

Félix Guattari e a resistência ao presente¹Vladimir Moreira Lima²**Resumo**

O intuito deste artigo é o de pensar a conexão entre as práticas de resistência e o ato de criação a partir da obra de Félix Guattari. Para isso, faz-se necessário tentar compreender, ainda que em linhas gerais, o exercício do poder no e do presente. No final de sua vida, Guattari considera que, cada vez mais, estamos entrando em uma nova formação social, um tipo de sociedade muito especial intitulada “sociedade de integração”. Guattari se insere na herança dos diagnósticos realizados por Michel Foucault acerca das sociedades de soberania e das sociedades disciplinares bem como das sociedades de controle, apresentadas por Gilles Deleuze. Inseparável de uma análise das mutações do capitalismo, a sociedade de integração, com a soberania, a disciplina e controle, inaugura uma nova tecnologia de poder ao tomar a produção de subjetividade como a primeira e a mais importante das produções: as equivalências generalizadas. Sua radical especificidade está em pretender funcionar eliminando de todo e qualquer horizonte a existência de processos que poderiam lhe colocar em xeque. Qual é a natureza da resistência, então, quando esta parece ser impedida de nascer e, não apenas, combatida, capturada e reprimida? E, sobretudo, por que é justamente diante de uma tal situação que Guattari irá afirmar que as resistências, as linhas de fuga, são primeiras? Estas são as questões que gostaríamos de desenvolver.

Palavras-chave: Política; Sociedade de integração; Criação.

Abstract:

The purpose of this article is to think about the connection between resistance practices and the act of creation through the work of Felix Guattari. For this, it is necessary to try to understand, although in general lines, the exercise of power in the and of the present. At the end of his life, Guattari considers that, increasingly, we are entering a new social formation, a very special type of society called "integration society". Guattari is inserted in the inheritance of the diagnoses realized by Michel Foucault on the societies of sovereignty and the disciplinary societies as well as the societies of control, presented / displayed by Gilles Deleuze. Inseparable from an analysis of the mutations of capitalism, the integration society inaugurates a new technology of power by taking the production of subjectivity as the first and most important of productions: generalized equivalences. Its radical specificity lies in pretending to work by eliminating from any and all horizons the existence of processes that could put him in check. What is the nature of resistance, then, when it seems to be prevented from being born and not only fought, captured and repressed? And, above all, why is it precisely in the face of such a

1 Esse texto é o resultado de uma conferência realizada na Universidade Federal Fluminense em setembro de 2018, a convite do Grupo de pesquisa DEVIR - Deleuze: variações, intensidades, ressonâncias e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense (PFI-UFF). Agradeço, especialmente, a Mariana Toledo e Frederico Lemos pela organização do evento.

2 Professor assistente na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (CAp-UERJ).

situation that Guattari will assert that the resistances, the lines of escape, are first? These are the issues that we would like to develop.

Keywords: Politic; Societies of integration; Creation.

A principal questão desse texto poderia ser enunciada de uma maneira muito simples, questão que, penso, não parou de atormentar o pensamento de Guattari: como resistir ao presente? Essa questão só pode ser colocada se houver a insistência³, como um de seus principais componentes, de uma obrigação que tento explicitar desde já: como pensar uma resistência ao presente cuja resposta não autoriza nem o encaminhamento de um programa e nem, muito menos, um ensinamento moral sobre como resistir? Para formular em outras palavras, como pensar a resistência situando esta questão em uma zona de indiscernibilidade que invoca a questão de “como resistir com e no pensamento”, tentando escapar das imagens da denúncia, da revelação e da mobilização comum, todas demasiadamente referenciadas na verdade como valor supremo, absoluto. Escapar da denúncia, que mostraria uma verdade ocultada por uma mentira, por uma ideologia interessada no ocultamento desta verdade. Escapar da revelação, que mostraria uma verdade escondida por uma ilusão, por uma falta de consciência, de entendimento, de racionalidade, daqueles e daquelas que acreditam nas aparências. Como?

Ambas as imagens possuem a certeza que a verdade, por si só, mobiliza, conduz para o Bem e para Justiça - conferindo ao portador desta verdade um poder sobre os outros. E não se trata, aliás, de dizer que a superestimação da verdade é ela mesma um erro, uma ilusão ou uma mentira contada para esconder algo... A questão é pragmática, incide sobre os efeitos, dos modos de sentir, pensar e agir que podem ser suscitados. Trata-se, para retomar a expressão de Didier Debaise e Isabelle Stengers (2016), de um “pragmatismo especulativo”⁴ que, primeiramente, retomando Deleuze e Guattari em *O*

3 Através do pensamento de Félix Guattari, os textos de Gilles Deleuze, Michel Foucault, Isabelle Stengers e Comitê Invisível compõem verdadeiros universos de referências imprescindíveis para este trabalho. A razão, justamente, reside no fato de que estas referências – ainda que não apenas estas – colocaram, de maneira explícita, segundo vias singulares, a questão da resistência ao presente de modo inseparável desta insistência que aqui tento explicitar.

4 Cito esta referência pois é aí que aparece esta expressão. Entretanto, a conexão entre uma operação especulativa e pragmática é, de longa data, desenvolvida por Stengers. Cito, assim, dois textos capitais para as formulações aqui em jogo: *Cosmopolitiques* (1996-1997, p. 20) e *La Sorcellerie capitaliste* (2005), escrito com Pignarre, o capítulo intitulado *Ousar ser pragmático*. Para mim, por fim, estas

que é a filosofia?, nada tem a ver com uma relatividade da verdade mas, justamente, com a verdade do relativo, isto é, com a criação de um modo de sentir, pensar e agir que possui sua existência e sua consistência através de um plano de construção que lhe dá plena autonomia, tal como a definição do construtivismo radical (e não social, arbitrário, no sentido pobre do termo) que Deleuze e Guattari elaboram neste livro supracitado de 1991 e que Guattari, um ano mais tarde, em 1992, em *Chaosmose*, chamará de criacionismo axiológico: um modo de avaliar uma ideia, uma prática, uma maneira de sentir, a partir da potência do que ela é capaz de desencadear. Um pragmatismo estranho, especulativo que, inversamente a palavra de ordem capitalista “é preciso ser pragmático”, trata os efeitos dos possíveis que se está em vias de criar como um componente da própria criação que se está em vias de se instaurada. E, sobretudo, faz com que a atividade de pensar e lutar estejam conectadas as dimensões importantes e relevantes que contribuem para a tomada de consistência e a persistência da própria atividade do pensamento e da luta em agenciamentos singulares.

Como uma palavra de ordem capitalista, “é preciso ser pragmático”, portanto, implica ser mobilizado por uma urgência transcendente que submete os modos de pensar, sentir e agir aos dados de uma realidade já-aí, com seus impasses diabólicos e encaminhamentos prováveis, onde nada resta a fazer a não ser se convencer de que “não havia escapatória”, de que, entre “ou isso ou aquilo”, saímos satisfeitos ou um pouco menos insatisfeitos com aquele provável que parecia um “mal menor”. O pragmatismo especulativo, por sua vez, tenta levantar e sustentar uma hipótese, um “e si...”, não como uma condição de possibilidade mas, eu diria, temendo jogar demasiadamente com as palavras, como a instauração de uma possibilidade nova que passa a existir efetuando novas condições a ela imanente. Nesse sentido, é experimental, pois esta hipótese não é imaginária. Não deve apelar uma correspondência, como se soubéssemos a que realidade ela deve atender. Ela, na sua construção mesma, na sua sustentação própria, e se ela for capaz disso, de compor e recompor sua consistência, cria um campo de experimentação onde uma nova paisagem surgirá, com outros limites e limiares, outras condições, outros personagens e, principalmente, outras incógnitas.

Ora, para mim, o exercício pragmático e especulativo de Guattari, acerca da resistência, poderia ser enunciado da seguinte maneira: e si pensarmos que tudo não está

reflexões são inseparáveis das cartografias especulativas, pragmáticas e analíticas que Guattari buscou desenvolver (cf., sobretudo, 1989a e 1989b).

estruturalmente ou sistematicamente dominado, e que as resistências para se tornarem reais não demandam missões conscientizadoras, drásticos rompimentos ou altivas desconstruções disso que supostamente nos determinaram a ser? Que aquilo que escapa, que foge e faz fugir, que resiste, é primeiro e tem o privilégio, e que toda opressão e tristeza que esse mundo produz vem depois, o que não quer dizer, em hipótese alguma!, que venha mais atenuada e sem a sua tão conhecida, sentida e denunciada brutalidade? Acredito que o pensamento de Félix Guattari é movido por uma tal aposta, que poderia ser enunciada e concentrada de forma inteiramente positiva, segundo suas próprias noções, a partir da ideia de que há um primado das linhas de fuga criadoras. Onde ser primeiro não possui a pretensão de constituir uma ontologia fundamental, nem identificar um fenômeno da realidade, mas a tentativa de afirmar aquilo que importa, que é relevante, para o pensamento e de ser pensado.

Creio que este seja o problema enfrentado por Guattari em toda sua obra. E que foi colocado, ao meu ver, diretamente, no período final de sua vida, aquele que vai de 1989, com a publicação dos livros *Cartographies schizoanalytiques* e *As três ecologias*, passando por *O que é a filosofia?*, de 1991, último livro escrito com Deleuze e, por fim, em 1992, *Caosmose* – além do livro póstumo, de 2013, intitulado *O que é a ecosofia?*, que recolhe textos e entrevistas deste último período.

Estes textos sintonizam o problema da criação política, da resistência, através de dois grandes temas. A filosofia e a produção de subjetividade. A criação de conceitos e a criação de territórios existenciais. Inclusive, é deste período, praticamente concomitante a ideia de que a filosofia é criação de conceitos que Guattari, em uma entrevista de 1990 (p. 21), afirma uma interessante formulação acerca da função da filosofia, transversal a criação de conceitos. Ele diz: “conferir a subjetividade a densidade de um acontecimento”. Com isso, gostaria apenas de sugerir, para que a questão que aqui tento desenvolver não se torne abstrata, isto é, sem um meio de ativação, que a filosofia e a produção de subjetividade são os dois campos que me situam e que busco endereçar as questões que aqui apresento.

Certamente, são muitos os temas e questões deste período. Por outro lado, a preocupação com a filosofia e a produção de subjetividade não datam daí no pensamento de Guattari (nem no de Deleuze). Mas há algo novo, “quando chega a velhice, e a hora de falar concretamente” tal como escrevem Deleuze e Guattari em *O*

que é a filosofia? (p. 7). Por que a velhice? Respondem Deleuze e Guattari: é um acontecimento em que se experimenta “uma soberana liberdade, uma necessidade pura em que se desfruta de um momento de graça entre a vida e a morte, e em que todas as peças da máquina se combinam para enviar ao porvir um traço que atravesse as eras”. Como se houvesse uma avaliação de que não resta muito mais tempo e que é necessário lançar algo para o porvir. Falar concretamente é exatamente isso, endereçar a questão para um porvir que é, ao mesmo tempo, um futuro na história e, sempre, um devir a-histórico de uma disciplina ou prática criadora.

Penso que tenha sido Stengers quem formulou de um modo muito interessante a natureza deste falar concretamente em dois textos cujos títulos já dizem muita coisa: “*Gilles Deleuze’s last message*” (s/d) que, depois, reformulado, passou a se chamar “*Deleuze and Guattari’s Last Enigmatic Message*” (2005, p. 151) e que defende a ideia de que *O que é a filosofia?* é o “livro mais político de Deleuze e Guattari”. A última mensagem não é um canto do cisne. Não se trata de revelar algo que já estava na obra. Tudo se passa, diz Stengers (s/d), retomando Deleuze e Guattari (1980, p. 130-131), como na experiência do alcoólatra que, para manter a consistência de seu agenciamento, precisa atingir o seu limite e jamais chegar até um limiar. Deve tomar o penúltimo ou antepenúltimo copo, pois o último, o limiar, implica desterritorializar o agenciamento a um tal ponto que ele não poderá se recompor. Se estes últimos textos de Guattari, sobretudo *O que é a filosofia?* e *Caosmose*, são desta natureza, isto é, partem de uma avaliação imanente que o agenciamento filosófico da escrita pode, a qualquer momento, não se recompor, qual é o traço que é preciso lançar para porvir? Qual é o grito que é preciso dar ou, talvez, o que é preciso transformar em um grito? Ora, trata-se, justamente, segundo as palavras de Deleuze e Guattari, de que “falta resistência ao presente”. Eles escrevem:

Não nos falta comunicação, ao contrário, nós temos comunicação demais, falta-nos criação. Falta-nos resistência ao presente. A criação de conceitos faz apelo por si mesma a uma forma futura, invoca uma nova terra e um povo que não existe ainda. A europeização não constitui um devir, constitui somente a história do capitalismo que impede o devir dos povos sujeitados. A arte e a filosofia juntam-se neste ponto, a constituição de uma terra e de um povo ausentes, como correlato da criação (...) Um artista ou um filósofo são incapazes de criar um povo, só podem fazer o apelo, com todas as suas forças (...) Mas os livros de filosofia e as obras de arte contêm também sua soma inimaginável de sofrimento que faz pressentir o advento de um povo. Eles têm em comum resistir, resistir à morte, à servidão, ao

intolerável, à vergonha, ao presente (DELEUZE; GUATTARI, 1991, pp. 130-132).

A falta de resistência ao presente, no entanto, não significa que falta resistência no presente. Se fosse assim, mais uma vez, os filósofos, a vanguarda, estariam aí para suprir a falta, para fazer a crítica e refazer o eterno e universal gesto platônico daqueles que saíram da caverna, que diante da luz viram a realidade em si, a verdade e retornam para ensinar, converter e mobilizar. A falta de resistência é um esforço para colocar o problema da criação da resistência diante de uma formação social que inaugura uma nova tecnologia de poder, imbricada a uma mutação do capitalismo que, talvez pela primeira vez, possui a pretensão de funcionar segundo o paradigma de que não há, não houve e não há como haver resistência. Em outras palavras, há uma formação social que elimina do seu horizonte as linhas de fuga. É isto que Guattari, em uma de suas últimas entrevistas (2013, p. 306), chamou de sociedade de integração, de integração subjetiva, que nasceu na adjacência das sociedades de controle analisadas por Deleuze e que, cada vez mais, estaria a substituindo - ainda que mantendo diversos níveis de correspondências e coexistências com o controle, a disciplina e a soberania, analisadas por Foucault.

Como funciona esta sociedade de integração?

A sociedade de integração é uma sociedade de integração subjetiva, primeiramente, pois ela é uma reação à micropolítica revolucionária que eclodiu em torno de 68. As sociedades de integração possuem certamente uma espécie de préclímax não só politicamente mas também tecnicamente reacionário. É na conversão de um primeiro sentido do que significa integrar – com um terrível aprendizado seguinte – que ela pôde, sob o encontro de outras circunstâncias diante das quais ela repete sua reatividade, erigir-se ao configurar uma tecnologia, um tipo de poder, própria de seu funcionamento. Se ela nasce nos anos 70, este seu préclímax é anterior, pertencente ao início do século XX. Pontua-se aqui a reação à revolução russa de 1917 e à revolução espanhola de 1936 (bem como a situação insurrecionária francesa desse mesmo ano) e, até mesmo, a experiência da Frente Popular, também na França, em 1945. Por quê? Segundo Guattari (1974), porque aí aconteceu a grande integração dos movimentos anticapitalistas na realidade material e imaterial dominante. Esse préclímax coincide com a instalação das sociedades de controle cujo apogeu ocorre depois da Segunda Guerra Mundial. A sociedade de integração surge aí, ainda na adjacência. Está

embrionária. Só nos anos 70 que ela terá seu apogeu. Porque ela é uma reação a 68, envolve uma transformação paradigmática na moeda e no mercado mundial quando Nixon quebra a convertibilidade do dólar em ouro e, também, porque que nenhum sistema mais ou menos estabelecido de *Welfare State*, próprio dessa integração das sociedades de controle, deverá resistir à integração da sociedade de integração.

O que se passa, em todo caso, neste préclímax em termos de integração e, que, não por acaso, será objetos de longas meditações de Guattari, já em seus primeiros textos, dos anos 60, tais como encontramos em *Psicanálise e Transversalidade* de 1974?

É um tipo de integração, diante das vibrações comunistas, que vai fazer o capitalismo, passando pelo Estado, que é de captura, monopolizar o Estado na direção de um “bem-estar social”. As sociedades de controle nascem aqui, mesmo que anteriormente ao controle outras integrações tenham ocorrido.

E é nesse sentido que, para compreender a necessidade de uma transformação da natureza da integração, deveríamos determinar no que concerne a “fragilidade”, a “insuficiência”, diante das transformações no mundo, da integração disciplinar e, sobretudo, de controle. Em linhas gerais, talvez seja interessante ir na seguinte direção: é que esta forma de integração só pode integrar aquilo que ela mesma excluiu e que, sob naturezas diversas, se metamorfoseia para combatê-la. A integração só advém em um contexto onde existem integrados e não-integrados, divisão produzida pelo seu próprio sistema. Ela só integra movimentos, valores, modos de existências, cuja afirmação e proliferação representam limiares que desfazem seus agenciamentos – e os toma como tais.

Este sentido de integração é ainda muito marcada pela disciplina e seus desvios, seus transgressores. Trata-se de modelar o indivíduo segundo a instituição de confinamento. Procedimento que tem um início e um fim, segundo o tempo e o espaço de cada confinamento, correspondente das forças que são possíveis de serem majoradas pela docilização do corpo individual que recebe uma atenção como indivíduo e como parte de um rebanho: “O indivíduo não cessa de passar de um espaço fechado a outro”, cujo objetivo é “concentrar, distribuir no espaço; ordenar no tempo; compor no espaço-tempo uma força produtiva cujo efeito deve ser superior à soma das forças elementares”, escrevia Deleuze (1990, p. 223). Trata-se de integrar, pela modelagem, um corpo com suas forças informes, o tempo inteiro escapando à modelagem,

precisando ser refeita segundo as novas condições dos procedimentos do espaço de confinamento posterior.

Esse primeiro sentido do que significa integrar também é muito marcado pelo controle. Mesmo que mudanças se estabeleçam. Trata-se de integrar, também, o que escapa, segundo o estado de dominação posto. Porém, o que escapa já não tem um estatuto real e atual, como a matéria do corpo que incide o poder disciplinar e que cava as utilidades virtuais. O que escapa é suposto e vivido pelas características do exercício do poder das sociedades de controle como sendo virtuais, inteiramente reais, mas jamais podendo se tornar possíveis e atuais. Ela elimina os intervalos em que a fuga pode passar a estes estatutos atuais, mesmo que estivesse condenada a ser retomada por outro dispositivo de confinamento. Ela implica um “controle contínuo e comunicação instantânea” (DELEUZE, 1990, p. 220). Nas sociedades de controle, “nunca se termina nada, a empresa, a formação, o serviço sendo os estados metaestáveis e coexistentes de uma mesma modulação, como que de um deformador universal”, como dizia Deleuze (1990, p. 226). Os muitos moldes dos espaços fechados dão lugar a uma mesma modulação, infinita e em constante variação em espaço aberto. Inclusive os espaços fechados serão “abertos”. A modulação pode até ser considerada um tipo de moldagem, mas muito especial, segundo Deleuze, automaticamente “autodeformante”. É como se a sociedade de controle recebesse os corpos (de toda natureza) ultramodelados e engessados das sociedades disciplinares percebendo que a capacidade de integração é limitada pelas formas assumidas através dos papéis, das sujeições sociais, que a disciplina produzia. Será necessário deformá-los e não parar de deformar a sujeição que surgir. Eis aí a ambiguidade do controle. Ao mesmo tempo em que instaura uma subjetividade modulada continuamente, acompanhada de todo tipo de re-sujeições, não deixa de permitir que nasça, entre uma sujeição e outra, uma virtualidade para que os processos de subjetivação possam tornar possível, isto é, experimentável, uma fuga que os arrastaria para outras direções um pouco mais singularizantes. O acontecimento de 68, aliás, não pode ser explicado por isso. Mas é esta brecha que ele transformou em uma grande avenida, cheia de bifurcações.

Para a sociedade de controle, assim, há sempre uma ameaça de fuga no horizonte, virtual, que precisa ser integrada através da diferenciação de mecanismos de captura, da amplidão de protótipos de estilos existenciais personalizados, de uma banalidade, vulgaridade e vertiginosidade estonteantes. “Informam-nos que as empresas tem uma alma, o que é efetivamente a notícia mais terrificante do mundo”, escrevia

Deleuze (1990, p. 227). Por outro lado, igualmente terrificante, é o fato de que toda alma se torna uma empresa, um capital humano, empreendedor de si, onde cada gesto, inclusive aqueles sustentados como ruptura da equivalência capitalística, não deixam de entrar em um mercado global de investimentos, com um preço, uma cotação, conforme o *status quo* de validade universal e inteiramente passageiro, estilos de vida distintos com a finalidade de produzir distintos serviços, sob a égide do lucro, da competitividade e da produção de uma vida que não é semelhante ou análoga à mercadoria – é a própria mercadoria.

A sociedade de integração agirá a partir de uma integração que dobra a normalidade, que se efetua a partir de si mesma. Ela elimina do horizonte, virtual ou atual, qualquer manifestação contrária a sua ordem. Nada jamais irá existir e nada nunca existiu heterogeneticamente. Na verdade, nem a enunciação de sua integração poderia supor, mesmo segundo as condições de uma recusa do estatuto atual e virtual de outros universos e territórios da existência, a realidade de campos de possíveis.

Se esta “sociedade” é uma reação a 68, isso se dá porque este foi um movimento que, num certo nível, forjou uma luta política tanto contra a participação integrada do movimento revolucionário com a ordem dominante e, por outro lado, contra os mil e um dispositivos de integração da ordem dominante. A resistência se reinventa diante dos poderes mais implícitos, escondidos, que não puderam permanecer assim: a resistência transversalizou e conectou as dimensões de recriação política. Não que anteriormente a 68, em toda história das lutas, não houvessem conexões, encontros. A singularidade de 68 está no fato da conexão e dos encontros entre os meios de ruptura mais heterogêneos terem passado ao primeiro plano, ao menos no interior das heranças ocidentais de lutas e existências anticapitalistas.

E, talvez, o mais importante: esta insurreição precisou tomar a consistência de agenciamentos coletivos de enunciação, de processos de subjetivação que enunciam e expressam, com outra disposição material e produtiva, outros possíveis para a existência. É aí que uma nova entidade, um novo terreno, deve ser merecedor de toda atenção: a produção de subjetividade.

A subjetividade como campo das lutas revolucionárias será também o palco e o objeto mais precioso em que o exercício do poder na sociedade de integração investirá. Daí porque, também, o exercício do poder nesta sociedade de integração é inconcebível e impensável sem a consideração da gênese de uma reestruturação do capitalismo, da modificação de suas políticas, que irá tomar, segundo Guattari, a produção de

subjetividade como a primeira e a mais importante das produções. “Aquilo que chamei de produção de subjetividade do CMI [Capitalismo Mundial Integrado] não consiste unicamente numa produção de poder para controlar as relações sociais e as relações de produção. *A produção de subjetividade constitui a matéria-prima de toda e qualquer produção*” (GUATTARI, 1985, p. 36). *E é na produção de subjetividade que a sociedade de integração exerce sua tecnologia de poder. Qual é esta tecnologia?*

As sociedades de integração funcionam a partir de uma nova tecnologia de poder: as equivalências generalizadas. Deleuze (1986, p. 35) escrevia no seu livro dedicado a Foucault: “a disciplina não pode ser identificada com uma instituição nem com um aparelho, exatamente porque ela é um tipo de poder, uma tecnologia, que atravessa todas as espécies de aparelhos e de instituições para reuni-los, prolongá-los, fazê-los convergir, fazer com que se apliquem de um novo modo”. O mesmo pode ser dito da soberania. E o mesmo foi pensado por Deleuze para o controle quando, por exemplo, analisa as transformações concretas que as instituições tipicamente disciplinares sofrem com a mudança de tecnologia. A sociedade de integração vai desenvolver uma outra tecnologia, que corresponde e coexiste com estas. Tratemos, primeiramente, no que consiste a sua correspondência, no que, também ela, desempenha esta “função anti-transversalista, isolacionista” e não menos diagramática que consiste em ressoar as redundâncias do poder que se instalam em diversos domínios. Dito de outra maneira: o que se pode entender por equivalências generalizadas?

Elas constituem aquilo que, cada vez mais, estamos nos tornando. Um empuxo de formações de poder que cada vez mais dominam de uma maneira nova todo tipo de agenciamento. “Equivalência generalizada” é uma noção que Marx empregava e que é determinante para, no início de *O capital*, construir sua teoria do valor. Qual é inflexão em jogo? É a predominância que Guattari confere para a primeira das produções, para o primeiro modo de produção, que é aquele da subjetividade. É este o ponto de partida, a saber, a incidência desta tecnologia que faz com que *a sociedade de integração seja uma sociedade de integração da subjetividade*. “É a própria essência do lucro capitalista que não se reduz ao campo da mais-valia econômica: ela está também na tomada de poder da subjetividade”, escrevia Guattari (1985, p. 21).

Uma primeira hipótese a ser pensada consistiria em considerar que as equivalências generalizadas são os objetos-sujeitos das subjetividades capitalísticas. Isto é, elas são focos capazes de guiar e modular, encaminhar e exprimir, os modos de produção de subjetividade. Se é preciso falar em termos de “objetos-sujeitos”, é para

ênfatisar o caráter ontologicamente ambíguo destes fenômenos de equivalências generalizadas, pois eles “não podem nem ser discerníveis, nem discursivizados como figura representada sob um fundo de coordenadas da representação. Não se pode, assim, apreendê-los do exterior; só se pode assumi-los, tomá-los sobre si, através de um *transfert* existencial” (GUATTARI, 1989a, p. 27). Objeto-sujeito, assim, não designa uma síntese entre duas instâncias constituídas, nem mesmo uma transferência disso que normalmente entendemos por sujeito, ideia relacionada a atividade, a vontade, para aquilo que separamos como objeto, por sua vez, sinônimo de passividade. Não há dialética alguma, o objeto não se torna um sujeito para um sujeito que permanece sujeito ou que se torna objeto. Trata-se, muito mais, como diz Guattari (1992, p. 40), de “tomar a relação entre o sujeito o objeto pelo meio, e de fazer passar ao primeiro plano a instância que se exprime”. O que se exprime na equivalência generalizada é sempre ela mesma, uma subjetividade surda e capada de qualquer gênese de uma heterogeneidade existencial. Num texto importante para a análise das sociedades de integração, intitulado “*O capital como integral das formações de poder*”, Guattari (1987, p. 191) define o capital como um “operador semiótico” justamente porque ele diz respeito a uma ressonância entre modos uniformizantes e homogêneos de enunciação. O capital é, justamente, a equivalência generalizada por excelência: não porque ele remete a uma infra-estrutura e sim porque ele assegura a capitalização do poder em cada esfera que distribui como diferença apenas distinções formais entre equivalentes gerais, como “condensadores semióticos” do capital. Escreve Guattari:

O exercício do poder por meios das semióticas do capital tem como particularidade proceder concorrentemente, a partir de um controle de cúpula dos segmentos sociais, e pela sujeição de todos os instantes de cada indivíduo. Se bem que sua enunciação seja individuada, nada menos individual que a subjetividade capitalista. A sobrecodificação, pelo capital, das atividades, dos pensamentos, dos sentimentos humanos, acarreta a equivalência e a ressonância de todos os modos particularizados de subjetivação (...) O conjunto de valores de desejo é reorganizado numa economia fundada na dependência sistemática dos valores de uso em relação aos valores de troca, a ponto de fazer com que esta categoria de valores de uso e de troca perca seu sentido. Passear “livremente” numa rua, ou no campo, respirar ar puro, cantar meio alto, tornaram-se atividades quantificáveis de um ponto de vista capitalístico. Os espaços verdes, as reservas naturais, a livre circulação, têm um custo social e industrial. Em última análise, os sujeitos do capitalismo – no sentido em que se falava dos súditos do rei – só assumem de sua existência a parte que pode ser inscrita no equivalente geral: o capital, segundo a definição ampliada que propomos aqui. A ordem capitalista pretende impor aos indivíduos

que vivam unicamente num sistema de troca, uma traduzibilidade geral de todos os valores para além dos quais tudo é feito, de modo que o menor de seus desejos seja sentido como associal, perigoso, culpado (GUATTARI, 1987, p. 202)

Isso põe um problema particularmente interessante a todos aqueles e aquelas que inventam ou, no mínimo, lidam com noções, com categorias, com conceitos ou com constructos teóricos de todo tipo. Como fazer com que estas palavras que utilizamos para pensarmos e tentarmos nos conectar com processos ásperos, singulares, não se configurem como equivalências generalizadas?

Por outro lado, se se trata de uma questão de produção de subjetividade, é preciso afirmar que as equivalências não se materializam única e exclusivamente em noções e categorias. Nós sentimos as coisas como equivalentes. Nós as percebemos, para amar ou odiar, sem rugosidades, sem singularidades.

Até aí, se poderia pensar que o que estou falando em termos de equivalência generalizada nada mais é do que aquilo que já concebemos sob o nome de Universais. Já um antigo e potente dispositivo de poder, tal como se configurou no ocidente, os universais igualmente parecem proceder a partir de uma homogeneização, mas que procede pelo estabelecimento de um modelo estável que condena multiplicidades, devires e alteridades, postos e requeridos como danosos e, ainda que de forma degradada, em uma relação de semelhança e subjugação ao Universal.

Os universais submetem em seu conjunto particulares que, conforme o grau de adequação destes ao universal em questão – que ao mesmo tempo supõe e engendra um estado histórico de dominação, pois esta não é e nunca foi uma questão idealista – recebem o seu sentido, sua significação, seu julgamento e, em última instância, o direito ou não à existência. Não há universais sem casos particulares. São dois aspectos de um mesmo processo. Todo universal é universal para particulares, todos os particulares são particulares, para sua graça ou desgraça, em referência ao universal. O que gostaria de suspeitar é que, sem supor uma aniquilação da força dos universais, o que seria um absurdo, nós não estamos, com as equivalências generalizadas, entrando em outro regime, em que os próprios universais desempenharão uma outra função.

Tento dramatizar isto que acabo de dizer através do tema da doença própria a sociedade de integração, isto é, o caso dos *“transtornos psiquiátricos” como uma equivalência generalizada*. Deleuze (1986, p. 44) dizia que cada tipo de sociedade tinha uma espécie de doença-modelo. A peste para as sociedades disciplinares: “enquadra a

cidade contaminada e se estende até o mínimo detalhe”. A lepra para a soberania: “mais para dividir as massas do que para recortar o detalhe; mais para exilar do que para enquadrar”. A sociedade de integração parece ter outro modelo, os transtornos: integram uma subjetividade dispersa, a partir de partes ou “faculdades”, para desterritorializá-las e dispersá-las ainda mais. Como escrevia Guattari (1987, p. 206): “idealmente, o capital gostaria de não mais ter que lidar com indivíduos, só com subconjuntos maquínicos”. Os indivíduos eram indispensáveis para a máquina capitalista se instaurar: outrora era a única oferta, como uma promoção enganosa, de um território para a imensa destruição que o capitalismo empreendeu dos códigos, territórios, valores e que produziam uma subjetivação existencial. Agora, já não são mais um produto de uma desterritorialização mas aquilo que impede uma desterritorialização ainda maior dos “subconjuntos maquínicos”. Se eles não desapareceram, se a individualização permanecerá sendo uma forma de governo da subjetividade, própria, sobretudo, das sociedades disciplinares, é porque quando esta hiperdesterritorialização encostar nos limiares da irreproduzibilidade do sistema, o que ela faz constantemente como modo de retroalimentar-se, o indivíduo aparecerá como uma reterritorialização fugaz, momentânea.

Em todo caso, não é o indivíduo, nem o sujeito, em sua unidade, individualizado, que é disperso, como se costuma bradar acerca dos malefícios das tecnologias de informação, mídias sociais etc. É a produção de subjetividade que mudou para a forma dividida, é a dispersão do sujeito, onde seus pensamentos, emoções, órgãos, afetos, força de trabalho... entram em uma rede maquínica (de máquinas técnicas e sociais). A dispersão é anterior ao sujeito: ela é o movimento-base de uma outra individuação que não é individualizada, mas dividida, como um modo de produção de subjetividade típico da sociedade de integração e já de controle, como afirmava Deleuze (1990). Os transtornos não recaem nunca sobre um indivíduo, mas agem sobre uma dessas partes liberadas de um todo unificante. São elas que são controladas e integradas enquanto tais. Daí porque não há contradição dela se exercer cada vez mais sobre os “normais”, pois a normalidade diz respeito ao indivíduo que segue, com este tipo de subjetivação coexistente (e não mais preponderante), sujeito aos papéis e funções que lhe foram destinadas. Nem por isso, não “somos todos loucos”. É a própria divisão entre normais, sãos, loucos e doentes mentais que começa a dar lugar para um “qualquer”, um “todo mundo”: um grande poder de indiferenciação que é tanto maior por incidir sobre fluxos autonomizados e continuamente diferenciados.

O indivíduo está sujeitado, mas suas partes, liberadas da reunião individualizante, ao escapar do indivíduo, podem escapar para todos os lados e encontrar, no horizonte, outro processo de subjetivação: como um índice, uma passagem, uma potência que sinaliza para uma fuga. O diagnóstico e a medicalização constituem a dupla pinça que não tem a pretensão em reuni-las às funções de sujeição social do indivíduo, mas impedir, para que elas permanecem no circuito de servidão da rede maquínica desterritorializada, que esta desterritorialização fuja e encontre outro território, faça outra subjetivação que escape ao mesmo tempo de uma territorialidade arcaizante da sujeição social bem como da dispersão desterritorializada da servidão maquínica.

Um adulto que comete uma rebeldia ou uma desobediência em relação aos valores dominantes não será visto como um rebelde a ser reprimido. Este exercício do poder não dá a chance – mesmo que seja para identificar um “alvo”, uma “fuga” – que deverá ser reprimida – para que um processo de subjetivação ganhe a consistência de uma revolta, fugaz ou não. Eis, por exemplo, o transtorno antissocial (TAS), como uma aplicação da equivalência generalizada dos transtornos. Produção de subjetividade integrada, isto é, sem chance de fuga. As rugosidades de uma criança, talvez já contra o poder familiar e escolar, também não devem sequer ser vistas como desvios a serem endireitados e corrigidos, mas como um índice de que alguma coisa escapa: a indeterminação é precisa nesse caso, pois o objetivo é frear qualquer via que possa ir em outras direções. No caso das crianças, o transtorno do déficit de atenção (TDA) e/ou hiperatividade (TDAH) servem, inclusive, para impedir o futuro transtorno associal. Como uma integração para impedir que outra integração futura precise ocorrer. A respeito das crianças, há ainda um outro espantoso exemplo, que parece revelar o mecanismo da equivalência. É o caso do autismo. O que antes representava um fora absoluto, um verdadeiro limiar para as técnicas de cura e para os saberes acoplados, que se limitavam a um reconhecimento da impossibilidade de integração disciplinar ou normativa, tornou-se um “espectro”. Essa palavra é muito importante. É o próprio limiar que é integrado, que se torna algo ao mesmo tempo pulverizado e diluído na construção de outros supostos sintomas, gestos, comportamentos, que sobrevoa, como um fantasma encarnado, qualquer indício minúsculo de uma recusa minimamente prologada da criança em se inserir nos regimes semióticos dominantes e coletivos (sejam eles relacionados a fala, a interação com os outros, em todo caso, ao desenvolvimento comunicacional...). Mas o que é visado, evidentemente, não é uma distribuição do

limiar, ou a percepção de que ele está sempre presente. Do ponto de vista da integração, o objetivo traduz-se no apagamento do limiar, através da elevação, feita a partir da exacerbação arbitrária (pretendida como uma simples descrição fenomenológica), de cada gesto, de cada comportamento ao nível de um “supersintoma”, para mostrar, inclusive, que uma existência em ruptura radical com as coordenadas da percepção vigente sequer, um dia, existiu com tal consistência: ela diz respeito a todos os movimentos da vida de uma “criança qualquer”. Ela é “normal”, faz parte da normalidade. Ruptura mesmo nunca houve.

E se pode notar algo a respeito de sua natureza diante das transformações que a psiquiatria passa segundo as transformações das tecnologias de poder em suas respectivas “sociedades”.

A história da loucura, tal com traçou Michel Foucault (1972), e que culmina no advento da psiquiatria concebendo a loucura como doença mental, pode ser lida como uma história relativa às diversas relações com o encontro com a aspereza que é, no ocidente, a experiência da loucura. O que ele vai dizer? Num primeiro momento, renascentista, a loucura é um tipo de razão, como escreve Foucault, mais perto da razão que a própria razão, mais perto da felicidade que a própria razão, pois atinge domínios fantásticos, escatológicos, passionais, que o comedimento da razão não é capaz de conquistar. A loucura tem sua verdade. É o momento da Nau dos loucos, que arrasta a produção literária e que obteve realizações concretas, como a barca dos loucos que atravessava os rios, embarcando e desembarcando pelas cidades europeias. Já no momento seguinte, na época clássica, Foucault vai mostrar como essa loucura perde qualquer traço de razoabilidade, e se torna sinônimo de desrazão, de perigo e ameaça. Como Descartes estabelecia, pior que o erro e o sonho, que um bom método os afastaria e guiaria o pensamento a seguir sua via naturalmente reta e racional, a loucura aparece como a “condição de impossibilidade do pensamento” (FOUCAULT, 1972, p. 46). O louco não deve tráfegar com alguma liberdade, precisa ser confinado, no hospital (para ser curado) ou internado. As barcas dão lugar aos hospitais e aos internatos. A época seguinte, moderna, faz a síntese desses dois aspectos presentes na época clássica. O louco é enclausurado em uma instituição que é ao mesmo tempo hospital e internato. É o surgimento das práticas psiquiátricas, que vai desde os saberes as instituições psiquiátricas. Nessa época moderna, a loucura se torna doença mental e, como se faz em relação as doenças orgânicas, apesar da incompatibilidade da referência, investe-se toda força para que possa ser curada. A ação, assim, consiste em conhecer e extirpar de todo

indivíduo, universalmente definido como racional, aquela parte que não é racional, que também não é tanto a desrazão, mas uma doença mental. Mais que deixar trafejar ou que isolar, a questão, agora, é curar. Das sociedades de soberania passa-se as sociedades disciplinares.

Esse último momento, em que se situa a psiquiatria (e a psicanálise que lhe dá continuidade ao longo do século XX) é a gênese de algo que se materializa hoje, em que o universal da Razão deixa de guiar e valorar a divisão entre normais e loucos, sadios e doentes mentais. É a gênese porque, por um lado, ele já estabelece que ninguém escapa à doença mental, mesmo que ela só acometa alguns ou alguma parte de alguns. Por outro lado, já se apresenta também como algo que a psiquiatria já deixa, cada vez mais, de ser, quando, no seu movimento atual, estabelece que a doença não é uma possibilidade virtual para todos os seres universalmente tidos como racionais, mas sim uma atualidade real e efetiva da existência. Não são alguns indivíduos nem alguma parte dos indivíduos, é a existência que está doente, é ela que não consegue suportar a imensa desterritorialização e autonomização das partes, é ela que “quebra”, que racha, que não pode aguentar por muito tempo as velocidades infinitas desta consistência que beira a morte de toda e qualquer consistência. Aí, já não cabe quase falar em loucura, em termos de saudável/doente, racional/louco. Estas distinções binárias, balizadas pelo universal razão, são explodidas, justamente, por uma equivalência generalizada que é aquela dos transtornos mentais, onde todo mundo já está doente (mais radicalmente: não seria o caso, inclusive, de uma explosão da própria ideia de doença?). Acontecimento recente – cujo fato histórico – é a elaboração contínua, deliberadamente em busca de um suposto consenso mundial, pretendido atóxico, do famoso DSM (Manual Diagnóstico e estatístico de Transtornos Mentais). Talvez até mesmo a noção de doença venha a ser, paulatinamente, deixada de lado pois cada vez menos se tem o estado saudável ou normal para se contrapor. Essa é uma mutação da psiquiatria própria ao regime das equivalências generalizadas e sua homogenização e alisamento radical.

Certamente, pode-se objetar lembrando que um número muito alto de transtornos e distúrbios, com suas verdadeiras distinções internas, se oporia a esta homogeneidade aqui preconizada. Mas é justamente o contrário: quanto maior, quantitativamente mesmo, for a diversidade, menor será a apreensão da qualidade, da textura, dos modos de ser do ser em questão. Maior diversidade, talvez, seja uma condição de sucesso das equivalências, que dispensa o funcionamento restrito e abstrato dos universais. A sua extensão não é física, é da ordem de uma força ilimitada, algo

sempre pronto a expandir seus limites e alisar o que poderia existir como áspero. Não é que ela capture e enfraqueça o significado real, não é que ela se aproprie e faça funcionar a seu favor. Trata-se de uma operação sutilmente diferente: a equivalência generalizada alisa e homogeneíza, detecta e se antecipa a aspereza, impede de nascer uma ruptura...

Vem daí, também, o fato das equivalências generalizadas transmitirem seu pretensão de liberdade, onde nada, a princípio, parece ser barrado pois, justamente, não há mais a necessidade, como dizia Guattari (2013, p. 306), “de vigiar, nem de controlar”, isto é, para integrar algo suposto como fora. No caso da psiquiatria, isso tem efeitos práticos muito concretos: conseguem-se atingir aqueles indivíduos historicamente excluídos da clínica psiquiátrica e pobres demais para a psicanálise através de uma medicalização da existência em todos os seus aspectos, sem quase nenhuma perspectiva de cura, adaptação ou ressocialização, paradigmas das sociedades disciplinares.

Ainda sim, cabe lembrar que a equivalência dos transtornos mentais mobiliza também seus universais, por exemplo aqueles da genética, reiterando as concepções mais reducionistas de natureza humana e reabilitando todo tipo de perspectiva interiorizada, relativa a disfunções bioquímicas, supostamente científicas. E mesmo assim, talvez seja interessante notar que as equivalências fazem os universais ocuparem um novo lugar, uma espécie de trampolim para a sua própria edificação. Os universais não deixam de existir, mas é a equivalência quem passa para o primeiro plano. Quando isso acontece, os universais também funcionarão de outro modo, sem se oporem aos particulares, isto é, sem precisar de um duplo que, mesmo submetido, resistiria a adequação perfeita.

As equivalências generalizadas desenvolvem uma outra metafísica. Neste regime, não há particulares, só universais. De certa forma, ela explode o par universal/particular para impedir, sobretudo, aquilo que também, de outro modo, explode este par: uma linha de fuga, uma singularidade existencial, que nem se assemelha a um universal, não pretende constituir um modelo e nem é um particular referenciado, modelado por um universal. Paradoxalmente tão vastas e maleáveis quanto os particulares, tão poderosas e eternas como os universais, as equivalências multiplicam este poder em focos locais, reversíveis e, no entanto, não menos únicos, homogenéticos e unidimensionalizantes. Como se o monoteísmo capitalísticos ganhasse

um estatuto em que sua universalidade não reside em se aplicar igualmente em campos distintos. Também o modelo, não menos que a aplicação, se prolifera.

Talvez seja interessante também considerar que esta novidade da sociedade de integração não apenas corresponde mas também coexiste com as novidades introduzidas pelas outras formações sociais.

Para isso, seria necessário sair de uma linearidade horizontal, excessivamente diacrônica, em que um tipo de sociedade e sua tecnologia sucede a outra, eliminando-a, mas também esquivar de uma coexistência vertical abstrata, demasiadamente sincrônica, como se as suas simultaneidades pudessem suportar, ao mesmo tempo, o que cada uma tem de próprio, como elementos de um mesmo conjunto que não interagem, que não são afetadas pelo novo meio em que elas coexistem. Uma perspectiva transversalista da coexistência, nem exclusivamente horizontal ou vertical, não descarta o fato histórico da configuração de um novo tipo de poder: mas será uma horizontalidade recessiva, ou seja, que reage, imediatamente ao surgir, sobre as outras. Nem descarta uma simultaneidade, vertical, em que o que está junto, e só pode ser simultâneo, precisa passar por uma atualização, uma utilização diferencial, de elementos de sociedades que sob o eixo horizontal imaginamos fazer parte do passado, de um antigo presente. Foucault (1976a) também já mostrava isso, ao analisar como as sociedades disciplinares e sobretudo biopolíticas (de segurança, ou governamental), atualizavam o poder de matar soberano. Este, por sua vez, que não volta a existir como funcionava nas sociedades de soberania mas se transforma em um “Racismo de Estado” (FOUCAULT, 1976a). Ora, o que as sociedades de integração, no que toca a especificidade de sua tecnologia, ativarão de outras formações? Das sociedades de controle, praticamente tudo, pois não se pode perder de vista que, como diz Guattari, as sociedades de integração estão na “adjacência” das sociedades de controle, mesmo que parece ter se destacado a partir dos anos 70.

Por outro lado, as sociedades disciplinares, com o avançar das sociedades de controle, parecem estar relegadas a serem “arcaísmos com função atual”, contribuindo, sobretudo, na produção de subjetividade sob a forma da sujeição social. Sua crise é generalizada, como já apontava Deleuze em 1991. As sociedades de integração só aceleraram o desmantelamento dos espaços de confinamento tradicionais, não na *direção* da sociedade de controle, como, no caso da prisão, na promoção de penas alternativas e utilização de tornozeleiras eletrônicas mas, *tomando como base* a sociedade de controle, promovem uma espécie de “confinamento à céu aberto”,

integrado à cidade e à sociedade, cujas periferias, guetos e favelas mostram com exatidão.

Falo de modo sumário sobre estas relações para chegar ao que considero um caso mais dramático e determinante. Ora, serão com as sociedades de soberania que as sociedades de integração irão extrair e reatualizar certos elementos.

Na sociedade de integração, o “fazer morrer e o deixar viver” da soberania são atualizados para um “fazer morrer e fazer viver”. A morte, sob suas formas do genocídio, do extermínio e da radical vulnerabilidade a que são submetidos aqueles e aquelas cujas formas anteriores de integração nunca se efetivaram muito bem, volta à cena do exercício do poder. Já Foucault, no seu curso *Em defesa da sociedade* e também em *A vontade de saber*, explicitava o quanto o biopoder (anátomo e biopolítico), relativamente correspondendo a sociedade disciplinar e a sociedade de controle, nunca, ao tomar a vida como alvo, deixou de utilizar, largamente, mecanismos para causar a morte.

Jamais as guerras foram tão sangrentas como a partir do século XIX e nunca, guardadas as proporções, os regimes haviam, até então, praticado tais holocaustos em suas próprias populações (...) O princípio: poder matar para poder viver, que sustentava a tática dos combates, tornou-se princípio de estratégia entre Estados; mas a existência em questão já não é aquela – jurídica – da soberania, é outra – biológica – de uma população. Se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população (...) São mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros (FOUCAULT, 1976b, pp. 128-130).

O importante não é ressaltar que a morte sempre esteve presente. O que é interessante, para Foucault, constitui-se no fato de que mesmo e, talvez principalmente, quando se matava, era em nome da vida que se fazia. É no âmbito da tecnologia de poder – e não da simples presença factual no mundo – que a morte deve, portanto, ser encarada. Afirmar que a morte volta à cena, desse modo, significa pensar em que medida ela retorna para o exercício da própria tecnologia, não em “segundo plano” sob o viés de um “deixar morrer” ou de um “causar a morte em nome da vida” mas diretamente, positivamente.

Em suma: qual é o modo de ser do poder de matar na sociedade de integração? Ora, sem excluir o Estado e, sobretudo o racismo de Estado, que permanecem como

componentes da subjetivação capitalística, o poder de matar está vinculado também, cada vez mais, como escreviam Deleuze e Guattari (1972, p. 317 e 305), “a moeda, verdadeira polícia do capitalismo” e aos bancos, “que sustentam todo sistema”. Não se mata, prioritariamente, para proteger a propriedade e os meios de produção do capitalista. Não se reprime para garantir a permanência e a obediência do conjunto dos sujeitados sociais com seus papéis em seus postos de trabalho. Do ponto de vista da sociedade de integração, não se mata apenas em nome da vida da população – pura e sadia.

Talvez fosse interessante aventurar-se na hipótese da emergência, que seria esdrúxula caso excluísse o pleno funcionamento do Racismo de Estado – temendo abusar demasiadamente das palavras – de um Racismo de Mercado. A diferença, justamente, passa por um direito à morte, nesse segundo caso, que, em vez de ser feito em nome da vida de uma população, exerce-se, apenas, em nome do capital através de seu modo de autovalorização tipicamente contemporâneo que é este de ordem fictícia. E nota-se, não é a morte que cria as condições para esta ordem capitalista, é a ordem capitalista que é inseparável de um colapso generalizado sem precedentes.

O racismo de Estado permanece ligado à realização da axiomática, cujos Estados são responsáveis pela sua aplicação. O Racismo de Mercado é uma operação da própria axiomática, do próprio capitalismo mundial integrado, todo ele voltado para a geração de mais-valor através do movimento do dinheiro gerando dinheiro. Eis porque os anos 70, sob o ciclo de crises que empreende, e que não cessa de acontecer, intensificam uma acumulação primitiva de novo tipo, tão feroz que suscita igualmente um vasto empreendimento colonial. Se os mesmos corpos, geografias e povos constituem-se como alvos desta colonização e seu poderoso poder de matar não é porque nada mudou, mas porque se está diante de uma terrificante situação capaz de tomá-los sobre os dois aspectos. Um realizado em nome da vida de uma população pura, outro realizado, independe e alavancando-se neste, em nome da hegemonia do capital. Mas o capital, por excelência, é a desterritorialização absoluta e, realiza seu movimento, apenas em nome desta desterritorialização. É a própria destruição, de tudo. Nesse sentido, o direito de matar em nome do capital traduz-se como um direito de matar em nome da própria morte. Eis a atualização do poder soberano na sociedade de integração. Deleuze (1973, p. 332) dizia, em uma entrevista com Guattari, sobre os temas de *O anti-Édipo*, algo que vai nesta direção: “O dinheiro, o capital-dinheiro, é um ponto de demência tal que só teria em psiquiatria um equivalente: aquilo a que se chama o estado terminal”.

É nesse sentido que no capital, hoje, como escreveram Guattari e Negri (1985, p. 57) “*o exterminismo se tornou o valor de referência por excelência*. Extermínio pela submissão ou pela morte como horizonte último do desenvolvimento capitalístico. A chantagem da morte é a única lei do valor que o capitalismo e/ou socialismo conhece atualmente”. É interessante notar a presença do “socialismo” nesta passagem, para ratificar que, tal como o diagnóstico do capitalismo empreendido por Guattari, a axiomática e o capitalismo mundial integrado, por definição, não excluem os Estados socialistas e, eu acrescentaria, os governos de esquerda, do exercício de seu poder, perfeitamente integrados – o que não deve significar, em hipótese alguma, que todos os governos se equivalem. Pois, em todo caso, tal como captamos com facilidade a partir das sentenças neoliberais cada vez mais intensas em todo o mundo, “em qualquer nível, em qualquer escala, todos os golpes são permitidos: especulações, rapinas, provocações, desestabilizações, chantagens, deportações em massa, genocídios...” (GUATTARI; NEGRI, 1985, p. 50). A única política que os governos ultraneoliberais conhecem é uma política de território existencial arrasado. Como se a precarização do trabalhador, por exemplo, a destruição dos direitos dos trabalhadores, típicas e importantes conquistas referentes à sociedade de controle, não são baseadas em nenhuma conta muito bem definida, que garantiria mais lucro aos capitalistas por possibilitar uma “economia” no capital variável. O mesmo poderia ser dito das privatizações, que gerariam um novo campo de exploração para as empresas. Ou ainda da política de guerra as drogas, do genocídio e encarceramento das populações indígenas e negras, como maneira de garantir um lucro pela produção de um mercado da morte. Evidentemente, se trata de tudo isso também. Mas, através disso, o capital, como uma operação de lucro, acentua a sua operação de poder: tornar inabitável qualquer território existencial onde se efetue e possa se vislumbrar a possibilidade de outro sistema de valorização da existência, autoreferenciado, anti-capitalístico. A morte, portanto, incide não apenas sobre a vida, mas, por meio disso, das conexões capazes de criar outros modos de existência. O que assistimos hoje é uma intensificação desse processo: a condenação à morte de “espécies existenciais” (GUATTARI, 2013, p. 540), de valores singularizantes, de práticas que importam para grupos e povos, em suma, de uma potência de criação de vida mental, social e ambiental que resistiu e sobreviveu as imensas devastações do capitalismo ao longe de séculos.

É essa complementariedade que Guattari assinalava em *As três ecologias* (p. 10), “do império de um mercado mundial que lamina os sistemas particulares de valor, que

coloca num mesmo plano de equivalência os bens materiais, os bens culturais, as áreas naturais etc” com “o conjunto das relações sociais e das relações internacionais sob a direção das máquinas policiais e militares”.

Ora, quando o poder toma a morte como objeto e objetivo, não pode ser com forças da morte, catastrofistas, fim do mundo, fatalismos de toda espécie que animarão a criação da resistência. E ainda, ao rolo compressor da morte, uma política que o conteste não pode reduzir-se à reivindicação de uma sobrevivência, por mais que não possa passar sem ela e que, em alguns contextos, sobreviver – como reformar – é viver e revolucionar. O ponto de demência deste poder capitalista, na sua função de morte, está em que ele não incide sobre a vida. A morte não se opõe à vida. Ela não chega para cessar uma vida ou para cadenciar as interrupções de uma vida concebida como um continuum natural e espontâneo. A morte se opõe à existência, pois a morte, do capitalismo, esta morte, pior que finalizar e acabar com um processo, um agenciamento, um modo de existência, ela se define pela operação cujo objetivo fundamental é aniquilar a própria possibilidade destas entidades tomarem consistência e, sobretudo, do problema de novos modos de consistência existencial sequer serem colocados. A morte, tudo desmanchado no ar, onde nada dá liga, é a única consistência cuja função é impedir que o problema da tomada de consistência (da qual a vida participa como uma delas) seja experimentado. Uma política e uma ética que desenvolva forças suficientes para lutar contra este regime, sob seus efeitos e manifestações mais variadas, deverão tomar a existência como objeto e objetivo, metamorfoseando-se em uma política da existência e uma ética do ser, uma política e uma ética a serviço dos movimentos da existência, cujo exercício poderia ser, ao contrário de um “fazer morrer e deixar viver” da soberania, ou de um “fazer morrer e fazer viver” da sociedade de integração, algo como “fazer reexistir e cuidar do que existe”, onde fazer é sinônimo de uma práxis de recriação e cuidar, uma práxis, igualmente criadora, de preocupação, de atenção, aos modos pelos quais as consistências podem persistir.

O grito, portanto, de que falta resistência ao presente, não diz respeito, apenas, como até aqui ensaiei abordar, ao exercício do poder na sociedade de integração que pretende funcionar eliminando a resistência do seu horizonte. Funciona também como grito de que a resistência precisa ser criada, isto é, que ela é um caso de criação. Mas se isto não significa supor de que não há resistência, isto implica dizer que a resistência é o caso de criação contínua, e não de uma criação de uma vez por todas. É, em suma, um caso de recriação, lá onde ela pode a todo momento se chocar com endurecimentos, com

as capturas ou, talvez, pior, com a paralisia do medo, da catástrofe, do niilismo, da impotência e do desespero. Creio que, para Guattari, a recriação, só pode ser efetuada pela conexão. É preciso, para resistir lá onde se está, ter necessidade de outras práticas de resistência e criar, no encontro, as passagens que as tornam mais forte, que possam fazer com que elas persistam e que elas se transformem pelo encontro.

A equivalência generalizada ocupa o lugar de algo que Guattari chama de componentes ou vias de passagem, produto, ao meu ver, de toda criação e, por isso, que faz de toda criação uma criação política, ainda que toda criação não seja só política. O objetivo da equivalência é, justamente o de impedir toda e qualquer passagem, isto é, conexão, uma vez que, para Guattari, é a conexão o modo de existência dos processos de singularização e resingularização, de toda heterogeneidade existencial, que só ganha consistência e persistência através do encontro entre heterogêneos que permanecem enquanto tais e que, por isso, heterogeneizam, tal como aparece na ideia de heterogêneses. Como escapar das grosseiras formas de unidade, que necessariamente imprimem homogeneizações violentas, mas como escapar também dos contrassensos eventuais das linhas de fuga tornadas isoladas, que as conduzem para aniquilar outras linhas de fuga ou para se auto-aniquilarem em impotentes tipos de endurecimento e clausura? Através de que meios, de que técnicas, que procedimentos, é possível tecer uma arte das conexões? Não há e nem pode haver uma resposta geral para a natureza desta conexão que não é feita apenas entre grupos ou pessoas mas, sobretudo, com a virtualidade que, a partir e somente através da conexão com a alteridade, a aspereza, sensível e efetuada em grupos e pessoas, experimenta-se, como escrevia Guattari em 1979, uma situação, um problema, uma potência “onde tudo pode repartir para construir um outro mundo de possíveis”, onde “tudo está para ser feito, a cada vez”, desencadeando novas efetuações, menos vergonhosas, com outros impasses, que estes, mortíferos, do presente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DEBAISE, Didier; STENGERS, Isabelle (2016). *L'insistance des possibles: pour un pragmatisme spéculatif*. *Multitudes*, n. 65, 2016, p. 82-89. Disponível em: <cairn.info/revue-multitudes-2016-4-page-82.html>. Acesso em: 2 set. 2018.

DELEUZE, Gilles, (1973). *Sobre o capitalismo e o desejo (com Félix Guattari)*. In: *Ilha deserta e outros textos. Textos e entrevistas (1953-1974)*. Vários tradutores. São Paulo, Ed. Iluminuras, 2004.

_____. (1986). *Foucault*. Tradução de Cláudia Sant'Anna, São Paulo, Ed. Brasiliense, 2005.

_____. (1990). "Post-scriptum sobre as sociedades de controle". In: *Conversações*. Tradução de Peter Pelbart, São Paulo, Ed. 34, 1993.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. (1972). *O Anti-Édipo*. Tradução de Luiz Orlandi, São Paulo, Ed. 34, 2010.

_____. (1980). "7000 a.C – Aparelho de captura". In: *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Volume 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa, São Paulo, Ed. 34, 1997.

_____. (1991). *O que é a filosofia?*. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Muñoz, São Paulo, Ed. 34, 1992.

FOUCAULT, Michel. (1972). *História da loucura: na idade clássica*. Tradução de José Teixeira Coelho Neto, São Paulo, Ed. Perspectiva, 2009.

_____. (1976a). *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Galvão, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 1999.

_____. (1976b). *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução de José Albuquerque e Roberto Machado, Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1982.

GUATTARI, Félix. (1974) *Psicanálise e Transversalidade: ensaios de análise institucional*. Tradução de Adail Sobral e Maria Gonçalves, São Paulo, Ed. Idéias e Letras, 2004.

_____. (1985) *Micropolítica: cartografias do desejo (com Suely Rolnik)*. Petrópolis, Ed. Vozes, 2011.

_____. (1987). *A revolução molecular: pulsações políticas do desejo (1987)*. Tradução Suely Rolnik, São Paulo, Ed. Brasiliense.

_____. (1989a). *Cartographies schizoanalytiques*. Paris, Galilée.

_____. (1989b). *As três ecologias*. Tradução de Maria Bittencourt, São Paulo, Ed. Papyrus, 1990.

_____. (1990). *La philosophie est essentielle à l'existence humain*. Paris, Ed. Aube, 2002.

_____. (2013) *Qu'est-ce que l'écophilosophie?*. Paris, Ed. Lignes.

INVISÍVEL, Comitê (2014). *Aos nossos amigos*. São Paulo, Ed. n-1, 2016.

_____. (2017). *Motim e destituição agora*. São Paulo, Ed. n-1, 2018.

PIGNARRE, Phillipe e STENGERS, Isabelle (2005). *La Sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*. Paris, Ed. de la Découvert.

STENGERS, Isabelle. (s/d). *Gilles Deleuze's last message*. Disponível em <http://www.recalcitrance.com/deleuzelast.htm>. Acesso em: 1 set 2018.

Idem (2005).

_____. (1996-1997). *Cosmopolitiques*. Paris, Ed. La découbert, 2003.

_____. (2005): “*Deleuze and Guattari's Last Enigmatic Message*”. In: *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 10:2, 151-167. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1080/09697250500417399>. Acesso em: 2 set. 2018.