação de dependência ontológica e autonomia relativa entre a objetividade e a consciência; enquanto que o materialismo mecanicista “reconhece como realidade objetiva tão somente a natureza em sua legalidade” (Lukács, 2013, p. 63).

A partir disso, se pode avançar na compreensão da problemática do conhecimento presente na esquizoanálise com base na análise marxista dessa última, entendendo que sujeito e objeto estão em uma relação de interdependência indissociável, ainda que – e isso é fundamental – não sejam idênticos:

Temos aqui a indissociável interdependência de dois atos que são, em si, mutuamente heterogêneos, os quais, porém, nessa nova vinculação ontológica, constituem o complexo autenticamente existente do trabalho e, como veremos, perfazem o fundamento ontológico da práxis social e até do ser social em seu conjunto. Os dois atos heterogêneos a que nos referimos são: **de um lado, o espelhamento mais exato possível da realidade considerada e, de outro, o correlato pôr daquelas cadeias causais que, como sabemos, são indispensáveis para a realização do pôr teleológico.** (Lukács, 2013, p. 65, *grifos nossos*)

Temos, então, como fundamento do ser social, dois atos que são indissociáveis, porém heterogêneos, isto é, não podem ser considerados numa relação de identidade: de um lado, o espelhamento da realidade na consciência e, de outro, os nexos causais da natureza que deverão ser apreendidos pela consciência para tornar o pôr teleológico possível. Esses dois atos, essa separação ontológica entre sujeito e objeto é o que possibilita o ato do trabalho e, por consequência, todas as outras práxis sociais fundamentalmente humanas, inclusive a práxis revolucionária. Da mesma maneira, Leontiev (2004, p. 93) também reforça esse pressuposto ao afirmar que “a consciência humana distingue a realidade objetiva de seu reflexo, o que leva a distinguir o mundo das impressões interiores e torna possível com isso o desenvolvimento da observação de si mesmo”.

Em sua retórica, Deleuze e Guattari querem fazer desaparecer justamente o fundamento do ser social, a diferença entre a objetividade e o espelhamento dessa objetividade na consciência, o que permite com que o homem possa refletir sobre o mundo e sobre si mesmo, dirigir seu comportamento de forma consciente. Essa formulação permite reiterar o caráter fundamentalmente anti-ontológico e irracionalista de sua teoria, uma vez que sem o pressuposto básico da diferenciação entre natureza e sociedade, o trabalho em seu sentido ontológico não teria sido possível, bem como tudo o que surge por consequência dele, como, por exemplo, a autoconsciência, a consciência do mundo objetivo e a linguagem. É por isso que, como demonstrado na sessão sobre a teoria da linguagem na esquizoanálise, essa é compreendida como desvinculada do ser social, assumida como algo totalmente independente da objetividade.

Ainda sobre o momento ontológico de separação entre consciência e matéria, Lukács (2013, p. 65, *grifos nossos*) afirma:

Essa separação tornada consciente entre sujeito e objeto é um produto necessário do processo de trabalho e ao mesmo tempo **a base para o modo de existência especificamente humano**. Se o sujeito, enquanto separado na consciência do mundo objetivo, não fosse capaz de observar e reproduzir no seu ser-em-si esse último, jamais aquele pôr do fim, que é o fundamento do trabalho, mesmo do mais primitivo, poderia realizar-se.

A separação entre sujeito e objeto não é, como afirmam Deleuze e Guattari (2010), uma questão puramente filosófica, que diz respeito a uma formulação teórica ultrapassada e que precisa ser teoricamente superada. A diferenciação entre sujeito e objeto é a condição real da existência humana e de todo o desenvolvimento ulterior do mundo humano. Se o sujeito não fosse capaz de observar a realidade e espelhá-la em sua consciência, ele jamais poderia estabelecer um objetivo, um fim para o qual dirige sua atividade e, por isso, tampouco a atividade seria possível, sua inserção no mundo seria passiva e não ativa.

Sem a diferenciação entre sujeito e objeto não existiria a existência fundamentalmente humana e essa diferenciação se dá exatamente como desdobramento do espelhamento da realidade na consciência, uma vez que “... no espelhamento da realidade como condição para o fim e o meio do trabalho, se realiza uma separação, uma dissociação entre o homem e o seu ambiente, **um distanciamento que se manifesta claramente na confrontação entre sujeito e objeto**” (Lukács, 2013, p. 67, *grifos nossos*). Por isso, por mais que Deleuze e Guattari se esforcem em fazer parecer ao seu leitor que a problemática da relação entre sujeito e objeto se restringe a uma vaidade filosófica, puramente escolástica, em realidade essa relação é o fundamento da própria vida humana realmente existente, um dos fundamentos do ser social.

Mas, como explica Lukács (2013), o espelhamento da realidade na consciência tem uma natureza contraditória, como, afinal “... sempre acontece nos complexos, é fruto de uma interação entre opostos” (Lukács, 2013, p. 67), que se expressa na seguinte contradição:

...o espelhamento tem uma natureza peculiar contraditória: por um lado, ele é o exato oposto de qualquer ser, precisamente porque ele é espelhamento e não ser; por outro lado, e ao mesmo tempo, é o veículo através do qual surgem novas objetividades no

ser social, para a reprodução deste no mesmo nível ou em um nível mais alto. Desse modo, a consciência que espelha a realidade adquire certo caráter de possibilidade.

A contradição ontológica da diferenciação entre homem e natureza se expressa no fato de que, por um lado, o espelhamento da realidade não é a realidade em si; e, por outro lado, o espelhamento é o que carrega a possibilidade da transformação de fato, do trabalho propriamente. Por isso, explica Lukács (2013), o espelhamento da realidade na consciência – por não ser propriamente a realidade e por ser condição de reprodução do ser social – adquire certo caráter de possibilidade. Tomemos o exemplo de um trabalho primitivo, como a construção de um machado: o ser humano, para efetivar o machado objetivamente na realidade tem que planejar idealmente o machado, buscar pelos meios de construir o machado, para então produzir de fato o instrumento. No momento em que realiza a investigação dos meios de produção do machado, ele faz a escolha de uma pedra e não as infinitas outras que estão colocadas na objetividade; escolhe um tipo de madeira e não todos os outros. Trata-se, portanto, de uma alternativa. A escolha da pedra e da madeira não tem um caráter biológico, mas é um **ato de consciência** e, também, não é puro desejo, embora parta de uma necessidade. Por meio do conhecimento, dos erros e acertos, isto é, da experiência anterior, o ser humano passa a se apropriar dos nexos causais da natureza de forma a tornar o processo de trabalho cada vez mais preciso. Segundo Lukács (2013, p. 71, *grifos nossos*):

Quando olhado do exterior, esse ato extremamente simples e unitário, a escolha de uma pedra, é na sua estrutura interna, bastante complexo e cheio de contradições. Trata-se, pois, de duas alternativas relacionadas entre si de maneira heterogênea. Primeira: é certo ou errado escolher tal pedra para determinado fim? Segundo: o fim posto é certo ou errado? Vale dizer: uma pedra é realmente um instrumento adequado para esse fim posto? **É fácil de ver que ambas as alternativas só podem desenvolver-se partindo de um sistema de espelhamento da realidade (quer dizer, um sistema de atos não existentes em si) que funciona dinamicamente e que é dinamicamente elaborado. Mas é também fácil de ver que só quando os resultados do espelhamento não existente se solidificam numa práxis estruturada em termos de alternativa é que pode provir do ente natural um ente no quadro do**

ser social, por exemplo uma faca ou um machado, isto é, uma forma de objetividade completa e radicalmente nova deste ente.

Lukács (2013) toma o exemplo de um tipo de trabalho primitivo para demonstrar que, do ato fundante do trabalho, surge uma condição ontologicamente ligada à existência humana que é a da **possibilidade**. De acordo com o filósofo (Lukács, 2013, p. 71), “não se trata apenas de um único ato de decisão, mas de um processo, uma ininterrupta cadeia temporal de alternativas sempre novas”, ou seja, não é a simples execução mecânica de um objetivo, mas uma escolha dentre variadas alternativas, que levam a objetivações que exigem outros atos e novas escolhas dentre alternativas, e assim sucessivamente – de maneira que “... o desenvolvimento do trabalho contribui para que o caráter de alternativa da práxis humana, do comportamento do homem para com o próprio ambiente e para consigo mesmo, **se baseie sempre em mais decisões alternativas**” (Lukács, 2013, p. 71, *grifo nosso*). A práxis humana é, portanto, desde seu surgimento, ontologicamente vinculada à possibilidade, de maneira que não se pode admitir uma história teleologicamente determinada e nem se pode admitir a existência de algum tipo de desfecho para o qual a humanidade se dirige inevitavelmente – sendo esse desfecho a revolução ou a servidão eterna.

Essa constatação nos auxilia a compreender porque a pressuposição esquizoanalítica, anteriormente apresentada, de que o povo se submete à escravidão e à exploração porque assim o deseja se torna tão claramente falsa e ideológica: o fim da exploração do homem pelo homem não é uma inevitabilidade, mas está no horizonte futuro da humanidade apenas como uma possibilidade histórica, cuja efetivação vai depender de inúmeras condições objetivas e subjetivas, mas que sempre pressupõe a ação **organizada e consciente** dos homens, a qual não prescinde da racionalidade. Pressupor a ação organizada e consciente dos homens para um objetivo revolucionário significa necessariamente submeter quaisquer possíveis desejos imediatos a um objetivo real, exige que a vontade seja conscientemente orientada a um fim, que nesse caso, seria o da transformação radical da sociedade. Em outras palavras, transformar um elemento instintivo como o desejo em uma constante absoluta da natureza humana significa, portanto, acabar com a possibilidade de submissão do desejo imediato ao objetivo consciente de longo prazo (organização e luta pela transformação da realidade) e, conseqüentemente, afirmar a condição eterna desse modo de sociabilidade. É nesse sentido que defendemos categoricamente que a compreensão esquizoanalítica de mundo e de homem

é diametralmente oposta ao ponto de vista da classe trabalhadora, não podendo, em absoluto, ser considerada revolucionária, nem progressista e nem materialista (evidentemente não pode ser considerada materialista histórica e nem mesmo materialista mecanicista, uma vez que nega até a própria materialidade sensível em termos de cognoscibilidade).

Na perspectiva do materialismo histórico o devir humano do homem, o processo de humanização do homem está condicionado, desde o ato fundante do trabalho à alternativa, porém não se pode compreender essa última em um sentido idealista, isto é, como produto unicamente da consciência, mas sim na relação com as condições concretas:

...não se pode esquecer que a alternativa, de qualquer lado que seja vista, somente pode ser uma alternativa concreta: **a decisão de um homem concreto (ou de um grupo de homens) a respeito das melhores condições de realização concretas de um pôr concreto do fim.** Isso quer dizer que nenhuma alternativa (e nenhuma cadeia de alternativas) no trabalho pode se referir à realidade em geral, mas **é uma escolha concreta entre caminhos cujo fim (em última análise, a satisfação da necessidade) foi produzido não pelo sujeito que decide, mas pelo ser social no qual vive e opera.** (Lukács, 2013, p. 76, *grifos nossos*)

Esse é mais um elemento que nos auxilia na desmistificação da hipótese esquizoanalítica do desejo como demiurgo do ser social que supostamente levaria o povo a desejar sua miséria: a práxis social é sempre uma escolha entre uma gama variada de possibilidades, mas essas possibilidades são sempre concretas, as alternativas são sempre eleitas por homens concretos para objetivos concretos, de maneira que essa cadeia de alternativas, bem como os pores teleológicos, estão sempre submetidos a uma organização social e não a um sujeito – e tampouco a um desejo subjetivo. É nesse sentido que Marx (2009) afirma que “os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade”: o processo histórico é um produto radicalmente humano, porém existe independentemente dele e não se submete ao desejo ou à livre vontade. A satisfação da necessidade do trabalho foi produzida não pelo sujeito que decide, mas pelo complexo do ser social no qual ele vive e opera e, por isso, o campo das decisões que o sujeito pode tomar concretamente é delimitado por esse complexo do ser:

O processo social real, do qual emergem tanto o pôr do fim quanto a descoberta e a aplicação dos meios, é o que determina – delimitando-o concretamente – o campo das perguntas e respostas possíveis, das alternativas que podem ser realmente realizadas. (Lukács, 2013, p.77)

Do ponto de vista da ciência da história, do materialismo histórico, compreende-se que os homens só podem fazer perguntas para as quais as respostas já existem potencialmente, ou seja, a humanidade só pode se colocar problemas para os quais sua resolução já existe em *germen*, porque nossas questões são determinadas pela realidade material. No que se refere ao trabalho em seu sentido originário, isso se verifica quando compreendemos que o homem só pode fazer perguntas em relação à investigação dos meios que se colocam concretamente vinculados com o fim almejado, de modo que “... a categoria decisivamente nova, aquela que faz a passagem da possibilidade à realidade, é exatamente a **alternativa**” (Lukács, 2013, p. 78, *grifo nosso*); cumpre então, compreender qual o caráter dessa alternativa.

Segundo Lukács (2013), o conteúdo ontológico essencial da alternativa é justamente o seu **caráter cognoscível**. O trabalho humano se torna possível como consequência da necessidade, porém isso também se dá na realidade animal. O momento decisivo da diferenciação do ser humano em relação à natureza é justamente o momento da **vitória da ação consciente, da cognição, em relação aos instintos, que é, evidentemente, mediado pelo trabalho**. Essa questão é central para a compreensão da mistificação operada por Deleuze e Guattari, uma vez que de sua proposição do desejo como elemento central do ser deriva a defesa de um retorno ao estado de natureza e, conseqüentemente, de apologia aos instintos baseado na noção de que os instintos ou os afetos constituem a essência do homem e não a razão. Mas por meio do materialismo histórico é possível apreender a gênese da consciência, evidentemente, em sua relação ontológica com o trabalho e, assim, compreender que o elemento que nos distingue do restante da natureza é o trabalho como um ato marcadamente cognitivo que passa pela racionalidade. Nas palavras de Lukács (2013, p. 79, *grifos nossos*):

O trabalhador deseja necessariamente o sucesso de sua atividade... Aqui, não temos apenas a intenção de atingir um espelhamento objetivo, mas também de **eliminar tudo o que seja meramente instintivo, emocional, etc.** e que poderia atrapalhar a

compreensão objetiva. **Essa é a forma pela qual a consciência torna-se dominante sobre o instinto, o conhecimento sobre o meramente emocional.**

O processo de humanização do homem se localiza, portanto, precisamente no caráter cognitivo primário das alternativas do trabalho porque o homem, ao realizar o trabalho com o objetivo de sanar uma necessidade, depende do sucesso de sua atividade para que isso ocorra. É nesse sentido que Marx (2013, p. 255) afirma que o homem, ao realizar o trabalho “... desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio”, isto é, para submeter a natureza o homem necessita submeter seu comportamento ao seu controle, precisa desenvolver sua atenção, sua memória, sua percepção e todo o conjunto de suas funções psicológicas tipicamente humanas, o que significa necessariamente a submissão dos instintos à razão, e do desenvolvimento do autocontrole de sua conduta. De acordo com Marx (2013, p. 256) “Além do esforço dos órgãos que trabalham, a atividade laboral exige **a vontade orientada a um fim**, que se manifesta como atenção do trabalhador durante a realização de sua tarefa ...” (Marx, 2013, p. 256, *grifo nosso*).

A consequência do processo de busca pelos meios e das cadeias de alternativas, proporcionadas pelo trabalho é a transformação do próprio homem por meio do domínio de seu comportamento que, segundo Lukács (2013, p. 80, *grifos nossos*) “... implica uma continuidade sempre renovada de tal domínio, e uma continuidade que se apresenta em cada movimento singular do trabalho como um novo problema, uma nova alternativa, e que a cada vez, para que o trabalho tenha êxito, **deve terminar com uma vitória da compreensão correta sobre o meramente instintivo**”. O homem deve submeter seu instinto, aquilo que em si é natural e que provém de sua herança filogenética enquanto espécie, à razão, ao exame racional dos nexos causais da natureza, para que a execução do trabalho possa ser efetiva e o produto do trabalho possa vir a existir realmente e não como mero fato de consciência. É nesse sentido que Lukács (2013, p. 80) afirma que o devir homem do homem constitui “em contínua luta contra aquilo que há nele de meramente instintivo, contra si mesmo”, em que o instinto é sempre substituído ou ao menos dominado pela consciência vinculada à ação. Reitera-se que o trabalho, como viemos afirmando, está sendo tratado aqui em seu sentido ontológico, em sua forma originária, isto é, ainda vinculado à produção de objetos úteis, de valores de uso – e, portanto, não se coloca a questão das mercadorias e das relações de troca.

Essa exposição teve como objetivo demonstrar a importância fundamental da diferenciação entre sujeito e objeto para se compreender a existência humana que culmina na compreensão do trabalho como protoforma de todas as formas superiores de práxis sociais. Do ponto de vista da problemática do conhecimento, é a ontologia do ser social – uma teoria geral do ser social – que possibilita a compreensão radicalmente histórica da objetividade e da subjetividade, fundando na história da filosofia um padrão totalmente novo de conhecimento, a que se chama de materialismo histórico. Esse padrão supera a noção meramente gnosiológica de “metodologia” porque pressupõe o conhecimento antes da forma de conhecer, isto é, a **prioridade ontológica do objeto em relação ao sujeito que conhece**. Entende-se que a compreensão do ser passa pelo esforço intelectual do pesquisador e esse é levado a se aproximar do objeto antes que se faça qualquer exame da razão, do que se pode ou não conhecer e, portanto, constitui na entrega do pesquisador ao movimento da realidade.

Nesse sentido, como coloca Tonet (2013, p. 74), na ontologia marxiana, “a primeira pergunta não é: o que é o conhecimento (se é possível, quais as possibilidades e limites, como se deve proceder para conhecer), mas, o que é o ser social, quais suas determinações essenciais?” e isso porque o conhecimento é apenas uma das dimensões do ser social que se desdobra, em termos ontológicos, da prévia ideação e da busca pelos meios. Nas palavras de Tonet (2013, p. 74):

Da resposta dessa pergunta – o que é o ser social – dependerão as respostas relativas o conhecimento: a possibilidade do conhecimento, o que é o objeto (realidade externa), quem é o sujeito, como se dá a relação entre sujeito e objeto, o que é a verdade, quais os critérios de verdade, como deve proceder o sujeito para conhecer o objeto, qual a relação entre ciência e ideologia, etc.

É por esse motivo que a teoria do conhecimento presente nas formulações marxianas, demarcando a relação sujeito-objeto, nos permite fazer a contraposição à concepção estabelecida pela esquizoanálise. Demonstramos, ainda que de forma introdutória, o fundamento do ser social e suas consequências ontológicas porque é no movimento de apreensão das determinações essenciais do ser social que se torna possível compreender a problemática do conhecimento para a ontologia marxiana. Além disso, buscamos evidenciar

como ela se encontra no polo oposto das formulações idealistas e conservadoras de Deleuze e Guattari.

Assim como Lukács (2013) e Leontiev (2004), também Luria (1987) demonstra que o homem se diferencia do animal pelo fato de que, pela realização do trabalho e pelas formas de vida social decorrentes dele, “mudaram radicalmente todas as categorias fundamentais do comportamento humano” (Luria, 1987, p. 21). Surge como desdobramento ontológico do ato do trabalho a consciência; mas essa consciência, como discutido, não é abstrata, é uma consciência ontologicamente vinculada à prática. No ato do trabalho, não é suficiente que o sujeito “ponha” fins por meio da consciência, mas que efetive seu objetivo materializando algo novo na realidade: a consciência é, então, **atividade consciente** ou **práxis**. A práxis social, tipicamente humana, se libertou das determinações biológicas e não tem qualquer sentido se tomada do ponto de vista do comportamento instintivo – é por isso que se afirma que a atividade consciente só pode ser entendida em sua determinação social. Luria (1987) exemplifica essa condição da seguinte maneira:

A atividade vital humana caracteriza-se pelo trabalho social e este, mediante suas funções, origina novas formas de comportamento, independentes dos motivos biológicos elementares. A conduta já não está determinada por objetivos instintivos diretos. Desde um ponto de vista biológico, não há nenhum sentido em atirar sementes na terra em lugar de comê-las, em espantar a presa ao invés de capturá-la diretamente, ou afiar uma pedra se não se tem em conta que essas ações serão incluídas em uma atividade social complexa. O trabalho social e a divisão social do trabalho provocam a aparição de **motivos sociais de comportamento**. É precisamente em relação a todos esses fatores que no homem criam-se novos motivos complexos para a ação e se constituem essas formas de atividade psíquica específicas do homem. (Luria, 1987, p. 22, *grifos nossos*)

Somente a partir do materialismo histórico – enquanto um padrão radicalmente novo de conhecimento da realidade – se pode compreender que consciência e matéria, mente e corpo, teoria e prática não são elementos separados, mas, ao contrário, formam unidades indissociáveis que só podem ser entendidas nessa relação. Mas essa não é uma conclusão meramente teórica ou filosófica: é, antes, a consequência de uma análise rigorosa da própria

história da humanidade, de sua gênese que ocorre pelo trabalho e do desenvolvimento das formas ulteriores que se desdobram dele. Compreender isso se faz imprescindível para superar o misticismo operado pela teoria esquizoanalítica, que trata essas relações como meras abstrações banais e ultrapassadas, como se fosse uma questão de predileção do filósofo tratar delas ou não. Mas, com o materialismo histórico, pode-se constatar que tratar dessas relações não é uma questão de vaidade filosófica, mas, antes, a busca pela compreensão do ser social – compreensão que, na qualidade de práxis, está intimamente ligada com a possibilidade de ação efetiva na realidade.

5.2. A FILOSOFIA DA PRÁXIS E A FUNÇÃO DA LINGUAGEM NA PERSPECTIVA MATERIALISTA HISTÓRICA: OPOSIÇÃO À LINGUAGEM SEM REFERÊNCIA MATERIAL

Como apresentado, de acordo com Deleuze e Guattari (1992), a função da filosofia é a criação de conceitos – não há como conhecer algo que não pelos conceitos, porém esses conceitos deverão ser criados pelo filósofo. “Criar conceitos é, ao menos, fazer algo” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 14), afirmam os autores, que complementam a ideia argumentando que, nessa perspectiva, até mesmo a utilidade e a nocividade da filosofia se modificam. É razoável concluir, portanto, que a utilidade do pensamento filosófico se restringe a um campo puramente semântico, caracterizado pela noção de “criação” como elemento totalmente apartado da realidade, da ação humana na realidade, isto é, da práxis.

Se retomarmos em Marx sua segunda tese sobre Feuerbach, veremos que essa é uma questão de grande importância que vem sendo colocada ao longo da história da filosofia. Segundo Marx (1987, p. 12), os questionamentos acerca da existência ou não de uma realidade concreta para além da especulação puramente semântica ou retórica deve ser acompanhada da própria ação, ou melhor, da práxis – essa seria, então, a **função da filosofia**. Nas palavras do autor:

A questão de saber se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva não é uma questão teórica, mas *prática*. É na práxis que o homem deve demonstrar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno de seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não-realidade do pensamento isolado da práxis – é uma questão puramente *escolástica*. (Marx, 1987, p. 12, *grifos do autor*)

Marx (1987), ao fazer a análise crítica do materialismo intuitivo de Feuerbach, afirma que sua filosofia apreende da realidade somente o objeto, mas não a própria atividade humana como atividade objetiva. Nesse sentido, a práxis, isto é, a atividade consciente do ser humano não é considerada, enquanto que o comportamento autenticamente humano é identificado com o comportamento teórico. Em outras palavras, a teoria é entendida como o que é autenticamente humano e está cindida da prática – que é, segundo Marx (1987, p. 12) “apreciada e fixada [por Feuerbach] em sua forma fenomênica judaica e suja”.

Na esteira de Marx, também Gramsci (1999), ao polemizar com a concepção filosófica de Benedetto Croce, realiza semelhante análise: demonstra a concepção profundamente elitista de Croce em relação à filosofia e à sua noção do filósofo clássico como um grupo mais ou menos grande de pessoas que supostamente “fazem filosofia”. Ao contrário, Gramsci (1999), em seu texto intitulado *Introdução ao estudo da filosofia*, argumenta que “é preciso destruir o preconceito, muito difundido, de que a filosofia é algo muito difícil pelo fato de ser atividade intelectual própria de uma determinada categoria de cientistas especializados ou filósofos profissionais e sistemáticos” (Gramsci, 1999, p. 93) e prossegue afirmando que todos os homens e mulheres são “filósofos” e “filósofas” na medida em que existe uma “filosofia espontânea” que é comum a todos e que está contida, segundo ele:

...1) na própria linguagem, que é um conjunto de noções e conceitos determinados e **não simplesmente de palavras gramaticalmente vazias de conteúdo**; 2) no senso comum e no bom senso; 3) na religião popular e, conseqüentemente, em todo o sistema de crenças, superstições, opiniões, modos de ver e de agir que se manifestam naquilo que geralmente se conhece por “folclore”. (Gramsci, 1999, p. 93)

O filósofo italiano pretende mostrar com tal argumentação que, diferente do que afirma Croce e do que, anos depois também Deleuze e Guattari vão reproduzir, a filosofia não está restrita a um grupo de intelectuais “iluminados” que – agora especificamente segundo a esquizoanálise – teria a função de criar conceitos como um objetivo em si mesmo. A filosofia para Gramsci (1999) é, na verdade, concepções de mundo que aparecem na linguagem porque esta não é uma retórica vazia, mas se constitui por conceitos que têm vinculação com a realidade concreta dos indivíduos e, conseqüentemente, com a ação dos indivíduos na

realidade. Isso significa que sempre existe certa concepção de mundo contida no senso comum e na sua forma mais elevada que é o que ele denomina de “bom senso”, bem como nas religiões e sistemas de crenças populares. Porém, essa “filosofia espontânea”, segundo Gramsci (1999), é **desagregada e ocasional**, é o **senso comum**, que **comumente está relacionado com uma visão de mundo imposta mecanicamente pela ideologia dominante de dado período histórico**. Nas palavras do autor:

O problema é o seguinte: qual é o tipo histórico de conformismo, de homem-massa, do qual fazemos parte? Quando a concepção de mundo não é crítica e coerente, mas ocasional e desagregada, pertencemos simultaneamente a uma multiplicidade de homens-massa, nossa própria personalidade é compósita, de uma maneira bizarra: nela se encontram elementos dos homens das cavernas e princípios da ciência mais moderna e progressista, preconceitos de todas as fases históricas estreitamente localistas e intuições de uma filosofia que será própria do gênero humano mundialmente unificado. **Criticar a própria visão do mundo, portanto, significa torná-la unitária e coerente e elevá-la até o ponto atingido pelo pensamento mundial mais evoluído. Significa também, portanto, criticar toda a filosofia até hoje existente, na medida em que ela deixou estratificações consolidadas na filosofia popular.** O início da elaboração crítica é a consciência daquilo que é realmente, isto é um “conhece-te a ti mesmo” como produto do processo histórico até hoje desenvolvido, que deixou em ti uma infinidade de traços acolhidos sem análise crítica. (Gramsci, 1999, p. 94, *grifos nossos*)

Gramsci (1999) afirma, portanto, que das atividades intelectuais elementares, isto é, das concepções de mundo que se colocam espontaneamente “nos quais todos estão envolvidos desde sua entrada no mundo consciente” (p. 94) deve-se avançar para um segundo momento de consciência e crítica. Criticar a sua própria visão de mundo é torná-la unitária e coerente. Nesse sentido, a filosofia é a crítica e superação do senso comum e da religião – porém é importante destacar que, segundo Gramsci (1999), não existe apenas uma única filosofia, mas diversas filosofias e diversas concepções de mundo, e sempre se faz a opção por uma delas. De acordo com Gramsci (1999):

Com efeito, não existe filosofia em geral: existem diversas filosofias ou concepções do mundo, e **sempre se faz uma escolha entre elas**. Como ocorre esta escolha? É esta escolha um fato puramente intelectual, ou é um fato mais complexo? E não ocorre frequentemente que entre o fato intelectual e a norma de conduta exista uma contradição? Qual será, então, a verdadeira concepção do mundo: a que é logicamente afirmada como fato intelectual, ou a que resulta da atividade real de cada um, que está implícita na sua ação? E, já que a ação é sempre uma ação política, não se pode dizer que a verdadeira filosofia de cada um se acha inteiramente contida na sua política? Este contraste entre o pensar e o agir, a coexistência de duas concepções de mundo, uma afirmada por palavras e a outra se manifestando na ação efetiva, nem sempre se deve à má-fé. A má-fé pode ser uma explicação satisfatória para alguns indivíduos considerados isoladamente ou até mesmo para grupos mais ou menos numerosos, mas não é satisfatória quando o contraste se verifica nas manifestações vitais de amplas massas: neste caso, ele não pode deixar de ser a expressão de contrastes mais profundos de natureza histórico-social. **Isto significa que um grupo social, que tem sua própria concepção do mundo, ainda que embrionária, que se manifesta na ação e, portanto, de modo descontínuo e ocasional – isto é, quando tal grupo se movimenta como um conjunto orgânico – toma emprestado a outro grupo social, por razões de submissão e subordinação intelectual, uma concepção que não é a sua, e afirma verbalmente, e também acredita segui-la, já que a segue em “épocas normais”, ou seja, quando a conduta não é independente e autônoma, mas sim submissa e subordinada. É por isso, portanto, que não se pode separar a filosofia da política; ao contrário, pode-se demonstrar que a escolha e a crítica de uma concepção do mundo são, também elas, fatos políticos** (pp. 96-97, *grifos nossos*).

A filosofia da práxis, segundo Gramsci, em acordo com Marx em suas teses sobre Feuerbach, é justamente a conjunção orgânica entre teoria e prática, e a consciência política se dá exatamente quando se compreende de qual força hegemônica se faz parte na realidade social e daí para uma ulterior autoconsciência, até que teoria e prática se unifiquem. Seguindo os passos das análises marxianas da ideologia das filosofias alemãs, Gramsci (1999) parte da análise crítica do “intelectual clássico” do filósofo italiano Croce para formular a sua concepção de “intelectual orgânico”.

A figura do intelectual orgânico se distancia totalmente da figura do “intelectual iluminado” que levaria a consciência às massas, mas, pelo contrário, as próprias massas são quem produzem os seus intelectuais orgânicos. O intelectual orgânico é, portanto, assumida e praticamente ligado à determinada classe e sua função é a de sistematizar e disseminar uma determinada elaboração ideológica. No entanto, pode acontecer de um intelectual abandonar a sua classe de origem e se dedicar em prol da classe oposta, como o exemplo histórico emblemático de Friedrich Engels e toda a sua trajetória de colaboração e ligação orgânica com a classe trabalhadora, a despeito de sua origem burguesa. No entanto, para Gramsci (1999), o maior e mais importante intelectual orgânico da classe trabalhadora, o grande educador, é o intelectual orgânico coletivo: o **partido político**. O partido político não é entendido como algo externo à classe, como comumente se compreende nos dias de hoje, mas como parte dela – é o elo que liga a consciência teórica à prática. O partido político, como um espaço de relativa autonomia da classe trabalhadora em relação ao Estado burguês, é a forma mais adequada para o desenvolvimento da consciência e a organização das trabalhadoras e trabalhadores. É o partido político, entendido como o intelectual orgânico coletivo da classe trabalhadora e não como um grupelho de intelectuais clássicos ao estilo daqueles descritos por Croce ou mesmo por Deleuze e Guattari, que deverá conquistar as massas para a causa do proletariado, guiando-as rumo à transformação radical da sociedade, isto é, à revolução socialista. O dever do partido é promover junto às massas uma preparação ideológica tornando possível ao proletariado abandonar as suas velhas concepções de mundo (que são as concepções de mundo da classe dominante) e substituí-las por novas concepções, homogêneas e unitárias, vinculadas à nova moral cooperativa e solidária própria da humanidade mundial unificada.

O elemento central da teoria política de Gramsci (1999) é o entendimento da capacidade que os grupos sociais têm de, por meio dos intelectuais orgânicos, elaborar concepções de mundo universalizantes, que possam traduzir uma ideologia – própria de uma determinada classe – em ideologia universal. Nesse sentido, sua compreensão do papel da filosofia, dos conceitos – que são sempre vinculados a uma determinada ação na realidade –, e da tarefa do filósofo (que não é qualquer filósofo, mas o intelectual organicamente ligado aos interesses de sua classe) se opõe àqueles defendidos por Deleuze e Guattari. Além disso, fazem coro com a concepção marxiana expressa na célebre, essencial e ainda muito atual tese

de Marx (1987, p. 14, *grifos do autor*), segundo a qual “os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é *transformá-lo*”.

Seguindo nesta direção torna-se importante analisar as consequências ontológicas do ato do trabalho, que conforme Lukács (2013) se desdobram em ações de um ser humano com outro ser humano, isto é, formas sociais que provêm da inter-relação dos seres humanos. A isso Lukács (2013) denomina de **pôr teleológico secundário** – que demonstra o caráter essencialmente **social** do trabalho e da existência humana e de acordo com ele (Lukács, 2013, p. 83, *grifos nossos*):

Nas formas ulteriores e mais desenvolvidas da práxis social, destaca-se em primeiro plano a ação sobre outros homens, cujo objetivo é, em última instância –, uma mediação para a produção de valores de uso... Essa segunda forma de pôr teleológico, no qual **o fim posto é imediatamente um pôr do fim por outros homens**, já pode existir em estágios muito iniciais. Pensemos na caça no período paleolítico. As dimensões, a força e a periculosidade dos animais a serem caçados tornam necessária a cooperação de um grupo de homens. Ora, para essa cooperação funcionar eficazmente, é preciso distribuir os participantes de acordo com suas funções (batedores e caçadores). Os pores teleológicos que aqui se verificam **têm um caráter secundário do ponto de vista do trabalho imediato...**

Lukács (2013) e Leontiev (2004) explicam, com base nas formulações de Marx, que o trabalho é fundamentalmente social, ou seja, ele não se refere somente ao trato imediato do homem com a natureza, mas também à relação do homem com outros homens em coletividade. Essa condição é estabelecida mesmo desde os tipos mais primitivos de trabalho, como a caça de um animal. O exemplo dado por Leontiev (2004) é muito esclarecedor dessa relação:

Quando um membro da coletividade realiza a atividade de trabalho, realiza-a também com o fim de satisfazer uma necessidade sua. Assim, a atividade do batedor que participa na caçada coletiva primitiva é estimulada pela necessidade de se alimentar ou talvez de se vestir com a pele do animal. Mas para que está diretamente orientada sua atividade? Pode ser, por exemplo, assustar a caça e orientá-la na direção de outros

caçadores que estão à espreita. É propriamente isso que deve ser o resultado da atividade do caçador. Ela para aí; os outros caçadores fazem o resto. É evidente que esse resultado (assustar a caça) não acarreta por si mesmo e não poderia acarretar a satisfação da necessidade de alimento, de vestuário, etc. que o batedor sente. Assim, aquilo para que estão orientados seus processos de atividade não coincide com seu motivo, os dois estão separados. (Leontiev, 2004, p. 82)

O batedor, para chegar a objetivar o seu fim, precisa atuar em sentido diferente – e, nesse caso, até mesmo oposto se considerado seu objetivo – para sanar sua necessidade de alimentação ou vestuário: nesse exemplo, ao invés de se lançar para cima da presa, ele deve assustá-la. Como pode surgir uma atividade separada de seu motivo? Isso só pode se dar pelo **caráter essencialmente coletivo e social dessa atividade**, ou, como afirma Lukács (2013), pela existência de um pôr teleológico secundário, que se refere à inter-relação dos homens, à essência coletiva do trabalho. Um desdobramento igualmente importante dessa condição do trabalho é o fato indubitável de que uma atividade separada do objetivo final só pode existir enquanto uma atividade que não é mais submetida às determinações biológicas. Segundo Leontiev (2004, p. 81, *grifos nossos*):

Por mais complexa que seja a atividade “instrumental” dos animais, **jamais tem o caráter de um processo social, não é realizada coletivamente e não determina as relações de comunicação entre os seres que a efetuam**. Por outro lado, por complexa que seja, a comunicação instintiva entre os membros de uma associação animal jamais se confunde com a atividade “produtiva” dos animais, não depende dela, não é mediatizada por ela.

O trabalho intencional tipicamente humano inaugura, por sua própria natureza como trabalho coletivo e social, um pôr teleológico secundário – porque não se relaciona diretamente com a natureza – mas que é ontologicamente ligado à transformação da natureza para sanar necessidades humanas: **a linguagem**. A linguagem surge em meio à luta do homem por sua sobrevivência e como mais um instrumento dessa luta, de maneira que se constitui no desdobramento de uma necessidade. De acordo com Lukács (2013, p. 84, *grifos nossos*):

...o pôr teleológico conscientemente realizado provoca um distanciamento no espelhamento da realidade e, com esse distanciamento, nasce a relação sujeito-objeto no sentido próprio do termo. Esses dois momentos implicam simultaneamente o surgimento da **apreensão conceitual dos fenômenos da realidade e sua expressão adequada através da linguagem.**

Assim como Leontiev (2004), Lukács (2013) afirma o surgimento da linguagem como decorrente do ato do trabalho que, por sua vez, só pode acontecer ontologicamente como uma busca de resolução de necessidades reais e objetivas. Da diferenciação entre homem e natureza proporcionada pelo ato do trabalho, bem como do surgimento da consciência prática ou da atividade consciente, se desdobra a apreensão conceitual dos fenômenos da realidade que se expressa na linguagem. A linguagem não é uma mera invenção de conceitos, na qualidade de algo que se põe em si mesmo e não tem qualquer referência exterior – como estabelece a esquizoanálise – mas, ao contrário, a linguagem é, antes de tudo, produto das necessidades humanas realmente existentes, necessidade de se alimentar, de se vestir, de se abrigar, e, para que isso se realize coletivamente, é necessária uma compreensão mútua, um código. Como produto das necessidades humanas, ela tem a referência no ato de transformação da natureza e da capacidade do homem, inaugurada pelo trabalho, de apreensão conceitual dos elementos da realidade e de sua comunicação. A linguagem é uma expressão tipicamente humana, mas que só pode ser entendida em sua relação com o trabalho, sendo esse último o momento predominante dessa relação. Sobre o momento predominante, explica Lukács (2013, p. 85):

...em cada sistema de inter-relações dentro de um complexo de ser, como também em cada interação, há um **momento predominante**. Esse caráter surge em uma relação puramente ontológica, independente de qualquer hierarquia de valor. Em tais inter-relações os momentos singulares podem condicionar-se mutuamente, como no caso da palavra e do conceito, em que nenhum dos dois pode estar presente sem o outro; ou então, **se pode ter um condicionamento no qual um momento é o pressuposto para a existência do outro, sem que a relação possa ser invertida**. Essa última é a relação

que existe entre o trabalho e os outros momentos do complexo constituído pelo ser social.

Lukács (2013) elucida do ponto de vista do padrão do conhecimento marxiano, as relações e inter-relações de determinação dos diferentes momentos que constituem o ser social. Ele demonstra que entre o trabalho e os outros momentos do ser existe um momento predominante que é o primeiro – o trabalho. **Só se pode compreender a linguagem, por exemplo, como decorrência ontológica do trabalho.** E essa constatação não passa por qualquer atribuição de valor: trabalho e linguagem, assim como objetividade e consciência, têm – no materialismo marxista – o mesmo estatuto. Não há, em absoluto, uma “predileção” da objetividade (ou do trabalho) em relação à subjetividade – como fazem parecer alguns críticos do marxismo – mas há uma relação de unidade indissolúvel em que, o momento predominante, sem o qual não se podem compreender os outros, é o trabalho. É por isso que se pode localizar a gênese da linguagem somente em sua vinculação ontológica com o trabalho:

É sem dúvida possível **deduzir geneticamente a linguagem e o pensamento conceitual a partir do trabalho**, uma vez que a execução do processo do trabalho põe ao sujeito que trabalha exigências que só podem ser satisfeitas reestruturando ao mesmo tempo quanto à linguagem e ao pensamento conceitual as faculdades e possibilidades psicofísicas presentes até aquele momento, ao passo que **a linguagem e o pensamento conceitual não podem ser entendidos nem em nível ontológico, nem em si mesmos, se não se pressupõe a existência de exigências nascidas do trabalho** e nem muito menos como condições que fazem surgir o processo de trabalho. É obviamente indiscutível que, tendo a linguagem e o pensamento conceitual surgido para as necessidades do trabalho, seu desenvolvimento se apresenta como uma ininterrupta e ineliminável ação recíproca, e o fato de que o trabalho continue sendo o momento predominante não só não suprime a permanência dessas interações, mas, ao contrário, as reforça, as intensifica. (Lukács, 2013, p. 85, *grifos nossos*)

A linguagem só pode ser entendida como consequência das necessidades surgidas no e pelo trabalho, de maneira que não se pode compreender a linguagem nem em si mesma e nem

em nível ontogenético – como ela se desenvolve em cada indivíduo particular desde seu nascimento – sem se considerar sua gênese a partir do trabalho. Lukács (2013), portanto, alerta para o fato de que a linguagem se desenvolve numa ininterrupta e ineliminável ação recíproca com o trabalho, mesmo posteriormente ao momento em que acontece o primeiro ato do trabalho. Isso quer dizer que, ao contrário do que postula o pós-modernismo no geral, e a esquizoanálise, em específico, a linguagem sem a materialidade que lhe deu origem é uma impossibilidade ontológica, mesmo em seu desenvolvimento histórico ulterior ao ato originário do trabalho. Dessa maneira, é irracional tomar a linguagem como algo que só relaciona consigo mesma ou, no máximo, com outros conceitos e não tem referência na materialidade.

Mas é importante destacar que a linguagem está numa relação de dependência ontológica em relação ao trabalho e, ao mesmo tempo, uma autonomia relativa, como explica Luria (1987, p. 22):

No processo do trabalho socialmente dividido, surgiu nas pessoas a necessidade imprescindível de uma comunicação estreita, a designação da situação laboral na qual tomavam parte, ocasionando a parição da linguagem. Nas primeiras etapas, essa linguagem esteve estreitamente ligada aos gestos, os sons inarticulados podiam significar tanto “cuidado” como “esforça-te”, etc., ou seja, o significado do som dependia da situação prática, das ações, dos gestos e da entonação com que era pronunciado.

Em seu surgimento, a linguagem estava totalmente vinculada ao trabalho, podendo ser compreendida somente se tomada em sua relação direta com ele: como os sons eram inarticulados e pouco específicos, podiam a se referir a uma ação, ou a uma advertência, ou a um objeto – de modo que em seu surgimento só é compreensível se tomada em seu contexto prático imediato. Disso se entende que, não só a linguagem é uma consequência do trabalho, mas que tem em relação a ele uma dependência ontológica. Porém, a linguagem também está numa relação de autonomia relativa ao trabalho, na medida em que foi progressivamente se tornando independente dele, justamente por não serem aspectos idênticos, embora se mantenham imbricados. De acordo com Leontiev (2004, p. 92-93, *grifos nossos*):

Como se formaram a palavra e a linguagem? No trabalho os homens entram forçosamente em relação, em comunicação uns com os outros. **Originariamente, as suas ações, o trabalho propriamente, e a sua comunicação formam um processo único.** Agindo sobre a natureza, os movimentos de trabalho dos homens agem igualmente sobre os outros participantes da produção. Isso significa que as ações do homem têm nestas condições uma dupla função: uma função imediatamente produtiva e uma função de ação sobre os outros homens, uma função de comunicação. **Posteriormente, estas duas funções separam-se.** Para isso, basta que a própria experiência sugira aos homens que se em certas condições um movimento de trabalho não conduz, por uma razão ou outra, ao resultado prático esperado, ele está, mau grado tudo, apto para agir sobre os outros participantes, por exemplo, leva-los a efetuar essa ação coletivamente. Nasce assim os movimentos que conservam a sua forma de movimentos de trabalho, mas que perdem o contato prático com o objeto e que por consequência perdem assim o esforço que os transforma verdadeiramente em movimentos de trabalho. Esses movimentos, bem como os sons vocais que o acompanham, separam-se da tarefa de agir sobre o objeto, separam-se da ação de trabalho e só se conserva a função que consiste em agir sobre os homens, a função de comunicação verbal. Por outras palavras, transformam-se em gestos. O gesto nada mais é que um movimento separado de seu resultado, um movimento que se aplica para o objeto para o qual está orientado. Ao mesmo tempo, o papel principal na comunicação passa dos gestos ao som da voz. Assim aparece a linguagem sonora articulada.

A linguagem é, portanto, um produto da condição essencialmente social do trabalho. Além de influir sobre a natureza, no processo de trabalho, os homens precisam influir também entre si. Isso se dá, primeiramente, na forma de movimentos que perdem o contato prático com o objeto e que, posteriormente, se tornam gestos em que só se conserva sua função de ação sobre outros homens, na qualidade de comunicação que partilham significados coletivos. Dos gestos se passa ao som da voz que marca o surgimento da linguagem sonora articulada ou a possibilidade do nascimento da palavra enquanto elemento sonoro que expressa um significado compartilhado, tal como antes os gestos o faziam. Da mesma forma, Luria (1987)

demonstra a inseparabilidade ontológica da linguagem em relação ao trabalho e como ambos se tornam autônomos e diferenciados:

O nascimento da linguagem levou a que progressivamente fossem aparecendo todo um sistema de códigos que designava objetos e ações. Logo, esse sistema de códigos começou a diferenciar as características dos objetos, das ações e suas relações. Finalmente, formaram-se códigos sintáticos complexos de frases inteiras, as quais podiam formular as formas complexas de alocação verbal. Esse sistema de códigos teve uma importância decisiva para o desenvolvimento posterior da atividade consciente do homem. **A linguagem, que no início esteve estreitamente ligada com a prática, colada a ela, que teve um caráter “simprático”, foi progressivamente separando-se desta. Começou a incluir um sistema de códigos suficientes para a transmissão de qualquer informação, mesmo que... esse sistema tenha conservado durante longo tempo uma estreita vinculação com a atividade humana concreta.** (Luria, 1987, p. 22, *grifos nossos*)

No momento em que surge como decorrência da atividade prática dos homens, a linguagem era inarticulada, isto é, um mesmo som poderia designar várias coisas, sendo elas ações ou objetos. Progressivamente, vai sendo constituído um sistema de códigos para designar ações e objetos até que, finalmente, se formam códigos sintáticos complexos para construir frases completas, tornando a linguagem mais precisa. Luria (1987) explica, entretanto, ainda que a linguagem esteja ontologicamente ligada à atividade prática, ela vai se diferenciando desta última – a linguagem vai ganhando uma autonomia relativa em relação ao trabalho. Ou seja, ela passa a incluir sistemas de códigos suficientes para se formular qualquer relação abstrata, qualquer ideia, bem como transmitir qualquer informação, sem que se necessite estar presente na situação dada, para que esta seja compreensível. Isso é o que marca o surgimento da filosofia e, posteriormente, das ciências – isto é, do conhecimento humano:

Como resultado da história social, **a linguagem transformou-se em instrumento decisivo do conhecimento humano, graças ao qual o homem pode superar os limites da experiência sensorial, individualizar as características dos fenômenos, formular determinadas generalizações ou categorias.** Pode-se dizer que, sem o

trabalho e a linguagem, no homem não se teria formado o pensamento abstrato categorial. Em consequência, as origens do pensamento abstrato e do comportamento categorial, que provocam o salto do sensorial ao racional, devem ser buscadas não dentro da consciência ou dentro do cérebro, mas sim fora, nas formas sociais da existência histórica do homem. (Luria, 1987, p. 22, *grifos nossos*)

Essa é uma formulação essencial para nosso trabalho, demonstrar mais um aspecto falso das teses defendidas pela esquizoanálise, o que se refere à consciência e a linguagem humanas. A consciência humana pode ser reconhecida como tal na medida em que constitui o reflexo/espelhamento ideal da realidade objetiva; mas a consciência não só percebe aquilo que está posto na imediaticidade da experiência sensorial – ela pode individualizar características dos fenômenos, formular generalizações, estabelecer categorias, isto é, compreender as relações mais profundas entre os elementos da realidade. Disso se depreende que embora a realidade se apresente como um caos, como um amontoado de fragmentos, como segmentaridades – de acordo com o que narram Deleuze e Guattari. Para a consciência humana há a possibilidade de categorizar, de abstrair, de generalizar, de criar relações – de **organizar** a realidade para sua compreensão mais profunda, de modo a poder agir conscientemente sobre ela. Segundo Luria (1987):

...o homem não se limita à impressão imediata do que o circunda, está em condições de ultrapassar os limites da experiência sensível, de penetrar mais profundamente na essência das coisas. O homem pode abstrair características isoladas das coisas, captar os profundos enlaces e relações em que se encontram... As coisas, então, não são captadas somente de forma imediata, mas sim pelos reflexos de seus enlaces e relações. Portanto, ultrapassamos os limites da experiência sensorial imediata e formamos conceitos abstratos que permitem penetrar mais profundamente nas coisas. (Luria, 1987, pp. 11-12)

Essa é uma das mais importantes sínteses do materialismo histórico: a compreensão de que aos homens está colocada a possibilidade de se entender a realidade não apenas em seu nível imediato ou fenomênico (daquilo que se pode captar pelos órgãos dos sentidos), mas também de, por meio da racionalidade – que é constantemente atacada pela esquizoanálise

pelo seu caráter irracionalista – penetrar na essência da realidade, entender os variados enlaces e relações entre os elementos aparentemente fragmentados da realidade. O que o homem tem de fundamentalmente novo é, portanto, a racionalidade, por meio da qual supera seu comportamento biológico puramente instintivo e inaugura um comportamento consciente, intencional e autocontrolado. A racionalidade, nesse sentido, não pode ser tomada do ponto de vista negativo, como faz o irracionalismo no geral e a esquizoanálise em específico, mas deve ser compreendida como a categoria fundamentalmente humana que, em sua relação com o trabalho, nos permite não só sobreviver como criar um mundo totalmente novo se comparado ao mundo natural. Além disso, é a racionalidade quem nos permite compreender a essência profunda das coisas, condição primordial para a transformação também do modo de produzir a vida e a conseqüente revolução social. De acordo com Luria (1987, p. 12):

...o homem dispõe não só de um conhecimento sensorial, mas também de um conhecimento racional, possui a capacidade de penetrar mais profundamente na essência das coisas do que lhes permitem os órgãos dos sentidos; quer dizer que, com a passagem do mundo animal à história humana, dá-se um enorme salto no processo de conhecimento desde o sensorial até o racional. Por isso, os clássicos do marxismo, com absoluto fundamento, disseram que a passagem do sensorial ao racional resulta não menos importante que a passagem da matéria inerte à vida.

O salto ontológico operado pela transformação da natureza para sanar as necessidades humanas, inaugura também o salto no processo de conhecimento que se restringia ao conhecimento sensorial e se torna um conhecimento racional, esse último exclusivamente humano. A linguagem, portanto, é o instrumento decisivo desse conhecimento racional e por isso não pode ser considerada como mera transposição de conceitos ou pedaços de conceitos que se unem de forma aleatória – como defende a esquizoanálise. Como veremos de maneira mais aprofundada à frente, o conceito é, em realidade, o que viabiliza aos homens a assimilação da experiência social.

Além disso, o papel da linguagem enquanto uma conquista do gênero humano pressupõe – diferente do que faz parecer a esquizoanálise ao defender o caráter essencialmente fragmentário da linguagem – a função de **comunicação da experiência social**.

Como demonstrado, tão logo se objetiva algo novo na natureza, esse algo se torna independente da consciência, passando a se submeter às legalidades da causalidade, ou seja, sem qualquer intencionalidade e independente do sujeito que o “pôs”. Por isso, o machado não é apenas é conjunção de uma pedra e um pedaço de madeira, isto é, o objeto físico propriamente, mas é também um meio de ação elaborado socialmente; o instrumento cristaliza o conhecimento, o meio da ação e o conserva. Diferente dos animais, para quem o instrumento, após servir a um objetivo, volta a ser simplesmente um objeto qualquer, nos seres humanos, o instrumento materializa o conhecimento e o meio de ação para o qual foi produzido (Leontiev, 2004). Por conservar o processo de criação e o conhecimento que se produz nesse processo, o instrumento – que é o produto do trabalho – faz surgir a necessidade da comunicação desse processo entre os homens. No exemplo do machado, o homem que o produziu materializou nele seu objetivo de ação – abater animais, por exemplo. Mas, como se constatou, tão logo o instrumento é criado, ele se torna independente da consciência do sujeito que o criou, mas permanece como trabalho social realmente objetivado, como causalidade posta. Nesse sentido, será necessário que seja repassada às próximas gerações a ação que aquele instrumento materializa e a necessidade a qual responde, para que ele não tenha que ser criado novamente, mas possa, inclusive, ser aperfeiçoado ou modificado pelas gerações posteriores. Todas estas possibilidades são objetivadas por meio da linguagem simbólica, por meio de um sistema de códigos que cumpre a função de transmitir informações, de ordenar e organizar a experiência, de regular o comportamento próprio e alheio no interior das atividades coletivas, sociais.

Tem-se, então, que a capacidade do homem de sair dos limites do conhecimento puramente sensorial para o conhecimento racional das relações entre os elementos da realidade, por meio das abstrações e generalizações, acontece com a participação da linguagem. A linguagem é um dos aspectos decisivos para o devir humano do homem, de modo que negar as suas funções de generalização e comunicação da experiência social significa a negação da própria natureza humana. É por isso que Deleuze e Guattari (1997) insistem em um suposto devir animal do homem, que equaliza, ideologicamente, a existência animal à existência humana. Mas essa equalização é impossível do ponto de vista da realidade de fato uma vez que, como já constatamos, pelo ato do trabalho o homem se torna um ser qualitativamente diferente da natureza. Diante da importância da linguagem na elevação da

consciência a um nível superior, isto é, um nível de abstração e generalização, Luria (1987, p. 27) coloca as seguintes indagações:

Surge, então, uma pergunta importante: como estaria estruturada a linguagem, visto que permite abstrair e generalizar as características do mundo externo, ou seja, formar conceitos? Que peculiaridades da linguagem são as que permitem fazer deduções, tirar conclusões e fornecer a base psicológica do pensamento discursivo? Finalmente, quais seriam as características da linguagem que lhe permite transmitir a experiência acumulada pelas gerações, ou seja, que garantem o processo de desenvolvimento psíquico que diferencia o homem dos animais?

Parte-se do pressuposto de que são os sistemas conceituais que possibilitam ao homem sair da impressão meramente sensorial e avançar para uma compreensão abstrata da realidade, uma vez que a experiência social é assimilada pelos conceitos abstratos; nesse sentido, com base nas indagações de Luria (1987), passamos à apresentação da teoria dos conceitos e do pensamento conceitual no materialismo histórico. Pretendemos, com isso, possibilitar a compreensão por parte do leitor, de como a teoria dos conceitos no materialismo histórico se coloca no polo oposto daquela defendida pela esquizoanálise, pontuando que esta última nega o conhecimento, de fato, da realidade social e suas determinações.

5.3. A CONCRETICIDADE DOS CONCEITOS NO MATERIALISMO HISTÓRICO: UMA OPOSIÇÃO AO CONCEITO QUE NÃO CONCEITUA

De acordo com Luria (1987, p. 13) “o homem vive não só no mundo das impressões imediatas, mas também no mundo dos conceitos abstratos” de maneira que se torna imprescindível compreender a estrutura da linguagem para se avançar para uma teoria dos conceitos que traduza, de fato, a experiência humana nesse mundo. Deve-se começar a responder essas questões analisando a palavra que é segundo Luria (1987) o elemento fundamental da linguagem: “a palavra designa as coisas, individualiza suas características. Designa ações, relações, reúne objetos em determinados sistemas. Dito de outra forma, a palavra *codifica nossa experiência*” (Luria, 1987, p. 27, *grifo do autor*). Há de se prosseguir, então, ao estudo da gênese da palavra.

Segundo o autor, no que se refere a origem da palavra e da pré-linguagem só se pode fazer suposições “já que dezenas de milênios nos separam do nascimento da linguagem” (Luria, 1987, p. 28); embora não possuamos indicadores diretos de sua origem, há muitos indicadores indiretos. A pressuposição inicial adotada para a compreensão da gênese da linguagem, que encontra respaldo nos estudos de antropólogos e nos estudos de Engels, por exemplo, é a de que “... a palavra, célula da linguagem, não possui somente raízes afetivas” (Luria, 1987, p. 28) porque se assim fosse, a linguagem humana em nada se diferenciaria da “linguagem” animal, que se resume à contaminação de estados afetivos de um animal ao seu bando.

A palavra, no início da história humana, estava totalmente colada no trabalho, na ação prática do homem, ou, nas palavras de Luria (1987, p. 28, *grifos nossos*) possuía um **caráter simpráxico**:

Pode-se pensar que, nas etapas da pré-história humana, **a palavra recebia sua significação somente inserida na atividade prática concreta**. Quando o sujeito realizava algum ato laboral concreto, elementar, juntamente com outros indivíduos, a palavra entrelaçava-se com esse ato. Por exemplo, se o grupo necessita levantar um objeto pesado – o tronco de uma árvore – a palavra “aj” podia significar “cuidado” ou “ergue mais a árvore”, “esforça-te”, “vigia o objeto”, mas o significado dessa palavra mudava dependendo da situação e tornava-se compreensível somente a partir dos gestos (particularmente o gesto indicador dirigido ao objeto), da entonação e de toda a situação circundante. **Eis porque a palavra originária possui somente um significado difuso que adquiria sua determinação a partir do contexto simpráxico.**

Quando surge, a palavra está totalmente entrelaçada com a atividade prática dos homens e sua significação só é entendida no contexto imediato do trabalho. Mas a palavra vai se descolando progressivamente do ato do trabalho na história dos homens e isso tem uma importância fundamental para a constituição do psiquismo humano: é possível operar com conceitos na ausência dos próprios objetos; ou seja, é possível aos homens abstrair. Por isso, afirma-se que a história da linguagem, posterior à palavra originária, é:

...a história da *emancipação da palavra do terreno da prática, da separação da fala como atividade autônoma e seus elementos – as palavras – como um sistema autônomo de códigos*. Ou seja, é a história da formação da linguagem quando nela se foram incluindo todos os *meios indispensáveis para a designação do objeto e a expressão da ideia*. (Luria, 1987, p. 29, *grifos do autor*)

A história da linguagem é justamente a história de sua emancipação do terreno da prática e sua transformação em uma atividade autônoma que compreende tanto a **designação do objeto** como a **expressão de uma ideia**. Essa autonomização da linguagem em relação ao trabalho – como vimos, trata-se de uma dependência ontológica e uma autonomia relativa – é o elemento fundamental para o desenvolvimento do psiquismo humano pois, a partir desse processo, é possível aos homens compreender uma dada situação por meio da relação estabelecida entre as palavras que constitui o sistema de códigos, mesmo quando não se vivencia aquela situação diretamente. A esse processo de autonomização, Luria (1987, p. 29) denominou **sistema sinsemântico**:

Este caminho de emancipação da palavra do contexto simprático é a passagem à linguagem como um sistema sinsemântico, quer dizer, como sistema de signos que estão enlaçados uns aos outros por seus significados e que formam um sistema de códigos que podem ser compreendidos, inclusive, quando não se conhece a situação.

Nesse sentido, quando Deleuze e Guattari (1995b) afirmam o principal pressuposto de sua teoria da linguagem, a saber, o de que “a linguagem sempre se remete à linguagem”, de modo que “há somente **linguagem de linguagem**; apenas transmitimos algo que ouvimos de outra pessoa” (Deleuze & Guattari, 1995b, p. 11), pode-se verificar a falsidade dessa tese por meio da análise da origem da linguagem: a linguagem não se remete à linguagem, mas, ao contrário, ela nasce tendo absoluta referência no trabalho, na atividade prática dos homens. Só posteriormente, de forma progressiva, a linguagem vai se descolar do trabalho e se tornar autônoma, mas, mesmo nesse caso, a linguagem não passa a se referir a si mesma, uma vez que sua função primeira é a de **designar objetos, ações, qualidades e relações**. Assim, dizemos que ela mantém sua dependência ontológica em relação ao trabalho, isto é, à materialidade; embora se torne um sistema autônomo de códigos, a linguagem jamais existe

sem a materialidade que lhe deu origem. Pensar uma linguagem que somente se refira a si mesma é uma impossibilidade ontológica. De acordo com Luria (1987, p. 32):

A principal função da palavra é seu papel designativo... Efetivamente, a palavra designa um objeto, uma ação, uma qualidade ou uma relação. Em psicologia, esta função da palavra... designa-se referência objetal, como função de representação, de substituição do objeto. A palavra, como fundamento da linguagem humana, está sempre dirigida para um objeto determinado e sempre designa um objeto (por exemplo, “pasta”, “cachorro”), ou uma ação (“estar”, “correr”), ou uma qualidade, propriedade do objeto (“pasta de couro”, “cachorro mau”), ou uma relação entre os objetos (“a pasta está sobre a mesa”, “o cachorro sai correndo do bosque”).

A função primeira da palavra é, portanto, sua referência objetal: ela representa e se dirige sempre para um objeto determinado, uma ação, uma qualidade do objeto ou uma relação entre objetos. Nesse sentido, se torna impossível conceber a palavra como sendo uma autoreferência, ou referenciando a si mesma: na história humana, a palavra surge necessariamente como forma de nomear objetos que são criados pelos próprios homens. Tanto objeto quanto linguagem são produtos da ação humana.

O segundo pressuposto esquizoanalítico referente à teoria da linguagem é a de que a linguagem é sempre um comando ou que é, em si, instrumento de poder. Pela análise da gênese da linguagem pode-se mais uma vez verificar a falsidade dessa tese: a linguagem surge em meio à sobrevivência dos homens e, ainda que ela tenha um caráter de pôr teleológico secundário, isto é, de que tenha nascido para que fosse possível aos homens influírem uns sobre os outros e não sobre a natureza, isso não significa, em absoluto, que seja ontologicamente instrumento de poder. Ao contrário, o pôr teleológico secundário se constitui em mais um instrumento de luta dos homens pela sua sobrevivência, como forma de aperfeiçoar o trabalho e, assim, vir a sanar suas necessidades vitais e a de seu grupo. Pode-se dizer, portanto, que somente em condições histórico-concretas particulares será possível que a linguagem se converta, em situações específicas, em uma forma de comando ou manipulação. Partindo deste raciocínio, não se pode supor em absoluto, que a linguagem seja ontologicamente poder. Em realidade, a história nos mostra que a linguagem surge ligada aos fins de cooperação do trabalho e não de imposição. A imposição de poder (por meio da

linguagem, mas também de ações por meio da força) se torna possível muito adiante na história da humanidade, quando o desenvolvimento das forças produtivas torna possível a geração de excedente de produção e, por consequência, abre a possibilidade histórica de submissão de um grupo humano por outro.

As teorias pós-modernas e a esquizoanálise têm um enfoque irracionalista – de primazia dos instintos sobre a razão – que atribui uma conotação negativa a tudo que se refere às conquistas mais superiores da humanidade enquanto gênero e, neste bojo, se inclui a linguagem. Por isso afirma ser a linguagem em si um instrumento de poder, ignorando suas transformações históricas. Defende sua desconstrução, a invenção de uma linguagem menos contaminada pela razão e que seja mais instintiva – um “gaguejar” em sua própria língua, diriam Deleuze e Guattari. Em uma perspectiva dialética, não maniqueísta, é preciso resgatar a linguagem dessa conotação negativa, demonstrando como sua emergência foi primordial na constituição da subjetividade humana e do devir homem do homem:

O enorme ganho do homem que domina uma linguagem desenvolvida consiste em que seu mundo *se duplica*. O homem sem a linguagem só se relacionava com aquelas coisas que observava diretamente, com as quais podia manipular. Com a ajuda da linguagem que designa objetos, passa a se relacionar com o que não percebe diretamente e que antes não entrava em sua experiência. A palavra duplica o mundo, dando ao homem a possibilidade de operar mentalmente com objetos, inclusive na ausência deste. (Luria, 1987, p. 32)

O processo do devir homem passa pela aquisição da linguagem que está em relação com a materialidade, isto é, que sempre designa objetos, ações, qualidades e relações entre objetos. A importância da linguagem para a constituição do psiquismo humano foi meticulosamente estudada e aprofundada pela escola soviética de psicologia, o que não é o objetivo desse trabalho. Deteremos-nos aqui em destacar que com a linguagem o mundo dos homens se duplica, tornando-se possível a eles operar com objetos e relações mesmo em sua ausência. Essa é a gênese do conhecimento humano e de todas as conquistas posteriores relacionadas ao desenvolvimento das forças produtivas e do conhecimento científico. Se o animal só pode operar com aquilo que é imediatamente captado pelos seus órgãos do sentido, no homem essa limitação já não existe mais desde a emergência da linguagem: a ele será

possível operar não apenas com objetos percebidos imediatamente, mas, ainda, ele poderá evocar voluntariamente as imagens dos objetos, independente de sua presença real:

O animal possui um mundo – o mundo dos objetos e situações percebidos sensorialmente; o homem possui um mundo duplo, que inclui o mundo dos objetos captados diretamente e o mundo das imagens, ações, relações e qualidades que são designados pela palavra. O homem pode evocar voluntariamente estas imagens, independente da presença real dos objetos, e dirigir voluntariamente este segundo mundo. Pode dirigir não apenas sua percepção, suas representações, mas também sua memória e suas ações; por exemplo, ao dizer as palavras “levantar a mão”, “apertar a mão em punho”, pode cumprir essas ações mentalmente. Dito de outra forma, da palavra nasce não só a duplicação do mundo, mas também a *ação voluntária*, que o homem não seria capaz de cumprir se carecesse de linguagem. (Luria, 1987, pp. 32-33, *grifo do autor*)

Por meio da palavra, o homem duplica seu mundo e pode finalmente operar com objetos e relações mesmo na ausência deles; o homem pode estabelecer relações acerca de situações que ele não necessariamente precisa ter vivenciado porque ele pode partir das experiências vividas por outros homens porque “... a palavra assegura a possibilidade de transmitir a experiência de indivíduo a indivíduo e a possibilidade de assimilar a experiência de gerações anteriores” (Luria, 1987, p. 33). A palavra, então, não é apenas instrumento do pensamento, mas é também **meio de comunicação**:

Qualquer comunicação, ou seja, transmissão de informações, exige que a palavra não se restrinja a designar um objeto determinado, mas também que generalize a *informação sobre esse objeto*. Se o sujeito que diz a palavra “relógio” tivesse em conta unicamente um determinado relógio e aquele que escuta, sem ter a correspondente experiência, não compreendesse o sentido generalizado dessa palavra, o falante nunca poderia transmitir ao interlocutor seu pensamento. Sendo assim, as palavras “relógio”, “mesa”, etc. possuem **um significado generalizado e essa é a condição para que o sujeito, ao nomear o objeto, possa transmitir seu pensamento a outra pessoa, é a condição para a compreensão**. (Luria, 1987, p. 37, *grifo do autor, grifos nossos*)

A função de generalização e, por consequência, de comunicação da linguagem é contundentemente rejeitada por Deleuze e Guattari (1992, 1995a) tanto em sua teoria da linguagem quanto em sua teoria dos conceitos. Segundo eles, a linguagem não é a comunicação de algo, tampouco advém da experiência sensível – a linguagem se remete a própria linguagem. Dessa forma, nunca comunicamos o que vimos ou que experimentamos pelos órgãos do sentido; não há uma objetividade da qual a linguagem seja a representação simbólica: há somente linguagem de linguagem; apenas transmitimos algo que ouvimos de outra pessoa (Deleuze & Guattari, 1995a). É ceifada, portanto, uma das funções mais essenciais da linguagem que é a de transmitir a experiência das gerações anteriores, experiência acumulada na história da humanidade e isso explica o caráter fundamentalmente obscuro e vazio de significado de sua retórica: a intenção não é transmitir a experiência humana formada no processo de desenvolvimento histórico, mas apenas falsificar esse processo. Ademais, é impossível, para a esquizoanálise, “conceber a linguagem como um código, visto que este é a condição que torna possível uma explicação; e a impossibilidade de conceber a fala como a comunicação de uma informação” (Deleuze & Guattari, 1995a, p. 12).

Reitera-se, portanto, que embora a linguagem – como um complexo sistema de códigos – seja autônoma em relação ao trabalho, ela jamais prescinde dele, da materialidade, conservando sempre sua referência objetual. Nesse sentido, é possível, do ponto de vista da gênese material da linguagem na história dos homens (embora seja possível do ponto de vista ideológico e falsificador) afirmar que “... não se pode fixar um ponto de partida não-linguístico, é porque a linguagem não é estabelecida entre algo visto (ou sentido) e algo dito, mas vai sempre de um dizer a um dizer” (Deleuze & Guattari, 1995a, p. 13). Ao contrário, a linguagem pressupõe algo visto ou vivido – e mais ainda, pressupõe uma natureza transformada como meio de sanar necessidades humanas – para que possa surgir na história da humanidade. Mas, mais do que isso, a palavra se refere não apenas a um objeto singular, mas a múltiplas relações entre objetos a que se refere de **campo semântico**:

...a palavra não somente gera a indicação de um objeto determinado, mas também, inevitavelmente, provoca a aparição de uma série de enlaces complementares, que incluem em sua composição elementos de palavras parecidas à primeira pela sua situação imediata, pela experiência anterior, etc. Sendo assim, a palavra “jardim” pode

evocar involuntariamente as palavras “árvores”, “flores”, “banco”, “encontro”, etc. (Luria, 1987, p. 35).

O fato de uma mesma palavra significar mais de uma coisa (como, em português, a palavra “manga” que pode significar uma fruta ou uma manga de camisa), isto é, a multissignificação das palavras juntamente com o chamado campo semântico que se define pelo fato de que uma mesma palavra pode evocar várias outras, demonstram como a relação de uma palavra com outra não é de “autorreferência” sem que se possa estabelecer um ponto de partida não-linguístico, como afirma a esquizoanálise. Ao contrário, constitui um complexo de significados associativos em que a relação se estabelece principalmente devido aos significados das palavras e de sua relação com o objeto, ação ou relação a que se refere. Segundo Luria (1987, p. 43), o significado é justamente “a separação de determinados traços do objeto, sua generalização e a introdução do objeto em um determinado sistema de categorias”, “... um sistema estável de generalizações que se pode encontrar em cada palavra, *igualmente para todas as pessoas*” (Luria, 1987, p. 45, *grifo do autor*).

Além das funções diretas da palavra de designação de objetos, ações, qualidades e relações, o papel essencial da palavra está em seu significado categorial ou conceitual:

Por significado categorial da palavra, que sai dos marcos da referência objetual, entendemos a capacidade para não apenas substituir ou representar os objetos, não apenas provocar associações parecidas, mas também para analisar os objetos, para abstrair e generalizar suas características. A palavra não somente substitui uma coisa, também a analisa, a introduz em um sistema de complexos enlaces e relações. Chamamos de significado categorial a essa função de abstrair, analisar e generalizar que a palavra possui. (Luria, 1987, p. 36)

Quando Deleuze e Guattari (1992, p. 45) afirmam que “os conceitos filosóficos são **totalidades fragmentárias** que não se ajustam umas às outras, já que suas bordas não coincidem. Eles nascem de lances de dados, não compõem um quebra-cabeças” é justamente a principal função da palavra que buscam eliminar: **a função de abstrair, analisar e generalizar a realidade, que ultrapassa a mera nomeação de objetos**. A importância dessa função da palavra está no fato de que é o que vai permitir ao homem categorizar objetos e

apreender as relações entre as coisas, superando o nível meramente sensorial da realidade e avançando ao nível racional, de abstração. O exemplo dessa função da palavra é dado por Luria (1987, pp. 36-37):

Esta função analítica ou abstrativa da palavra é mais fácil de se ver nas palavras compostas de mais recente aparição...: “telefone” designa um objeto eu transmite som à distância; “televisor” designa um objeto que permite ver à distância; etc. Nestas novas palavras aparece em forma evidente essa função analítica da palavra. Portanto, as palavras, além de designar um objeto, efetuam um trabalho muito mais profundo: separar o traço essencial desse objeto, analisá-lo.

Na própria palavra se encerra toda uma série de relações, produto da atividade das gerações precedentes o que demonstra que a palavra/conceito – longe do que defendem Deleuze e Guattari (1992) – é um produto histórico. A palavra “telefone” que significa “objeto que transmite som a distância” encerra em si a história de desenvolvimento do trabalho que possibilitou a criação, por parte dos homens, de um objeto com essa finalidade de transmitir som a distância. Separa-se, abstrai-se, por meio da palavra, o traço característico do objeto – transmitir som à distância. Mas – o que é a característica mais importante – a palavra não apenas designa um objeto e abstrai seus traços característicos, ela também **generaliza uma coisa**, “a inclui em determinada categoria, ou seja, possui uma complexa função intelectual de generalização” (Luria, 1987, p. 37):

...a palavra não só separa um traço, também **generaliza as coisas**, as inclui em determinadas **categorias** e esta sua função é uma das mais importantes. Ao generalizar os objetos, a palavra converte-se em um **instrumento de abstração e generalização, que é a operação mais importante da consciência**. Precisamente por isso, ao designar com uma palavra este ou outro objeto, o incluímos em uma determinada categoria. Isto significa que a palavra não é somente um meio de substituição das coisas, é a **célula do pensamento, precisamente porque a função mais importante do pensamento é a abstração**. (Luria, 1987, p. 37, *grifos nossos*)

A palavra ou o conceito, do ponto de vista do materialismo histórico, não pode se referir apenas a si mesma porque ela tem um significado objetual; mais do que isso, ela não pode se referir apenas a singularidades precisamente porque é ela quem permite a abstração e generalização dos objetos, de forma a categorizá-los. Deleuze e Guattari (1992, pp. 28-29), afirmam precisamente o contrário disso ao defender o caráter singular do conceito:

...cada conceito será, pois, considerado como o ponto de coincidência, de condensação ou de acumulação de seus próprios componentes... Cada componente, neste sentido, é um traço intensivo, uma ordenada intensiva que **não deve ser apreendida nem como geral nem como particular, mas como uma pura e simples singularidade — "um" mundo possível, "um" rosto, "certas" palavras — que se particulariza ou se generaliza, segundo se lhe atribui valores variáveis ou se lhe designa uma função constante.**

A história da filosofia demonstra que um longo caminho teórico foi percorrido ao longo dos séculos para se chegar à compreensão rigorosamente materialista histórica da relação entre singular, particular e universal; bem como sobre a natureza dessa abstração e generalização da realidade, proporcionada pela palavra/conceito – ou, mais especificamente às noções de concreto e abstrato. O que se deve pontuar aqui é, principalmente, o fato de que Deleuze e Guattari (1992) assumem a existência unicamente da singularidade, que é sempre referida pela linguagem no geral e pelos conceitos. Eles negam abertamente a noção de universalidade e, por isso, se torna importante para esse trabalho apresentar brevemente o percurso da filosofia em relação a esse conceito.

Algo que nos ajuda na compreensão das formulações teóricas da esquizoanálise é a busca dos significados amplamente aceitos de alguns de seus conceitos-chave e a relação que os autores vão estabelecendo entre tais conceitos e a visão de mundo que está por trás de sua retórica. Ainda que aleguem explicitamente optar por modificar e desvirtuar os conceitos (uma vez que essa é a tarefa do filósofo) nos é essencial compreender minimamente a forma como esses conceitos vieram se desenvolvendo ao longo da história da filosofia, com o objetivo de demarcar um ponto de partida de análise dos conceitos (ainda que desvirtuados) propostos pelos autores.

Um conceito importante é o de **Universais**, uma vez que os autores procuram negar sistematicamente esse conceito, afirmando, por exemplo, que “o primeiro princípio da Filosofia é que os Universais não explicam nada, eles próprios devem ser explicados” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 13) ou que “a filosofia não se engrandece mais apresentando-se como uma nova Atenas e se desviando sobre Universais da comunicação...” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 13), concluindo que “toda criação é singular, e o conceito como criação propriamente filosófica é sempre uma singularidade” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 13).

Mas o que é o Universal na história da filosofia? De acordo com o Dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano (2007):

UNIVERSAL. Esse termo teve dois significados principais: 1º significado *objetivo*, em virtude do qual indica uma determinação qualquer, que pode pertencer ou ser atribuída a várias coisas; 2º significado *subjetivo*, em virtude do qual indica a possibilidade de um juízo (que diga respeito ao verdadeiro e ao falso, ao belo e ao feio, ao bem e ao mal, etc.) ser válido para todos os seres racionais.

1º O primeiro significado é o clássico; Aristóteles diz que Sócrates foi o descobridor do Universal (Met., XIII, 4, 1078 b 28). Nesse sentido, o Universal pode ser considerado no duplo aspecto, ontológico e lógico. *Ontologicamente*, **o Universal é a forma, a ideia ou a essência que pode ser partilhada por várias coisas e que confere às coisas a natureza ou o caráter que têm em comum**. O Universal ontológico é a forma ou a espécie de Platão (v., p. ex., Parm., 132 a) ou a forma ou substância de Aristóteles: por isso, este afirmava que **só existe ciência do Universal** (Dean., II, 5, 417 b 23). *Logicamente*, o Universal é segundo Aristóteles, "o que, por sua natureza, **pode ser predicado de muitas coisas**" (De int., 7, 17 a 39): **definição que foi quase universalmente aceita na história da filosofia**. Foi o Universal nesse sentido que os lógicos medievais atribuíram o caráter de signo e a função de suposição. Era este o Universal que M. Nizolio interpretava como um todo coletivo ou *multitudo rerum singularium*, de modo que a preposição "o homem é animal" significaria "todos os homens são animais" (De *verisprincipiis*, I, 6); a isso Leibniz contestava que Universal, ao contrário, se trata de um todo distributivo, e assim a proposição significa que este ou aquele homem, seja ele qual for, é animal (Op., ed. F. rdmann, p. 70). Desse modo, nesse aspecto, Leibniz reproduzia substancialmente a

doutrina nominalista da suposição do Universal. (OCKHAM, *Summu log.*, I, 70). **Está claro que Universal, nesse sentido, não é senão outro nome para conceito, signo ou significado: por isso, os problemas a ele relacionados devem ser considerados sob esses verbetes.** (Abbagnano, 2007, p. 983, *grifos nossos*)

Embora tentem se desviar ao máximo das descrições dos conceitos com os quais trabalham, Deleuze e Guattari não podem ser imunizados de uma crítica referenciada em descrições consagradas e amplamente aceitas na história da Filosofia. Não porque esses conceitos teriam sido negociados e legitimados por uma suposta “comunidade de filósofos superiores”, mas porque a história da filosofia sinaliza os significados e a relação deles com a realidade a que se busca desvelar em dado momento histórico de formulação desses conceitos. Em outras palavras, os conceitos dizem respeito a uma realidade que se busca conhecer e explicar, em um dado momento histórico. Nesse sentido, quando Abbagnano (2007, p. 983) afirma que o Universal é, segundo Aristóteles, “o que, por sua natureza, pode ser predicado de muitas coisas” e que tal definição “foi quase universalmente aceita na história da filosofia”; ou quando afirma que segundo Aristóteles, “só há ciência do Universal” ou que o Universal é, mais propriamente, outro nome para conceito, signo ou significado, é preciso se perguntar: por que Deleuze e Guattari (1992) se opõem de forma tão contundente a essa noção?

Ilienkov²⁷ (2013, p. 256) buscou avançar na análise materialista histórica do universal, indo para além da compreensão básica de que o universal seria aquilo que é “comum a todos”. O autor discute, então, o que se poderia entender pelo termo “comum”, tanto na linguagem natural viva, quanto da “linguagem da ciência” e, nesse sentido, se interroga:

É possível encontrar qualquer coisa sobre os dois extremos – e mutuamente exclusivos – significados da palavra “comum”, igualmente válidos pela virtude de suas presenças

²⁷ Evald Vasilievich Ilienkov (1924 - 1979) nasceu na Bielorrússia e, em 1950, se formou em filosofia na Faculdade de Filosofia do Instituto de Filosofia, Literatura e História de Moscou, após ser obrigado a se afastar dos estudos para se alistar no exército devido a II guerra Mundial. Ilienkov fez parte de uma geração de pensadores que se dispuseram a enfrentar teoricamente os dogmas herdados do regime stalinista, rejeitando os reducionismos a que foi submetida a teoria marxiana no século XX. Por esse motivo, foi demitido, em 1955, da Universidade Estadual de Moscou onde lecionava, sendo acusado de revisionismo da filosofia marxista-leninista. Ilienkov e seu grupo de alunos tentaram traduzir as obras de Lukács na Rússia, mas foram censurados. O autor escreveu teorias sobre o ideal, a ontologia, a arte, a educação, dentre outros temas. Além disso, participou ativamente como membro do Laboratório para Treinamento e Estudo de Crianças Surdas e Cegas – a Escola de Zagorski, junto a Leontiev e Davidov. Apesar de sua ampla produção, Ilienkov ainda é pouco conhecido no Brasil (Silva, 2016).

na linguagem viva, e descobrir o que elas têm em comum, isto é, encontrar a fonte dessa diferença de significados?

O autor (Ilienkov, 2013) responde que, se se parte da lógica formal positivista não é possível responder a essa pergunta uma vez que, em suas palavras, “não existe para ser descoberto tal ‘atributo comum’ na definição do significado do termo ‘comum’” (p. 256). Em outras palavras, não há termo comum a se procurar, porque a relação, aqui, se define apenas nominalmente. Nessa perspectiva normalista do universal, atribui-se um grande papel à externalização verbal do pensamento, isto é, à **palavra** – é dessa noção que se deriva “a desilusão de que o universal possui seu ser existente (sua realidade) somente e exclusivamente na forma de logos, na forma do significado da palavra, termo ou signo linguístico” (Ilienkov, 2013, p. 261).

Entretanto, pela lógica dialética é possível compreender que o “comum” não se dá pela essência aparente, concreta-empírica da relação que une vários fenômenos singulares. Tampouco o universal é, segundo Ilienkov (2013), uma mera abstração, sinônimo de “pensamento”, algo incorpóreo, espiritualizado e exclusivamente imaterial, como postularam os cristãos medievais escolásticos. Segundo ele:

A identificação do “universal” com o “pensamento” é o ponto de partida para qualquer sistema do idealismo filosófico, seja ele pertencente à ala “empírica” ou patentemente racionalista do último, e é para ser considerado como um axioma aceito sem qualquer evidência, ou como um prejuízo enorme herdado da Idade Média (Ilienkov, 2013, p. 261).

Segundo Ilienkov (2013), é Hegel quem vai se debruçar mais propriamente sobre a questão do universal sendo, em princípio, partidário da ideia de que o universal é o pensamento, somente o pensamento, e que não poderia ser outra coisa que não o pensamento. Mas, de acordo com Ilienkov (2013), seus aprofundamentos sobre a questão do universal levam Hegel a entender que o pensamento não é algo em si e tem a sua expressão nas ações e atos do homem, bem como no resultado desses atos, isto é, nos produtos do trabalho humano. Essa é uma síntese essencial operada por Hegel em relação ao problema dos universais:

permite compreender a unidade que constitui o pensamento e a objetivação do pensamento em atos e suas consequências. Nas palavras de Ilienkov (2013, p. 262, *grifos nossos*):

...o “pensamento” é expresso (realizado, objetivado, explicado) não somente na palavra ou cadeias de “declarações”, mas também nas ações e atos do homem e, assim, nos resultados desses atos, não menos do que é encontrado nos produtos do trabalho do homem, sua atividade proposital – isto é, racional. Por isso, as “formas do pensamento” podem ser, de acordo com Hegel, descobertas e investigadas dentro dos empreendimentos racionais do homem executados de qualquer forma, em qualquer forma “explicado”. Por isso, o “logos”, também, é entendido por Hegel como a forma, esquema e sentido do “discurso” e “essência” (*Sage und Sache*) – ambos “ato” e “realidade” – **e não somente como um padrão de discurso ou de um padrão construído de cadeias de palavras, declarações e as transformações formais da última** – como os neopositivistas têm afirmado até hoje.

Nesse ponto da explicação de Ilienkov (2013) sobre a história das filosofias do universal, já é possível propor uma hipótese para a resposta da pergunta colocada inicialmente: o que leva Deleuze e Guattari a negar de maneira tão contundente os “universais”?

A história do desenvolvimento do conceito de universal expressa uma temática essencial para a filosofia e para a busca de compreensão da realidade, a saber, a natureza da visão idealista do ser, do ser como produto ora do pensamento, ora de uma restrita questão discursiva; em contraposição a noção, já presente de forma embrionária em Hegel e, posteriormente melhor formulada por Marx, de uma unidade entre pensamento e ação (teleologia e causalidade para Lukács). Mais uma vez, a filosofia de Deleuze e Guattari consiste num grande elogio à singularidade e na negação de qualquer possibilidade de compreensão da totalidade dos fenômenos. Negar o universal é negar aquilo que se tem em comum entre os infinitos elementos da realidade – o “comum” que não é simplesmente o pensamento, mas uma unidade de pensamento e ação – é negar a possibilidade de encontrar um princípio explicativo para esses elementos aparentemente tão diferentes entre si. É a negação, em última instância, da condição de conhecer a realidade, afirmando-a como incognoscível, bem como a consequente possibilidade de agir sobre ela.

Prossigamos com Ilienkov (2013) na compreensão da história filosófica do universal e seus desdobramentos. Foi Hegel, então, quem primeiro destituiu a tese que identificava o pensamento ao discurso. Mas, embora ele advogue a palavra como não sendo a única forma de existência do pensamento, ainda concentra na palavra a significância da primeira existência do pensamento. Em Hegel, segundo Ilienkov (2013), a mente realiza a si própria na palavra e, só depois de tê-lo feito, ela pode se personificar em ações, atos, trabalho, etc. Nas palavras de Ilienkov (2013, p. 262), em Hegel “também, a ‘palavra’ aparece, eventualmente, como a primeira personificação do ‘universal’ e como sua última auto-apresentação, consumando todos os ciclos de sua ‘personificação’”. E então, ele conclui: “Hegel, em sua maneira característica, **começa quebrando o velho preconceito e então o restaura com todos os seus direitos anteriores, usando como ele faz, um sofisticado mecanismo dialético**” (Ilienkov, 2013, p. 263).

Devido às próprias condições materiais e históricas em que viveu, Hegel não foi capaz de, mesmo em sua engenhosa teoria dialética sobre o universal, **afirmar a realidade objetiva do universal**, compreender de fato o pôr teleológico da consciência como apenas um momento do ato de objetificação de algo novo na natureza, ou seja, do ato do trabalho – mas realizou significativos avanços nesse sentido, possibilitando que essa tarefa fosse concluída mais tarde por outros pensadores.

O breve resgate histórico da questão do universal possibilita a compreensão da importância também do debate acerca da natureza dos conceitos, ou ainda, das categorias conceituais para a concepção ontológica materialista histórica do ser/realidade, uma vez que, como anuncia Anderson (1999 p. 38, *grifo do autor*), “... a necessidade complementar de uma história *interna* da teoria, medindo sua vitalidade enquanto programa de pesquisa dirigido pela busca da verdade, característica de qualquer conhecimento racional, é o que separa o marxismo de qualquer variante do pragmatismo ou do relativismo”.

Em outras palavras, pela perspectiva ontológica marxista, pressupõe-se que a realidade seja cognoscível, ainda que se apresente na aparência em sua natureza fenomênica, e que a verdade é uma categoria existente e passível de ser perseguida, desde que se consiga desvelar a essência por trás dessa aparência. Ilienkov (S.d.) também procurou delinear a história dos conceitos do “abstrato” e do “concreto”, desde as concepções da escolástica medieval até as concepções da filosofia moderna, como forma de tornar clara a natureza e função dos conceitos – o que possibilita, para os fins desse trabalho, compreender por que a noção de que

os conceitos estão apartados da realidade objetiva não é nova, mas vem permeando a história da filosofia.

Segundo Ilienkov (S.d.), os tratados de lógica da escolástica medieval estabeleciam a diferenciação entre o conceito do abstrato e do concreto da seguinte maneira: todos os nomes que dizem respeito a propriedades e relações das coisas são abstratos; todos os nomes que denotam as coisas em si são concretos. Em outras palavras, o termo concreto se refere às coisas passíveis de serem percebidas pelos órgãos dos sentidos, objetos individuais; e o termo abstrato é utilizado para designar as formas gerais. Segundo o autor, a visão de mundo cristã própria do mundo medieval elevou o abstrato (que está distante do sensorial, do puramente cognitivo, do mundano) em detrimento do concreto. Nas palavras do autor (Ilienkov, S.d., para. 6):

O concreto é aqui um sinônimo pleno do percebido sensorialmente, individual, carnal, mundano, passageiro (“composto” e, portanto, destinado à desintegração, a desaparecer). O abstrato é sinônimo do eterno, imperecível, indivisível, instituído divinamente, universal, absoluto, etc... O concreto é passageiro, elusivo, fugaz. O abstrato existe imutável, constituindo a essência, o esquema invisível sobre o qual o mundo é construído.

No entanto, como discutido no capítulo primeiro deste trabalho, com o nascimento do mundo burguês e com as necessidades que advieram dessa nova forma de organização social, surgiram também novas necessidades do ponto de vista da construção do conhecimento. E num aberto combate à visão escolástica e religiosa medieval, os primeiros materialistas dos séculos XVI e XVII, buscaram reinterpretar as categorias do abstrato e do concreto. Segundo Ilienkov (S.d., para. 9):

O sentido direto destes termos permaneceu o mesmo: o termo “concreto” referia, assim como nas doutrinas escolásticas, às coisas individuais, percebidas sensorialmente, e suas imagens gráficas, enquanto o termo “abstrato” era usado para se referir às formas gerais dessas coisas, às propriedades recorrentes imutáveis e as relações regidas por leis dessas coisas expressadas em termos, nomes e números. Entretanto, o conteúdo filosófico-teórico dessas categorias se tornou oposta ao

conteúdo escolástico. **O concreto, que é dado ao homem na experiência sensorial, passou a ser entendido como a única realidade digna de atenção e estudo, e o abstrato, como mera sombra psicológica subjetiva daquela realidade, seu esquema mental deficiente.**

Ilienkov (S.d.) argumenta que essa perspectiva foi levando cada vez mais a um materialismo mecanicista, em as características temporais e espaciais e as formas geométricas abstratas se tornaram as únicas qualidades de relações entre coisas e fenômenos realmente reconhecidas pela ciência. Todo o restante aparecia como “mera ilusão subjetiva criada pelos órgãos do sentido”. De acordo com o autor, ocorre então uma inversão, também conhecida como a inversão copernicana: a única forma de se conhecer o ser, o objeto, é partindo dos instrumentos da consciência do sujeito que conhece. A pergunta feita é: como o sujeito conhece? Segundo Ilienkov (S.d., para. 13, *grifos nossos*):

O retrato então obtido era o seguinte: **fora da consciência do homem não existe qualquer coisa a não ser as partículas geométricas abstratas eternamente imutáveis**, combinadas de acordo com esquemas matemáticos abstratos imutáveis, eternos e idênticos, **enquanto o concreto está somente dentro do sujeito**, como uma forma da percepção sensorial dos corpos geométricos abstratos. Consequentemente a fórmula: **a única maneira correta para a verdade é através do aumento da distância do concreto (da falaciosa, falsa, subjetividade) para o abstrato (como a expressão dos esquemas imutáveis e eternos para construção de corpos).**

A consequência dessa visão na filosofia foi o fato de que os idealistas subjetivos (como David Hume e George Berkeley) acabaram por reduzir diretamente “conceitos a nomes, a designações, a signos ou símbolos convencionais, para além do que, eles acreditavam **seria um absurdo procurar por qualquer outro conteúdo**, exceto por certa similaridade de séries de impressões sensoriais, o elemento comum da experiência” (Ilienkov, S.d., para. 15, *grifo nosso*). Na construção do conhecimento, vai-se então consolidando a primazia do sujeito cognoscente em relação ao objeto da realidade que precisa ser desvelado, não há uma busca pelo conteúdo, pela natureza do ser em si ou de suas relações, mas limita-se à busca nominal correta e adequada das coisas. Reduzem-se os conceitos ou categorias de

compreensão do real a nomes, a boa ou má compreensão do discurso. Nas palavras de Ilienkov (S.d., parágrafo 17):

Tomado em um extremo, esta visão resulta em **categorias lógicas sendo dissolvidas em categorias psicológicas e até mesmo linguísticas, gramáticas**. Assim, Helvétius define o método de abstração como uma maneira de corrigir “um grande número de objetos em nossa memória”. Ele considera o “abuso das palavras” como uma das mais importantes causas de erros. Hobbes segue uma linha de raciocínio similar: “Portanto, **como os homens devem todo seu Raciocínio Verdadeiro ao entendimento correto do Discurso; Assim também eles devem seus Erros à má-compreensão do mesmo**”.

A redução do conceito à palavra e do conhecimento à habilidade do uso correto das palavras criadas pelos próprios homens (que não são, portanto, dadas), solapou o materialismo. A teoria do conhecimento empírico passa a ser compreendida como uma mera abstração dos fenômenos e percepções individuais, ignorando o essencial: a questão da verdade objetiva dos conceitos universais. Como afirma Ilienkov (2013) em seus estudos sobre o universal, a “linguagem da ciência”, mais acertadamente, o neopositivismo, volta à linguagem natural continuamente para transpô-la a um plano de pura psicofisiologia ou linguística – “como um problema do relacionamento do signo verbal com seu ‘significado’” (Ilienkov, 2013, p. 255).

Segundo Ilienkov (S.d.), materialistas consistentes como, por exemplo, Espinoza, perceberam a fragilidade da visão nominalista do conceito. Espinoza tenta fazer uma incursão materialista na explicação do conceito, mas acaba caindo numa concepção naturalista. Segundo Ilienkov (S.d.), para Espinoza as ideias não estavam contidas no intelecto, tampouco advinham de um “Deus”. Mas eram, assim como os instrumentos do trabalho, fruto do sistemático desenvolvimento de novas formas superiores de pensar, que se desdobravam em novos instrumentos (habilidades do pensamento), que por sua vez geravam novos pensamentos superiores – até chegar no cume da sabedoria. A questão é que, quando se indaga, mas de onde vem o primeiro pensamento superior, que deverá se desenvolver? Espinoza o localiza na natureza do ser humano. Ilienkov (S.d. parágrafo 33), então, explica:

O que Espinoza falhou em entender era o fato de que os “instrumentos intelectuais” originalmente imperfeitos eram **produtos do trabalho material e não da natureza**. Ele acreditava que eles eram produtos da natureza, e neste ponto, e somente nele, reside a fraqueza de sua posição. Mas, esta fraqueza é compartilhada até por Feuerbach. **Este defeito não pode ser de maneira alguma considerado como uma vacilação idealista. É apenas uma deficiência orgânica de todo o velho materialismo.**

O velho materialismo, a que se refere Ilienkov é denominado por Marx de materialismo vulgar – que não concebe a atividade humana como sensível, material. Por não conceber a atividade humana, o trabalho do homem, como o ato primeiro e fundante de todo o seu desenvolvimento (inclusive psicológico), acaba por atribuir à natureza a gênese dos pensamentos de tipo superior. Porém Espinoza avança na compreensão materialista com a sua concepção da composição natural e formal dos conceitos universais concretos. O ponto principal do método de Espinoza é que “não se deve proceder do ‘universal’, mas sim do **conceito, expressando a causa real e verdadeira da coisa, sua essência concreta**” (Ilienkov, s/d, parágrafo 42, *grifos nossos*); e conclui dizendo que a tese de Espinoza é “rica em antecipações brilhantes da dialética. Por exemplo, o conceito de “substância”, um exemplo típico e principal de tal conceito, é obviamente visto como unidade de duas definições mutualmente exclusivas e, ao mesmo tempo, mutualmente supostas” (Ilienkov, S.d., parágrafo 49).

Embora tenha falhado em entender “a **conexão entre o pensamento e a atividade prática com objetos, entre teoria e prática, o papel da prática como o único critério objetivo da verdade de um conceito concreto**” (Ilienkov, S.d. parágrafo 47), Espinoza antecipou elementos importantes da dialética que, segundo Ilienkov (s/d), foram abafados no movimento geral do pensamento filosófico dos séculos XVII e XVIII – que tiveram em Locke e Kant, seus principais representantes. Mas os elementos da dialética de Espinoza seriam mais tarde, ao final do século XVIII e início do século XIX, resgatados por Marx e Engels e levados a um nível rigorosamente materialista.

Hegel, por sua vez, avança ainda mais em relação a Espinoza, uma vez que, para ele, os conceitos “não expressam simplesmente o geral, mas o geral que contém a riqueza dos particulares, compreendidos em sua unidade” (Ilienkov, S.d. parágrafo 66). Hegel nega a

noção de que o conceito se reduz à palavra e atribui a ele uma objetividade, para ele “um conceito não é somente abstrato, mas também concreto – no sentido que suas definições... são combinadas nele em um complexo único expressando a unidade das coisas, ao invés de um simples aglomerado de acordo com as regras da gramática” (Ilienkov, S.d., parágrafo 66). O filósofo considera, pois, o conteúdo do conceito, para além de sua forma nominal, apreendendo a importância de seu contexto, sem o qual o conceito é apenas uma abstração. Por isso, em Hegel “a essência concreta de um problema é sempre expressa através do **desvelamento de todas as definições necessárias do objeto em suas conexões mútuas**, e não através de uma “definição” abstrata” (Ilienkov, S.d., *grifo nosso*, parágrafo 68).

Ilienkov (S.d.), ao fazer a análise das contribuições de Hegel para a compreensão dos conceitos, demonstra algo que em muito auxilia a análise aqui empreendida acerca da concepção de conceito proposta por Deleuze e Guattari. Ele diz:

Se uma definição existe separadamente na cabeça, isolada de uma imagem sensorialmente contemplada, desconectada dela ou com um sistema de outras definições, é raciocinada abstratamente. Certamente não existe qualquer coisa louvável sobre essa forma de raciocínio. Pensar abstratamente [na compreensão de abstração em Hegel] somente significa pensar sem relação, **pensar na propriedade individual de uma coisa sem entender seus vínculos com outras propriedades, sem perceber o lugar e o papel de suas propriedades na realidade.** (Ilienkov, S.d. parágrafo 71).

Pode-se afirmar sem qualquer prejuízo analítico que a concepção de conceito de Deleuze e Guattari (1992) em muito se assemelha a essa definição hegeliana de conceito abstrato: são criados termos cuja definição (quando existe) existe isolada de uma imagem sensorial ou mesmo de um sistema de outras definições. As propriedades ou características dos conceitos, na maioria das vezes, estão apartadas de relações com outras propriedades e não se pode compreender o vínculo delas com o real. Como os próprios Deleuze e Guattari (1992) afirmam muitas vezes, um conceito não é nada mais que a junção de partes de outros conceitos, que desdobra na junção de partes com outros conceitos e assim sucessivamente. Esse vazio conceitual expressa o vazio teórico que se pretende transmitir, não há algo objetivo que se tenha intenção de explicar, mas apenas a retórica supostamente intelectualizada que carrega fortes elementos ideológicos.

É importante considerar que, ao contrário de Deleuze e Guattari (1992), Hegel, segundo Ilienkov (S.d.), defende que um conceito deve desvelar a essência da matéria o que, por sua vez, só ocorre “através de um **sistema**, através de **séries de definições expressando momentos, aspectos, propriedades, qualidades ou relações separadas de um objeto individual**, todos esses aspectos separados dos conceitos sendo vinculados por uma conexão lógica, **não meramente concatenados em algum complexo gramaticalmente formal (por meio de palavras tais como “e”, “ou”, “se... então”, “é” etc.)**” (Ilienkov, S.d., parágrafo 74). Isso explica, em partes, o motivo pelo qual os filósofos franceses travam o combate explícito contra a teoria hegeliana, chegando a se denominarem “anti-hegelianos”: o sistema de Hegel possibilita compreender a realidade em suas contradições, avançando em relação à resposta nominalista à questão dos conceitos – abstratos ou concretos – e reiterando a conexão do conceito com a realidade.

Embora Hegel avance muito em relação ao idealismo subjetivo de Kant, por exemplo, é necessário pontuar que ainda não consegue superá-lo. De acordo com Ilienkov (S.d., parágrafo 75):

O idealismo da concepção de Hegel do abstrato e do concreto consiste em que ele considera a habilidade para sintetizar definições abstratas como **uma propriedade primordial do pensamento, como um dom divino** ao invés da conexão universal, expressa na consciência, de uma realidade percebida sensorialmente, objetiva, verdadeira, independente de qualquer pensamento. **O concreto é em última análise interpretado como o produto do pensamento.**

Finalmente, veremos como Marx e Engels respondem à questão dos conceitos em seu caráter abstrato e concreto. Segundo Ilienkov (S.d., parágrafo 1 de outro capítulo), “Marx define o concreto como ‘a unidade da diversidade’”. Mas a unidade, em Marx, é compreendida sob uma perspectiva dialética, isto é, interpretada “em primeiro lugar como conexão, como interconexão e interação de diferentes fenômenos dentro de certo sistema ou aglomeração, e não como semelhança abstrata desses fenômenos” (Ilienkov, s/d, parágrafo 5). Marx inaugura uma concepção que considera as diferenças e contradições coexistentes dos objetos dados e não de sua semelhança, como apresentou-se no início dessa argumentação sobre a natureza dos conceitos universais. Pela primeira vez na história da filosofia, a

concreticidade será entendida como interações reais entre fenômenos e não como o automovimento do pensamento, e esses elos, essas interações, essas leis, serão analisadas dentro de um sistema, de uma **totalidade**. Nas palavras de Ilienkov (S.d., parágrafo 6 *grifos do autor, grifos nossos*):

...o concreto, concreticidade, é, primeiro de tudo, sinônimo dos elos reais entre fenômenos, de concatenação e interação de todos os aspectos e momentos do objeto dado ao homem em contemplação e em noção. O concreto é, desse modo, interpretado como uma totalidade internamente dividida das várias formas de existência do objeto, uma combinação única do que é característico apenas do objeto dado. Unidade assim concebida **é percebida não através da similaridade dos fenômenos um com o outro, mas, ao contrário, através de suas diferenças e oposições.**

Para Marx, portanto, o objeto, o ser, a realidade está dada não só para ser observada, mas também para ser compreendida. Sua **concreticidade** se refere exatamente a isso: elos reais de concatenação entre aspectos e momentos do objeto. Isso significa que, embora a realidade **apareça** ao sujeito como desprovida de conexões, elas existem e podem ser captadas em sua concreticidade. O ser, o objeto é, portanto, **concreto em si mesmo** – “... independentemente de ser concebido pelo pensamento ou percebido pelos órgãos do sentido” (Ilienkov, S.d. parágrafo 8).

De acordo com Ilienkov (S.d.), também o abstrato, para Marx, é compreendido objetivamente. O abstrato não é sinônimo de algo “puramente ideal”, ou que se refere somente ao pensamento como um fenômeno psicológico ou unicamente subjetivo. Ao contrário, Marx entende o abstrato como algo que se reporta à materialidade, a fenômenos e relações que existem fora da mente humana e que independem do pensamento.

Tomemos como exemplo a categoria marxiana de **trabalho abstrato**, presente no livro *O Capital: Marx* (2013) se indaga sobre qual é o elemento que permite que se troquem mercadorias tão diferentes, como por exemplo, 400 metros de linho e 1 casaco. E ele conclui que o que se tem em comum entre 400 metros de linho e 1 casaco é que ambas são produto do trabalho humano. Mas não se trata do trabalho de um ser humano em específico, mas do trabalho social, do que ele chama de **trabalho abstrato**. Por que se chama trabalho abstrato? Porque se trata do trabalho geral, da somatória de todos os trabalhos envolvidos na produção

de 400 metros de linho (desde o cultivo de algodão até a própria fiação), e de todos os trabalhos envolvidos na produção um casaco (que envolve o trabalho do alfaiate, do tecelão, do produtor de botões, etc). Essa “massa” de trabalho é chamada de trabalho abstrato. Observe-se que não se trata de um trabalho que só existe na cabeça do autor, ou mesmo na cabeça do trabalhador. Trata-se de um fenômeno real, existente para além do pensamento ou da atividade mental. Do que se pode compreender que a categoria do abstrato para Marx não está, em absoluto relacionada unicamente com as formas internas do pensamento, embora esteja **também**. Está relacionada também com o pensamento porque, para se chegar ao entendimento do que seja o trabalho abstrato, foram necessárias análises, operações do pensamento. Mas o trabalho abstrato está lá na materialidade e existe independentemente do fato de ter sido pensado ou não.

Sobre a questão da existência “em si” do ser, do objeto, da realidade, formulação de suma importância presente na teoria marxiana, Ilienkov (S.d., parágrafo 26) faz uma explicação essencial:

É apenas à primeira vista que essa questão pode parecer meramente “epistemológica”, uma questão da relação da abstração mental para a imagem sensorialmente percebida. Na verdade, seu conteúdo real é muito mais amplo e profundo do que isso, e é inevitavelmente suplantado por um problema bem diferente ao longo da análise – **o problema da relação do objeto consigo mesmo, isto é, a relação entre elementos diferentes da realidade objetiva dentro de certo todo concreto. É por isso que o problema é resolvido, primeiro de tudo, dentro da estrutura da dialética objetiva – o ensino das formas universais e leis do desenvolvimento da natureza, sociedade e próprio pensamento e não no plano epistemológico limitado, como neokantianos e positivistas fazem.**

Dessa afirmação, se pode depreender que a primazia dada por Marx ao objeto, na relação sujeito-objeto, não se refere a uma questão epistemológica. Como tratamos anteriormente, segundo Tonet (2013), não se trata de se perguntar “como o homem conhece?”, ou “quais os limites e possibilidades da razão?”, ou “onde está a razão pura?”, como procedia o conhecimento epistemológico e gnosiológico burguês; mas sim em procurar

conhecer o objeto em suas determinações, isto é, em suas inter-relações, conexões, elos com outros fenômenos, ao que a pergunta se converte em: “o que é o objeto?”.

Segundo Ilienkov (S.d., parágrafo 27), portanto, Marx:

...trata o aspecto epistemológico do problema, ele interpreta o abstrato como qualquer reflexo assimétrico, incompleto e unilateral do objeto na consciência, como oposto ao conhecimento concreto que está bem desenvolvido, completo, conhecimento global. Não importa, de maneira alguma, em qual forma psicológica subjetiva este conhecimento é “experimentado” pelo sujeito – em imagens sensorialmente percebidas ou em forma verbal abstrata.

Em conclusão, a acepção marxiana de universal, bem como as categorias de concreto e abstrato lançam luz à compreensão da negação do ser em si, isto é, do caráter antontológico da esquizoanálise. Seu ataque rasteiro à dialética, partindo da ideia de que não há uma “negação” ou uma “antítese”, em prol de uma afirmação absoluta da vida, leva os autores a negarem em bloco a concepção materialista de unidade, concreticidade e universalidade. Conclui-se que o objetivo de mistificação da realidade se efetiva justamente na falsificação do que sejam os conceitos de unidade de opostos e da totalidade.

Como visto, a unidade na acepção marxiana remete à conexão de elementos diferentes e contrários, mas que não se excluem. A unidade sujeito-objeto é um exemplo: formada por dois elementos que não são idênticos, mas que não se excluem, sendo o objeto o momento determinante. Além disso, Marx inaugura na história da filosofia a compreensão da relação do objeto consigo mesmo, isto é, a relação entre elementos diferentes da realidade objetiva dentro de certo todo concreto, de uma totalidade. É nesse sentido que se afirma que a problemática do conhecimento na perspectiva marxiana toma como ponto de partida a análise dentro da estrutura da dialética objetiva, isto é, o ensino das formas universais e leis do desenvolvimento da natureza, sociedade e próprio pensamento e não no plano epistemológico limitado, como faz o pensamento gnosiológico burguês. Não importa em que forma subjetiva o conhecimento é experimentado pelo sujeito – se em imagens percebidas pelos órgãos do sentido ou se em forma verbal abstrata – mas em todos os casos, a abstração é sempre apenas um momento do processo do conhecimento, sendo o concreto aquele que está mais desenvolvido, e completo – conhecimento global.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Caminhando para uma finalização, recuperamos que a tese defendida nesse trabalho foi a de que o heterogêneo campo teórico do pós-modernismo, cuja gênese data do final da década de 1960 na Europa, é uma expressão particular de uma fase do percurso intelectual da sociedade burguesa: a **decadência ideológica da burguesia**. A decadência ideológica da burguesia se deu porque, findada sua fase revolucionária de luta ativa contra o modo de produção feudal-absolutista, seus ideólogos necessitavam contribuir filosoficamente para a conservação do mundo que a burguesia originou. Essa decadência se expressa filosoficamente de dois modos: pela racionalidade estreita, cujo maior representante é o positivismo e, posteriormente, o chamado neopositivismo; e pela negação completa da razão que se expressa no irracionalismo. A partir das revoluções proletárias de 1848, a *intelligentzia* burguesa, antes comprometida com o conhecimento da realidade por meio da razão, passa a realizar a defesa da conservação de sua sociabilidade, primeiramente por meio de uma apologia direta ao capitalismo, mas, uma vez que essa estratégia não se sustenta materialmente, passa a fazer recurso de uma **apologia indireta** – que é a estratégia para a qual se verte o irracionalismo. A apologia direta e indireta do capitalismo, dessa forma, passa a coexistir como armas ideológicas da burguesia contra a perspectiva e luta da classe trabalhadora.

O irracionalismo, como demonstrado, foi uma antecipação filosófica de Nietzsche em relação à fase de crise do imperialismo burguês que se inicia no último terço do século XIX. Pode-se afirmar, a partir das argumentações apresentadas na primeira seção, que o surgimento do irracionalismo foi uma reação da intelectualidade europeia às lutas e vitórias do proletariado: a organização da Associação Internacional dos Trabalhadores em 1864, a proliferação dos partidos comunistas europeus, a constituição da Comuna de Paris na França em 1871 (o primeiro governo operário), entre outras insurreições e processos organizativos da classe trabalhadora. A filosofia burguesa, não podendo mais se basear na busca da verdade amparada pela razão (a que buscaram os pensadores na fase revolucionária da burguesia) e tampouco se restringir à apologética simples e direta do capitalismo, foi obrigada a declarar a falência da razão.

A partir de então, tudo o que é humano passou a ser considerado irracional e caótico, e tudo o que é racional foi concebido como inumano e absurdo. À filosofia restou assumir a suposta natureza irracional do ser humano, da natureza e do próprio ser social e declarar guerra às explicações racionais da realidade e às filosofias explicativas que tomam a realidade

em sua totalidade, especialmente a teoria hegeliana. O irracionalismo nietzschiano foi a expressão da reação da intelectualidade burguesa aliada aos setores mais conservadores da sociedade e, muito comumente, se expressou em uma retórica violenta e agressiva – por vezes, militarista – que se posicionava abertamente contra o povo e contra a perspectiva da classe trabalhadora, demonstrando seu caráter elitista e reacionário.

Aproximadamente cem anos depois (de 1870 até o início da década de 1970), a esquizoanálise – teoria de Gilles Deleuze e Félix Guattari – é formulada na França, tendo como grande objetivo reafirmar as teses do irracionalismo nietzschiano. No entanto, o faz amputando de sua teoria os elementos que a vinculam e remetem ao militarismo violento e ao reacionarismo elitista original, ou seja, à sua essência. Segundo o manifesto da Associação de Estudos Nietzschianos de Paris, do qual Deleuze foi membro ativo, tratou-se de “tirar do esquecimento a faculdade crítica, corrosiva, progressista de um pensamento nietzschiano que foi utilizado até então essencialmente em uma perspectiva reacionária e elitista” (Dosse, 2010, p. 113). A partir de seu empreendimento demagógico de “libertar” o pensamento essencialmente reacionário de Nietzsche de seu conteúdo político e transformá-lo numa teoria aparentemente progressista, Deleuze e Guattari partem do irracionalismo nietzschiano para reafirmar sua oposição à dialética hegeliana e às categorias de contradição e totalidade.

Essa jornada anti-hegeliana é abertamente declarada pelos autores e tem início em sua primeira obra, *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* (Deleuze & Guattari, 2004), se intensificando ao longo das obras posteriores: *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 1 (Deleuze & Guattari, 1995a); *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 2 (Deleuze & Guattari, 1995b); *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 3 (Deleuze & Guattari, 2012); *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 4 (Deleuze & Guattari, 1997a); *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 5 (Deleuze & Guattari, 1997b); *Kafka: para uma literatura menor* (Deleuze & Guattari, 2002); e *O que é a Filosofia?* (Deleuze & Guattari, 1992). O conjunto de sua obra demarca uma das principais características do pensamento irracionalista, desvelada por Lukács (1959): **a oposição de uma suposta dialética mais abrangente e profunda à dialética real**. Essa suposta “dialética mais abrangente e profunda” vai aparecendo, como demonstramos, nos textos de Deleuze e Guattari sob diferentes nomenclaturas: multiplicidades, rizoma, agenciamentos, acontecimento, dentre outros; tendo como objetivo principal levar o leitor à conclusão de que a dialética hegeliana é uma noção

ultrapassada e negativista, que não conseguiria explicar a suposta complexidade, positividade e criatividade da vida e dos sujeitos. Nas palavras de Dosse (2010, p. 114):

Dando ênfase à força afirmativa, ao “sim”, Deleuze apresenta Nietzsche como o anti-Hegel, o antidialético... Deleuze prossegue e radicaliza sua crítica a Hegel questionando seu conceito de negação e de contradição que coloca a filosofia em um empasse, pois ela permanece fundamentalmente prisioneira de uma identidade primeira cuja negação é apenas a repetição. Com isso, Deleuze lança o conceito que será a própria essência de sua tese e o fio condutor de todo o seu pensamento: o da diferença.

A esquizoanálise ficou conhecida, por isso, como a **filosofia da diferença**, cuja ideia nodal é a primazia do desejo em relação à razão, de onde se desdobram a defesa da criação de um “novo” abstrato e subjetivo a qualquer custo (o que é identificado com a criatividade) e, principalmente, a negação das contradições dialéticas da realidade em prol de uma afirmação da vida em suas diferenças. Dentre as teses apresentadas pela esquizoanálise, destacadas e analisadas neste trabalho, temos: 1) a primazia do desejo na explicação do psiquismo e da vida social; 2) a identidade homem-natureza em sua anti-teoria do conhecimento e a mistificação da história humana; 3) a centralidade do discurso na compreensão da realidade e a linguagem entendida em si mesma como um instrumento de poder e sem referência na objetividade; 4) a proposição do papel da filosofia como o de mera invenção de conceitos sem referência externa a si mesmos.

A tese aqui defendida e amparada nos argumentos detalhados ao longo das seções foi a de que as formulações da esquizoanálise são a expressão teórica das condições sócio-materiais do mundo durante as décadas de 1960-70, a saber: 1) o fim da chamada “era de ouro” do capitalismo, que vigorou pós-segunda guerra mundial e, no plano político-econômico, a extinção do pacto fordista entre capital, Estado e trabalho (representado pelos sindicatos burocratizados); 2) a necessidade do capital de reestruturar sua produção a partir de 1970 para retomar as taxas de lucro anteriores, a consequente precarização das condições de vida da classe trabalhadora e o acirramento da luta de classes; 3) do ponto de vista político-cultural, o ceticismo da *intelligentzia* europeia em relação à experiência do socialismo real na URSS, que levou, em certa medida, à descredibilização do próprio marxismo e de suas

categorias centrais; 4) a revolução cultural operada na Europa e sua expressão política em maio de 1968 na França, trazendo à tona a luta dos jovens filhos da “era de ouro capitalista” em busca de sua autonomia de consumo e que demonstrava as impossibilidades objetivas dessa juventude se ligar à luta do proletariado.

Em virtude do exposto, defende-se que a esquizoanálise sustenta uma retórica obscura, cuja aparente erudição e o frequente uso de conceitos inventados pelos autores sem quaisquer interesses de conceituação e explicação conferem a essa teoria um caráter sedutor e cumprem uma função teórico-prática na sociedade capitalista atual. Como demonstrado, a função teórico-prática que cumpre a esquizoanálise, leva seus formuladores a legitimar uma imprecisão teórica principalmente em relação a categorias clássicas de filósofos clássicos. Em meio ao caos linguístico que se estabelece na aparência, existem frases que saltam ao campo perceptivo do leitor, permitindo que se assimile a mensagem mais importante que se deseja passar. Essa forma propagandística torna possível o convencimento do leitor pela repetição de termos usados sem conceituação, muito mais do que pela lógica interna (a qual só uma leitura atenta e de conjunto é possível captar) e veracidade de seus argumentos. Muitas vezes, a retórica leva o leitor a imaginar que se trata de um conteúdo sofisticado e difícil pelo fato de as ideias ali contidas serem muito profundas quando, em verdade, “em muitos casos, se os textos parecem incompreensíveis, isso se deve à excelente razão de que não querem dizer absolutamente nada” (Sokal & Bricmont, 2010, p. 4).

No entanto, se em muitos momentos a retórica da esquizoanálise parece (e muitas vezes, é) vazia de conteúdo, ela não é vazia de ideologia, como viemos demonstrando. Os autores aqui analisados, embora neguem a linguística em seu aspecto formal, se apropriam da linguagem em sua forma mais propagandística para sustentar um discurso aparentemente revolucionário por sobre um enraizamento altamente conservador, só possível de ser desvelado por uma análise extensiva e intensiva de suas obras. Diante disso, dentre as características específicas da esquizoanálise, destaca-se principalmente a aparência progressista da teoria que leva até mesmo a esquerda a se identificar com seus pressupostos, embora esses sejam opostos à luta do proletariado pela emancipação humana e, portanto, opostos à luta da própria esquerda revolucionária.

Com base em toda a análise empreendida, foi possível compreender que o conjunto da obra de Deleuze e Guattari é uma expressão particular da decadente marcha intelectual da burguesia desde que essa classe social perdeu o seu lugar de vanguarda na transformação

radical da realidade e afirmou seu compromisso com a conservação da sociabilidade que criou – o capitalismo. Afirma-se que se trata de uma **expressão particular** no campo teórico, pois, embora se conservem as características gerais do irracionalismo nietzschiano, também apresenta suas características específicas dadas pelo período histórico determinado em que surgiu. Em outras palavras, o pós-modernismo, no geral, e a esquizoanálise, em particular, não são a simples continuação do irracionalismo, embora conservem seus principais pressupostos. Uma análise histórica necessita mostrar os pontos de convergência e divergência entre ambos os fenômenos por meio da análise das contradições colocadas no terreno sócio-material ao longo do processo histórico no qual esses fenômenos se inserem.

Nesse sentido, acreditamos que a continuação da análise materialista histórica da obra de Deleuze e Guattari que venha a considerar outros aspectos das mediações históricas entre o surgimento do irracionalismo e o nascimento das teorias pós-modernas e que venha a aprofundar em outras temáticas abordadas pelos autores, pode auxiliar na compreensão ainda mais precisa da gênese, desenvolvimento e consequências práticas dessa teoria. Por isso, pode vir a ser uma contribuição essencial para a compreensão de muitos fenômenos da contemporaneidade, tanto no que se refere ao campo da Psicologia, quanto da militância, se vertendo em benefício da esquerda revolucionária.

Do ponto de vista da Psicologia, consideramos que se faz necessário intensificarmos as discussões epistemológicas como forma de nos proteger do recuo teórico na academia e das perspectivas anticientíficas no seio da profissão. No que se referem aos debates acadêmicos, essa tese se posiciona contrária ao aligeiramento da formação e pesquisa em Psicologia e da hegemonização das perspectivas teóricas antiontológicas e anticientíficas que, em sua relação com a práxis psicológica, levam o profissional psicólogo das mais diversas áreas a se tornar refém dos modismos teóricos sem quaisquer possibilidades de questioná-los. O profissional de Psicologia, nesse sentido, acaba tomando essas teorias como verdades sempre a partir do rótulo da “novidade” sem conseguir analisar seus conteúdos, muitas vezes pelas próprias condições de precariedade do trabalho e da formação.

REFERÊNCIAS

- Abbagnano, N. (2007). *Dicionário de Filosofia*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Aita, E. B. (2014). *O conceito de inconsciente para L. S. Vigotski: primeiras aproximações* (Dissertação de mestrado). Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Universidade Estadual de Maringá. Maringá.
- Ali, T. (1978). Revolutionary politics: Ten years after 1968. *Socialist Register*, 15, 146-157.
- Anderson, P. (1999). *As Origens da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores.
- Andery, M. A., Micheletto, N., Sérgio, T. M. P., Rubano, D. R., Moroz, M., Pereira, M. E., Gioia, S. C., Gianfaldoni, M., Savioli, M. R., & Zanotto, M. L. (Orgs.). (2014). *Para compreender a ciência. Uma perspectiva histórica*. Rio de Janeiro, RJ: Garamond.
- Antón, E. R. (2000). Concepto y técnicas de la propaganda y su aplicación al nazismo. Recuperado em 10 fev. 2018, de <http://www.bocc.ubi.pt/pag/rodero-emma-propaganda-nazismo.pdf>
- Antunes, R. (2009). *Os Sentidos do Trabalho: Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo, SP: Boitempo.
- Bacon, F. (1999). *Novum Organum ou Verdadeiras Indicações Acerca da Interpretação da Natureza*. São Paulo, SP: Editora Nova Cultural.
- Beaud, M. (1987). Do mercantilismo ao liberalismo na Inglaterra. In: M. Beaud, *História do Capitalismo: de 1500 até nossos dias* (pp. 38-59). São Paulo, SP: Ed. Brasiliense.
- Belli, R. (2017). *O irracionalismo como ideologia do capital: análise de suas expressões ideológicas fascista e pós-modernista* (Tese de Doutorado). Universidade Estadual Paulista, Marília, SP.
- Brecht, B. (2012). *Poemas 1913-1956* (P. C. Souza, Trad). São Paulo, SP: Ed. 34.
- Callinicos, A. (1995). *Contra o post-modernismo*. Santiago de Compostela: Edicións Laiovento.

- Carvalho, B. P. (2014). *A Escola de São Paulo de Psicologia Social: uma análise histórica do seu desenvolvimento desde o materialismo histórico-dialético* (Tese de Doutorado em Psicologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP.
- Castillo, O. R. (S.d). Intelectuales apolíticos. In *Entre los poetas míos* (pp. 23-27). Biblioteca Omegalfa, pp. 23-27. Recuperado em 25 mai. 2018, de <https://omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/cuaderno-de-poesia-critica-n-057-otto-rene-castillo.pdf>
- Cintra, A. M. S., Mesquita, L. P., Matumoto, S., & Fortuna, C. M. (2017). Cartografia nas pesquisas científicas: uma revisão integrativa. *Fractal: Revista de Psicologia*, 29(1), 45-53. Recuperado em 20 mai. 2018, de <http://www.scielo.br/pdf/fractal/v29n1/1984-0292-fractal-29-01-00045.pdf>.
- Claudín, F. (2013) *A crise do movimento comunista*. São Paulo, SP: Ed. Expressão Popular.
- Clouscard, (1974). *Neofascismo e Ideologia do desejo: os tartufos da revolução*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Comte, A. (1972). *Opúsculos de filosofia social: 1919-1828* (I. Lins & J. F. Sousa, Trans.). São Paulo, SP: Ed. da Universidade de São Paulo.
- Coutinho, C. N. (1972). *O estruturalismo e a miséria da razão*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Paz e Terra.
- Deleuze, G. (1976). *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Rio. Recuperado em 07 fev. 2018, de https://poars1982.files.wordpress.com/2008/06/deleuze_nietzsche_ea_filosofia.pdf
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1992). *O que é a Filosofia?* Rio de Janeiro, RJ: Editora 34.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1995a). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2* (Vol. 1). São Paulo, SP: Ed. 34.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1995b). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2* (Vol. 2). São Paulo, SP: Ed. 34.

- Deleuze, G. & Guattari, F. (1997a). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2* (Vol. 4). São Paulo, SP: Ed. 34.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1997b). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2* (Vol. 5). São Paulo, SP: Ed. 34.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2002). *Kafka: para uma literatura menor*. Lisboa: Ed. Assírio & Alvim.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2010). *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*. São Paulo, SP: Editora 34.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2012). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2* (Vol. 3). São Paulo, SP: Ed. 34.
- Dosse, F. (2010). *Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada*. Porto Alegre, RS: Editora Atmed.
- Durkheim, E. (1984). *As regras do método sociológico* (M. I. P. Queiroz, Trad.). São Paulo, SP: Ed. Nacional.
- Eagleton, T. (1998). *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores.
- Engels, F. (1979). *Anti-Dhüiring*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Paz e Terra.
- Engels, F. (2009). *Carta para Joseph Bloch*. Recuperado de 07 set. 2016, de <https://www.marxists.org/portugues/marx/1890/09/22.htm>.
- Evangelista, J. E. (2007). *Teoria Social Pós-Moderna: introdução crítica*. Porto Alegre, RS: Editora Sulina.
- Galeano, E. (2007). *De pernas pro ar: a escola do mundo ao avesso* (S. Faraco, Trad.). Porto Alegre: L&PM.

Garaudy, R. (1985). *Toda a Verdade: Maio de 1968 – fevereiro de 1970*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Gramsci, A. (1999). *Cadernos do cárcere* (Vol. 1.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Harvey, D. (1992). *Condição pós-moderna. Uma pesquisa sobre a origem da mudança cultural* (pp. 7-277). São Paulo, SP: Edições Loyola.

Hobsbawm, E. J. (1995). *A Era dos extremos: o breve século XXI 1912-1991*. São Paulo, SP: Companhia das letras

Hobsbawm, E. J. (1996). *Ecoss da Marselhesa: dois séculos reveem a Revolução Francesa*. São Paulo, SP: Editora Schwarcz Ltda.

Hobsbawm, E. J. (2010). Mayo de 1968. In: *Revolucionarios: ensayos contemporáneos* (J. Sempere, Trad., pp. 331-345). Barcelona: Ed. Crítica.

Hobsbawm, E. J. (2014). *A Era das Revoluções: 1789-1848*. São Paulo, SP: Ed. Paz e Terra.

Huberman, L. (1981). *A História da Riqueza do Homem*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores.

Hur, D. H. (2013). Esquizoanálise e política: proposições para a Psicologia Crítica no Brasil. *Teoría y crítica de la psicología* 3, 264-280 (2013). ISSN: 2116-3480

Ilienkov, E. V. (2013). O universal. *Revista Dialectus*, 1(2), 253-278.

Ilienkov, E. V. (S.d.) A dialética do abstrato e do concreto em O Capital de Karl Marx. Recuperado em 15 abr. 2018, de <https://www.marxists.org/portugues/ilienkov/1960/dialetica/index.htm>

Jameson, F. (2002). *Pós-Modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo, SP: Editora Ática.

Konder, L. (2018). *O futuro da filosofia da práxis*. São Paulo: Expressão Popular.

- Lancetti, A. (2007). *Clínica Peripatética* (2a ed.). São Paulo, SP: Ed. Hucitec.
- Lefebvre, H. (Org.) (1968). *A Irrupção: a revolta dos jovens na sociedade industrial, causas e efeitos*. São Paulo, Editora Documentos.
- Leontiev, A. (2004). *O desenvolvimento do Psiquismo*. São Paulo, SP: Ed. Centauro.
- Leontiev, A. (2005). A gênese da atividade. *Journal of Russian and East European Psychology*, 43(4), 58-71. Tradução Laíssa Muniz da Silva.
- Locke, J. (1999). Segundo Tratado sobre o Governo Civil. In: J. Locke, *Segundo Tratado sobre o governo civil – e outros escritos: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil* (pp. 81-139). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Löwy, M. (1987). *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo, SP: Ed. Busca Vida.
- Lukács, G. (1959). *El Asalto a la Razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Lukács, G. (1979). *Marxismo ou existencialismo?* São Paulo: Ciências Humanas Ltda.
- Lukács, G. (2013). *Para uma Ontologia do Ser Social II*. São Paulo, SP: Boitempo.
- Lukács, G. (2015). Marx e o problema da decadência ideológica. In: M. Vedda, G. Costa, & N. Alcântara (Orgs.), *Anuário Lukács* (pp. 97-150). São Paulo, SP: Ed. Instituto Lukács.
- Luria (1979). *Curso de Psicologia Geral*. (Vol.1). Rio de Janeiro, RJ: Ed. Civilização Brasileira.
- Luria, A. R. (1987). *Pensamento e Linguagem: as últimas conferências de Luria*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Martins, L. M. & Carvalho, B. (2016). A atividade humana como unidade afetivo-cognitiva: um enfoque histórico-cultural. *Psicologia em Estudo*, 21(4), 699-710. Recuperado em 03

jun. 2018, de
<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/PsicoEstud/article/view/32431/pdf>

Marx, K. & Engels, F. (1987). *A ideologia Alemã (Feuerbach)*. São Paulo, SP: Editora Hucitec.

Marx, K. (2007). Mensagem inaugural da Associação Internacional dos Trabalhadores. Recuperado em 20 mar. 2018, de
<https://www.marxists.org/portugues/marx/1864/10/27.htm>

Marx, K. (2008). Prefácio. Em: *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo, SP: Expressão Popular.

Marx, K. (2009). *O dezoito de Brumário de Louis Bonaparte*. Recuperado em 02 jun. 2018, de <https://www.marxists.org/portugues/marx/1852/brumario/cap01.htm>

Marx, K. (2013). *O Capital: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital* (R. Enderle, Trad.). São Paulo, SP: Ed. Boitempo.

Marx, K. & Engels, F. (2000). *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo, SP: Global Editora.

Marx, K. & Engels, F. (2007). *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo.

Mendes, T. M. (2015). *Uma formação esquizita. Uma educação bricoleur: processo ético e estético e político e econômico* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Educação, Programa de pós-graduação em Educação, Juiz de Fora, MG.

More, T. (1999). *Utopia*. São Paulo, SP: Ed. Martins Fontes.

Negri, A. (1990). O devir revolucionário e as criações políticas (Entrevista com Gilles Deleuze. Revista Futur antérieur) (J. H. C. Vargas, Trad.). *Novos Estudos CEBRAP*, (28), 67-73.

- Netto, J. P. (2004). *Marxismo Impenitente: contribuição à história das ideias marxistas*. São Paulo, SP: Cortez Editora.
- Netto, J. P. (2010). *Teoria Social Pós-moderna: uma crítica* [digital áudio em MP3]. Palestra no curso de Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo em 04, 07 e 08 de outubro de 2010. São Paulo, SP: PUC.
- Nietzsche, F. W. (S.d.). *O Anticristo. Ensaio de Crítica do Cristianismo*. São Paulo, SP: Editora Escala.
- Nietzsche, F. W. (1986). *Humano, demasiado humano*. Ciudad de México: Editores Mexicanos Unidos. Recuperado em 07 set. 2016, de <https://saudeglobaldotorg1.files.wordpress.com/2013/08/te1-nietzsche-humano.pdf>
- Nietzsche, F. W. (1987a). *Para Além de Bem e Mal. Coleção Os Pensadores: Nietzsche* (Vol. II). São Paulo, SP: Nova Cultural.
- Nietzsche, F. W. (1987b). *Sobre Verdade e Mentira do Sentido Extra-Moral. Coleção Os Pensadores: Nietzsche* (Vol. I.). São Paulo, SP: Nova Cultural.
- Nietzsche, F. W. (2000a). *La Genealogía de la moral. Um escrito polémico*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. W. (2000b). *A Gaia Ciência*. Lisboa, Portugal: Lisboa Guimarães Editora.
- Nietzsche, F. W. (2008). *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Contraponto.
- Pinto, G. A. (2010). *A organização do trabalho no século 20. Taylorismo, Fordismo e Toyotismo*. São Paulo, SP: Editora Expressão Popular.
- Rehmann, J. (2007). Towards a Deconstruction of Postmodernist Neo-Nietzschianism: Deleuze and Foucault. *Situations: Project of the Radical Imagination*, 2(1). Recuperado de 07 set. 2016, de <http://ojs.gc.cuny.edu/index.php/situations/article/viewFile/176/200>
- Rodrigues, M. (2006). *Michel Foucault sem espelhos: um pensador proto pós-moderno*. (Tese de Doutorado em Serviço Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ.

- Rolnik, S. (2000). Esquizoanálise e Antropofagia. In: E. Alliez (Org.), *Gilles Deleuze. Uma vida filosófica* (pp. 451-462). São Paulo: Editora 34. Recuperado em 10 mai. 2018, de <http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Antropesquizoan.pdf>.
- Rousseau, J. J. (1999). *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Silva, M. J. S. (2016). Evald Vasilievich Ilienkov: um marxista a ser descoberto. *Marx e o Marxismo*, 4(6).
- Smith, A. (1996). *A Riqueza das Nações. Investigação sobre sua Natureza e suas Causas. Coleção Os Economistas* (Vol. I). São Paulo, SP: Ed. Nova Cultural.
- Sokal, A. & Bricmont, J. (2010). *Imposturas Intelectuais. O Abuso da Ciência pelos filósofos pós-modernos*. Rio de Janeiro, RJ e São Paulo, SP: Editora Record.
- Tertulian, N. (2011). A destruição da razão: 30 anos depois. *Verinotio revista on-line*, 7(13), 16-25. ISSN 1981-061X.
- Tonet (2013). *Método Científico. Uma abordagem ontológica*. São Paulo, SP: Ed. Instituto Lukács.
- Vigotsky, L.S. (1998). “El fascismo y la Psicología”. In: *El desarrollo cultural del niño y otros textos inéditos*. Buenos Aires: Editorial Almagesto. (Trabalho original publicado em 1933).
- Vigotski, L. S. (2004). O significado histórico da crise da Psicologia. Uma investigação metodológica. In: *Teoria e Método em Psicologia* (pp. 204-417). São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Vigotski, L. S. (2010). *A Construção do pensamento e da linguagem*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Wood, E. M. (1999). O que é a agenda “pós-moderna”. (Trad. R. Jungmann). In: E. M. Wood & J. B. Foster (Orgs), *Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo* (pp. 7-22). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.