

A ontologia social da produção de Deleuze & Guattari: sínteses do inconsciente, corpo sem órgãos, corpo pleno e antiprodução em *O anti-Édipo*

The social ontology of production by Deleuze & Guattari: syntheses of the unconscious, the body without organs, the full body, and anti-production in *Anti-Oedipus*

 10.21680/1983-2109.2026v33n70ID41330

Émerson dos Santos Pirola

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

emerson.pirola@acad.pucrs.br

Resumo: Em *O anti-Édipo*, Deleuze & Guattari propõem uma filosofia maquínica que vai do inconsciente às máquinas sociais, da produção desejante à produção social, da economia libidinal à economia política. Essa filosofia, que está na base de sua proposição de uma “história universal da contingência”, atravessada por diferentes máquinas sociais, propõe uma original “ontologia social da produção”: ontologia pois remete às bases da constituição do ser; social pois é imediatamente atravessada e imbricada pelas questões sociopolíticas; e da produção pois essa categoria tem centralidade absoluta nas suas elocubrações teóricas. Demonstramos o quanto essa ontologia social é devedora da obra de Marx tanto em seu

conteúdo quanto em sua metodologia, com as sínteses do inconsciente sendo análogas às categorias marxianas de produção, distribuição e consumo. Demonstramos também como se passa do regime produtivo das máquinas desejantes ao registro dessa produção em uma instância fetichista chamada de corpo pleno. Por fim, trazemos a categoria de antiprodução, que qualifica o conceito de corpo pleno, e demonstramos sua inspiração na economia geral proposta por Georges Bataille e em sua preocupação com o excesso e o dispêndio improdutivo. A antiprodução será o que faz com que o corpo pleno, seja ele o da terra, do déspota ou do capital, mesmo que não produtivos, registrem e se apropriem da produção sóciodesejante e distribua uma falta onde há desejo e riqueza em abundância.

Palavras-chave: produção; sínteses do inconsciente; corpo sem órgãos; corpo pleno; antiprodução.

Abstract: In *Anti-Oedipus*, Deleuze and Guattari propose a machinic philosophy that goes from the unconscious to social machines, from desiring-production to social production, from libidinal economy to political economy. This philosophy, which underlies their proposition of a "universal history of contingency," traversed by different social machines, proposes an original "social ontology of production": ontology because it refers to the bases of the constitution of being; social because it is immediately traversed and intertwined with sociopolitical issues; and of production because this category has absolute centrality in its theoretical elaborations. We demonstrate how much this social ontology is indebted to Marx's work, both in its content and methodology, with the syntheses of the unconscious being analogous to the Marxian categories of production, distribution, and consumption. We also demonstrate how one moves from the productive regime of desiring-machines to the registration of this production in a fetishistic instance called the full body. Finally, we introduce the category of anti-production, which qualifies the concept of the complete body, and demonstrate its inspiration in the general economy proposed by Georges Bataille and his concern with excess and unproductive expenditure. Anti-production is what causes the complete body, whether it be

that of the land, the despot, or capital, even if unproductive, to register and appropriate socio-desiring production and distribute a lack where there is abundant desire and wealth.

Keywords: production; syntheses of the unconscious; body without organs; full body; antiproduction.

Introdução

Em *O anti-Édipo*, Deleuze & Guattari propõem a tese de que não há duas economias, uma libidinal e uma política, mas uma e mesma economia libidinal-desejante. Junto a essa proposição, os autores afirmam uma univocidade da produção, simultaneamente social e desejante, ainda que apareça em diferentes registros. Essas proposições estão na base do edifício teórico que forma a dita “história universal da contingência” e o imbricamento entre as diferentes máquinas sociais (territorial, despótica e, finalmente, capitalista). Como a teoria da produção sóciodesejante e a teoria das conexões maquinicas que a sustenta dá passagem para a história universal? Como se passa do desejo à história? A presente investigação intenta demonstrar as bases da ontologia social da teoria deleuzo-guattariana, da esquizoanálise. Essa ontologia sóciolibidinal é imediatamente desejante e social, inconsciente e histórica, delirante e política. Em uma palavra, é uma ontologia da produção: “tudo é produção: *produção de produções*, de ações e de paixões; *produções de registros*, de distribuições e de marcações; *produções de consumos*, de volúpias, de angústias e de dores” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 14).

O presente texto começa por demonstrar o quanto a ontologia social de *O anti-Édipo* é devedora da leitura de Marx, principalmente de sua *Introdução de 1857* e das categorias de produção, distribuição e consumo, em que o filósofo

comunista lê essas três instâncias de modo imanente, colocando-as sob a primazia da produção, entendida em sentido lato. Deleuze & Guattari aplicarão a Freud o mesmo procedimento crítico que Marx havia aplicado à economia política inglesa, passando do nível da circulação para o nível da produção, mais determinante. Desse modo, na sequência explicamos o funcionamento crítico das três sínteses do inconsciente como propostas por Deleuze & Guattari, inspiradas, justamente, nas categorias marxianas. A partir do funcionamento do inconsciente e de suas sínteses produtivas, passamos a uma série de conceitos conexos e que constituem eixo central da ontologia social de *O anti-Édipo* e da teoria da história universal da contingência ali proposta. Primeiramente demonstramos a natureza do corpo sem órgãos como resíduo ou terceiro termo das conexões das máquinas desejantes da primeira síntese, para então demonstrar como o corpo sem órgãos é “miraculado”, transformado no corpo pleno do *socius*. A terra, o déspota e o capital-dinheiro *aparecem*, portanto, como o corpo pleno, respectivamente, da máquina territorial primitiva, da máquina despótica bárbara e da máquina capitalista civilizada. Essas instâncias constituem parte fundamental do “movimento objetivo aparente” de suas máquinas sociais. Demonstramos, ainda, como o corpo pleno opera como “quase-causa” da produção social e desejante que ele registra em sua superfície de inscrição libidinal, fazendo com que a produção das máquinas pareça fruto da instância de registro, do corpo pleno. Corroboramos, então, o quanto a categoria de corpo pleno é devedora da teoria do fetiche marxiana, mas é aqui transformada em um fetiche estrutural que preside à totalidade do *socius*. Por fim, dedicamos algumas páginas a demonstrar como a categoria de corpo pleno se articular com a noção deleuzo-guattariana de antiprodução, devedora e herdeira das intuições de Bataille sobre a economia geral, fazendo com que a “parte maldita” da produção social e desejante seja não apenas inscrita no corpo

pleno, mas, no mesmo movimento, apropriada por ele. Passamos assim, ao longo do percurso do texto, das sínteses do inconsciente, do funcionamento das máquinas desejantes, à instituição do corpo fetichista das megamáquinas sociais.

O artigo traz luz, portanto, ao funcionamento da ontologia maquínica e aos conceitos fundamentais da ontologia social de Deleuze & Guattari. Não se trata de uma tese original, mas de um artigo de elucidação das teses, conceitos e argumentos da dupla francesa de autores através de revisão bibliográfica, e se justifica devido à dificuldade e originalidade da articulação teórica presente em *O anti-Édipo*.

Produção, distribuição e consumo em Marx

No que se segue, desenvolveremos o que podemos chamar de a ontologia social que fundamenta o projeto esquizoanalítico, principalmente como exposto em *O anti-Édipo*. Essa ontologia social é fundamentalmente uma ontologia da produção, o que explica o recurso à obra de Marx pelos autores e as ressonâncias marxistas do texto. O primeiro capítulo do livro, em que se encontram as bases de nossa ontologia, constrói três sínteses do inconsciente que descrevem o funcionamento da economia desejante e de suas máquinas. Na linha de uma identidade entre economia libidinal e economia política, estas três sínteses são remetidas à discussão de Marx, na *Introdução de 1857* (presente nos *Grundrisse*), sobre as categorias da produção, da distribuição e do consumo. Guéron (2020, p. 26), inclusive, sustenta que o primeiro capítulo de *O anti-Édipo* é como uma reescrita heterodoxa desse texto marxiano. Entretanto, a base da ontologia da produção e da co-constituição indústria-natureza que atravessa o primeiro capítulo de *O anti-Édipo* é bastante devedora ao artigo de Gérard Granel (2014) sobre a ontologia marxista de 1844 nos *Manuscritos*, por eles referenciado —

“Produção, na ontologia marxista dos anos 44/45, é o termo que designa *o sentido mesmo do ser*” (Granel, 2014, p. 60. Grifo no original) — (na verdade, o primeiro volume de *Capitalismo e esquizofrenia* parece dever mais a esse artigo do que a sua única referência e ele dá a entender). Então, Deleuze & Guattari fundem esta ontologia da produção dos *Manuscritos*, nos quais Marx afirma que “Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte etc., são apenas formas *particulares* da produção e caem sob a sua lei geral” (2010, p. 106. Grifo no original), a partir da leitura de Granel, com os desenvolvimentos sobre a produção da *Introdução de 1857*, presente nos *Grundrisse*, ligando uma ontologia da produção do “jovem Marx” a uma primazia econômica da produção sobre a distribuição e o consumo, próprias do Marx que já está aprofundado nos estudos da economia política.

Nesse texto, Marx critica a economia burguesa por dois erros correlatos: separar a produção, a distribuição e o consumo em diferentes e independentes momentos do processo econômico; e partir não da produção, mas da circulação (Smith) ou distribuição (Ricardo) como objeto por excelência da ciência econômica. Marx (2011, p. 41), pelo contrário, afirma que é necessário partir da produção em geral, enquanto *abstração razoável*, e que abarca os outros momentos — distribuição e consumo, bem como a produção em sentido particular. Assim, Marx propõe um entendimento do processo econômico enquanto *imanente*:

as inter-relações da produção, consumo e distribuição poderiam ser consideradas como a exposição de um pensamento da imanência em que é oposto a ambas a asserção teórica de uma cena transcendental de determinação que permanece exterior àquilo que determina (como na maioria das formas de economicismo) ou a suposição de um fundamento transcendental oculto (como no fundamento antropológico da economia clássica). Um pensamento da imanência requer que todas as relações (produção, distribuição e consumo) devam ser pensadas tanto quanto efeito quanto como causa de um ao outro (Read, 2003, p. 50).

Assim, ao longo dessas páginas, Marx intenta demonstrar, *contra* a economia clássica, que as formas da distribuição e do consumo são tanto determinadas pela produção *lato sensu* quanto determinantes da produção *stricto sensu*, o que quebra com qualquer forma de produtivismo economicista que tomaria a produção em sentido estrito como o objeto próprio da economia.

Marx afirma que, por um lado, “o consumo também medeia a produção ao criar para os produtos o sujeito para o qual são produtos” (2011, p. 46) e, por outro, “a produção, por conseguinte, produz não somente um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto. Logo, a produção produz o consumo, na medida em que 1) cria o material para o consumo; 2) determina o modo do consumo; 3) gera como necessidade no consumidor os produtos por ela própria postos primeiramente como objetos” (2011, p. 47). Consumo e produção não são momentos independentes, mas partes de um mesmo ciclo de (re)produção em que cada um causa o outro imanentemente (Read (2003) refere à categoria althusseriana de causalidade estrutural ou imanente ao explicar sobre esse tema). E sobre a relação distribuição-produção, Marx comenta:

A articulação da distribuição está totalmente determinada pela articulação da produção. A própria distribuição é um produto da produção, não só no que concerne ao seu objeto, já que somente os resultados da produção podem ser distribuídos, mas também no que concerne à forma, já que o modo determinado de participação na produção determina as formas particulares da distribuição, a forma de participação na distribuição. [...] antes de ser distribuição de produtos, a distribuição é: 1) distribuição dos instrumentos de produção, e 2) distribuição dos membros da sociedade nos diferentes tipos de produção, o que constitui uma determinação ulterior da mesma relação. (Subsunção dos indivíduos sob relações de produção determinadas.) A distribuição dos produtos é manifestamente apenas resultado dessa distribuição que está incluída no próprio

processo de produção e determina a articulação da produção (2011, p. 50-1).

Ou seja, a própria produção, com a dinâmica de relações de produção e forças produtivas, é correlata da distribuição social dos agentes na produção, o que determina a parte do consumo que fica para cada série de agentes (no limite, proletários e burgueses). Marx afirma uma primazia da Produção, no sentido em que é a atividade produtiva do ser humano em sua indistinção processual com o processo natureza-indústria, e que nada tem a ver com um economicismo produtivista vulgar. De forma bastante materialista, os diferentes momentos particulares — distribuição, consumo, produção — são tomados como instâncias da Produção em sentido *lato*, da produção em geral enquanto abstração razoável:

O resultado a que chegamos não é que produção, distribuição, troca e consumo são idênticos, mas que todos eles são membros de uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade. A produção estende-se tanto para além de si mesma na determinação antitética da produção, como sobrepõe-se sobre os outros momentos. É a partir dela que o processo sempre recomeça (Marx, 2011, p. 53).

Como atenta Read, essa imbricação dos diferentes momentos, bem como a primazia da Produção, colocam já em Marx uma preocupação econômica com a subjetividade, que não pode ser entendida como transcendência superestrutural:

Para Deleuze e Guattari, a imanência, a imanência da produção, rompe não apenas qualquer divisão entre forças e relações de produção, mas também qualquer divisão entre a produção de coisas materiais e a produção de modos de existência e subjetividade: Consumo, produção e distribuição não estão apenas relacionados a coisas ou objetos, mas aos desejos, inclinações e necessidades relacionadas a essas coisas (Read, 2003, p. 54).

As três sínteses do inconsciente

Fazendo referência a esse princípio metodológico imanentista presente nos *Grundrisse*, Deleuze & Guattari pretendem construir os diferentes momentos do processo de produção do inconsciente na mesma lógica. Assim, a referência a Marx possui um duplo aspecto: por um lado, evoca um sentido unívoco de produção, dando a entender que as instâncias da economia política são as mesmas que as da economia libidinal; por outro lado, a referência a Marx significa que a produção do inconsciente em seus diferentes momentos será ela mesma pensada sob primazia da produção e em co-dependência (ao contrário de independência) dos diferentes momentos. É assim que as três sínteses do inconsciente, de produção, de registro (ou inscrição, ou distribuição) e de consumo, são articuladas sob um princípio imanentista de determinação pela produção desejante sob a lógica da reprodução dos diferentes momentos (como em Marx):

Quanto à descrição do processo primário do inconsciente, a exposição marxiana apresenta sobretudo o interesse de uma rigorosa cláusula de imanência. [...] a produção [...] confunde-se aí com a *reprodução* desse ciclo¹. Deve-se dizer desde logo que a ordem sucessiva de descrições destas três relações de produção do desejo é apenas uma comodidade de apresentação, cada uma supondo as outras e já trabalhando nelas (Sibertin-Blanc, 2022, p. 30. Grifo no original).

¹ Esse aspecto é certamente devedor do comentário de Balibar em *Ler o Capital*, referência em *O anti-Édipo*: com a reprodução desaparece “a aparência de separação e independência relativa dos diferentes ‘momentos’ da produção em geral: separação entre a produção propriamente dita e a circulação; entre a produção e o consumo individual, entre a produção e distribuição dos meios de produção e dos meios de consumo. [...] A análise da reprodução mostra que esses momentos não possuem autonomia relativa, não possuem leis próprias, mas que são determinados pelas leis da produção” (1980, p. 227-8).

Assim, Deleuze & Guattari passam, se apoiando no raciocínio de Marx, da economia política à economia libidinal: da mesma forma que Marx criticou a economia burguesa por começar pela troca, distribuição ou consumo, mostrando que esses aspectos eram secundários em relação à produção, e demonstrou, assim, que esse dispositivo teórico acabava por tomar formas fenomênicas ou ideológicas do processo econômico como sendo o essencial, fazendo vista grossa à exploração capitalista, Deleuze & Guattari farão o mesmo em relação ao desejo e à operação psicanalítica. Marx produziu, enquanto abstração razoável, o conceito de produção em geral por trás e determinando as formas fenomênicas desta (distribuição e consumo). Segundo Deleuze & Guattari, a psicanálise, como a economia burguesa, ao partir de um conceito de desejo preso à forma do sujeito, do objeto (completo) e da falta, tende a naturalizar uma repressão social do desejo que é constitutiva dessa mesma forma. Ou seja, a psicanálise parte de uma forma fenomênica e perde o momento mesmo da produção desejante, o seu aspecto genético. A psicanálise apaga a dinâmica da primeira síntese, de produção, em proveito das sínteses de registro e de consumo, e as considera independentes. Entretanto, “não há esferas nem circuitos relativamente independentes: a produção é imediatamente consumo e registro, o registro e o consumo determinam diretamente a produção, mas a determinam no seio da própria produção” (2010, p. 14). A *produção desejante* será, então, a abstração razoável que impera por detrás da forma fenomênica da economia libidinal (Tynan, 2009, p. 30), constituída, por exemplo, pelo fantasma, pelo simbólico ou pelo arquetípico, próprios da segunda e terceira sínteses.

O funcionamento do desejo, base da construção teórica das grandes máquinas sociais, é apresentado em três *sínteses*: síntese conectiva de produção, síntese disjuntiva de registro,

síntese conjuntiva de consumo: “O desejo é esse conjunto de *sínteses passivas* que maquinam os objetos parciais, os fluxos e os corpos, e que funcionam como unidades de produção” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 43. Grifo no original). Na construção teórica dessas sínteses há uma terceira influência, além da psicanálise e de Marx: Kant e a síntese transcendental da apercepção, que torna possível o conhecimento. Entretanto, aqui, as sínteses funcionam para descrever o campo transcendental do inconsciente (Lapoujade, 2015, p. 184-5), enquanto meios de processar e constituir as suas experiências (Holland, 1999, p. 25).

A síntese conectiva do desejo é chamada de produção. (É importante atentar, na linha do que vimos com a referência a Marx, que as três sínteses são ditas *produtivas*: a primeira síntese é de *produção de produção*: ou seja, a produção aparece duas vezes, uma em sentido lato, outra em sentido estrito. Da mesma forma, a segunda síntese efetua uma *produção de registro*, e a terceira, uma *produção de consumo*). A primeira síntese é chamada *conectiva*, pois ela “conecta um objeto parcial e um fluxo” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 17), objeto parcial sendo um objeto qualquer situado de um fluxo do desejo²: por exemplo, a mama é um objeto parcial para o bebê, e a síntese conectiva conecta a boca e o objeto parcial mama através do fluxo de leite. A síntese conectiva conecta uma máquina desejante e um objeto parcial. É fundamental atentar que a síntese conectiva trabalha com objetos parciais que independem de um objeto total: a mama enquanto objeto do

² O conceito de objeto parcial advém da obra da psicanalista Melanie Klein, louvada pela descoberta ao mesmo tempo em que criticada por remetê-los aos objetos totais. O objeto parcial é colocado, por vezes, como equivalente do “objeto α ” de Lacan (Guattari, 2016, p. 111), que também é louvado como a grande descoberta de Lacan, mas que é apagada em detrimento do significante (Deleuze; Guattari, 2010).

desejo *não é referida*, no âmbito da primeira síntese, *à mãe enquanto objeto total*. A síntese de desejo conectiva de produção de produção funciona nessa realidade de direito e de princípio fragmentada, povoada por objetos parciais, e não há razão para supor um objeto total que englobe os parciais (como o faz a psicanálise). Outro sentido que a síntese de produção é dita conectiva é que a ela é associada a preposição “e”: o desejo funciona com isso “e depois” isso, “e... e... e...” (2010, p. 16), se conectando sempre a diferentes fluxos e objetos parciais. A cada síntese, Deleuze & Guattari associam um tipo de energia específica, e a energia própria da síntese produtiva é chamada de *libido*. Assim, é a Freud, mais uma vez, que se deve a descoberta da síntese conectiva, mesmo se ele acaba por a mistificar. Como coloca Holland,

A síntese conectiva diz respeito aos instintos e pulsões e às formas como eles dotam os objetos de valor ou carga erótica; grosso modo, traduz a noção freudiana de investimento libidinal ou catexia e as funções que ele atribui a Eros ou ao instinto de vida. [...] a produção de tais conexões corresponde aos impulsos freudianos e constitui a base materialista do modelo: as conexões são feitas de modo a explorar uma fonte de energia e obter uma ‘carga’, seja fisiológica, erótica ou ambas (1999, p. 25-6).

O essencial do funcionamento das sínteses na esquizoanálise, *contra* Freud, será que aqui o objetivo é manter até o fim a primazia da síntese produtiva, o que não tira realidade das outras sínteses, mas as coloca sob regência de um mesmo *processo de produção do desejo*, sendo esse processo definido por “inserir o registro e o consumo na própria produção, torná-los produções de um mesmo processo” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 14) e a produção sendo um processo e ciclo cujo desejo é o princípio imanente (2010, p. 15).

A segunda síntese, dita *disjuntiva*, de produção de registro, é relacionada ao “ou”: “ou... ou... ou”, e responde a uma lei de distribuição, enquanto a síntese conectiva

respondia a uma lei de acoplamento. A síntese disjuntiva registra os objetos na ordem do “ou isso, ou aquilo”, e registra no inconsciente as suas conexões produtivas. Entretanto, “a produção do desejo não se registra no inconsciente da mesma maneira que ela se produz lá” (Sibertin-Blanc, 2022, p. 34). Assim, “a síntese disjuntiva envolve o funcionamento do prazer, da memória, e dos signos na psique” (Holland, 1999, p. 25). Aquilo que o desejo produz na primeira síntese é inscrito no inconsciente em uma forma secundária, mas objetiva, em um *registro* da produção enquanto movimento objetivo aparente — é aqui, em um uso transcendente da síntese disjuntiva de inscrição, que a relação do desejo com a mama é referida ao objeto total “mãe”, para seguirmos no mesmo exemplo. Na segunda síntese, parte da libido, energia produtiva (trabalho) de conexão, é transformada em *Numen*, energia de registro ou inscrição. Um ponto fundamental da teoria de Deleuze & Guattari aqui é que essa energia disjuntiva é relacionada a uma “potência divina”, a um “pressuposto natural ou divino”, pois o que é registrado na segunda síntese perde de vista a força produtiva da primeira e faz com que o registrado pressuponha algo do registro naturalizado ou divinizado, um dado transcendente antes do que uma produção desejante imanente. Deleuze & Guattari chegam a dizer que a segunda síntese é o momento em que “as conexões produtivas [da primeira síntese] passam das máquinas ao corpo sem órgãos (*como do trabalho ao capital*)” (2010, p. 25. Grifo nosso). Ou seja, na segunda síntese há um *movimento objetivo aparente*, próprio ao funcionamento do inconsciente, que fetichiza a produção em uma forma dada, em que a produção conectiva dos fluxos da primeira síntese aparece como registro de um dado natural, naturalizado. O processo de produção desejante que faz com que alguém cace um porco-do-mato ou colha e coma uma fruta, conectando um fluxo de desejo/trabalho a um objeto parcial, é registrado no inconsciente como fruto de um pressuposto natural ou divino

como “a terra”, ou o fluxo de desejo que conecta um indivíduo aos meios de produção de um determinado produto é registrado como advindo de um naturalizado capital enquanto propriedade privada. A segunda síntese, assim, possui uma estreita relação com o dinheiro, visto que o corpo do capital-dinheiro é quem encarna essa superfície de registro ou inscrição da produção na sociedade capitalista, fazendo com que a produção desejante seja mistificada, através de um movimento objetivo aparente, no automovimento do capital e fetichizada no dinheiro. O capital-dinheiro, assim, parece ser o que move a produção.

A terceira síntese é dita *conjuntiva*, de produção de *consumo*, na forma do “então era isso”. Enquanto o registro se assentava na produção e era produzida pela produção de produção, a produção de consumo sucede à de registro sendo produzida pela e na produção de registro (2010, p. 30). A terceira síntese aparece ao final do processo de produção do desejo e de registro desta produção no inconsciente e aparece enquanto uma forma subjetiva, se dá na formação da subjetividade (Holland, 1999, p. 25). Aqui as intensidades que passam pela primeira síntese na conexão da produção desejante são como que definidas retroativamente como sendo a posse, através de uma atividade de consumo, de um sujeito definido, de um “eu”, ainda que móvel e relativo à dinâmica das sínteses: “estranho sujeito, sem identidade fixa, errando sobre o corpo sem órgãos, sempre ao lado das máquinas desejantes, definido pela parte que toma do produto [consumo]” (2010, p. 30). A energia própria dessa síntese, que continua sendo uma transformação da energia de conexão (libido), passando pela energia de registro (*numen*), é a *voluptas*, e é com ela, no pulo para a terceira síntese, que aparece algo como um sujeito. O sujeito, portanto, está apenas no fim do processo, na terceira síntese, ligado antes ao consumo do que à produção. O consumo, aqui, deve ser

entendido como uma forma terciária do desejo que aparece na *aquisição*, no *prazer* e na *necessidade*, e é só quando o desejo toma essa forma que se pode dizer haver sujeito. Outro ponto fundamental é que as transformações energéticas de uma síntese a outra *não devem ser entendidas na chave da sublimação*, e mantém o seu caráter sexual (em sentido amplo): “Damos o nome de libido à energia própria das máquinas desejantes; e as transformações dessa energia (Numen e Voluptas) nunca são dessexualizações nem sublimações” (2010, p. 383).

Corpo sem órgãos

Através das sínteses do inconsciente podemos passar a um conceito fundamental da ontologia social deleuzo-guattariana: o de corpo sem órgãos. Esse conceito abre o caminho para noções importantíssimas como as de *socius*, corpo pleno e antiprodução. O conceito de corpo sem órgãos possui certa equivocidade na obra dos autores, tanto de uma obra para outra (por exemplo, o diferente uso do conceito em *Lógica do sentido*, em *O anti-Édipo* e em *Mil platôs*) quanto internamente à mesma obra — essa equivocidade, entretanto, funciona mais por complementariedade e deslocamentos de sentido do que por contrariedade. Em *O anti-Édipo* o conceito é utilizado tanto no sentido em que já aparecera em *Lógica do sentido*, enquanto campo pré-pessoal e pré-orgânico de intensidades múltiplas, quanto em um sentido mais “cósmico” e sócio-político, que aqui nos interessa. O que chamamos de sentido “cósmico” do corpo sem órgãos está relacionado ao funcionamento mesmo da ontologia maquínica deleuzo-guattariana e ao funcionamento das sínteses do inconsciente. Assim, o corpo sem órgãos é um “enorme objeto não diferenciado” que aparece como um terceiro termo em relação aos termos binários do maquinismo produtivo da primeira

síntese: da série binário-linear fluxo-objeto, própria da síntese conectiva de produção, aparece o corpo sem órgãos como terceiro termo (Deleuze; Guattari, 2010, p. 20). Esse terceiro termo, que está para além e para além das conexões maquínicas, grande corpo indiferenciado, é relacionado a um problema de natureza mereológica: “O corpo sem órgãos é produzido como um todo, mas no seu próprio lugar, no processo de produção, ao lado das partes que ele não unifica nem totaliza. [...] O todo não só coexiste com as partes, como também é contíguo a elas, produzindo à parte, e aplicando-se a elas³” (2010, p. 63-4). O corpo sem órgãos é, portanto, uma espécie de todo formado como excesso ou excedente em relação às conexões binárias fluxo-objeto, mas, e isso é fundamental, deve ser entendido como totalidade distributiva, não como totalidade coletiva — um todo aberto antes que uma totalidade totalizante (cf. Lazzarato, 2010). O tipo de totalidade formada pelo corpo sem órgãos não deve ser pensado como uma totalidade relacional na qual todas as relações são englobadas — forma do todo totalizante, dependente de relações interiores aos termos —, mas como uma totalidade entre outras, produzida contigualmente ao lado das partes, visto que fruto de uma exterioridade das relações aos termos⁴. O todo distributivo que é o corpo sem

³ “essa noção de ‘corpo-sem-órgãos’, que é uma aporia, um conjunto sem partes, uma totalidade que não é a totalidade de partes, mas que existe ao lado das partes” (Guattari, 2016, p. 67).

⁴ Lazzarato (2010), em seu texto sobre os dois modos de totalização, destaca a conexão com a exterioridade ou interioridade das relações aos termos. A exterioridade das relações é colocada por Deleuze, desde seu primeiro livro, sobre Hume (2012), como a operação de pensamento que abre o caminho para um empirismo superior, o empirismo transcendental, que está relacionado com o que podemos chamar de um *materialismo transcendental*, que é a base metafísica de *Capitalismo e esquizofrenia*. Com

órgãos não é uma totalidade relacional englobante pressuposta por todo termo e relação local, mas é um resultado, um produto, das relações locais exteriores a seus termos, que produzem um todo de maneira igualmente exterior (o que Deleuze & Guattari chamam de todo “ao lado” das partes)⁵. Nesse sentido, o corpo sem órgãos não é a “base” da produção (desejante), mas se assenta *sobre* ela (2010, p. 24). É assim que o corpo sem órgãos possui um sentido cósmico, como a totalidade aberta que está além e aquém das conexões binárias de máquina, como a imensidão indiferenciada de conexões virtuais.

Socius e corpo pleno

Entretanto, há um segundo sentido do corpo sem órgãos, relativo de imediato à problemática sociopolítica, em que ele será relacionado ao que os autores chamam de *socius* ou de *corpo pleno*. Enquanto no sentido cósmico o corpo sem órgãos pode ser dito estar para além do *socius*, nesse segundo sentido

a exterioridade das relações “o verdadeiro mundo empirista desdobra-se pela primeira vez em toda a sua extensão: mundo de exterioridade, mundo em que o próprio pensamento está numa relação fundamental com o Fora, mundo onde há termos que são verdadeiros átomos, e relações que são verdadeiras passagens externas — mundo onde a conjunção ‘e’ destrona interioridade do verbo ‘é’, mundo de Arlequim, *mundo disparatado e de fragmentos não totalizáveis onde nos comunicamos por meio de relações exteriores*” (Deleuze, 2006, p. 212. Grifo nosso).

⁵ É válido mencionar que essa maneira de pensar a relação partes-todo no maquinismo e no corpo sem órgãos é análoga à maneira que Deleuze (2017) compreende a relação modos/atributos e substância em Spinoza, na qual a substância é produto daqueles, formando um spinozismo sem substância. Não é à toa que Deleuze & Guattari cheguem a comparar o corpo sem órgãos e a substância spinozana (2010, p. 408-9, n. 28).

o corpo sem órgãos é tornado o corpo sem órgãos de uma forma social — e de um inconsciente — específicos. É assim que Deleuze & Guattari identificarão em cada uma das máquinas sociais um corpo sem órgãos tornado corpo pleno específico: a máquina territorial primitiva remete ao corpo pleno da *terra*; a máquina despótica bárbara remete ao corpo pleno do *déspota*; a máquina capitalista civilizada remete ao corpo pleno do *capital-dinheiro*. Se colocarmos em linguagem conjuntista, podemos dizer que o corpo sem órgãos cósmico contém o corpo sem órgãos enquanto corpo pleno de uma sociedade; podemos dizer também que o corpo pleno é um caso do corpo sem órgãos cósmico, uma redução deste a determinados limites: “O *socius* não é uma projeção do corpo sem órgãos; este é que é, sobretudo, o limite do *socius*, sua tangente de desterritorialização, o último resíduo de um *socius* desterritorializado. O *socius*, isto é, a terra, o corpo do *déspota*, o *capital-dinheiro* são corpos plenos vestidos, como o corpo sem órgãos é um corpo pleno nu; mas este está no limite, no fim, não na origem” (2010, p. 371). É nesse sentido que o corpo sem órgãos cósmico é acompanhado de um corpo sem órgãos articulado aos limites de um dado *socius* e do que ele deixa ou não passar dos fluxos de desejo — “O problema geral das sociedades é *ligar o desejo*, quer dizer, submeter seu modo de distribuição esquizofrênico a um regime de disjunções exclusivas, de regras diferenciadas, de distribuições estáveis, instauradoras de uma ordem social reproduzível” (Lapoujade, 2015, p. 158. Grifo no original). O corpo sem órgãos enquanto *socius*, assim, é uma *superfície de registro*, em que a produção desejante das sínteses conectivas é registrada, seja enquanto inscrição diretamente nos corpos da máquina primitiva, seja enquanto registro da Lei e do livro contábil do *déspota* e do *capitalista*. Como atenta Jon Roffe, essa superfície não pode ser entendida separadamente do que é registrado ou inscrito nela:

a noção de superfície absoluta é uma que não pode ser concebida como se estivesse fora ou abaixo daquilo que a ocupa – os próprios temas mnêmicos, e a inscrição social nada mais é do que a constituição de uma memória social para Deleuze e Guattari – mas os possui como modificações desta própria superfície. Em vez de ser uma mesa sobre a qual foi colocado um vaso de flores, ou um pedaço de papel riscado com grafite ou tinta, ele se assemelha muito mais à superfície do oceano, cujas características são suas próprias variações (2017, p. 593).

Há uma série de elementos que devem ser bem entendidos para captar a importância da noção de corpo pleno na maquinaria conceitual aqui proposta. Vamos por partes. Em primeiro lugar, é válido perguntar por que se fala em *socius*, e não, por exemplo, em sociedade. Em aula de dezembro de 1971, Deleuze esclarece: “chamo *socius* não à sociedade, mas uma instância social particular que desempenha o papel de corpo pleno. Toda a sociedade é apresentada como um *socius* ou corpo pleno sobre o qual gotejam fluxos de toda natureza, os quais são cortados” (2021, p. 43). Jason Read aproxima a noção de *socius* da noção althusseriana de “efeito sociedade”, ambas diferindo da noção empiricista e reificante de “sociedade”. Não há uma “sociedade” dada, mas uma forma específica de causação em que dado conjunto de relações remete a uma instância tida como a entidade sociedade:

o que é um efeito do modo de produção e sua extração particular de trabalho excedente, o tipo particular de sociabilidade, como no despotismo, é mal reconhecido como uma causa (e, portanto, em certo sentido funciona como uma causa) trabalhando para garantir e normalizar as relações próprias desse modo de produção. Este é o problema do que Althusser chamou de ‘efeito de sociedade’ (*l’effet de société*) ou o que Deleuze & Guattari chamam de ‘*socius*’ (Read, 2003, p. 41).

O comentário de Sibertin-Blanc também vai na linha de aproximação com preocupações althusserianas:

Todo modo de produção social suscita, como condição de sua própria reprodução, a formação de uma instância especial que funciona como um corpo pleno (do qual o corpo sem órgãos *stricto sensu* ocupa a posição limite de um corpo pleno dessocializado) que polariza os investimentos coletivos do desejo do qual os agentes e as relações sociais são o objeto. Denominado *socius*, tal instância sóciolibidinal de antiprodução mediatiza, assim, a maneira pela qual o desejo investe o campo social e, conseqüentemente, a maneira pela qual indivíduos e grupos sociais se relacionam com suas próprias condições de existência (2022, p. 42).

Esses aspectos do *socius* podem ser aproximados de dois aspectos da teoria da ideologia como proposta por Althusser (2015; 1983): em primeiro lugar, a ideologia é por este entendida como a maneira imaginária que dado conjunto de agentes se relaciona com as suas próprias condições de reprodução; em segundo lugar, a ideologia é, para Althusser, uma constante social: não existe sociedade sem ideologia. A produção social, para Deleuze & Guattari, necessariamente implica um dado *socius* como corpo pleno⁶ que, influi ou reflui na própria dinâmica da produção desejante-social: o corpo sem órgãos é “perpetuamente re-injetado na produção” (2010, p. 21). Ou seja, como o regime das sínteses passivas do inconsciente, que determina a produção sócio-libidinal, deve ser entendido sempre já enquanto ciclo *reprodutivo*, a primeira síntese, de conexão, sofre, em seu funcionamento, influência do próprio modo de registro próprio da segunda síntese, na qual aparece o corpo sem órgãos enquanto superfície de registro, fazendo com que o corpo pleno não apenas registre as produções, mas faça parecer como se ele as produzisse.

⁶ “um corpo pleno qualquer — seja o corpo da terra ou do déspota, seja uma superfície de registro, um movimento objetivo aparente, um mundo perverso enfeitado fetichista — sempre pertence a todos os tipos de sociedade como constante da reprodução social” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 24).

Quase-causa

Assim, introduzimos o problema de como pensar a causalidade própria à relação produção desejante-corpo pleno/*socius*, além do conceito que lhe refere: o de *quase-causalidade*. Como os autores colocam, o *socius* “não se opõe às forças produtivas em si mesmas”, mas se assenta sobre a produção, “constitui uma superfície na qual se distribuem as forças e os agentes de produção, de modo que se apropria do sobreproduto e atribui a si próprio o conjunto e as partes do processo, que, então, parecem emanar dele como de uma quase-causa” (2010, p. 22). A relação de quase-causalidade é o que faz com que haja uma espécie de inversão causal, pois a produção desejante *aparece* causada ela mesma pelo corpo pleno: o (mais-)valor aparece fruto do capital, não do trabalho; as grandes obras e a colheita aparecem como realizações do déspota (rei, faraó, imperador), não dos camponeses ou escravos. Assim, como coloca Read,

Essa aparência é frequentemente descrita como uma inversão de causa e efeito, na qual os efeitos de uma determinada atividade ou prática aparecem como sua causa. Essa aparência ou atitude, no entanto, não pode ser descartada como um simples efeito ou epifenômeno – ela tem sua própria efetividade ao ser incorporada aos atos, ideias e comportamentos do conjunto das relações humanas dentro de um modo particular de produção. É, portanto, o que Deleuze & Guattari chamam de quase-causa [...]. Para Deleuze & Guattari, uma quase-causa é uma entidade paradoxal porque envolve a causalidade retroativa e a efetividade do que é em si um efeito. Esse efeito, a aparência ou atitude em relação ao que aparece como pressuposto de um modo de produção, ou mais geralmente o que parece estar fora da historicidade e da história da prática e da produção, é ele mesmo uma causa na medida em que molda e afeta as atitudes daqueles que vivem dentro desse modo particular de produção (2003, p. 42).

O conceito de quase-causa, utilizado em *O anti-Édipo* para descrever a forma de causalidade do corpo pleno para a

produção, já havia sido utilizado por Deleuze em *Lógica do sentido* para falar sobre a forma de causalidade que vai dos corpos para os efeitos incorporais, quanto da causalidade entre os próprios efeitos incorporais. Ali Deleuze chega a ligar a quase-causa com uma *causalidade imanente*:

Um tal efeito não é em absoluto uma aparência ou uma ilusão; é um produto que se estende ou se alonga na superfície e que é estritamente co-presente, coextensivo à sua própria causa e que determina esta causa como causa imanente, inseparável de seus efeitos, puro *nihil* ou *x* fora de seus efeitos. Tais efeitos, um tal produto, são habitualmente designados por um nome próprio ou singular (1974, p. 73).

Tais nomes singulares que designam, ali, o efeito incorporeal, podem ser ditos, exatamente, *a Terra, o Déspota, o Capital*, como será feito em *O anti-Édipo*, posto que estes designam precisamente essa quase-entidade singular que será tomada *em aparência* como a causa da produção em sua multiplicidade. Pensar o corpo pleno enquanto quase-causa, com o auxílio da teoria dos incorporais de *Lógica do sentido*, também nos ajuda a entender a natureza dessas entidades, como *O Capital* ou *o capitalismo*, que, muitas vezes, são ditas não existirem propriamente, afirmação baseada em um empirismo ingênuo. Como Deleuze (1974) coloca, não só os incorporais existem como efeitos dos corpos, como *insistem* enquanto quase-causalidade que reflui e determina a própria natureza dos corpos. O capital, enquanto relação social, certamente não é uma entidade da mesma natureza que uma cadeira ou um bolo de chocolate, mas não é por isso que ele não deve ser encarado em toda a sua realidade.

Uma das fontes de Deleuze & Guattari para a construção do conceito de corpo pleno é a própria obra de Marx. Como eles colocam, a produção social implica um *corpo pleno determinado como socius*, e qualificam: “É dele [corpo pleno] que Marx diz: não é o produto do trabalho, mas aparece como seu pressuposto natural ou divino” (2010, p. 22). Em seu texto

sobre as *Formas que precederam a produção capitalista*, Marx afirma que as condições de produção são sempre atravessadas por uma *aparência dada por pressupostos tidos como naturais ou divinos*. Marx, inclusive, nas duas vezes em que utiliza a qualificação de pressupostos *divinos* (a de *naturais*, desacompanhada de “divinos”, aparece várias vezes), remete à terra e ao Estado⁷, como nas duas máquinas pré-capitalistas de Deleuze & Guattari. Ao mencionar pressupostos naturais ou divinos, Marx está tentando pensar a natureza daquilo que aparece aos agentes sociais como sendo um dado naturalizado, um ponto de partida *em aparência* necessário, a-histórico, não produzido e não problematizado pelos (re)produtores da vida biossocial. Deleuze & Guattari ampliam a intuição para abarcar também o Capital, o corpo do capital-dinheiro, como

⁷ “A terra é o grande laboratório, o arsenal, que fornece tanto o meio de trabalho quanto o material de trabalho, bem como a sede, a *base* da comunidade. Eles se relacionam com a terra, ingenuamente, como *propriedade da comunidade*, e da comunidade que se produz e reproduz pelo trabalho vivo. Somente como parte, como membro dessa comunidade, cada indivíduo singular se comporta como *proprietário* ou *possuidor*. A *apropriação* real pelo processo do trabalho se realiza sob esses *pressupostos*, que não são eles mesmos *produto* do trabalho, mas aparecem como seus pressupostos naturais ou *divinos*” (Marx, 2011, p. 389. Grifo no original). “Como a comunidade, não obstante aqui já *produto histórico*, não só de fato, mas já reconhecida enquanto tal, e, por isso mesmo, *originada*, é aqui o pressuposto da *propriedade* da terra – i.e., da relação do sujeito trabalhador com os pressupostos naturais do trabalho como pertencentes a ele –, esse pertencimento, no entanto, é mediado pelo seu ser como membro do Estado, pelo ser do Estado – em consequência, por um *pressuposto* que é encarado como divino etc.” (Marx, 2011, p. 391. Grifo no original). A citação sobre os pressupostos naturais ou divinos aparece também no texto de Balibar para *Ler O Capital* (1980, p. 173).

o pressuposto natural ou divino da máquina capitalista, para além das máquinas pré-capitalistas.

Corpo pleno como fetiche estrutural

A melhor definição do corpo pleno dada por Deleuze & Guattari talvez seja a seguinte: “São estes os dois aspectos do corpo pleno: superfície encantada de inscrição, lei fantástica ou movimento objetivo aparente; mas também agente mágico ou fetiche, quase-causa. Não lhe basta inscrever todas as coisas; ele deve fazer como se as produzisse” (2010, p. 181). Assim, introduzimos mais uma noção fundamental para o entendimento do conceito: a de *fetiche*, inspirada claramente em Marx. Se a quase-causa é relativa ao tipo de efeito de causalidade própria ao corpo pleno, o fetiche é processo que faz com que o corpo pleno apareça como quase-causa. Ele é movimento objetivo aparente que faz com que a superfície de inscrição/registro apareça como produtora, quase-causa da produção (2010, p. 24). O essencial do conceito de fetichismo é que, com ele, “são atribuídas relações sociais às coisas” (Fleck, 2012, p. 145). Entretanto, em Marx, há três tipos: o fetichismo da mercadoria, o fetichismo do dinheiro, e o fetichismo do capital, mais especificamente, do capital portador de juros (cf. Gonçalves; Chagas, 2021). Deleuze & Guattari levam o conceito de fetichismo a funcionar em um patamar inédito, que engloba o corpo sem órgãos enquanto corpo pleno do *socius* e totalidade distributiva do social. A abordagem dos autores “não faz mais o fetichismo característico do modo de produção capitalista depender — como explicava o início de *O Capital* — do movimento da mercadoria no interior do qual as relações sociais de produção aparecem objetivamente como relações entre as coisas, mas, desde o princípio, de um fato de estrutura” (Sibertin-Blanc, 2022, p. 43-4). Assim, o fetiche é estrutural.

Mais uma vez, ainda, podemos aproximar Deleuze & Guattari de Althusser sobre o problema do fetichismo. Segundo a dupla, a “falsa consciência” que advém do processo do fetiche, também chamado de processo *miraculante*, que se dá na passagem da produção da primeira síntese para a inscrição da segunda síntese, se dá na forma do delírio, de um registro miraculoso do delírio. O ponto fundamental, todavia, é que “a falsa consciência [do processo miraculoso] é consciência verdadeira de um falso movimento, percepção verdadeira de um movimento objetivo aparente, percepção verdadeira do movimento que se produz na superfície de registro” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 23). Se trata, portanto, de um delírio do próprio registro do *socius*, e não um “delírio da consciência” (2010, p. 23). A falsa consciência é um reflexo real de um *movimento objetivo aparente*: o delírio é o registro do desejo, e o desejo está para além da distinção simplista entre verdadeiro e falso. Althusser já ia na mesma direção ao apontar a ambiguidade que a noção de fetichismo toma no texto marxiano:

Ficou claro que o fetichismo não era um fenômeno subjetivo, pertinente às ilusões e à percepção dos agentes do processo econômico, de modo que não se pode reduzi-lo aos *efeitos subjetivos* produzidos nos sujeitos econômicos pelo lugar deles no processo, na estrutura. No entanto, quantas passagens de Marx nos apresentam o *fetichismo como uma ‘aparência’*, uma ‘ilusão’ pertinente unicamente à ‘consciência’, mostrando-nos o movimento real, interno, do processo, ‘*aparecendo*’ sob a forma fetichizada à ‘consciência’ dos mesmos sujeitos, sob a forma do movimento aparente! E, no entanto, quantas outras passagens de Marx nos asseguram que essa aparência nada tem de subjetiva, mas é, pelo contrário, sempre objetiva, a ‘ilusão’ das ‘consciências’ e das percepções sendo por sua vez secundária, e deslocada pela

estrutura dessa primeira ‘ilusão’ puramente objetiva! (1980, p. 143-4. Grifo no original).

Ou seja, uma das vias do conceito de fetichismo em Marx, a seguida por Althusser e por Deleuze & Guattari, estes provavelmente na esteira de *Ler O Capital*, não pensa ele como falsa consciência subjetiva, mas como consciência real de uma *aparência* objetiva. O modo como o *socius* é organizado faz com que, necessariamente, se registre no inconsciente uma produção miraculada pela instância do corpo pleno — terra, déspota, capital. No capitalismo, é objetivamente que toda a produção aparece como fruto do capital-dinheiro.

Antiprodução

Há um último conceito relacionado ao conceito de corpo pleno, ainda que não se reduza a ele, que nos interessa, o de *antiprodução*, na medida em que o corpo pleno também é dito ser uma instância antiprodutiva. O conceito parece abarcar coisas díspares como: as relações de produção; a instância do corpo pleno; as atividades do poder de Estado, como burocracia e polícia; o exército e o complexo industrial-militar; atividades de queima de excedente e de consumo suntuoso; o campo que se constitui ao redor das máquinas em suas conexões produtivas; a pulsão de morte. Em *O anti-Édipo*, bem como nos diferentes textos de Guattari, a antiprodução parece ter um sentido equívoco e confuso em demasia. Talvez Deleuze (que teve a palavra final sobre a *redação* de *O anti-Édipo*) e Guattari nunca tenham estado de total acordo sobre a abrangência do conceito. Na segunda carta de Deleuze a Guattari durante a redação e pesquisa para *O anti-Édipo*, em julho de 1969, Deleuze escrevia:

minha inquietação maior é com a coerência do seu conceito de antiprodução. Pois ele agrupa coisas tão diversas como: a) o campo no qual surgem e funcionam as máquinas (compreendendo aí as

conexões de produção); b) as instituições sociais não produtivas (por exemplo, a família) da qual uma das funções normais na sociedade é uma espécie de registro; c) esse tipo inteiramente outro de registro que pertence à máquina à título de superfície, graças ao qual ela registra seu próprio processo de produção (2018, p. 46).

Essas reticências e dúvidas iniciais de Deleuze a respeito da noção são índice de que ela talvez tenha continuado a ser equívoca, mesmo se eventualmente tenha sido melhor talhada.

Em uma nota de rodapé ao apêndice de *O anti-Édipo* (2010, p. 535, n. 14), publicado em revista em 1973 e adicionado à segunda edição do livro, consta uma citação, sem qualquer referência, sobre o conceito. Essa citação advém, na verdade, do texto *Máquina e estrutura*, em que Guattari se baseou em *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido* para lançar as primeiras teses da filosofia maquinica, texto que provocou o encontro dos dois autores. A citação em questão é a seguinte: “A antiprodução será, entre outras coisas, o que foi posto sob o registro das relações de produção” (Guattari, 2004, p. 313-4). O conceito de relações de produção não é utilizado sistematicamente por Deleuze & Guattari, talvez por eles mesmo afirmarem que “nada é mais obscuro, desde que nos interessemos pelos detalhes, do que as teses de Marx sobre as forças produtivas e as relações de produção” (2010, p. 529). Portanto, ter em mente as relações de produção ao pensar o que cai sob a alçada da antiprodução pode nos ajudar a entender a que o conceito responde. Em uma mesa redonda, Guattari esclarece: “As relações de produção e as relações de reprodução participam no mesmo par das forças produtivas e das estruturas antiprodutivas. Trata-se de fazer passar o desejo para o lado da infraestrutura, para o lado da produção, enquanto se fará passar a família, o eu e a pessoa para o lado da antiprodução” (em Deleuze, 2006, p. 279). Pode-se especular que a antiprodução tem a ver, portanto, com o nível do registro da produção, tanto a nível social quanto a nível libidinal, registro da produção das forças produtivas que é

feito no registro social de determinadas relações de produção (por exemplo, a relação social que é o Capital, mas também a família e o Estado). Assim, Deleuze coloca em aula que a operação de antiprodução tem um duplo aspecto: de uma parte, inibir e limitar as forças produtivas; de outra, se dobrar sobre elas para as apropriar (2021, p. 134). O corpo pleno do socius, enquanto instância antiprodutiva, não produz produção de produção, apenas produção de registro, mas é justamente esta que faz com que ele se aproprie de todo o excedente sócio-libidinal, que toda a produção seja remetida a ele, e não apenas em um sentido representacional, mas no que concerne aos fluxos materiais mesmo, aos fluxos de valor socialmente determinados (por exemplo: a acumulação de capital). Podemos entender a ideia de antiprodução, por fim, como uma espécie de produção (produção de registro), um momento da produção e da reprodução sociais, que engloba tudo aquilo que não está relacionado à produção em sentido estrito, mas que é essencial para as colocar em movimento: a burocracia, a família, o Estado, o exército, a polícia, o capital. Assim, na medida em que Deleuze & Guattari intentam uma univocidade do conceito de produção, em que estas instâncias todas devem ser entendidas como englobadas pela Produção *lato sensu*, talvez a substituição do conceito de relações de produção pelo de antiprodução possa ser entendida em analogia à ideia de anti-herói. O anti-herói não é simplesmente o contrário de um herói, mas um herói de estatuto diferenciado, que segue outras leis do que o herói tradicional. A antiprodução é também produção, e é essencial para a produção, mas segue outras leis, as leis de distribuição e de consumo da segunda e terceira sínteses, produção de registro e produção de consumo⁸. Assim, a antiprodução acaba

⁸ A antiprodução também é relacionada à pulsão de morte no sentido específico em que eles a concebem, em crítica à psicanálise: “Este é o papel da versão de Deleuze e Guattari do instinto de morte: paralisar o desejo

tendo uma função de destinação (distribuição) do excesso e dos modos de seu consumo, seja suntuário, reprodutivo, produtivo ou destrutivo. É aí que instituições tão variadas como a família, o Estado e o exército têm uma função similar: a de simultaneamente regular e reprimir a produção e de realizar o mais-valor por ela produzido. Como coloca Tynan,

o capital inclui em seu vasto processo produtivo um momento de antiprodução, algo que impede o consumo imediato. De fato, o capital pode ser definido como a unidade da produção e da antiprodução, pois o que intervém para separar os produtores do produto (o Estado, sua polícia e seu exército) também funciona para impedir os consumos, mesmo por parte dos capitalistas, que não servem aos interesses do capital. Deve haver algo para impedir o avanço tecnológico desenfreado, um fluxo de estupidez para conter o fluxo de conhecimento; deve haver um ascetismo para contrariar o fluxo do excesso, e um arcaísmo para contrariar a tendência à desterritorialização absoluta. O capital produz muito mais do que pode acomodar e, portanto, deve trazer seus vastos recursos de repressão para suportar tudo o que escapa à realização (2009, p. 46).

É assim que a antiprodução é, pelo mesmo movimento e lógica, instância de repressão da produção e de absorção do excedente.

Esse tópico sobre a antiprodução como destinação e consumo do excedente tem como uma de suas influências a *economia geral* de Georges Bataille, como é declarado em *O anti-Édipo* (2010, p. 14), e que nos ajuda a esclarecer o conceito. Segundo Holland, a própria esquizoanálise não seria

produtivo, suspender ou congelar as conexões que ele fez, para que novas e diferentes conexões se tornem possíveis; preferem, portanto, o termo ‘antiprodução’ a ‘instinto de morte’ [...] a antiprodução sob o capitalismo passa a aparecer como um “instinto” e é como tal é mal compreendida pela psicanálise” (Holland, 1999, p. 28).

possível sem a precedência da economia geral, que tem como princípio básico a ideia de que “*não é a necessidade mas seu contrário, o ‘luxo’, que coloca para a matéria viva e para o homem seus problemas fundamentais*” (Bataille, 2013, p. 39. Grifo no original).

[O] sentido social de antiprodução é derivado em grande parte da noção de *dépense* ou *expenditure* de Bataille. Na verdade, a *expenditure* já possui no próprio Bataille dimensões psicológicas e antropológicas, mas é principalmente esta última que nos interessará aqui, pois fornece uma crítica nietzscheana devastadora da economia política burguesa e da filosofia utilitarista que suplementa crucialmente a de Marx dentro da perspectiva esquizoanalítica. Os insights de Bataille são tão importantes que, se ele não tivesse existido, a esquizoanálise teria que inventá-los. Nenhuma sociedade, insiste Bataille, realmente se organiza em torno de necessidades e da produção de valores de uso para atender às necessidades – por mais necessária que essa produção possa ser para todas as formas de vida social. Em vez disso, a organização social é sempre baseada no gasto do excesso, e a atividade produtiva deriva seu significado e propósito desse gasto, e não o contrário. [...] Para a esquizoanálise, as forças de produção permanecem importantes e mantêm seu próprio dinamismo autônomo como lócus e expressão do desejo, mas (em consonância com Bataille) elas recebem forma e propósito pelas relações de *anti*-produção. São essas relações de antiprodução que organizam o gasto social do excedente de maneiras que inibem ou fomentam a instituição de relações de poder de vários tipos (Holland, 1999, p. 62-3. Grifo no original).

Contra o marxismo produtivista, e em certo sentido a economia burguesa de maneira geral, Bataille salienta o aspecto do consumo e do dispêndio como sendo primeiro em relação à produção: “se é verdade que a produção e a aquisição, mudando de forma ao se desenvolverem, introduzem uma variável cujo conhecimento é fundamental para a compreensão dos processos históricos, elas, no entanto, são apenas meios subordinados ao dispêndio” (Bataille, 2013, p. 24). Entretanto, se o marxismo tradicional havia entortado o graveto em demasia para o lado da produção em sentido economicista, Bataille aponta em demasia ao sentido do

consumo. Deleuze & Guattari, em uma leitura não economicista de Marx, fazem a distinção entre produção em sentido lato, que engloba a distribuição e o consumo (a antiprodução), e a produção em sentido estrito, propriamente econômico, distinção que Bataille não faz, perdendo a primazia da produção (em sentido lato). Entretanto, o ponto fundamental que a sua obra ressalta, e que é imprescindível para Deleuze & Guattari, é que pensar a economia 1) deve sempre supor o excesso e o excedente e 2) deve ter nos modos de dispêndio deste uma preocupação central, não secundária. Esses princípios, que compõem a noção de antiprodução, ajudam a explicar economicamente uma série de fenômenos que muitas vezes são colocados fora da alçada econômica, como a guerra, a festa, o sacrifício, toda uma série de fenômenos mais ou menos *destrutivos*, antes do que produtivos. Como Bataille coloca:

Partirei de um fato elementar: o organismo vivo, na situação determinada pelos jogos da energia na superfície do globo, recebe em princípio mais energia do que é necessário para a manutenção da vida: a energia (a riqueza) excedente pode ser utilizada para o crescimento de um sistema (de um organismo, por exemplo); se o sistema não pode mais crescer, ou se o excedente não pode ser inteiramente absorvido em seu crescimento, é preciso necessariamente perdê-lo sem lucro, despendê-lo, de boa vontade ou não, gloriosamente ou de modo catastrófico (2013, p. 45).

Como destacam Cocco & Cava, entretanto, Bataille reserva essa primazia do dispêndio às sociedades pré-capitalistas:

O princípio organizativo das economias pré-capitalistas não é dado pela produção, mas pelos mecanismos de antiprodução, o que Bataille chama de *consumo improdutivo*, um esbanjamento antieconômico voltado à destruição e ao despojamento. São exemplos desses mecanismos o sacrifício humano nos astecas, as oferendas aos deuses, os potlatches, como também as despesas suntuárias dirigidas à glória e ao esplendor dos impérios. Com isso, energias poderosas circulantes pelo tecido social são despendidas sem retorno econômico. Os rituais de dispêndio, entretanto, são

fundamentalmente para a reprodução e renovação dos laços sociais, a expulsão de excessos pulsionais desintegradores, e a revigoração do instinto na coletividade (2020, p. 121).

Para Bataille a economia capitalista ou burguesa substituiria a centralidade dos rituais e mecanismos de dispêndio pré-capitalistas por uma primazia da produção pela produção que deixa pouco ou nenhum espaço para o consumo improdutivo. Jean-Joseph Goux (cf. Cocco; Cava, 2018, p. 174-5), dessa forma, critica Bataille por não estender a sua lógica da economia do excesso, do desperdício, essencialmente suntuária, ao capitalismo, reservando essas características aos “modos de produção” anteriores. Segundo Goux, isso acontece pois Bataille se alinha à escola weberiana, que vê no espírito ascético protestante a condição de possibilidade necessária ao desenvolvimento do capitalismo (posição que também é tomada pela Escola de Frankfurt). Entretanto, o motor do capitalismo seria antes desejante e dado às manias do excesso, da moda, da frivolidade, do que ao cálculo racionalista da burguesia puritana (ou, ao menos, o capitalismo “pós-moderno” assim o seria, após o “momento puritano-weberiano”). A posição de Deleuze & Guattari nesse debate é ambígua, o que talvez queira dizer que eles o coloquem de outro modo. Para eles, há efetivamente uma diferença em relação aos mecanismos de antiprodução nas economias pré-capitalistas e na capitalista, mas a diferença é menos se há ou não consumo improdutivo no capitalismo do que o fato de que com a máquina capitalista a instância de antiprodução é tornada imanente e indissociável da produção. Enquanto na máquina territorial e na máquina despótica a instância de antiprodução, que a regula e absorve o excesso, é transcendente (o déspota e sua corte ou o *potlatch* e o sacrifício como momento de consumo *separado* do momento produtivo), no capitalismo a antiprodução é imanentizada, havendo uma indistinção entre produção e antiprodução,

entre produção e destruição, entre produção e absorção improdutiva do mais-valor.

O princípio batailleano do excesso da produção biossocial é evidentemente ligado ao tema deleuzo-guattariano da crítica do desejo como falta. Entretanto, ele se liga a essa temática exatamente na medida em que a falta é entendida como *distribuída*, dentro do excesso próprio à produção sócio-libidinal, pela instância antiprodutiva, pelo corpo pleno. “A falta é arrumada, organizada, na produção social. É contraproduzida pela instância de antiprodução que se assenta sobre as forças produtivas e se apropria delas. Ela nunca é primeira: a produção nunca é organizada em função de uma falta anterior; a falta é que vem alojar-se, vacuolizar-se, propagar-se de acordo com a organização prévia ⁹” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 45). Assim, a falta tanto não é um dado do desejo, como já vimos, quanto não é, enquanto escassez, um dado necessário e ponto de partida da produção, mas é sempre determinada pela instância de antiprodução, que distribui desigualmente o excedente para consumo:

de acordo com a esquizoanálise, a escassez não é meramente administrada socialmente, mas é fabricada socialmente para fundar e assegurar a organização social em várias formas. Seguindo Bataille, Deleuze & Guattari insistem que as sociedades sempre produziram um excedente, não importa quão terríveis as circunstâncias possam ter parecido e quão mínimo esse excedente possa ter sido: a organização social gira em torno da determinação de como e por quem esse excedente será gasto ou distribuído (Holland, 1999, p. 5).

⁹ Nesse ponto, inclusive, os autores (2010, n. 25, p. 45) criticam o marxismo de um modo geral remetendo a uma crítica de Maurice Clavel (1970, p. 330) a Sartre contra a noção de escassez [*rareté*]: “uma filosofia marxista não pode permitir a si própria introduzir logo de início a noção de escassez”.

No capitalismo, o dinheiro, enquanto instanciação do corpo pleno capital-dinheiro, é o principal meio de distribuir socialmente a falta, de produzir artificialmente a escassez no seio mesmo de uma produção sempre excedente e em excesso, tanto social quanto libidinal.

Considerações finais

A exploração dos conceitos de base da ontologia social de Deleuze & Guattari, através do caminho por nós percorrido, traz luz a uma série de conceitos complexos e imbricados. O maquinismo do inconsciente, que atravessa a história universal da contingência em suas diferentes máquinas sociais, formando diferentes corpos plenos (terra, déspota, capital), é demonstrado em sua imanência entre as três sínteses e das sínteses sobre a produção (sentido lato). Vimos como essa ontologia é devedora de Marx, inspirada na sua crítica da economia política. Deleuze & Guattari, ao dizerem que a economia libidinal é a mesma que a economia política, operam uma crítica à psicanálise que é análoga à crítica de Marx a Smith e Ricardo, demonstrando a necessidade de passar, em uma operação crítica, ao nível da produção. O nível da circulação e da distribuição, como o nível do registro da produção na superfície de registro, são reais e são objetivos, mas são uma aparência. É o que os autores chamam de “movimento objetivo aparente”. Uma empreitada crítica, seja a crítica da economia política de Marx, seja a esquizoanálise, deve criticar a aparência e demonstrar o que há “por baixo” dela: mesmo se o desejo e a produção desejante são registradas no corpo pleno (na terra, no déspota, no capital), e esse registro reflua sobre a própria produção, fazendo com que toda produção *apareça* como emanando dessa instância de quase-causa, é o caso de demonstrar essa operação em sua verdadeira natureza: fetiche, fetiche de estrutura, fetiche

estrutural. As máquinas desejantes e a megamáquina, máquina social, o maquinismo molecular e o molar, acabam por produzir esse fetiche, que deve ser criticado. A noção de corpo pleno, portanto, é marxista, marxiana. Demonstramos, por fim, o quanto a categoria de antiprodução, tão essencial quanto confusa e vaga no texto de Deleuze & Guattari, é devedora da economia geral batailleana e da importância do excesso e do dispêndio improdutivo. A antiprodução é o último caractere do corpo pleno, que não produz, mas aparece como condição da produção, a registrando e apropriando, acumulando, distribuindo a falta socialmente, em meio à abundância, e fazendo com que o próprio desejo, que é produtivo, apareça como faltante, introduzindo a aparência de uma falta no âmago do desejo. Desse modo, o percurso conceitual atravessado possibilita um melhor entendimento, para não dizer “pleno”, das máquinas sociais e, principalmente, de suas transformações e diferenças, chegando ao capitalismo e ao corpo pleno do capital-dinheiro.

Referências

ALTHUSSER, Louis. O objeto de *O Capital*. In.: ALTHUSSER, Louis et al. *Ler O Capital*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Zahar, 1980, p. 7-152.

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

BALIBAR, Étienne. Sobre os conceitos fundamentais do materialismo histórico. In.: ALTHUSSER, Louis et al. *Ler O Capital*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Zahar, 1980, p. 153-274.

BATAILLE, Georges. *A parte maldita*; precedida de “A noção de dispêndio”. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. 2a ed. rev. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

CLAVEL, Maurice. “Appendice: La perequation du taux du profit”. In.: CLAVEL, Maurice. *Qui este aliéné?* Critique et metaphysique sociale de l'occident. Paris: Flammarion Éditeur, 1970.

COCCO, Giuseppe; CAVA, Bruno. *New Neoliberalism and the Other: Biopower, Anthropophagy, and Living Money*. Lanham/Boulder/New York/London: Lexington Books, 2018.

COCCO, Giuseppe; CAVA, Bruno. *A vida da moeda: crédito, imagens, confiança*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2020.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 2ª edição. Editora 34, 2012.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze (coordenação de Luiz B. L. Orlandi). São Paulo: Editora 34, 2017.

DELEUZE, Gilles. *Cartas e outros textos*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

DELEUZE, Gilles. *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*. 2ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2021.

DELEUZE, Gilles; Félix GUATTARI. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

FLECK, Amaro. O conceito de fetichismo na obra marxiana. *ethic@* — Florianópolis, v. 11, n. 1, p. 141 – 158 Jun. 2012.

GONÇALVES, Mailson Bruno de Queiroz Carneiro; CHAGAS, Eduardo Ferreira. O fetichismo do capital portador de juros. *Revista Dialectus*, Ano 10, n. 24, 2021, p. 164 — 176.

GRANEL, Gerard. La ontología marxista de 1844 y la cuestión del “corte”. *Actuel marx/ intervenciones*, N° 16, 2014, p. 15-68.

GUATTARI, Félix. Máquina e estrutura. In.: *Psicanálise e transversalidade: Ensaio de análise institucional*. São Paulo: Ideias e Letras, 2004, p. 309-19.

GUATTARI, Félix. *Confrontações: conversas com Kuniichi Uno e Laymert Garcia dos Santos*. Rio de Janeiro: n-1 edições, 2016.

HOLLAND, Eugene W. *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: introduction to schizoanalysis*. London and New York: Routledge, 1999.

LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução: Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LAZZARATO, Maurizio. Multiplicity, totality and politics. Translated by James Muldoon. *Parrhesia*, n. 9, 2010, p. 23-30.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Tradução de Mario de Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

READ, Jason. *The micro-politics of capital: Marx and the prehistory of the present*. Albany: State University of New York Press, 2003.

ROFFE, Jon. Form IV: From Ruyer's Psychobiology to Deleuze and Guattari's Socius. *Deleuze Studies*, 11.4, 2017, p. 580–599. DOI: 10.3366/dls.2017.0286.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. *Deleuze & Guattari e O anti-Édipo: a produção do desejo*. Trad. Maria Cecília Lessa da Rocha. São Paulo: Editora Filosófica Politeia; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2022.

TYNAN, Aidan. The Marx of *Anti-Oedipus*. *Deleuze and Guattari Studies*, 3, p. 28-52, 2009. DOI: [10.3366/e1750224109000701](https://doi.org/10.3366/e1750224109000701).

(Submissão: 01/09/25. Aceite: 28/01/26)