

Capitalismo e Ontologia n'O *Anti-Édipo*: Uma Crítica Marxista

[Capitalism and Ontology in *Anti-Oedipus*: A Marxist Critique]

Vera Cotrim*

Resumo: Este artigo busca expor alguns dos temas abordados em *O anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari, especialmente aqueles em que os autores lançam mão da obra de Marx com ponto de partida de suas próprias teses. Apresento primeiro a tese de história como mera contingência, defendida pelos autores a partir de um novo exame da transição do feudalismo para o capitalismo. Mostro como os autores escolhem alguns fragmentos da obra de Marx para embasar uma tese antidialética, contrária à marxiana, embora não elaborem uma crítica ao filósofo alemão. Em segundo lugar, exponho a tese dos autores a respeito da natureza do capital e de seu desenvolvimento, lançando mão da leitura que eles fazem da lei tendencial à queda da taxa de lucro. Também aqui, o recurso seletivo a Marx redundava em um abandono da teoria do valor-trabalho, com a tese da mais-valia maquínica. Esta tese contribui para a nova ontologia proposta pelos autores, que dissolve as categorias de sujeito e objeto, ao mesmo tempo em que equipara e homogeneiza todo o existente, aplainando a diversidade do mundo social. Por fim, critico o desenho de revolução proposto pelos autores em íntima conexão com sua nova ontologia.

Palavras-chave: Deleuze Guattari. Marx. Capitalismo. Ontologia. Dialética.

Abstract: This article seeks to expose some of the themes addressed in Deleuze and Guattari's *Anti-Oedipus*, especially those in which the authors use Marx's work as a starting point for their own theses. I first present the thesis of history as mere contingency, defended by the authors from a new examination of the transition from feudalism to capitalism. I show how the authors choose some fragments of Marx's work to support an anti-dialectical thesis, contrary to Marx's, although they do not elaborate a critique of the German philosopher. In the second place, I present the authors' thesis with respect to the nature of capital and its development, making use of their reading of the law of tendency of the rate of profit to fall. Here too, the selective recourse to Marx results in an abandonment of the labor theory of value, with the thesis of machinic surplus value. This thesis contributes to the new ontology proposed by the authors, which dissolves the categories of subject and object, while equating and homogenizing all that exists, flattening the diversity of the social world. Finally, I critique the design of revolution proposed by the authors in close connection with their new ontology.

Keywords: Deleuze Guattari. Marx. Capitalism. Ontology. Dialectics.

*Professora de Filosofia do Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET-MG). Doutora em História Econômica pela Universidade de São Paulo (USP) e graduada em Filosofia pela USP. E-mail: veraacotrim@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8981-3136>.

No campo da investigação filosófica, observamos nas últimas décadas o reavivamento dos debates em torno da ontologia, e nos deparamos com novas teorias a respeito da definição dos seres humanos que buscam revolucionar o campo conceitual para abrir novas perspectivas de transformação prática. Embora estejam longe de se constituir como programas de ação política coletiva, essas reflexões buscam novidades ontológicas que proponham bases para a criação de formas novas de recusa do atual modo de vida, em seus diferentes aspectos. Assim, esses filósofos e filósofas contemporâneas problematizam os conceitos clássicos da ontologia moderna no contexto de um engajamento social crítico.

A ruptura ontológica revolucionária de que se trata é a proposta de dissolver as fronteiras entre as categorias de sujeito e objeto, propondo uma fusão da determinação subjetiva com a objetividade, particularmente com o mecanismo. Essa dissolução serviria como uma perspectiva nova para a crítica do que é bem antigo: o capitalismo, o Estado, a violência. É o caso do icônico *O Anti-Édipo*, de Gilles Deleuze e Felix Guattari, texto que inaugura essa posição ontológica e que fez escola.

Este artigo busca discutir essa nova definição ou indefinição do *humano*, em conexão com a crítica da sociabilidade presente, que é a finalidade a que a teo-

ria responde. Assim, início com a compreensão que os autores apresentam, na terceira parte do livro mencionado, acerca do capitalismo. Isso porque os autores lançam mão da obra de Karl Marx a respeito da contradição capitalista, mas sua conclusão incide sobre o campo ontológico e culmina na identificação entre *atividade* humana e *funcionamento* maquínico. Além disso, como se verá, tal conclusão esvazia a noção de *valor* (econômico) e as formas de luta social centradas na oposição de classe (e também na opressão patriarcal e na racialização dos povos). Ou seja, a partir do exame de categorias econômicas de Marx, os autores, sem elaborar uma *crítica* ao seu pensamento, constroem uma oposição à filosofia marxiana: sua concepção ontológica de ser humano, sua crítica ao valor, a ideia de dialética, a proposição de uma revolução social a partir da classe trabalhadora. Resta identificar o caminho proposto pelos autores para a superação deste modo de vida, bem como a perspectiva a partir da qual eles falam.

Começo, na primeira parte, com o exame que Deleuze e Guattari fazem do capitalismo, especificamente, a questão da gênese desse modo de vida: os autores voltam ao tema da transição do feudalismo à sociabilidade capitalista para propor uma nova explicação de sua origem, que determinará uma nova definição da *natureza* do capital. Na se-

gunda parte, exponho a compreensão dos autores sobre o evoluir do capitalismo com base em uma lei de tendência descoberta por Marx, a famosa lei tendencial à queda da taxa de lucro, que os leva recusar o fundamento da teoria do valor-trabalho. Sua concepção sobre a produção de valor, por sua vez, vai ao encontro e compõe a nova ontologia defendida pelos autores, que busco discutir na terceira parte do texto. Nesta, critico a proposta de homogeneização ontológica, tese que está intimamente relacionada com a fragmentação do existente – a conhecida recusa da totalidade ou das “grandes narrativas”.

I. O capitalismo como contingência

N' O *Anti-Édipo*, os autores buscam fazer um exame do capitalismo em perspectiva histórica, abordando tanto o modo de produção, quanto sua relação com o Estado. Mas, para além de uma apreciação deste modo de vida, o exame do capitalismo traz uma concepção antidualética da história, com importantes implicações nos desenhos de transformação social propostos pelos autores.

Os filósofos dividem as formas sociais históricas em três tipos: selvagens, bárbaras e a civilizada. Por “selvagem”, compreendem todas as organizações sociais de cunho tribal, sem escrita ou Estado, cujo vínculo social primordial é a terra e o território; na categoria de “bárbaros”, entram todas as formas so-

ciais cujo Estado é determinante das relações sociais – e daí serem consideradas formas imperiais e despóticas; a civilização compreende apenas o capitalismo, caracterizado pelo impulso ilimitado de *desterritorialização*, em que a repressão estatal e a família fazem o papel de manter os liames do *socius*. Recebe a alcunha de “idade do cinismo”. Além do esquematismo flagrante desta visão das diferentes formas históricas de vida e do recurso ao termo “idade” para classificá-las, as sociedades têm todas uma finalidade comum: “O problema do *socius* tem sido sempre este: codificar os fluxos do desejo, inscrevê-los, registrá-los, fazer com que nenhum fluxo corra sem ser tamponado, canalizado, regulado” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 51). Toda sociedade sempre se opõe à liberdade do desejo. Assim, a passagem dos estados selvagens aos despóticos é impulsionada por essa necessidade de repressão ao desejo:

Quando a *máquina territorial* primitiva deixou de ser suficiente, a *máquina despótica* instaurou uma espécie de sobreco-dificação. Mas a *máquina capitalista*, à medida que se estabelece sobre as ruínas mais ou menos longínquas de um Estado despótico, encontra-se numa situação totalmente nova: a descodificação e desterritorialização dos fluxos (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 51).

Qual é então a gênese desse modo de vida novo que sucede a “idade da crueldade e do terror”? No exame dessa transição específica, Deleuze e Guattari se opõem à tese marxiana de que foi a expansão mercantil, desenvolvida no interior da feudalidade, que levou aos processos de transformação das relações feudais em relações capitalistas de produção. O argumento central dos autores é a existência de diversas sociedades em que as relações mercantis e as funções do dinheiro (como o crédito) são desenvolvidas e que, no entanto, nunca engendraram relações capitalistas de produção. Utilizam, com Marx, o exemplo de Roma, que desenvolveu o mercado, o dinheiro, e o crédito, mas nunca o capitalismo; lançam mão do papel conservador das guildas feudais, que submetem a produção mercantil ao domínio “estatal” ou “imperial”; e sustentam, não mais com Marx, que, no contexto da feudalidade

a propriedade privada, a produção mercantil, o afluxo monetário, a extensão do mercado, o desenvolvimento das cidades, o aparecimento da renda senhorial em dinheiro ou da locação contratual da mão de obra, nada disso produz uma economia capitalista (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 296).

Quer dizer, todas essas relações poderiam ter sempre se mantido como ele-

mentos da sociedade feudal, porque não a contradizem.

Eles afirmam que o capitalismo depende da *conjunção* entre dois elementos principais, o “trabalhador livre e nu” e “o dinheiro descodificado, devindo capital e capaz de comprá-la” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 298). Mais do que isso, eles definem o capitalismo como *conjunção*, “conjunção de fluxos desterritorializados”, distinto da máquina territorial, correspondente aos selvagens, que se caracteriza por conexões de produção no corpo pleno da terra; e da máquina despótica, correspondente ao bárbaro, disjunções de inscrição na unidade do corpo do déspota. Mas essa *conjunção* dos dois elementos foi puramente contingente: “O encontro poderia não ter ocorrido; os trabalhadores livres e o capital-dinheiro continuariam existindo ‘virtualmente’ cada qual do seu lado” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 299). Isso, porque, para os autores, a emergência do trabalhador livre e a expansão do capital-dinheiro, embora tenham se originado ambos do interior da feudalidade, nada têm a ver um com outro:

Porque foram indispensáveis grandes acasos – espantosos encontros que poderiam ter-se produzido em outro lugar, num tempo anterior, ou nem sequer terem ocorrido – para que os fluxos escapassem à codificação e, em escapando, não deixas-

sem de constituir uma nova máquina determinável como *socius* capitalista: por exemplo, o encontro da propriedade privada com a produção mercantil, encontro que se deu, no entanto, entre duas formas muito diferentes de descodificação, uma por privatização, a outra por abstração. Ou então, do ponto de vista da própria propriedade privada, o encontro dos fluxos de riquezas conversíveis, possuídas por capitalistas, com um fluxo de trabalhadores que possuem apenas sua força de trabalho (e, ainda aqui, trata-se do encontro de duas formas bem distintas de desterritorialização) (DELEUZE; GUATTARI, 2011, pp. 185-6).

Para eles, a “desterritorialização do solo por privatização” (cercamentos, por exemplo) não tem qualquer relação com os capitais antediluvianos, para usar uma expressão de Marx. O capital mercantil, por sua vez, “nas suas formas primitivas, se instala somente nos poros do antigo *socius*, cujo modo de produção anterior ele não modificava” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 301). Quer dizer, no interior da feudalidade europeia, não há movimento, e a presença desses capitais comerciais e usurários, que são eles mesmos movimentos de ampliação, não produzem mudanças.

A tese que os autores defendem é a de que apenas uma contingência, ou conjunto de encontros casuais, levou à emergência do capitalismo. Assim, nada que emerge do feudalismo é causa ou impulso da constituição do capitalismo, não há uma ligação imanente entre a dissolução do feudalismo e a constituição do capitalismo. O tempo que decorre entre os dois não é tempo de constituição processual de novas relações, mas um intervalo que poderia durar para sempre: “Portanto, não é o capitalismo que traz consigo a dissolução do sistema feudal, mas antes o inverso: eis por que foi preciso haver um certo tempo entre os dois” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 296). Em suma, não há *processo* histórico. Trata-se da recusa de qualquer caráter *necessário* ao desenvolvimento das formas sociais, da dialética e, ao fim e ao cabo, da história mesma, como processo que se movimenta a partir de contradições.

Inversamente, outras sociedades com desenvolvimento mercantil, como romanos, chineses ou muçulmanos, poderiam ter se desenvolvido em capitalismo, mas não o fizeram. A razão disso é que tais sociedades mantiveram seu desejo “investido na máquina do déspota”, enquanto a Europa desejou o mundo:

Só há história universal da contingência. Retornemos a esta questão eminentemente contingente que os historiadores mo-

dermos sabem estabelecer: por que a Europa, por que não a China? A propósito da navegação em alto-mar, Braudel pergunta: por que não os navios chineses ou japoneses, ou até mesmo muçulmanos? Por que não Sindbad, o Marujo? Não é a técnica que falta, a máquina técnica. Não será antes o desejo que continua preso nas redes do Estado despótico, totalmente investido na máquina do despota? (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 297).

Se o investimento libidinal de uma sociedade é o que move a transformação, a próxima questão seria então, como se forma o desejo de desterritorialização que seja produção desejante de um mundo desterritorializado? Eles respondem:

Sempre houve desejos descodificados, desejos de descodificação – a história está cheia deles. Mas acontece que os fluxos descodificados só formam um desejo – desejo que produz em vez de sonhar ou faltar, máquina ao mesmo tempo desejante, social e técnica – pelo seu encontro

num lugar, pela sua conjunção num espaço, o que demanda certo tempo (DELEUZE; GUATTARI, 2011, pp. 297-8).

A produção desejante, que não é outra em relação à produção social, requer o acaso das conjunções fortuitas para tomar o lugar de um desejo que sonha ou que é falta. Assim, sempre houve desejo de desterritorialização, mas somente uma singular, contingente e extrínseca conjunção de elementos tornou possível a esse desejo se tornar produtivo de algo novo.

O capitalismo responde assim ao desejo de desterritorialização, processo do qual ele mesmo depende. Só que o desejo é, por si mesmo, pelo próprio *desejar*, revolucionário¹. É necessário que o capitalismo, que precisa dos fluxos desterritorializados, ao mesmo tempo tenha que constituir limites para não ser ele mesmo revolucionado, e por isso precisa de seus “aparelhos anexos” para reprimir o desejo, forçando reterritorializações:

Quanto mais a máquina capitalista desterritorializa, descodificando e axiomatizando os fluxos para deles extrair a mais-valia, mais os seus aparelhos

¹Lemos n’*O Anti-Édipo*: “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”. E adiante: “É lastimável ter de dizer coisas tão rudimentares: o desejo não ameaça a sociedade por ser desejo de fazer sexo com a mãe, mas por ser revolucionário” (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p. 158). Voltaremos a essa questão na última parte do texto.

anexos, burocráticos e policiais reterritorializam à força, enquanto vão absorvendo uma parte crescente de mais-valia (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 53).

Observamos a fragmentação de aspectos do que chamamos de capitalismo, neste caso, a dissociação entre extração de mais-valia pelo capital e a repressão do desejo pelos aparelhos estatais, como se o trabalho assalariado e a penúria material não fossem em si mesmos repressores do desejo. Se a formação de um desejo pelos fluxos desterritorializados “demanda certo tempo”, como dizem os autores, teríamos motivo para afirmar que a extração de mais-valia é uma repressora do desejo tão eficaz quanto o Estado, uma vez que se apropria justamente do tempo dos sujeitos. Mas o que interessa destacar aqui é que, lançando mão de elementos do texto marxiano, eles fazem oposição ao modo como Marx via essa transição da feudalidade ao capitalismo, e ao conjunto da compreensão marxiana da história. Eles defenderão, valendo-se de sua visão sobre a emergência do capitalismo como contingente, uma concepção própria a respeito do capital e sua relação com o trabalho.

É ponto pacífico que a emergência da sociedade capitalista, cuja base é a propriedade privada e seu duplo, a expropriação, e que reduz os nexos sociais a relações de mercado, rompendo

todas as formas de vínculos comunitários (que, por sua vez, têm como fundamento material a conexão umbilical à terra), depende da expansão urbana. A separação entre cidade e campo, a expansão das relações comerciais e o desenvolvimento das funções do dinheiro, e a ampliação da produtividade do trabalho ou da produção excedente são condições da sociabilidade mercantil ou capitalista. Para os autores em questão, na medida em que existem cidades, moeda, funções de crédito e a “máquina técnica”, tanto no feudalismo, como no império romano, na China e no mundo árabe, não havia qualquer impedimento objetivo para que ali emergisse o capitalismo. Todas essas formas sociais são igualadas e desaparecem as diferenças de *relação* de produção, de formas de propriedade e mesmo de produtividade do trabalho social: são todas “bárbaras”, com seus estados despóticos superinvestidos de desejo ou libido.

Ora, Marx e historiadores do campo marxista tiveram muito trabalho para examinar as particularidades de cada formação social e tentar explicar essa questão: por que outras sociedades com desenvolvimento urbano, mercado e dinheiro em suas várias funções não se desenvolveram em capitalismo?

Aqui, apenas aponto por onde passa a análise marxiana, com apoio da pesquisa realizada por Perry Ander-

son². Existe uma distinção importante, quando comparamos a sociedade feudal com a Antiguidade romana, no que diz respeito à relação entre cidade e campo. É uma determinação do modo de produção feudal, em sua dinâmica de desenvolvimento próprio, ter criado, como seu resultado específico, a oposição entre cidade e campo, isto é, uma economia urbana que se opõe à economia rural. Esta oposição se baseia no desenvolvimento da divisão do trabalho entre cidade e campo: as cidades antigas, embora maiores e mais vigorosas, concentravam os interesses da economia rural e eram dominadas pelos proprietários de terras; as cidades medievais, distintamente, desenvolveram uma economia própria e concentraram interesses opostos à propriedade da terra. O advento de uma economia propriamente urbana no interior deste modo de produção impulsiona a segunda grande divisão do trabalho, entre indústria e comércio. Comparando o caráter do urbano no feudalismo com formas sociais antigas, Marx afirma:

A história da Antiguidade clássica é a história da cidade, mas de cidades fundadas na propriedade da terra e na agricultura; a história asiática é uma espé-

cie de unidade indiferente de cidade e campo (nesse caso, as cidades realmente grandes têm de ser consideradas unicamente como acampamentos principescos, como superfluidade acrescida à construção econômica propriamente dita); a Idade Média (época germânica) parte da terra como sede da história, cujo desenvolvimento posterior se desenrola então como oposição entre cidade e campo; a [história] moderna é a urbanização do campo, não a ruralização da cidade, como entre os antigos (MARX, 2011, p. 395).

Perry Anderson comenta a ausência de uma economia urbana distinta da rural nas sociedades antigas da Europa:

As cidades greco-romanas nunca foram predominantemente comunidades de artífices, mercadores ou negociantes: elas eram, em sua origem e princípio, conglomerados urbanos de proprietários de terras. Cada agrupamento municipal, fosse da democrática Atenas, da Esparta oligárquica ou da Roma senatorial, era essencialmente dominado por propri-

²Para um exame detalhado das duas grandes passagens da sociedade europeia de acordo com Marx e diferentes historiadores marxistas, ver COTRIM, Vera Aguiar. *Trabalho, conhecimento, valor: Marx frente a uma contradição atual*. 2015. Tese (Doutorado em História Econômica) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015, capítulo III: “Forças produtivas e relações de produção: a dialética do desenvolvimento nas sociedades pré-capitalistas”.

etários agrários. Sua renda provinha do trigo, do azeite e do vinho – os três grandes produtos básicos do Mundo Antigo, vindos de terras e fazendas fora do perímetro físico da própria cidade (ANDERSON, 2000, p. 100).

Quer dizer, nas sociedades antigas, o florescimento das cidades não se sustentava em uma economia caracteristicamente urbana, isto é, que tem como pressupostos materiais meios técnicos que são já resultados do trabalho humano, como os meios de produção do artesanato e da manufatura, mas a renda da terra. Mesmo o comércio estava calcado na produção rural escravista, e não em uma base produtiva urbana³.

A relação escravista de produção também limita as possibilidades do desenvolvimento técnico: “Uma vez tornando-se o trabalho manual profundamente associado à perda da liberdade, não havia uma lógica social livre para a invenção” (ANDERSON, 2000, p. 26). A escravidão representa uma degradação do trabalho agrícola e material em geral que se estende ao conjunto dos trabalhos. Por isso,

O retraimento estrutural da tec-

nologia pela escravidão não as-
sentava tanto, assim, numa causalidade intra-econômica direta, embora isto fosse importante em si, quanto na ideologia social imediata que envolvia a totalidade do trabalho manual no mundo clássico, contaminando o trabalho contratado e mesmo o independente com o estigma do aviltamento (ANDERSON, 2000, p. 27).

Em outros termos, a Antiguidade não originou um modo de produção fundado em condições de produção não mais pressupostas, mas postas pelo trabalho. Este salto das forças produtivas é necessário para o rompimento do vínculo natural com a terra e para a emergência de uma comunidade que é também produto do trabalho; que é, portanto, urbana. A ausência de uma economia propriamente urbana e a conservação da agricultura como fundamento da própria cidade tornaram impossível o advento, a partir da dissolução do mundo antigo escravista, de uma formação social que estabelecesse o domínio da cidade sobre o campo, como é a capitalista.

No caso feudal, a condição de servo que não pode ser separado da terra e que, a despeito da exploração do ex-

³“O trabalho escravo da Antiguidade clássica, portanto, incorporava dois atributos contraditórios em cuja unidade está o segredo da paradoxal precocidade urbana do mundo greco-romano. Por um lado, a escravidão representava a mais radical degradação do trabalho rural imaginável – a conversão de seres humanos em meios inertes de produção (...). Por outro lado, a escravidão era simultaneamente a mais drástica comercialização urbana concebível do trabalho” (ANDERSON, 2000, p. 24).

cedente por tributo, em parte trabalha para si, e, sobretudo, o desenvolvimento posterior do trabalho urbano em que o produtor é proprietário, mitigam o caráter de aviltamento que o escravismo fez aderir ao trabalho manual. Esta mudança no estigma do trabalho material fornece novas bases para o desenvolvimento técnico. No modo de produção feudal já consolidado, o desenvolvimento técnico conhece avanço significativo no artesanato urbano e nas atividades produtivas ligadas ao comércio, como a navegação. Estas tiveram por base, contudo, a ampliação da produtividade no campo, em que novas técnicas são criadas e utilizadas. Anderson observa, em termos gerais:

Nada é mais impressionante, em qualquer comparação retrospectiva, do que a estagnação técnica global da Antiguidade. Basta contrastar o registro de seus oito séculos de existência – da ascensão de Atenas à queda de Roma – com a extensão equivalente do modo de produção feudal que lhe sucedeu, para perceber a diferença entre uma economia relativamente estática e uma dinâmica (ANDERSON, 2000, p. 26).

Anderson oferece um cálculo da porção desse aumento: “entre os séculos IX e XIII, a semeadura/colheita média aumentava no mínimo de 2,5:1 a

4:1, e a porção da colheita à disposição do produtor dobrou efetivamente” (ANDERSON, 2000, p. 184).

O conjunto do aprimoramento da produtividade no campo teve por mola uma dada forma da propriedade que trazia em si mesma a disputa pela terra, especialmente pelas terras comunais, entre nobreza e servos: “Senhores e camponeses estavam objetivamente envolvidos num processo conflitual cujas consequências globais deveriam levar adiante toda a economia agrária” (ANDERSON, 2000, p. 182). Ora, a nobreza feudal, ao contrário dos proprietários antigos, reside em sua terra, e vive diretamente dos impostos sobre a produção servil, que divide seu tempo entre suas próprias terras e as do senhor. Esta luta contínua foi o que impulsionou, de ambos os lados, tanto a aplicação de novas técnicas, como a expansão da terra cultivada.

Além da expansão da produção agrária, a forma de propriedade característica do feudalismo também possibilitou o desenvolvimento das cidades com relativa autonomia frente aos domínios senhoriais, isto é, na forma do advento de uma economia urbana. Anderson destaca que “a parcelização feudal de soberanias produziu o fenômeno das cidades medievais”, cuja “função na formação social era muito mais avançada” que aquela que as cidades tiveram no mundo antigo (ANDERSON, 2000, p. 146). As cidades aparecem como domínios relativamente independentes, cuja

atividade própria não se subordina aos interesses da nobreza proprietária de terras. Ademais, há uma oposição entre as economias rural e urbana porque a relação entre cidade e campo se dá por meio de trocas mercantis.

Essa economia propriamente urbana permitiu ainda, o que é de central importância na emergência do capitalismo, a divisão do trabalho entre o comércio e a indústria, que autonomizou aquela espécie de atividade capaz de conectar as cidades entre si, ampliar as necessidades e a capacidade de consumo. Marx e Engels escrevem:

O processo seguinte na expansão da divisão do trabalho foi a separação entre a produção e comércio, a formação de uma classe particular de comerciantes, uma separação que nas cidades históricas tradicionais (com os judeus, entre outras coisas) foi herdada do passado e que não tardou a aparecer nas cidades de formação recente. Com isso, estava dada a possibilidade de uma ligação comercial para além dos círculos mais próximos, uma possibilidade cuja realização dependia dos meios de comunicação existentes, do estado de segurança pública alcançado no país e condicionado pelas relações políticas (ao longo de toda a Idade Média, como se sabe, os

comerciantes viajavam em caravanas armadas) e pelas necessidades mais ou menos desenvolvidas das regiões acessíveis ao comércio, necessidades estas que eram condicionadas pelo correspondente grau de cultura de cada região (MARX; ENGELS, 2007, p. 54).

Dois desenvolvimentos da divisão do trabalho couberam no modo de produção feudal, mas nenhum deles nas sociedades antigas: a divisão entre economia urbana e economia rural, que é um desenvolvimento frente à divisão cidade e campo da Antiguidade (tanto no modo clássico, como o asiático); e a divisão entre comércio e indústria, que se põe sobre uma base produtiva mais avançada e permite que o mercado se desenvolva em grau bem mais elevado: a ponto de passar a determinar a produção.

Assim, a mera presença da cidade, do comércio e de funções desenvolvidas do dinheiro não são suficientes para sustentar uma economia capitalista. São necessárias a produção significativa de excedente e uma economia propriamente urbana, oposta à economia rural pelas trocas *entre* cidade e campo, além da divisão, no interior da economia urbana, entre o artesanato e comércio, para que este possa se autonomizar em relação à produção individual/familiar, o que era impedido pelas guildas. Não à toa, são os gran-

des comerciantes não-produtores que fazem o intercâmbio para além dos muros da cidade e da comunidade, e que estabelecem as primeiras manufaturas calcadas no trabalho assalariado coletivo, com a finalidade de alimentar o comércio. Deleuze e Guattari não argumentam contra essas teses que versam sobre distintas *relações de produção*, apenas postulam a contingência como condição da produção desejan-te de capitalismo.

Sobre o desejo de desterritorialização, também é interessante lembrar que a disciplina para o trabalho assalariado requereu muita repressão estatal. Marx escreve:

Os expulsos pela dissolução dos séquitos feudais e pela intermitente e violenta expropriação da base fundiária, esse proletariado livre como os pássaros não poderia ser absorvido pela manufatura nascente com a mesma velocidade com que foi posto no mundo. Por outro lado, os que foram bruscamente arrancados de seu modo costumeiro de vida não conseguiam enquadrar-se de maneira igualmente súbita na disciplina da nova condição. (...) Os ancestrais da atual classe trabalhadora foram imediatamente punidos pela transformação, que lhes foi imposta, em vagabundos e *paupers*. A legislação os

tratava como criminosos “voluntários” e supunha que dependia de sua boa vontade seguir trabalhando nas antigas condições, que já não existiam (MARX, 1985, vol. II, p. 275).

A *desterritorialização* característica do capitalismo, ou seja, a desconexão dos indivíduos produtores com relação à terra e à comunidade, não foi desejada por eles. Foi um processo violento de *separação* e não de *conjunção* de fatores autônomos, como defendem Deleuze e Guattari. O que estabelece a relação capitalista é precisamente a dissociação entre a atividade do trabalho e seus meios. Nos termos de Marx, trata-se do

(...) divórcio de elementos até então unidos – em consequência, seu resultado não é que um dos elementos desaparece, mas que cada um deles aparece em uma relação negativa com o outro –, o trabalhador livre (potencialmente), de um lado, o capital (potencialmente), do outro (MARX, 2011, p. 413).

Esse processo põe o produtor “como capacidade de trabalho sem objetividade, puramente subjetiva, confrontada com as condições objetivas da produção (...) como capital”. Deleuze e Guattari, ao contrário, fazem com que o capitalismo apareça como uma con-

junção de fatores desterritorializados e indiferentes. Os autores dissociam trabalho e capital, criando a ideia de que os capitais mercantis poderiam se ampliar indefinidamente sem a exploração do trabalho, e de que os trabalhadores livres “desterritorializados” poderiam passar séculos vivos sem se tornarem assalariados:

No coração d’*O capital*, Marx mostra o encontro de dois elementos “principais”: de um lado, o trabalhador desterritorializado, devindo trabalhador livre e nu, tendo para vender a sua força de trabalho; do outro, o dinheiro descodificado, devindo capital e capaz de comprá-la. Que estes dois elementos provenham da segmentarização do Estado despótico em feudalidade, e da decomposição do próprio sistema feudal e de seu Estado, não nos dá ainda a conjunção extrínseca destes dois fluxos, fluxo de produtores e fluxo de dinheiro. O encontro poderia não ter ocorrido; os trabalhadores livres e o capital-dinheiro continuariam existindo “virtualmente” cada qual do seu lado. É que um desses elementos depende de uma transformação das estruturas agrárias constitutivas do antigo corpo social, enquanto o outro depende de uma série to-

talmente distinta, a que passa pelo mercador e pelo usurário, tal como eles existem marginalmente nos poros desse antigo corpo (DELEUZE; GUATTARI, 2011, pp. 298-9).

O resultado disso é que o capitalismo deixa de ser compreendido como uma *relação* de produção, e passa a ser visto como *coisa*: “Há todo tipo de fatores contingentes que favorecem essas conjunções. Quantos encontros foram necessários para a formação da coisa, a inominável” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 300).

A “coisa” emerge da contingência, mas, uma vez trazida à existência, ela se torna universal: “É a singularidade desta conjunção [de fluxos desterritorializados] que fez a universalidade do capitalismo”. Eles definem essa universalidade, que como tal subordina tudo o mais, inclusive o Estado, e que consiste na emergência do capital industrial:

Antes da máquina capitalista, o capital mercantil ou financeiro está somente numa relação de aliança com a produção não capitalista; ele entra nesta nova aliança que caracteriza os Estados pré-capitalistas (donde a aliança da burguesia mercantil e bancária com a feudalidade). Em suma, a máquina capitalista começa quando o capital deixa de ser um capital de

aliança para devir filiativo. O capital devém um capital filiativo quando o dinheiro engendra dinheiro, ou o valor uma mais-valia (...). É somente nestas condições que o capital devém corpo pleno, o novo *socius* ou quase-causa que se apropria de todas as forças produtivas (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 302).

Na categoria de capital de aliança os autores englobam os capitais mercantis antediluvianos (lembrando que, nas sociedades “bárbaras”, segundo os autores, é o Estado que determina as conexões econômicas e sociais). Já o capital filiativo é o capital propriamente dito, que se imiscui na produção e se constituirá como um resultado *universal* da contingência.

Os autores fazem então uma distinção entre o que chamam de mais-valia de código, característica das formações pré-capitalistas, e uma mais-valia de fluxo, transformação posta pelo capitalismo. Aqui, não se pode deixar de observar que, embora o capitalismo se origine de conjunções contingentes um bom tempo depois da dissolução do feudalismo, a mais-valia existe em todos os estados bárbaros. Extração de trabalho excedente (do servo, do escravo) se torna, na pena dos autores, extração de mais-valia de código. Dissolve-se a diferença, que Marx se esforçou tanto em demonstrar, entre

produto excedente e valor excedente, entre mais-trabalho e mais-valor, entre trabalho concreto e trabalho abstrato, em uma palavra, entre uma sociedade que cria seu produto essencialmente na forma de *valor* e aquelas que subordinam a produção de valor ao *valor de uso*. Ao contrário, para os filósofos, a diferença entre a exploração do trabalho no capitalismo e em sociedades pré-capitalistas descansa sobre a presença de códigos enquadrando as funções do capital, ou da liberdade dos fluxos: mais-valia de código e mais-valia de fluxo. Esta última não é codificada, quer dizer, o capitalismo não encontra limites externos para sua extração.

Com isso, os autores vão negando as relações imanentes que existem entre as classes, isto é, capital e trabalho como expressões de uma relação de produção contraditória. Recusam ainda as relações dos múltiplos elementos de um amplo movimento histórico: as conexões entre os capitais mercantis pré-capitalistas na Europa, a dinamização do mercado mundial, a expropriação dos camponeses, as colonizações e a emergência de uma sociedade capitalista. Os nexos históricos e as relações sociais são substituídas por uma identidade de seres (máquinas) fragmentários e autônomos: capital e trabalho assalariado poderiam nunca ter se conjugado, mas têm ambos a mesma natureza: são “fluxos desterritorializados”. O feudalismo, por sua vez, não tem qualquer conexão processual com a sociedade

mercantil moderna, mas em ambas as sociedades há extração de mais-valia. Ou seja, há uma equiparação que dissolve especificidades de formas sociais e multiplicidade de relações, tornando tudo que existe, ao mesmo tempo, homogêneo e fragmentário.

II. Mais-valia maquinica: a identidade entre o vivo e o morto

Esse movimento de equiparação ontológica aparece na exposição dos autores d' *O anti-Édipo* a respeito da lei tendencial à queda da taxa de lucro, elaborada por Marx para explicar o sentido em que caminha o capital, isto é, o modo como desenvolve suas contradições internas. Ela é definida pelos autores, com Marx, como a tendência a limites internos postos pelo capital, mas que nunca leva a um limite final: "Se o capitalismo é o limite exterior ao capital, é porque ele, por sua vez, não tem limite exterior mas tão somente um limite interior, que é o próprio capital" (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 303). A meu ver, este é um ponto interessante do discurso dos autores, que recorrem a Samir Amin para apontar a relação iminente entre centro e periferia do capital. A extração da mais-valia periférica flui para os capitais centrais, mitigando a queda da taxa de lucro nos países dominantes:

E se é verdade que no centro

se exerce, pelo menos parcialmente, uma tendência para a baixa ou igualização da taxa de lucro, que leva a economia para os setores mais progressivos e mais automatizados, têm-se também que um verdadeiro 'desenvolvimento do subdesenvolvimento' na periferia assegura uma alta da taxa de mais-valia assim como uma exploração crescente do proletariado periférico em relação ao centro. (...) O capitalismo esquizofreniza cada vez mais na periferia. Pode-se dizer que, nem por isso, deixa de ser verdade que a baixa tendencial mantém, no centro, o seu sentido restrito, isto é, a diminuição relativa da mais-valia em relação ao capital total, assegurada pelo desenvolvimento da produção, da automação, do capital constante (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 308).

No entanto, no contexto em que buscam explicar as razões pelas quais os capitais que mais lucram são precisamente aqueles em que menor proporção de mais-valor é produzida, os autores lançam mão de uma tese que contradiz os pressupostos da lei tendencial à queda da taxa de lucro e, mais do que essa lei econômica, toda a teoria do valor-trabalho. Trata-se da tese da mais-valia maquinica, isto é, da ideia

de que as máquinas, ao funcionarem, criam valor, inclusive valor excedente (a quê, a seu custo de produção?). Haveria então uma mais-valia maquínica ao lado da humana. Para eles, é preciso reconhecer que

(...) as máquinas também “trabalham” ou produzem valor, que elas sempre trabalharam, e que trabalham cada vez mais em relação ao homem, que, assim, deixa de ser parte constitutiva do processo de produção para se tornar adjacente a esse processo. Portanto, há uma mais-valia maquínica produzida pelo capital constante, que se desenvolve com a automação e com a produtividade (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 310).

Do fato de que a técnica, que é subjetiva na produção artesanal, tenha se incorporado ao mecanismo quando da emergência das máquinas-ferramenta no interior da manufatura moderna, fazendo do/a trabalhador/a imediato/a um apêndice da máquina, os filósofos concluem que as máquinas passaram a produzir valor. Mas isso torna a lei tendencial à queda da taxa de lucro *irracional*, fazendo desaparecer o limite interno ao capital que os autores apontam, sua contradição interna.

Vale recuperar brevemente essa lei descoberta por Marx e algumas de suas

conexões. A lei diz: conforme a produtividade do trabalho se amplia, a taxa de lucro média do capital social tende a cair. Ela deriva da própria forma-capital do desenvolvimento produtivo e significa que, quanto mais cresce a produtividade, ou a escala da produção, mais o capital se desvaloriza. Assim, os meios que utiliza para sua expansão são aqueles mesmos que levarão a uma desvalorização do capital existente. Essa desvalorização não é meramente a redução do valor dos elementos do capital constante, mas a redução de sua capacidade de se valorizar, devida à restrição de seu poder de comandar trabalho. Até aqui, Deleuze e Guattari seguem com Marx, quando definem a lei tendencial pela “diminuição relativa da mais-valia em relação ao capital total, assegurada pelo desenvolvimento da produção, da automação, do capital constante”.

Essa lei que indica a tendência do desenvolvimento do capital depende de quatro determinações. Primeiro, do fato de que o modo de produção capitalista amplia a produtividade do trabalho social, ou seja, no interior deste modo de produção, a composição técnica do capital social aumenta historicamente. Lemos n’*O Capital*: “A elevação da produtividade do trabalho consiste exatamente em que a participação do trabalho vivo diminui enquanto a do trabalho pretérito é aumentada, mas de tal modo que a soma global do trabalho contido na mercadoria diminui”

(MARX, 1986, p. 195-6).

Esta é uma relação dada materialmente e é a definição mesma de produtividade do trabalho: a relação entre a quantidade de trabalho vivo e a quantidade de produto, ou a quantidade de meios de produção que dada quantidade de trabalho vivo é capaz de manipular. Uma produção automatizada é o extremo disso, um ou dois trabalhadores mobilizando uma massa enorme de meios de produção.

Segundo, a lei assume que a ampliação da composição técnica se expressa em um aumento da composição orgânica, ou de valor, do capital social: o capital constante se amplia proporcionalmente ao capital variável. O fato de que a composição técnica crescente não possa deixar de se expressar, em maior ou menor grau, mais cedo ou mais tarde, no aumento da composição orgânica média do capital social define a tendência à queda da taxa de lucro como lei.

Mas trata-se de uma lei *de tendência* porque, em primeiro lugar, a ampliação da composição técnica não se expressa imediatamente na composição orgânica. A redução do valor dos elementos do capital constante é uma contratendência importante que atua aqui: o aumento da massa de meios de produção (em relação ao trabalho vivo) não significa aumento proporcional de seu valor, porque o barateamento geral das mercadorias gerado pela produtividade crescente também barateia esses meios.

Então, o aumento da composição técnica não se expressa imediatamente em aumento da composição orgânica, de valor, do capital. Mas ele acaba por se dar. Esse aumento da composição orgânica significa que cada montante dado, ou parte alíquota do capital social, restringe sua capacidade de empregar trabalho na mesma medida em que o capital variável decresce relativamente ao constante.

Em terceiro lugar, a lei deve admitir que a ampliação da taxa de exploração do trabalho não compensa a redução relativa do capital variável, ou seja, não compensa a ampliação na composição orgânica do capital. O aumento da taxa de mais-valor também é um efeito do progresso das forças produtivas. Quando a ampliação da produtividade do trabalho se dá nos ramos de produção dos elementos que compõem os meios de vida da classe trabalhadora, o valor da força de trabalho cai, ou seja, os salários se reduzem, sem que isso comprometa o consumo (não estamos falando aqui de superexploração). Com isso, amplia-se o trabalho excedente, a taxa de mais-valor. Mas há um limite à ampliação da mais-valia relativa dado pela extensão da jornada de trabalho. Por isso, a terceira determinação é a de que a mais-valia extra não compensa a quantidade de trabalho expulsa da produção pelo aumento da produtividade.

E, em quarto lugar, essa lei depende da teoria do valor-trabalho: a ideia de que o valor é criado exclusivamente

pelo trabalho humano, de modo que quantidades determinadas de trabalho social médio, abstrato, criam sempre as mesmas magnitudes de valor. Logo, apenas o capital variável, investido em salários dos trabalhadores *produtivos*, constitui a base de criação de valor novo.

Então temos que o aumento da produtividade do trabalho social reduz o trabalho vivo em relação ao trabalho materializado, o capital variável com relação ao constante, e isso implica que um montante dado de capital produtivo reduz sua capacidade de empregar trabalho e, portanto, se desvaloriza (capital é valor que se valoriza). A taxa de lucro média, que é a proporção entre o mais-valor social total e o capital social total, tende a decrescer. É sabido que o capital responde a essa queda da taxa de lucro com ampliação extensiva, aumento da massa de capital. Assim, à queda da taxa corresponde o aumento da massa de lucro, da centralização do capital (monopolização), e aumento da escala produtiva.

Ora, os autores estão recusando o que apresentei aqui como o quarto pressuposto da lei tendencial, e que é de fato o primeiro: a teoria do valor-trabalho, a ideia de que o valor das mercadorias é determinado pelo tempo de trabalho socialmente necessário para produzi-las. O trabalho, na concepção dos autores, deixa de ser uma atividade especificamente humana, e se iguala ao funcionamento da máquina (talvez tam-

bém ao comportamento instintivo dos animais e ao movimento dos corpos celestes?). Estamos diante de mais uma homogeneização, uma dissolução de especificidades.

Assim, para além da mais-valia humana extorquida pelo capital, especialmente na periferia do sistema, surge um “segmento da reprodução capitalista sempre ampliada (...) que extrai a mais-valia maquínica a partir de uma axiomática de fluxos de código científico e técnico, nos setores de ‘ponta’ do centro” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 315). Esse segmento emerge devido ao papel que a ciência passa a exercer na reprodução do capital, num período posterior a Marx. Assim, a principal contratendência à queda da taxa de lucro nos países centrais do capital, segundo os autores, é a extração da mais-valia maquínica:

Em resumo: os fluxos de código que o regime capitalista “liberta” na ciência e na técnica engendram uma mais-valia maquínica que não depende diretamente da ciência nem da técnica, mas do capital, e que vem se juntar à mais-valia humana e corrigir a sua baixa relativa, de modo que a mais-valia maquínica e a mais-valia humana *constituem o conjunto da mais-valia de fluxo que caracteriza o sistema* (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 311).

Assim, embora o avanço tecnológico, ao automatizar processos produtivos, expulse o trabalho vivo e reduza relativamente o capital variável frente ao constante, a própria tecnologia passa a criar valor. Ora, se as máquinas produzem valor e mais-valia, dissolve-se a diferença entre as partes constante e variável do capital produtivo⁴: aquilo que se denomina constante, precisamente porque não cria valor novo, torna-se produtivo de valor novo e mais-valia. Adquire, portanto, aquela singular qualidade que distingue o capital variável. A distinção entre capital constante e variável perde o sentido. Com ela, desaparece ainda o sentido da categoria de composição orgânica do capital: não se pode mais comparar a proporção entre a parte que varia e a parte que apenas transfere seu valor para o produto. O vampiro se anima sozinho, deixa de ser um morto que suga a vida alheia.

Mas isso implica ainda, e é o que mais nos interessa nesse artigo, a dissolução da diferença entre a atividade e seus meios, entre trabalho vivo e trabalho morto: a máquina, ao trabalhar e criar valor, se torna tão viva quanto a atividade dos sujeitos. Não faz mais sentido falar em trabalho vivo e trabalho morto, composição orgânica ou técnica, capital constante e variável, que são pressupostos da lei tendencial. Se a tecnologia empregada na produção cria valor

tanto quanto o trabalho vivo de seres humanos, por que a taxa média de lucro cairia? É irracional defender, a um só tempo, a mais-valia maquínica e a lei tendencial. E, com isso, os filósofos franceses fetichizam o capital, essa coisa inominável que, ao criar mais-valia, reproduz-se por si mesma.

Importa-nos o conjunto de homogeneizações que os autores propõem, ao lado das fragmentações e da conhecida recusa de qualquer noção de totalidade que marca sua obra: todas as sociedades pré-capitalistas que têm um Estado são “bárbaras”; todas elas poderiam dissolver-se em capital. Todas as sociedades bárbaras ou capitalistas produzem sua riqueza na forma de mais-valia. E, especialmente, a equiparação entre o funcionamento das máquinas e a atividade humana de produção e criação, expressa na ideia de uma mais-valia maquínica, que leva às últimas consequências tanto a fragmentação do existente – a independência entre capital e trabalho – e a redução da história à contingência absoluta, por um lado, quanto a homogeneização ontológica, por outro. A uniformização ontológica e a fragmentação que recusa a história são lados da mesma moeda.

⁴Nos capitais mercantis, embora haja valores investidos em meios objetivos e em salários, esses não adquirem as determinações de constante e variável porque os capitais mercantis são improdutivos, não criam valor nem mais-valor, e, portanto, a parte investida em salário não varia.

III. Ontologia: uma bricolagem de fragmentos homogêneos

Na verdade, já sabíamos disso desde o começo d'O *Anti-Édipo*: somos máquinas desejanças. De sorte que já estão identificados desde a primeira página a dissolução da diferença ontológica entre o maquínico e o anímico, o produto e o produtor, a atividade e seu meios, o vivo e o morto, o impulso próprio e o impulso extrínseco, a subjetividade e o meramente material. Impossível não lembrar das deliciosas reflexões macunaímicas. O herói, saído do mato, da tribo e do mito, entendia que tudo aquilo que se move é anímico, detendo o princípio de seu próprio movimento. Ao chegar a São Paulo,

A inteligência do herói estava muito perturbada. As cunhãs rindo tinham ensinado pra ele que o sagüi-açu não era sagüim não, chamava elevador e era uma máquina. De-manhãzinha ensinaram que todos aqueles piados berros cuquiadas sopros roncões esturros não eram nada disso não, eram mas cláxons campainhas apitos buzinas e tudo era máquina. As onças pardas não eram onças pardas, se chamavam fordes hupmóviles chevrolés dodges mármons e eram máquinas. Os taman-duás os boitatás as inajás de curatás de fumo, em vez eram

caminhões bondes autobondes anúncios-luminosos relógios faróis rádios motocicletas telefones gorjetas postes chaminés... Eram máquinas e tudo na cidade era só máquina! O herói aprendendo calado. De vez em quando estremecia. Voltava a ficar imóvel escutando assuntando maquinando numa cisma assombrada. Tomou-o um respeito cheio de inveja por essa deusa de deveras forçada, Tupã famanado que os filhos da mandioca chamavam de Máquina, mais cantadeira que a Mãe-D'água, em bulhas de sarapantar.

Então resolveu ir brincar com a Máquina pra ser também imperador dos filhos da mandioca. Mas as três cunhãs deram muitas risadas e falaram que isso de deuses era gorda mentira antiga, que não tinha deus não e que com a máquina ninguém não brinca porque ela mata. A máquina não era deus não, nem possuía os distintivos femininos de que o herói gostava tanto. Era feita pelos homens. Se mexia com eletricidade com fogo com água com vento com fumo, os homens aproveitando as forças da natureza. Porém jacaré acreditou? nem o herói! (ANDRADE, 1977, p. 51).

Como um pensamento mitológico, “espontaneamente artístico”, no dizer de Marx, que atribui um saber de si e um querer a tudo que se move (e natureza é movimento) Macunaíma poderia acreditar que seres tão ativos seriam desprovidos de desejo? Impossível, só podem ser deusas. As mulheres então distinguem o agir, impulsionado por moto interno, subjetivo, e o funcionar: são forças da natureza que os homens canalizam, a partir de sua vontade e por meio de sua ação, para fazer a natureza funcionar em sentidos que a eles interessam. Deleuze e Guattari dissolvem a diferença entre o agir e o funcionar, entre impulso próprio e o moto extrínseco:

Isso funciona em toda parte: às vezes sem parar, outras vezes descontinuamente. Isso respira, isso aquece, isso come. Isso caga, isso fode. Mas que erro ter dito o isso. Há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões. Uma máquina-órgão é conectada a uma máquina-fonte: esta emite um fluxo que a outra corta. O seio é uma máquina que produz leite, e a boca, uma máquina acoplada a ela (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 11).

Assim, os autores anulam a diferença entre sujeito e objeto, afirmando que tudo é maquínico e tudo deseja, ao mesmo tempo. As “máquinas sociais técnicas” e as “máquinas desejanças” têm, para eles, a mesma natureza:

Mas entre as duas, entre as máquinas desejanças e as máquinas sociais técnicas, nunca há diferença de natureza. Há certamente uma distinção, mas apenas uma distinção de regime, segundo *relações de grandeza*. São as mesmas máquinas, mas com regimes diferentes (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 48).

No lugar da diversidade ontológica, Deleuze e Guattari colocam identidades: “Há em toda parte máquinas produtoras ou desejanças, as máquinas esquizofrênicas, toda a vida genérica: eu e não-eu, exterior e interior, nada mais querem dizer” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 12). Se a subjetividade não se distingue da objetividade, também a ação humana não difere de seu produto. De fato, vimos que não existe uma atividade especificamente humana, já que as máquinas trabalham, criam, produzem valor, ou seja, o produto é tão produtivo quanto o produtor, porque são de mesma natureza: “A regra de produzir sempre o produzir, de inserir o produzir no produto, é a característica das máquinas desejanças ou da produção

primária: produção de produção” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 18). Em suma, “Um produzir, um produto, uma identidade produzir-produto...” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 18)

Aqui, é evidente a intenção de superar as dicotomias da modernidade, que segregam e hierarquizam, de um lado, o sujeito e suas determinações: o desígnio, o pensamento, a atividade, a criação, o espírito, o universal, o masculino. E do outro lado, o lado inferior, o objeto e seus atributos: a matéria, as paixões, a passividade, o criado, o corpo, o particular, o feminino. Também é visível o recurso a Marx, especialmente ao texto que ficou conhecido como “Introdução de 1857”, em que o filósofo supera essa dicotomia, demonstrando a relação entre esses lados apartados pela razão moderna. Nesse manuscrito, Marx trata justamente das relações entre o produzir e o produto, mostrando que eles se determinam mutuamente.

Ele começa pela imbricação entre produção e consumo, e destaca três aspectos que definem a unidade entre ambos. Primeiro, destaca o aspecto em que produção e consumo coincidem, isto é, que o ato de produzir é ao mesmo tempo um ato de consumo. Por um lado, o trabalho consome seus meios de produção, por exemplo, ao destruir a matéria-prima e desgastar os instrumentos. Por outro lado, “o indivíduo que desenvolve suas capacidades ao produzir também as despende, consome-as no ato da produção, exa-

tamente como a procriação natural é um consumo de forças vitais” (MARX, 2011, p. 45). De modo que a produção é sempre consumptiva tanto de seus pressupostos objetivos como subjetivos.

Esse consumo produtivo distingue-se do consumo propriamente dito, isto é, o consumo individual dos produtos. Nesse sentido, Marx destaca em segundo lugar o fato de que produção e consumo são mediadores recíprocos: a produção medeia o consumo ao criar seu objeto, e o consumo medeia a produção ao criar a necessidade subjetiva que a impulsiona, ou seja, cada um cria a mediação necessária para a realização do outro. Aqui, consumo e produção são interdependentes e mediadores recíprocos, mas aparecem como exteriores um ao outro: “a produção cria o material para o consumo como objeto externo; o consumo cria a necessidade como objeto interno, como finalidade para a produção” (MARX, 2011, p. 48).

Em terceiro lugar, pondera que a unidade de ambos vai além desses dois aspectos de sua imbricação: “cada um deles não apenas é imediatamente o outro [como no consumo produtivo e na produção consumptiva – VC], nem tampouco apenas o medeia [pela criação de seu objeto, interno ou externo – VC], mas cada um cria o outro à medida que se realiza” (MARX, 2011, p. 48). O consumo cria a produção ao completar o ato produtivo. É o consumo que realiza o produto, isto é, este só assume a determinação de produto específico

no consumo. Além disso, o consumo põe a necessidade da repetição do ato produtivo e com isso “eleva à destreza” a capacidade de trabalho requerida na produção: “o consumo, portanto, não é apenas um ato conclusivo pelo qual o produto devém produto, mas também o ato mediante o qual o produtor devém produtor” (MARX, 2011, p. 48). Ao impor a necessidade da reprodução do produto, o consumo impulsiona o aprimoramento da atividade produtiva, que molda o produtor em suas capacidades subjetivas. “Por outro lado, a produção produz o consumo na medida em que cria o modo determinado do consumo e, depois, o estímulo ao consumo, a própria capacidade de consumo como necessidade” (MARX, 2011, p. 48). A necessidade de consumir algo de determinada forma é gerada pelo ato e pela repetição do ato de consumir os resultados da produção; é, pois, gerada pela presença do objeto. Assim, além de mediar o outro de modo exterior, ao criarem reciprocamente seus objetos, produção e consumo produzem um ao outro. Em uma palavra: o sujeito que produz objetos também produz a si mesmo nesse metabolismo com a natureza mediado pelas relações sociais.

Mas Deleuze e Guattari não afirmam as relações entre sujeito e objeto de modo a superar sua dicotomia e hierarquia, mas operam uma homogeneização ontológica, que faz do diverso, idêntico. Sua tese resulta, por conseguinte, em um apagamento das re-

lações. Ora, a diferença é um atributo central das relações. Aqui, temos uma ontologia da indiferença, em dois sentidos: primeiro, o da equiparação, que apaga distinções de natureza; segundo, o do caráter extrínseco de tudo aquilo que forma a multiplicidade existente. Assim, a relação é substituída pelo acoplamento fortuito entre máquinas e partes de máquinas, que podem ou não ocorrer. Lemos n' O *anti-Édipo*: “É assim que somos todos ‘bricoleurs’; cada um com as suas pequenas máquinas. Uma máquina-órgão para uma máquina-energia, sempre fluxos e cortes” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 11). Desaparece a diferença entre parte e todo e, portanto, suas relações: “Não perguntaremos como isso funciona em conjunto: essa questão é já produto de uma abstração. As máquinas desejanças só funcionam desarranjadas, desarranjando-se constantemente” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 20).

Ora, a intenção é crítica, mas, ao proporem uma homogeneização ontológica, que resulta em uma substituição das relações sociais e históricas por acoplamentos parciais contingentes, os filósofos franceses parecem jogar fora o bebê com a água do banho: dispensam as categorias de subjetividade e objetividade, afirmando a uniformidade de tudo. Assim, instituições, que são relações sociais, como o Estado, por exemplo, se tornam máquinas; modos de produzir a vida, como o capitalismo, se

tornam máquinas; o corpo é máquina composta de máquinas; a sociabilidade mesma é máquina social; de sorte que já não há também distinção entre *relação* e *coisa*.

A questão que levantamos é se essa ontologia, além de não explicar os conflitos sociais e apagar a demanda mesma pela inteligibilidade das relações reais, é produtiva de transformação social. Tomemos algumas lutas do presente. Observamos que os atuais movimentos efetivos de oposição ao despotismo do capital vão na direção contrária a essa ontologia uniformizante. Consideremos primeiro o universo do trabalho assalariado no neoliberalismo. Talvez possamos dizer que ele vem sendo totalmente desterritorializado pelas chamadas “pejotização” e “uberização” do trabalho. Essas desregulamentações do trabalho tornam indistintas, frente à lei, a condição de capitalista e de trabalhador/a. Assim, os/as assalariados/as se despem até mesmo da sua determinação como “trabalhador em sua nudez”, isto é, da especificidade de classe, tornando-se empreendedores/as, ou seja, capitalistas sem capital. Qual é o enfrentamento deste grupo, materializado, por exemplo, nas greves de entregadores brasileiros⁵, ou na regulamentação do trabalho em plataformas digitais conquistada na

Espanha no início deste ano (2021)⁶? Trata-se de afirmar que o motorista que trabalha tem um estatuto distinto da empresa para a qual ele trabalha. Que o perecimento de um sujeito é diferente do perecimento de uma empresa: quando uma empresa perece, ela entra em falência; quando um sujeito perece, ele morre. Tais movimentos se baseiam na afirmação de uma distinção ontológica entre a vida humana e a empresa capitalista.

Também os movimentos antirracistas, como o internacional “Vidas Negras Importam” ou o brasileiro “Mães de Maio”, afirmam exatamente que indivíduos negros são seres humanos. Não são outra coisa, senão seres humanos.

Vejamos ainda a consideração, que vem de capitalistas do ramo do agro-negócio brasileiro, de que as reservas de terras indígenas são improdutivas. Nesse caso, os indígenas opõem o ecossistema vivo à ideia de que a natureza é um recurso morto. Uma floresta não é uma máquina.

Então, no caso da destruição ambiental, do racismo, do encarceramento massivo, do genocídio estatal, dos trabalhadores pejotizados/uberizados, toda a luta social é por afirmar distinções ontológicas e sociais. Todas as nossas lutas têm isso em comum: afirmar a distinção entre sujeito que trabalha e

⁵<http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/601524-breque-dos-apps-e-um-freio-coletivo-na-uberizacao-e-na-degradacao-e-exploracao-do-trabalho-entrevista-especial-com-ludmila-abilio>: acessado em [12/12/2021].

⁶<http://abet-trabalho.org.br/a-espanha-regula-o-trabalho-dos-entregadores-de-plataforma-presuncao-de-vinculo-de-emprego-e-direito-aos-sindicatos-de-acesso-ao-algoritmo/>: acessado em [12/12/2021].

empresa, entre vida e coisa, entre vida humana e vida natural, entre classe capitalista e classe trabalhadora.

Outra homogeneização operada pelos autores e que nos intriga particularmente é a que se refere à questão de gênero e importa especialmente para as lutas feministas. Não se trata aqui de uma uniformização ontológica, mas de uma indiferenciação social entre os papéis masculino e feminino. Como o título do livro expressa, os autores são críticos radicais do que chamam de “familismo” na psicanálise. Esta crítica diz respeito à triangulação característica da família moderna (pai-mãe-eu) expressa pelo complexo de Édipo freudiano. Mas é realizada a partir do ponto de vista de filho. Ao abordarem a família na sociedade capitalista, eles parecem assumir as análises do campo marxista, que afirmam que, nesta forma social específica, a produção deixa de ser familiar e se socializa, retirando da família as funções produtivas e tornando-a uma unidade de reprodução (tanto geracional quanto da força de trabalho) e de consumo⁷.

Contudo, Deleuze e Guattari operam uma modificação aparentemente sutil nessa tese que, ao fim e ao cabo, apaga a hierarquia de gênero, ou o patriarcado. Eles escrevem que, no capitalismo, “a família deixa de ser uma

unidade de produção e de reprodução, (...) a conjunção reencontra nela o sentido de uma simples unidade de consumo” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, pp. 351-52). Ora, eles excluem das funções da família, sem qualquer justificativa, as atividades de reprodução (o cuidado com as crianças, idosos, doentes, deficientes e o trabalho doméstico), fazendo desaparecer dela, clandestinamente, suas funções centrais. São essas funções que estão da base da hierarquia de gênero: no interior da família, cabem à mulher, como seus atributos naturais, as atividades de reprodução. Isso impõe a famosa dupla jornada de trabalho às mulheres assalariadas e justifica as diferenças salariais, assumindo-se socialmente que as mulheres apenas complementam o salário dos maridos. Essa divisão sexual do trabalho é característica central da família na sociedade capitalista, em que as atividades não-remuneradas de mulheres reduzem os custos capitalistas com a força de trabalho. E explicam a necessidade do patriarcado no capitalismo. As lutas feministas têm reivindicações que se baseiam nesse fato básico: creches públicas, igualdade salarial e mesmo a proposta, por feministas europeias atuais, de um salário pelo trabalho doméstico⁸. Mas essa hierarquia é negada pelos au-

⁷Ver KOLLONTAI, Alexandra, “Communism and Family” (Kommunistka, n. 2, 1920. Disponível em <https://www.marxists.org/archive/kollonta/index.htm>): acessado em [12/12/2021]; GOLDMAN, Wendy. *Mulher, estado e revolução* (São Paulo: Boitempo, 2014); COTRIM, Vera. “Emancipação feminina e dissolução da família no ideário da revolução russa” (in: *Todo poder aos soviets: a revolução russa cem anos depois*, Porto Alegre: Zouk, 2018).

⁸Ver FEDERICI, Silvia, *O patriarcado do salário: Notas sobre Marx, gênero e feminismo* (São Paulo: Boitempo, 2021).

tores. A repressão familiar que eles pretendem denunciar não é patriarcal, mas apenas geracional.

Eles utilizam uma analogia com as divisões sociais da propriedade no capitalismo para figurar a relação familiar: “O capital é que tomou para si as relações de aliança e de filiação. Segue-se uma privatização da família, com o que ela para de dar sua forma social à reprodução econômica” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 349). “Assim, pai, mãe e filho devêm simulacros das imagens do capital (‘Senhor Capital, Senhora Terra’ e seu filho, o Trabalhador...)” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 351).

A propriedade do capital e a propriedade da terra constituem, como se sabe, a classe dominante. Os proprietários de terra especulam com a renda no mercado financeiro, capitalistas investem em produção de soja e gado; madeiras, mineradoras, petrolíferas são capitais que dependem da propriedade da terra, de sorte que ambas funcionam como *capital*. A alegoria do pai e da mãe como a classe proprietária opressora do filho expropriado iguala os gêneros e faz da repressão familiar um problema apenas geracional: “o signo despótico recolhido pelo papai, a territorialidade residual assumida pela mamãe, e o eu dividido, cortado, castrado” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 352). Quer dizer, a crítica do familismo não apenas não tem qualquer relação com a questão do patriarcado,

como o oculta, ao apagar a distinção de gênero. Mascara-se a violência patriarcal, cujo locus privilegiado é a família, na medida em que se considera o par pai-mãe como um bloco homogêneo, oposto ao filho. Nem é preciso mencionar que a filha não é considerada neste contexto, ou seja, devemos assumir que o que é dito do filho vale para a filha. Temos mais uma uniformização, desta vez, de cunho patriarcal, uma vez que se supõe o feminino no masculino, como um caso particular do universal – do mesmo modo que a renda da terra é um caso particular dos rendimentos da classe capitalista, mas não deixa de vir, em última instância, da mais-valia (extraída do filho-trabalhador?); Deleuze e Guattari falam da perspectiva do filho homem. Nenhuma vertente do feminismo ou das lutas de mulheres poderia compactuar com esse prisma.

N’O *Anti-Édipo*, os filósofos não apresentam nenhuma proposta política, nenhum “programa”, como gostam de frisar. E nem isso seria exigido de um livro de Filosofia que versa sobre os amplos desenhos da existência, mesmo que se reivindicue crítico. Contudo, os autores não deixam de localizar positivamente as possibilidades revolucionárias inscritas no presente. Para eles, o desejo é revolucionário. Os autores distinguem o desejo do interesse. O desejo se constitui na esfera do inconsciente, e por isso não é reconhecido pelo desejante, enquanto o interesse, que existe na esfera do pré-consciente, instância

livre de censura, é reconhecido pelo sujeito. Um pode estar em oposição ao outro⁹. Eles escrevem:

É que o desejo nunca é enganado. O interesse pode ser enganado, desconhecido ou traído, mas não o desejo. Daí o grito de Reich: não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo, e é isso que é preciso explicar... Acontece desejar-se contra seu interesse: o capitalismo se aproveita disso, mas também o socialismo, o partido e a direção do partido (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 342).

Com isso, os autores explicam diferentes grupos que se apresentam como revolucionários, mas reproduzem repressões do desejo. Mas, para além da oposição entre interesse e desejo, o próprio desejo pode contrariar-se. Há situações políticas, como aquelas em que o fascismo recebeu o apoio massivo da população, em que o “desejo deseja sua própria repressão” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 459). Isso signi-

fica que “(...) pode ocorrer, portanto, que a libido invista o campo social existente, inclusive nas suas formas mais repressivas; ou, ao contrário, que efetue um contrainvestimento que propague o desejo revolucionário no campo social existente” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 48). Ainda assim, a verdade do desejo é revolucionária:

Desde o começo deste estudo, sustentamos, ao mesmo tempo, que a produção social e a produção desejante são uma só coisa, mas que diferem em regime, de modo que uma forma social de produção exerce uma repressão essencial sobre a produção desejante, e também que a produção desejante (um “verdadeiro” desejo) pode potencialmente explodir a forma social (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 159)¹⁰.

Podemos conceder que o desejo verdadeiro é revolucionário, na medida em que por “verdadeiro” entendemos um impulso contrário à forma social vigente, uma potência de subversão, uma

⁹A rigor, não há unidade subjetiva onde a contradição possa se instalar, uma vez que o propósito dos autores com a criação das máquinas desejantes, que só funcionam desarranjadas, é recusar a ideia de sujeito, sua unidade, mesmo que contraditória. Então o desejo é seu próprio agente, o desejo deseja, o que é muito estranho, porque o inconsciente só faz sentido frente à esfera do consciente/pré-consciente, a uma instância subjetiva que o reprima. Sem a unidade subjetiva em que desejo e interesse constituem (ou podem constituir) impulsos que se contradizem, ambos também acabam por se tornar entes autônomos.

¹⁰Deleuze e Guattari não deixam de se perguntar: “Como explicar que o desejo se dedique a operações que não são desconhecimentos, mas investimentos inconscientes perfeitamente reacionários? (2011, p. 342) Ou, ainda, inversamente: “Mas o que é um ‘verdadeiro’ desejo, já que também a repressão é desejada? Como distingui-los? – reclamamos o direito de fazer uma longa análise. Porque, não nos enganemos, mesmo em seus usos opostos são as mesmas sínteses” (2011, p. 159).

recusa à repressão social. Mesmo que o desejo não queira a revolução¹¹, quando se retira (deixa de investir-se) das formas sociais existentes, ele é desejo de revolução. Mas isso é uma abstração (se não for também uma tautologia).

Além disso, essa tese parece deixar entrar, pela porta dos fundos, a velha dicotomia da modernidade. Primeiro, porque atribuir um caráter mecânico à natureza e à sociabilidade é caracteristicamente moderno. Em René Descartes, o corpo humano e o conjunto dos corpos dos seres vivos são considerados máquinas muito complexas, cujos mecanismos a ciência humana ainda não alcançou compreender. Apesar de sua complexidade, “a máquina de nosso corpo” (DESCARTES, 1979, p. 218) não tem uma natureza distinta dos mecanismos produzidos pelo ser humano¹².

Adam Smith, por sua vez, identifica máquina e sistema, e assim pode expandir o caráter mecânico àquilo que não é um objeto materialmente distinguível pelos sentidos, mas ao funcionamento da organização social e às interações entre indivíduos¹³. Uma máquina é um pequeno sistema criado para gerar efeitos convenientes ao artesão (o au-

mento da produtividade de seu trabalho). Já as máquinas imaginárias são a forma como ele descreve o conjunto da organização social: o sistema da divisão do trabalho, do equilíbrio de mercado e da linguagem, que também se voltam à conveniência de ampliar a produtividade do trabalho social. O sistema da divisão do trabalho expressa apenas um aspecto da organização social, o lado da produção. O intercâmbio e as conexões sociais, ou seja, o lado da reintegração do que fora dividido pela especialização de funções produtivas, é o mercado. Ambos são sistemas que funcionam a partir da propensão à troca, “um daqueles princípios originários da natureza humana”. Esse modelo de explicação dos processos humanos compreende ainda, em Smith, a forma de intercâmbio fundante da própria subjetividade: a linguagem. Analogamente à máquina social, a língua se constitui como uma “máquina de falar”, destinada a executar com maior eficácia suas

¹¹“O desejo não ‘quer’ a revolução, ele é revolucionário por si mesmo, e como que involuntariamente, só por querer aquilo que quer” (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p. 159).

¹²Descartes escreve: “Consideremos que a morte nunca sobrevém por culpa da alma, mas somente porque alguma das principais partes do corpo se corrompe; e julgemos que o corpo de um homem vivo difere do de um morto como um relógio, ou outro autômato (isto é, outra máquina que se mova por si mesma), quando está montado e tem em si o princípio corporal dos movimentos para os quais foi instituído, com tudo o que se requer para a sua ação, difere do mesmo relógio, ou de outra máquina, quando está quebrado e o princípio de seu movimento para de agir” (1979, p. 218).

¹³Smith escreve: “Uma máquina é um pequeno sistema, criado para executar, bem como para conectar em conjunto, os diferentes movimentos e efeitos convenientes ao artesão. Um sistema é uma máquina imaginária, inventada para conectar em conjunto, na fantasia, diferentes movimentos e efeitos que já são executados na realidade” (SMITH, Adam. “History of Astronomy”, *apud* PIMENTA, 2018, p. 104).

funções específicas¹⁴.

Se em Smith a explicação da emergência e formação das línguas obedece ao modelo mecanicista, em Denis Diderot esse modelo alcança o próprio pensamento. Em um verbete da *Enciclopédia*, o filósofo define o tear de meias como um raciocínio e, assim, atribui à lógica, ou ao pensamento argumentativo, um caráter mecânico: “O tear de meias é uma das máquinas mais complicadas e coerentes de que dispomos. Pode ser considerada como um só e mesmo raciocínio, cuja conclusão é a fabricação do produto” (DIDEROT, *apud* PIMENTA, 2018, p. 106). Inversamente, a conclusão de uma argumentação é o produto fabricado a partir do funcionamento adequado das premissas, e o raciocínio aparece então como uma arte de confecção do pensamento.

É verdade que os modernos reservam ao sujeito um espaço de liberdade e autodeterminação, de sorte que ele não se reduz ao mecanismo. Ao contrário, a razão, atributo superior e definitivo

da subjetividade, demarca o sujeito de todo o mundo material ou natural, caracterizando a dualidade ontológica do pensamento moderno. Deleuze e Guattari recusam essa distinção entre sujeito e objeto, mas não deixam de afirmar o desejo como impulso de criação e transformação, reservando a ele um elemento de liberdade e autodeterminação distinto de tudo o mais: “*Há tão somente o desejo e o social, e nada mais*” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 47). Não mais a razão, o interesse ou as paixões, mas o desejo. No fim das contas, continua sendo um impulso interno ante a repressão vinda do exterior: as máquinas desejanter de um desejo revolucionário contra as máquinas repressoras, o contrainvestimento do desejo no campo social existente, o sujeito contra o mundo. Trata-se de uma teoria de epígonos, para usar um termo de Marx, em que os pensamentos que lograram avançar sobre as dicotomias modernas são subvertidos num sentido aquém e socialmente paralisantes.

Referências

- ANDERSON, p. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- ANDRADE, M. *Macunaíma*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*, 2ªed. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DESCARTES, R. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*, 2ªed. Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).

¹⁴“Na língua, da mesma maneira [que nos dispositivos mecânicos – VC], cada caso de cada nome e cada tempo de cada verbo foi, originalmente, exprimido por uma palavra distinta em particular, que servia a esse propósito e nenhum outro. Mas a observação sucessiva descobriu que um grupo de palavras era capaz de suprir o lugar daquele número infinito de termos, que quatro ou cinco preposições e meia dúzia de verbos auxiliares eram capazes de dar conta de todas as declinações e conjugações” (Smith, A. “Considerations Concerning the First Formation of Languages”, § 41, in: *Lectures on Rhetoric and Belles-Letres*, *apud* PIMENTA, 2018, p. 102).

- MARX, K. *O Capital – Crítica da economia política – Livro I*. Tradução de Regis Barbosa, Flávio R. Kothe (Coord., Rev.). Paul Singer. São Paulo: Nova Cultural, 1985 (Os economistas, vols. I, II).
- MARX, K. *O Capital – Crítica da economia política – Livro III*. Tradução de Regis Barbosa, Flávio R. Kothe, (Coord., Rev.). Paul Singer. São Paulo: Nova Cultural, 1986 (Os economistas, vol. IV).
- MARX, K. *Grundrisse – Manuscritos econômicos de 1858-1858*. Tradução de Mário Duayer. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.
- MARX, K., ENGELS, F. *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)*. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- PIMENTA, p. P. *A trama da natureza: organismo e finalidade na época da Ilustração*. São Paulo: Unesp, 2018.

Recibido: 04/12/2021
Aprobado: 13/12/2021
Publicado: 31/12/2021