

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA (UnB)**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS (IH)**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA (FIL)**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPG/FIL)**

**DAMARES BASTOS PINHEIRO**

**O DOMÍNIO DE TAMERLÃO**  
**Os efeitos dos presságios aceleracionistas em Marx**

**Brasília**

**2020**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA (UnB)**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS (IH)**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA (FIL)**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPG/FIL)**

**O DOMÍNIO DE TAMERLÃO**  
**Os efeitos dos presságios aceleracionistas em Marx**

**DAMARES BASTOS PINHEIRO**

Dissertação defendida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, visando obtenção do grau de mestre.

Orientador: Hilan Bensusan.

**Brasília**

**2020**

## **BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Hilan Nissior Bensusan  
Universidade de Brasília  
Orientador

---

Prof. Dr. Jean Pierre Cardoso Caron  
Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Examinador

---

Prof. Dr. Edemilson Cruz Santana Junior  
Universidade Federal do Ceará  
Examinador

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Ondina Pena Pereira  
Universidade Católica de Brasília  
Examinadora

Para meus pais e para Filipe, por todo amor e apoio

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Ivan Sales Pinheiro e Jozelina Sales Bastos Pinheiro, por toda a caminhada de amor, por sempre acreditarem em mim e me apoiarem durante todos estes anos, ao lado de minhas queridas irmãs, Marta e Noemi, que sempre foram minha sustentação de espírito e de alegria. Ao meu Filipe, pelo companheirismo e carinho em todos os momentos, apoiando meus passos e me ajudando a manter a esperança e a coragem.

Ao professor Hilan, por toda a colaboração, inspiração e liberdade para a discussão do tema dessa dissertação, por me motivar na investigação de uma perspectiva feminista, pelos valiosos conselhos e paciência, pela confiança em meus esforços e incentivo para que eu não desistisse, e por toda a admiração e apreço que sempre irei carregar.

À Dra. Camila Altavini, pela jornada de coragem, apoio, conselhos, carinho e acolhimento, por ter me erguido e guiado durante os momentos mais difíceis e me proporcionado a calma e força de espírito que precisava. Às grandes amigas que fiz durante a pós, que me inspiram com suas personalidades fortes e determinadas, por sempre estarem abertas a ajudar e por influenciarem a perspectiva feminista desta pesquisa. E à todos os meus amigos que com o apoio pude chegar até aqui, por todos os momentos de união, pelas conversas e opiniões.

Aos professores Dr. Jean Pierre Cardoso Caron, Dr. Edemilson Cruz Santana Junior e Dra. Ondina Pena Pereira, por aceitarem e participarem da discussão desse trabalho, contribuindo com seus conhecimentos, conselhos, críticas e dando forma, conteúdo e conclusão a esse trabalho, e por quem carrego imensa admiração.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de estudos e pelo auxílio financeiro que possibilitou minha dedicação exclusiva e integral à concretização desta pesquisa e ao programa de pós-graduação, também contribuiu na operacionalização do estudo realizado e objetivos alcançados.

À todos, com carinho e gratidão.

*De fato, é difícil reconciliar os corpos insubordinados que rondam a literatura social do Século de Ferro com as imagens dos relógios por meio dos quais Descartes e Hobbes representavam o corpo em seus trabalhos. Não obstante, embora aparentemente distanciadas dos assuntos cotidianos da luta de classes, é nas especulações destes filósofos que se encontram as primeiras conceitualizações sobre a transformação do corpo em máquina de trabalho, o que constitui uma das principais tarefas da acumulação primitiva. (FEDERICI, 2017, pp. 254-255)*

## **O DOMÍNIO DE TAMERLÃO: Os efeitos dos presságios aceleracionistas em Marx**

**RESUMO:** Essa dissertação propõe-se a investigar a linha filosófica conhecida como *aceleracionismo*, termo cunhado por Benjamin Noys, que identifica uma leitura do Capital como um fluxo maquínico altamente revolucionário e a postulação de sua instrumentalização como meio de acelerar seu próprio colapso, além de evidenciar uma possível relação de proximidade entre Marx e o Capital. Porém, essa investigação não é sobre Marx, mas algumas dessas leituras identificadas por Noys, que se caracteriza por uma ontologia aceleracionista e se articulam em torno da tese de que a barreira real da produção capitalista é o próprio Capital. São quatro obras dos anos 1970 que propõem uma ontologia aceleracionista: “*A Dialética do Sexo*”, de Shulamith Firestone, “*Anti-Édipo*”, de Gilles Deleuze e Félix Guattari, “*Economia Libidinal*”, de Jean-François Lyotard e “*Troca Simbólica e Morte*”, de Jean Baudrillard. Estas obras foram relidas, reintensificadas e, em certa medida, radicalizadas na década de 90 pela *Unidade de Pesquisa de Cultura Cibernética* (CCRU). A dissertação, portanto, está dividida em três partes, a primeira sobre a hipótese aceleracionista, o diagnóstico de Noys e um contexto do surgimento dessas leituras; a segunda que investiga as obras citadas da década de 70 e suas leituras de Marx; e a terceira que investiga o que foi feito desse posicionamento aceleracionista pela CCRU. O objetivo principal é tentar entender o aceleracionismo a partir de uma influência difusa de Marx, também apresentar a linha filosófica aceleracionista, propor uma genealogia e um debate sobre a hipótese de acelerar as forças do Capital visando seu colapso.

**Palavras-chave:** Aceleracionismo, Marx, CCRU, Deleuze e Guattari, Lyotard, Baudrillard, Firestone

## **THE REALM OF TIMUR: The effects of Marx's accelerationist presages**

**ABSTRACT:** This dissertation proposes to investigate the philosophical line known as *accelerationism*, a term coined by Benjamin Noys, which identifies a reading of Capital as a highly revolutionary machinic flow and the postulation of its instrumentalization as a means of accelerating its own collapse, in addition to evidencing a possible close relationship between Marx and Capital. However, this investigation is not about Marx, but some of these readings identified by Noys, which is characterized by an accelerationist ontology and are articulated around the thesis that the real barrier of capitalist production is Capital itself. There are four works from the 1970s that propose an acceleration ontology: “The Dialectic of Sex”, by Shulamith Firestone, “Anti-Oedipus”, by Gilles Deleuze and Félix Guattari, “Libidinal Economy”, by Jean-François Lyotard and “Symbolic Exchange and Death ”, by Jean Baudrillard. These works were reread, re-intensified and, to a certain extent, radicalized in the 1990s by the Cyber Culture Research Unit (CCRU). The dissertation, therefore, is divided into three parts, the first on the acceleration hypothesis, Noys' diagnosis and a context of the emergence of these readings; the second that investigates the works cited in the 70s and their readings of Marx; and the third that investigates what was made of this accelerated positioning by CCRU. The main objective is to try to understand accelerationism from a diffuse influence of Marx, also to present the accelerationist philosophical line, to propose a genealogy and a debate about the hypothesis of accelerating the forces of Capital aiming at its collapse.

**Keywords:** Accelerationism, Marx, CCRU, Deleuze e Guattari, Lyotard, Baudrillard, Firestone



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	1
<b>PARTE I</b> .....	7
<b>A HIPÓTESE ACELERACIONISTA</b> .....	7
<b>CAPÍTULO 1 – A HIPÓTESE ACELERACIONISTA</b> .....	7
1.1 – A cunhagem do termo “aceleracionismo”.....	7
1.2 – O diagnóstico de Benjamin Noys.....	11
1.3 – O contexto histórico.....	14
1.4 – Ruptura da fusão Freud-Marx e a importância de Beauvoir e Bataille.....	19
1.5 – A questão da técnica e a quarta ferida narcísica.....	24
1.6 – Ondas aceleracionistas.....	27
<b>PARTE II</b> .....	30
<b>ACELERACIONISMO MARXISTA</b> .....	30
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	30
<b>CAPÍTULO 2 – O ANTI-ÉDIPLO E O PROLETÁRIO ESQUIZO</b> .....	31
2.1 – O Complexo de Édipo e a Operação Édipo.....	31
2.2 – Erro analítico da psicanálise, a metafísica psicanalítica, totalização edipianizada e linguagem edípica.....	33
2.3 – As Três Sínteses do Inconsciente, os Cinco Paralogismos e os Materialismos Marxista, Nietzscheano e Espinozista.....	36
2.4 – As máquinas desejantes e a história das máquinas.....	39
2.5 – O Capital e a Máquina Moderna Imanente, Édipo finalmente.....	45
2.6 – O Anti-Édipo e o aceleracionismo.....	51
<b>CAPÍTULO 3 – A DIALÉTICA DO SEXO, POR UM FEMINISMO ACELERACIONISTA</b> .....	58
3.1 – O segundo fluxo da revolução mais importante da história.....	58
3.2 – A revisão do materialismo-histórico a partir da dialética sexual.....	60
3.3 – A questão biológica beauvoiriana a partir da dialética sexual.....	63
3.4 – A revisão do complexo de Édipo freudiano a partir da dialética sexual.....	65
3.5 – Firestone e uma proposta aceleracionista eco-feminista.....	69
<b>CAPÍTULO 4 – ECONOMIA LIBIDINAL</b> .....	74
4.1 – O corpo e a prostituição, ou a feminização dos corpos proletários.....	74
4.2 – O corpo do presidente Schreber, uma reanálise do desejo.....	82
4.3 – O desejo chamado Marx.....	86
4.4 – Um aceleracionismo irônico e punk.....	92
<b>CAPÍTULO 5 – TROCA SIMBÓLICA E MORTE</b> .....	97

5.1 – <i>Da economia clássica do valor à economia da simulação</i> .....	98
5.2 – <i>Dos fins da produção, do trabalho e da revolução maquínica</i> .....	103
5.3 – <i>Economia política e Morte</i> .....	107
5.4 – <i>Um aceleracionismo ambivalente, ou negativo</i> .....	111
<b>PARTE III</b> .....	114
<b>ACELERACIONISMO CIBERNÉTICO</b> .....	114
CAPÍTULO 6 – CYBERNETIC CULTURE RESEARCH UNIT – CCRU .....	114
6.1 - <i>A Unidade de Pesquisa de Cultura Cibernética- CCRU</i> .....	114
6.2 – <i>Sadie Plant e o cyberfeminismo da CCRU</i> .....	118
6.3 - <i>Nick Land e a cyberteoria da CCRU</i> .....	124
6.4 – <i>Hyperstição e teoria-ficção, as ferramentas da CCRU</i> .....	132
6.5 – <i>Cyberpositivo, o aceleracionismo da CCRU</i> .....	138
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	146
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	152

## EXERGO

### I

“[...] Estas pequenas formas estereotipadas do organismo social foram, na maior parte, dissolvidas e estão a desaparecer, não tanto em virtude da interferência brutal do cobrador de impostos britânico ou do soldado britânico, mas do trabalho do vapor inglês e do comércio livre inglês. Aquelas comunidades familiares baseavam-se na indústria doméstica, naquela combinação peculiar de tecelagem manual, de fiação manual e de agricultura manual que lhes dava o poder de se bastarem a si próprias. A interferência inglesa, tendo colocado o fiandeiro no Lancashire e o tecelão em Bengala ou fazendo desaparecer tanto o fiandeiro como o tecelão hindus, dissolveu estas pequenas comunidades meio bárbaras meio civilizadas, estoirando com a sua base económica, e produziu assim, a maior e, para dizer a verdade, a única revolução social de que alguma vez se ouviu falar na Ásia.

Ora, por mais triste que seja para o sentimento humano testemunhar estas miríades de organizações sociais industriais, patriarcais e inofensivas desorganizadas e dissolvidas nas suas unidades [constitutivas], atiradas para um mar de sofrimentos, e os seus membros individuais a perderem ao mesmo tempo a sua antiga forma de civilização e os seus hereditários meios de subsistência, não podemos esquecer que estas idílicas comunidades aldeãs, por muito inofensivas que possam parecer, foram sempre o sólido alicerce do despotismo oriental, confinaram o espírito humano ao quadro mais estreito possível, fazendo dele o instrumento dócil da superstição, escravizando-o sob o peso de regras tradicionais, privando-o de toda a grandeza e de toda a energia histórica. Não podemos esquecer o egoísmo bárbaro que, concentrando-se nalgum mísero bocado de terra, foi calmamente testemunha da ruína de impérios, do perpetrar de crueldades sem nome, do massacre da população de grandes cidades, sem lhes dedicar mais consideração do que aos acontecimentos naturais, [sendo, afinal,] ele próprio presa indefesa de qualquer agressor que se dignasse dar por ele. Não podemos esquecer que esta vida indigna, estagnada e vegetativa, que esta espécie de existência passiva, desencadeava, por outro lado, em contrapartida, forças de destruição selvagens, sem objectivos e sem limites, e tornavam o próprio assassinio um rito religioso no Indostão. Não podemos esquecer que estas pequenas comunidades estavam contaminadas por distinções de casta e pela escravatura, que subjugavam o homem às circunstâncias exteriores em vez de o elevarem a senhor das circunstâncias, que transformavam um estádio social em auto-desenvolvimento num destino natural nunca mutável e ocasionavam, assim, um culto da natureza brutalizador, que

exibia a sua degradação no facto de o homem, o senhor da natureza, cair de joelhos em adoração de Kanuman, o macaco, e Sabbala, a vaca.

A Inglaterra, é verdade, ao causar uma revolução social no Indostão estava movida pelos interesses mais vis e era estúpida na sua maneira de os impor. Mas não é disso que se trata. A questão é: pode a humanidade cumprir o seu destino sem uma revolução fundamental no estádio social da Ásia? Se não, quaisquer que possam ter sido os crimes da Inglaterra, ela foi o instrumento inconsciente da história ao provocar essa revolução.

Neste caso, qualquer que seja o azedume que o espectáculo do desmoronamento de um mundo antigo possa trazer aos nossos sentimentos pessoais, temos o direito, do ponto de vista da história, de exclamar com Goethe:

Sollte diese Qual uns quälen  
Da sie unsre Lust vermehrt,  
Hat nicht Myriaden Seelen  
Timur's Herrschaft aufgezehrt?  
(Deverá atormentar-nos este tormento  
Que aumenta nosso prazer?  
Não consumiram tantas almas  
O domínio de Tamerlão?)”

MARX, O domínio britânico na Índia, 1853.

(Marx & Engels, 1982, pp. 290-291)

## 2

A Inglaterra tem uma dupla missão a alcançar na Índia: uma destrutiva, outra regeneradora - aniquilação da velha sociedade asiática e a instalação dos fundamentos materiais da sociedade ocidental na Ásia. Árabes, turcos, tártaros, mongóis, que invadiram sucessivamente a Índia, foram prontamente "hiduizados", com os conquistadores bárbaros sendo, por uma lei eterna da História, conquistados eles próprios pela civilização superior de seus assujeitados. Os britânicos são os primeiros conquistadores superiores e conseqüentemente inacessíveis à civilização hindu. Eles a destruíram destruindo as comunidades indígenas, extripando-lhe a indústria indígena e nivelando tudo o que era grande e superior na sociedade indígena. A história de sua dominação na Índia não retrata outra coisa que seja diferente dessa destruição. A obra de regeneração surge com sofrimento em meio a um monte de ruínas. Ela, pelo menos, começou.

A unidade política da Índia, mais consolidada e estendendo-se para mais longe do que jamais feito sob os Grandes Mogols, era a primeira condição de sua regeneração. Esta unidade imposta pela lança britânica vai agora ser reafirmada e perpetuada pelo telégrafo elétrico. O exército indígena organizado e treinado pelo sargento instrutor britânico era o sine qua non da Índia que se emancipa e da Índia que não será a presa do primeiro intruso estrangeiro. A imprensa livre, introduzida pela primeira vez na sociedade asiática e gerida principalmente pela comum progenitura de hindus e de europeus, é um novo e potente agente de reconstrução. Os sistemas zemindari e ryotwari, por mais abomináveis que sejam, constituem-se de tal modo que elas próprias são duas formas de propriedade privada da terra - o grande sonho da sociedade asiática. Os nativos da Índia, educados em Cálcuta sob a tutela inglesa, ainda que com má vontade e parcimônia, estão em vias de formar uma classe nova, dotada de atitudes requeridas ao governo e imbuídas de ciência européia. O vapor colocou a Índia em comunicação regular e rápida com a Europa, ela pôs seus portos principais em relação com os dos mares do sul e do leste e a tirou do isolamento que era a causa de sua estagnação. Não está tão longe o dia em que por uma combinação de estradas de ferro e de barcos a vapor a distância entre a Inglaterra e a Índia, medidas pelo tempo, será reduzida a oito dias, e onde esta região de há muito fabulosa, será praticamente anexada ao mundo ocidental. [...]

As estradas de ferro fornecerão os meios para reduzir as proporções e o custo de manutenção dos estabelecimentos militares. O coronel Warren, comandante in loco do forte St. William, expôs diante de uma comissão especial da Câmara dos Comuns que "a possibilidade de receber informações das partes mais distantes do país em algumas horas, onde hoje é necessário dias e semanas, e de enviar instruções com torpas e aprovisionamentos no mais breve período, são considerações que dificilmente poderão ser superestimadas. As tropas poderiam ser estacionadas em acampamentos mais distantes e mais salubres que no presente e muitas perdas de vidas por doença seriam assim poupadas. Não haveria mais necessidade de ter aprovisionamentos nos depósitos e as perdas por decomposição e destruição, efeito natural do clima, seriam também evitadas. Os efetivos poderiam ser reduzidos em razão direta de sua eficácia". [...]

Eu sei que a oligarquia manufatureira inglesa não deseja dotar a Índia de estradas de ferro senão na intenção exclusiva de tirar-lhe a menores custos o algodão e outras matérias primas para suas manufaturas. Mas uma vez que tenha introduzido as máquinas como meio de locomoção em um país que possui o ferro e o carvão, torna-se incapaz de mantê-los excluídos da fabricação. Não se pode manter uma rede de estradas de ferro num imenso país, sem introduzir os processos industriais necessários para satisfazer as necessidades imediatas e

correntes da locomoção por via férrea, e daí deverá desenvolver-se também a aplicação de máquinas nos ramos da indústria sem relação direta com as estradas de ferro. Portanto, as estradas de ferro tornar-se-ão na Índia os arautos da indústria moderna. O que é ainda mais certo é que os hindus são, como admitem as próprias autoridades britânicas, particularmente dotados para se adaptar a um trabalho inteiramente novo e adquirir o requerido conhecimento das máquinas. Ampla prova nos é dada pelas capacidades e habilidade dos mecânicos indígenas, na Moeda de Calcutá, empregados há anos fazendo funcionar a maquinaria a vapor, e pelos indígenas manuseando diversos mecanismos a vapor nos distritos carboníferos de Hardwar, além de outros exemplos. O próprio Mister Campbell, que é tão influenciado pelos preconceitos da Companhia das Índias, é obrigado a reconhecer "que a grande massa do povo indiano possui uma grande energia industrial, que ela é dotada para acumular capital e destacada por um espírito de grande clareza matemática e de disposição para o cálculo e as ciências exatas". "Seu intelecto, diz ele, é excelente".

As indústrias modernas, que serão resultado do sistema ferroviário, vão dissolver as divisões hereditárias do trabalho sobre as quais repousam as castas indianas, esses obstáculos decisivos ao progresso indiano e à potência indiana.

Tudo o que a burguesia inglesa for obrigada a fazer na Índia não emancipará a massa do povo nem melhorará substancialmente sua condição social, conquanto esta depende não somente do desenvolvimento das forças produtivas mas também de sua apropriação pelo povo. Mas o que não deixará de fazer é criar as condições materiais para realizar as duas. A burguesia jamais fez mais? Ela jamais efetuou um progresso sem conduzir os indivíduos e os povos através do sangue e da lama, através da miséria e da degradação? [...]

Os efeitos devastadores da indústria inglesa, considerados em relação à Índia, um país tão vasto como a Europa e de uma superfície de 150 milhões de acres, são palpáveis e aterrorizantes. Mas não devemos esquecer que eles não são senão os resultados orgânicos de todo o sistema de produção, tal qual está presentemente constituído. Essa produção repousa sobre a dominação toda poderosa do capitalismo. A centralização do capital é essencial a sua existência enquanto potência independente. A influência destrutiva dessa centralização sobre os mercados do mundo não faz senão revelar, à mais gigantesca escala, as leis orgânicas inerentes à economia política atualmente em vigor em toda cidade civilizada. O período burguês da História tem por missão criar a base material do mundo novo; de uma parte, a intercomunicação universal fundada na dependência mútua da humanidade e os meios dessa intercomunicação; de outra parte, o desenvolvimento das forças produtivas da produção material a partir da dominação científica dos elementos. A indústria e o comércio burgueses

criam estas condições materiais de um mundo novo do mesmo modo que as revoluções geológicas criaram a superfície da terra. Quando uma grande revolução social tiver se assenhorado dessas realizações da época burguesa, do mercado mundial e das forças modernas de produção, e os tiver submetido ao controle comum dos povos mais avançados, somente então o progresso humano cessará de parecer com este horrível ídolo pagão que somente quer beber o néctar no crânio de suas vítimas.

MARX. *Os resultados eventuais da dominação britânica na Índia*. (1853)<sup>1</sup>.

3

“[...] A burguesia desempenhou na história um papel extremamente revolucionário.

[...] A burguesia despojou de sua auréola sagrada todas as atividades até então veneráveis, contempladas com piedoso recato. Ela transformou o médico, o jurista, o clérigo, o poeta, o homem das ciências, em trabalhadores assalariados, pagos por ela.

A burguesia arrancou às relações familiares o seu comovente véu sentimental e as reduziu a pura relação monetária.

A burguesia revelou como o dispêndio brutal de forças, que a reação tanto admira na Idade Média, encontrava a seu complemento adequado na mais indolente ociosidade. Apenas ela deu provas daquilo que a atividade dos homens é capaz de levar a cabo. Ela realizou obras miraculosas inteiramente diferentes das pirâmides egípcias, dos aquedutos romanos e das catedrais góticas, ela executou deslocamentos inteiramente diferentes das Migrações dos Povos e das Cruzadas.

A burguesia não pode existir sem revolucionar continuamente os instrumentos de produção, portanto as relações de produção e, assim, o conjunto das relações sociais. [...]

Através da exploração do mercado mundial, a burguesia configurou de maneira cosmopolita a produção e o consumo de todos os países. [...]

Através do rápido aperfeiçoamento de todos os instrumentos de produção, através das comunicações infinitamente facilitadas, a burguesia arrasta todas as nações, mesmo as mais bárbaras, para dentro da civilização. Os módicos preços de suas mercadorias são a artilharia pesada com que ela põe abaixo todas as muralhas da China, com que ela constringe à capitulação mesmo a mais obstinada xenofobia dos bárbaros. Ela obriga todas as nações que não queiram desmoronar a apropriar-se do modo de produção da burguesia; ela as obriga a

---

<sup>1</sup> Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1853/07/22.htm>

introduzir em seu próprio meio a assim chamada civilização, isto é, a tornarem-se burguesas. Em uma palavra, ela cria para si um mundo à sua própria imagem. [...]

Mas a burguesia não forjou apenas as armas que lhe trazem a morte; ela produziu também os homens que portarão essas armas - os operários modernos, os proletários. [...]

De todas as classes que se defrontam hoje com a burguesia, só o proletariado é uma classe realmente revolucionária. As classes restantes vão se degenerando e afundam sob a grande indústria; o proletariado é o seu produto mais genuíno. [...]

Esse socialismo dissecou com extrema perspicácia as contradições existentes nas modernas relações de produção. Ele desvendou os embelezamentos hipócritas dos economistas. Demonstrou de maneira irrefutável os efeitos destrutivos da maquinaria e da divisão do trabalho, a concentração dos capitais e da propriedade fundiária, a superprodução, as crises, a necessária derrocada dos pequenos burgueses e camponeses, a miséria do proletariado, a anarquia na produção, as desproporções gritantes na distribuição da riqueza, a guerra industrial de extermínio entre as nações, a dissolução dos velhos costumes, das velhas relações familiares, das velhas nacionalidades.

Em seu teor positivo, contudo, esse socialismo quer, ou restabelecer os velhos meios de produção e de circulação, e, com estes, as velhas relações de propriedade e a velha sociedade, ou então forçar os modernos meios de produção e de circulação a entrar novamente no quadro das velhas relações de propriedade, as quais foram arrebatadas, tiveram de ser arrebatadas por eles. Em ambos os casos, ele é reacionário e utópico ao mesmo tempo.

Sistema corporativo na manufatura e economia patriarcal no campo, esta é a sua última palavra.

Em seu desenvolvimento posterior, essa tendência perdeu-se em um covarde coro de lamentações.”

(MARX & ENGELS, *O Manifesto do Partido Comunista*, 1998, pp. 10, 11, 12, 14, 18, 33)

“Assimilado ao processo de produção do capital, o meio de trabalho passa por diversas metamorfoses, das quais a última é a máquina ou, melhor dizendo, um sistema automático da maquinaria (sistema da maquinaria; o automático é apenas a sua forma mais adequada, mais aperfeiçoada, e somente o que transforma a própria maquinaria em um sistema), posto em movimento por um autômato, por uma força motriz que se movimenta por si mesma;



tal autômato consistindo em numerosos órgãos mecânicos e intelectuais, de modo que os próprios trabalhadores são definidos somente como membros conscientes dele.

[...] Por isso, a tendência do capital é conferir à produção um caráter científico, e o trabalho direto é rebaixado a um simples momento desse processo. Como na transformação do valor em capital, o exame mais preciso do desenvolvimento do capital mostra que, por um lado, ele pressupõe um determinado desenvolvimento histórico das forças produtivas – dentre estas forças produtivas, também a ciência –, por outro lado, as impulsiona e força.

[...] Sob esse aspecto, a apropriação do trabalho vivo pelo capital também adquire na maquinaria uma realidade imediata: por um lado, é a análise originada diretamente da ciência e a aplicação de leis mecânicas e químicas que possibilitam à máquina executar o mesmo trabalho anteriormente executado pelo trabalhador. [...] Tal via é a análise – pela divisão do trabalho, que transforma as operações dos trabalhadores cada vez mais em operações mecânicas, de tal modo que a certa altura o mecanismo pode ocupar os seus lugares.

[...] A natureza não constrói máquinas nem locomotivas, ferrovias, telégrafos elétricos, máquinas de fiar automáticas etc. Elas são produtos da indústria humana; material natural transformado em órgãos da vontade humana sobre a natureza ou de sua atividade na natureza. Elas são órgãos do cérebro humano criados pela mão humana; força do saber objetivada.”

(MARX, *Grundrisse*, 2011, pp. 929, 933, 940, 943)

“A grande beleza da produção capitalista consiste em que ela não apenas reproduz constantemente o assalariado como assalariado, mas, em relação à acumulação do capital, produz sempre uma super população relativa de assalariados. Desse modo, a lei da oferta e demanda de trabalho é mantida em seus devidos trilhos, a oscilação dos salários é confinada em limites adequados à exploração capitalista e, por fim, é assegurada a dependência social, tão indispensável, do trabalhador em relação ao capitalista, uma relação de dependência absoluta que o economista político, em sua casa, na metrópole, pode disfarçar, com um mentiroso tartamudeio, numa relação contratual livre entre comprador e vendedor, entre dois possuidores de mercadorias igualmente independentes: o possuidor da mercadoria capital e o da mercadoria trabalho. Mas nas colônias essa bela fantasia se faz em pedaços. A população absoluta cresce, aqui, muito mais rapidamente que na metrópole, pois muitos trabalhadores chegam ao mundo já maduros, e, ainda assim, o mercado de trabalho está sempre subabastecido. A lei da oferta e

demanda de trabalho desmorona. Por um lado, o velho mundo introduz constantemente capital ávido por exploração, necessitado de abstinência; por outro lado, a reprodução regular dos assalariados como assalariados se choca com os obstáculos mais rudes e, em parte, insuperáveis. E isso sem falar da produção de assalariados supranumerários em relação à acumulação do capital! O assalariado de hoje se torna, amanhã, um camponês ou artesão independente, que trabalha por conta própria. Ele desaparece do mercado de trabalho, mas... não retorna à workhouse. Essa constante transformação dos assalariados em produtores independentes, que trabalham para si mesmos em vez de trabalhar para o capital, e enriquecem a si mesmos em vez de enriquecer o senhor capitalista, repercute, por sua vez, de uma forma completamente prejudicial sobre as condições do mercado de trabalho. Não só o grau de exploração do assalariado permanece indecorosamente baixo. Este último ainda perde, junto com a relação de dependência, o sentimento de dependência em relação ao capitalista abstinente. Daí surgem todos os males que nosso E. G. Wakefield descreve de modo tão corajoso, eloquente e pungente.

A oferta de trabalho assalariado, reclama Wakefield, não é nem constante, nem regular, nem suficiente. Ela “é sempre não só pequena demais, mas incerta”.

“Embora o produto a ser dividido entre o trabalhador e o capitalista seja grande, o trabalhador se apropria de uma parte tão grande que ele logo se converte em capitalista [...]. Em contra partida, são poucos os que, mesmo chegando a uma idade excepcionalmente avançada, podem acumular grandes riquezas.”

Os trabalhadores simplesmente não permitem que o capitalista se abstenha de pagar-lhes a maior parte de seu trabalho. De nada serve ao capitalista ser muito astuto e importar, com seu próprio capital, seus próprios assalariados da Europa.

“Eles logo deixam de ser assalariados e se transformam em camponeses independentes, ou até mesmo em concorrentes de seus antigos patrões no próprio mercado de trabalho.”

Imaginem que horror! O honrado capitalista importou da Europa, com seu próprio bom dinheiro, seus próprios concorrentes em pessoa! Isso é o fim do mundo! Não admira que Wakefield lamente que entre os assalariados das colônias inexistam relações e sentimento de dependência.

“Em virtude dos altos salários” – diz seu discípulo Merivale – “existe nas colônias a busca apaixonada por trabalho mais barato e mais submisso, por uma classe para a qual o capitalista possa ditar as condições, em vez de ter de aceitar aquelas que essa classe lhe impõe [...]. Nos países de antiga civilização, o trabalhador, apesar de livre, depende do capitalista por uma lei da natureza; nas colônias, essa dependência tem de ser criada por meios artificiais.”

Ora, qual é, segundo Wakefield, a consequência dessa situação calamitosa nas colônias? Um “sistema bárbaro de dispersão” dos produtores e do patrimônio nacional. A fragmentação dos meios de produção entre um sem-número de proprietários que trabalham por conta própria elimina, com a centralização do capital, toda a base do trabalho combinado. Todo empreendimento de grande fôlego que se prolongue por vários anos e exija um investimento de capital fixo tropeça em obstáculos à sua execução. Na Europa, o capital não hesita um só instante, pois a classe trabalhadora constitui seu acessório vivo, sempre superabundante, sempre disponível. Mas nos países coloniais! Wakefield relata uma anedota extremamente dolorosa. Trata-se de uma conversa que ele travou com alguns capitalistas do Canadá e do estado de Nova York, onde, além do mais, as ondas imigratórias frequentemente estancam e deixam um sedimento de trabalhadores “supranumerários”.

“Nosso capital” – suspira um dos personagens do melodrama – “já estava pronto para muitas operações, que requerem um prazo considerável para serem consumadas; mas como podíamos efetuar tais operações com trabalhadores que, bem o sabíamos, logo nos dariam as costas? Se tivéssemos a certeza de que poderíamos reter o trabalho desses imigrantes, tê-lo-íamos engajado imediatamente, com prazer e por um alto preço. E tê-lo-íamos engajado mesmo estando certos de que, ao fim, eles nos deixariam, se tivéssemos a certeza de um novo suprimento, de acordo com a nossa necessidade.”

Depois de contrastar ostensivamente a agricultura capitalista inglesa e seu trabalho “combinado” com a dispersa economia camponesa americana, Wakefield deixa escapar também o reverso da medalha. A massa do povo americano é descrita como próspera, independente, empreendedora e relativamente culta, ao passo que

“o trabalhador agrícola inglês é um farrapo miserável (*miserable wretch*), um pauper [...]. Em que país, exceto a América do Norte e algumas colônias novas, os salários pagos ao trabalho livre empregado no campo superam, numa proporção digna de menção, o valor dos meios de subsistência indispensáveis ao trabalhador? [...] Sem dúvida, na Inglaterra os cavalos de lavoura, por serem uma propriedade valiosa, são muito mais bem alimentados do que o lavrador.”

Mas *never mind*: uma vez mais, a riqueza nacional é idêntica, por sua própria natureza, à miséria do povo.

Como curar, então, o câncer anticapitalista das colônias? Se se quisesse transformar de um só golpe toda a terra que hoje é propriedade do povo em propriedade privada, destruir-se-ia a raiz da doença, mas também... a colônia. A proeza está em matar dois coelhos de uma só cajadada. O governo deve conferir à terra virgem, por decreto, um preço artificial,

independente da lei da oferta e da demanda, que obrigue o imigrante a trabalhar como assalariado por um período maior, antes que este possa ganhar dinheiro suficiente para comprar sua terra e transformar-se num camponês independente. O fundo resultante da venda das terras a um preço relativamente proibitivo para o assalariado, isto é, esse fundo de dinheiro extorquido do salário mediante a violação da sagrada lei da oferta e da demanda, deve ser usado pelo governo, por outro lado, para importar – numa quantidade proporcional ao crescimento do próprio fundo – pobres-diabos da Europa para as colônias e, assim, manter o mercado de trabalho assalariado sempre abastecido para o senhor capitalista. Nessas circunstâncias, *tout sera pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles*. Esse é o grande segredo da “colonização sistemática”.

“Segundo esse plano” – exclama Wakefield, triunfante – “a oferta de trabalho tem de ser constante e regular; em primeiro lugar, por que, como nenhum trabalhador é capaz de conseguir terra para si antes de ter trabalhado por dinheiro, todos os trabalhadores imigrantes, pelo fato de trabalharem combinadamente por salário, produziram para seus patrões capital para o emprego de mais trabalho; em segundo lugar, porque todo aquele que abandonasse o trabalho assalariado e se tornasse proprietário de terra asseguraria, precisamente por meio da compra da terra, a existência de um fundo para o traslado de novo trabalho para as colônias.”

Naturalmente, o preço da terra imposto pelo Estado tem de ser “suficiente” (*suficiente price*), isto é, tão alto “que impeça os trabalhadores de se tornarem camponeses independentes até que outros cheguem para preencher seu lugar no mercado de trabalho assalariado”. Esse “preço suficiente da terra” não é mais do que um circunlóquio eufemístico para descrever o resgate que o trabalhador paga ao capitalista para que este lhe permita retirar-se do mercado de trabalho assalariado e estabelecer-se no campo. Primeiro, ele tem de criar “capital” para o senhor capitalista, para que este possa explorar mais trabalhadores e pôr no mercado de trabalho um “substituto, que o governo, à custa do trabalhador que se retira, manda buscar para o senhor capitalista do outro lado do oceano.

É altamente característico que o governo inglês tenha aplicado durante muitos anos esse método de “acumulação primitiva”, expressamente prescrito pelo sr. Wakefield para seu uso em países coloniais. O fiasco foi naturalmente tão vexaminoso quanto o da lei bancária de Peeld. O fluxo emigratório apenas se desviou das colônias inglesas para os Estados Unidos. Nesse intervalo de tempo, o progresso da produção capitalista na Europa, soma do à crescente pressão do governo, tornou supérflua a receita de Wakefield. Por um lado, o enorme e contínuo afluxo de pessoas que a cada ano se dirigem à América deixa sedimentos estagnados no leste dos Estados Unidos, por quanto a onda emigratória da Europa lança mais pessoas no mercado

de trabalho do que o pode absorver a onda emigratória para o oeste. Por outro lado, a guerra civil americana teve como consequência uma enorme dívida pública e, com ela, uma sobrecarga tributária, o surgimento da mais ordinária das aristocracias financeiras, a doação de uma parte imensa das terras públicas a sociedades de especuladores dedicadas à exploração de ferrovias, minas etc. – em suma, a mais rápida centralização do capital. A grande República deixou, assim, de ser a terra prometida dos trabalhadores emigrantes. A produção capitalista avança ali a passos de gigante, mesmo que o rebaixamento dos salários e a dependência do assalariado ainda estejam longe de alcançar os níveis normais na Europa. O inescrupuloso mal barateamento do solo virgem das colônias da Austrália pelo governo inglês, doado a aristocratas e capitalistas, fato denunciado pelo próprio Wakefield com tanta veemência, juntamente com o afluxo de pessoas atraídas pelos golddigging [jazidas de ouro] e a concorrência que a importação de mercadorias inglesas significa mesmo para o menor dos artesãos, tudo isso produziu uma suficiente “superpopulação relativa de trabalhadores”, de modo que quase todo navio-correio traz a má notícia do abarrotamento do mercado de trabalho australiano – “*glut of the Australian labour-market*” –, o que também explica porque em certos lugares da Austrália a prostituição floresce tão exuberantemente quanto no Hay market londrino.

Porém, não nos concerne aqui a situação das colônias. O que nos interessa é apenas o segredo que a economia política do Velho Mundo descobre no Novo Mundo e proclama bem alto, a saber, o de que o modo capitalista de produção e acumulação – e, portanto, a propriedade privada capitalista – exige o aniquilamento da propriedade privada fundada no trabalho próprio, isto é, a expropriação do trabalhador.”

(MARX, *O Capital I*, 2011, pp. 1020-1027)

## 6

A contradição, expressa de maneira bem genérica, consiste no fato de que o modo de produção capitalista implica uma tendência ao desenvolvimento absoluto das forças produtivas, abstraindo do valor – e do mais--valor nele incorporado – e também das relações sociais no interior das quais se dá a produção capitalista; por outro lado, esse modo de produção tem como objetivo a conservação do valor de capital existente e sua valorização na máxima medida possível (isto é, o incremento cada vez mais acelerado desse valor). Seu caráter específico orienta--se para o valor de capital existente como meio para a maior valorização possível desse valor. Os métodos pelos quais ela atinge esse objetivo incluem: o decréscimo da

taxa de lucro, a desvalorização do capital existente e o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho à custa das forças produtivas já produzidas.

A desvalorização periódica do capital existente, que é um meio imanente ao modo de produção capitalista para conter a queda da taxa de lucro e acelerar a acumulação do valor de capital mediante a formação de capital novo, perturba as condições dadas nas quais se consoma o processo de circulação e reprodução do capital e é, por isso, acompanhada de paralisações súbitas e crises do processo de produção.

O decréscimo relativo do capital variável em relação ao constante, que ocorre paralelamente ao desenvolvimento das forças produtivas, incentiva o crescimento da população trabalhadora, enquanto cria de modo permanente uma superpopulação artificial. A acumulação do capital, considerada em relação ao valor, é desacelerada pela queda da taxa de lucro a fim de acelerar ainda mais a acumulação do valor de uso, enquanto esta, por sua vez, imprime um movimento acelerado à acumulação em relação ao valor.

A produção capitalista tende constantemente a superar esses limites que lhes são imanes, porém consegue isso apenas em virtude de meios que voltam a elevar diante dela esses mesmos limites, em escala ainda mais formidável.

O verdadeiro obstáculo à produção capitalista é o próprio capital, isto é, o fato de que o capital e sua autovalorização aparecem como ponto de partida e ponto de chegada, como mola propulsora e escopo da produção; o fato de que a produção é produção apenas para o capital, em vez de, ao contrário, os meios de produção serem simples meios para um desenvolvimento cada vez mais amplo do processo vital, em benefício da sociedade dos produtores. Os limites nos quais unicamente se podem mover a conservação e a valorização do valor de capital, as quais se baseiam na expropriação e no empobrecimento da grande massa dos produtores, entram assim constantemente em contradição com os métodos de produção que o capital tem de empregar para seu objetivo e que apontam para um aumento ilimitado da produção, para a produção como fim em si mesmo, para um desenvolvimento incondicional das forças produtivas sociais do trabalho. O meio – o desenvolvimento incondicional das forças produtivas sociais – entra em conflito constante com o objetivo limitado, que é a valorização do capital existente. Assim, se o modo de produção capitalista é um meio histórico para desenvolver a força produtiva material e criar o mercado mundial que lhe corresponde, ele é, ao mesmo tempo, a constante contradição entre essa sua missão histórica e as relações sociais de produção correspondentes a tal modo de produção.

(MARX, *O Capital III*, 2017, n.p.)

## INTRODUÇÃO

Esta não é uma dissertação sobre Marx. É antes uma dissertação sobre seus efeitos ou, mais precisamente, sobre um de seus efeitos no pensamento e na prática política que se tornou evidente nas últimas décadas: o *aceleracionismo*. Ou seja, é uma dissertação sobre alguns espectros que Marx deixou – espectros que se mostram tanto imponentes quanto de exorcismo difícil. Esses espectros foram identificados e evidenciados por algumas leituras “heréticas” de Marx, percebendo que Marx, ao lançar luzes sobre o passado humano moderno e contemporâneo por meio do materialismo dialético mostra que a história do Capital foi escrita com sangue e violência, porém, não acredita que sob a égide do Capital a saída seja um passo para trás, mas acelerar os fluxos dissolutivos do próprio Capital fazendo-o colapsar, fundamentando-se na percepção de que “o verdadeiro obstáculo da produção capitalista é o próprio Capital”, assim, o aceleracionismo chama a atenção para uma relação entre Marx e o Capital não pensada até o momento.

Esta relação pode ser vista no exergo, na maneira com que Marx, ao analisar o domínio da Inglaterra, chama a atenção para o Capital como um instrumento de transformação, também para sua natureza destrutiva e regenerativa, sua capacidade emancipadora das forças produtivas, e que mesmo com os crimes perpetrados Marx insiste que “não é disso que se trata”, mas de um processo revolucionário, do Capital como precondição e ápice desse processo, tornando-se ele mesmo o instrumento inconsciente da história para cumprir a missão revolucionária do destino da humanidade. Essa análise traz a hipótese de que o Capital surge como um fluxo veloz e inconsciente altamente revolucionário, também a possibilidade de instrumentalizar o Capital extirpando o impulso bárbaro de sua natureza, algo que é ressaltado em outros momentos.

É o caso do *Manifesto Comunista*, em que Marx lembra do “papel altamente revolucionário” da burguesia, das maravilhas que ela erigiu, da forte negação do passado idílico para seguir o progresso, o avanço e o futuro, e que ela (a burguesia) é um instrumento revolucionário, pois é a única capaz de forjar por meio de um processo de proletarização sua autodestruição, simplificando uma luta estratificada de diversas classes em apenas duas e em vias da vitória do proletariado, um poder que reside na relação da classe proletária e suas máquinas. Assim, se o Capital é visto como um fluxo acelerado e inconsciente da revolução, há um diagnóstico de que se pode até tentar negar o Capital, mas que a única alternativa viável diante do fluxo mais veloz é acelerar seu processo dissolutivo – até que se desintegre. Essa é a

hipótese do aceleracionismo, perceber a aceleração como natureza revolucionária inconsciente do Capital e a possibilidade do próprio Capital ser um agente revolucionário.

Marx parece haver apostado no Capital, como necessário e capaz de emancipar o proletariado, apesar do preço alto a pagar em prol da revolução. Essa outra forma de ler o diagnóstico marxista mostra, além do fluxo revolucionário inconsciente, uma inclinação niilista, ou de um niilismo que irrompe do texto marxista quando avalia a participação das máquinas nesse processo. Trata-se da percepção de uma tendência dissolutiva do Capital de maneira positiva e ao mesmo tempo ambígua, a partir do aspecto maquínico. Essa tendência dissolutiva é orgânica e altamente veloz, assemelhando-se a um processo de decomposição, uma vez que o Capital se alimentou das sociedades antigas engendrando um processo de proletarização: dos trabalhadores, das suas condições de trabalho, da produção, das relações sociais, da terra, da natureza, da ciência, da cultura, de todos os meios de produção individuais, coletivos e possíveis, nem mesmo a propriedade privada e o capitalista/burguês escapam de ser proletarizados.

Em outras palavras, é a capacidade de um ente autônomo de transformar e criar toda a realidade e a si mesmo de maneira ininterrupta e contínua. E, como se vê no *Fragmento das Máquinas*, uma vez que a culminação desse sistema é a Máquina, quando este ente está completamente erguido do mundo antigo e a caminhar sobre seus próprios pés, assim, o Capital, que inicialmente era uma máquina que metamorfoseia o trabalho, abandona a máscara orgânica e desvela sua natureza maquínica autoconsciente, e que convive conosco há algum tempo. Nada lhe escapa em sua tendência dissolutiva e igualmente artificial, nem mesmo a realidade ou a experiência, a sociedade capitalista é inteiramente artificial e a humanidade pode ser uma ficção, um feitiço que ricocheteia. O Capital é esse domínio de Tamerlão, um espetáculo que provoca azedume e prazer, e alicerça das premissas materiais de uma sociedade comunista.

Assim, é possível ver “presságios aceleracionistas” deixados por Marx, esta bomba-relógio inscrita na convicção de que o Capital é revolucionário (talvez até seja o revolucionário por excelência) e que o capitalismo abre caminhos para uma emancipação generalizada. O caráter revolucionário do Capital está em sua capacidade de fluidez, de nomadismo, de descodificação, de derretimento das instituições – é o que faz com que “tudo que é sólido se desmancha no ar”. O Aceleracionismo chama a atenção para a capacidade revolucionária do Capitalismo, como a separar uma estrutura tecnológica que pode ser utilizada pelo proletariado na revolução e a de uma axiomática capitalista que engendra no sujeito proletário e no burguês uma fantasmagoria que faz ambos enxergarem o trabalho e o princípio da economia



fundamentados em um princípio de utilidade e da acumulação e numa metafísica da falta como “naturais”. Também enxerga a dissolução do Capital enquanto uma revolução maquínica e proletária, pautada de maneira a considerar as novas relações sociais nascidas em meio à própria produção capitalista, ou seja, a associação do proletário e das máquinas. E quando Marx apresenta esse proletário e a maquinaria como produto do Capital e com capacidade de dissolver a produção capitalista, e conclama a apropriação das conquistas dessa sociedade burguesa, para o Aceleracionismo é o conclave ao corpo orgânico e maquínico pela via de um desejo que arranca a produção das garras capitalistas e positiva-o no campo político, acelerando um futuro pós-capitalista, o Capitalismo é parte de um processo evolutivo, a etapa final, para se alcançar essa sociedade avançada que Marx vislumbra, como se a invocasse do futuro.

O termo “Aceleracionismo” foi cunhado pejorativamente por Benjamin Noys, ao identificar em certas “leituras heréticas” dos textos marxistas uma ontologia da aceleração e um diagnóstico do fluxo do Capital. Ele situa esse pensamento aceleracionista em algumas obras da década de 70 e nas atividades filosóficas de uma unidade de pesquisa da década de 90 conhecida como CCRU. As obras da década de 70 que Noys reconhece como Aceleracionistas são: *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia* (1972), de Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Economia Libidinal* (1974), de Jean-François Lyotard e *Troca Simbólica e Morte* (1976), de Jean Baudrillard, obras que foram abraçadas pela CCRU e radicalizadas. Porém, para essa pesquisa é incluída a obra *A Dialética do Sexo* (1970), de Shulamith Firestone, uma vez que também carrega a ontologia aceleracionista e mesmos motes das outras três, sendo abraçada pelo Xenofeminismo, um movimento aceleracionista feminista declaradamente de esquerda da década de 2000, bem como foi uma importante influência para a Segunda Onda Feminista e para as Internacionais Cyberfeministas. Estas obras exibem algumas características em comum, como uma politização do desejo, a libertação do inconsciente, a deposição do complexo de Édipo, a demolição do núcleo familiar, questionamentos acerca da reprodução e produção familiar, desacoplamento da dinâmica tecnológica e da produção humana da produção capitalista, reavaliação das noções de alienação e da dialética, a partir da aceleração do fluxo maquínico e das forças dissolutivas capitalistas.

Tais obras eram lidas de maneira independente na década de 70 e a percepção de uma possível relação próxima entre Marx e o Capital, ou a hipótese de um Marx aceleracionista, só foi evidenciada tempos depois, através da investigação de Noys, que foi ocasionada por seu contato e crítica à atividade filosófica desenvolvida pela CCRU - forma abreviada da Unidade de Pesquisa de Cultura Cibernética (Cybernetic Culture Research Unit) -, fundada por Sadie

Plant e Nick Land nos idos dos anos 90. Tal unidade fazia uma leitura mais radicalizada das obras da década de 70, com exceção de Firestone, e se pautava por uma análise do presente a partir de uma noção de cibernética e de um niilismo inumanista, compreendendo o capitalismo como uma intrusão de um fluxo cibernético, libidinal e maquínico, aprofundando a proposta de acelerar o Capital. Havia, ainda, uma tentativa de desacoplar a noção de mercado do Capital e de avançar o processo niilista maquínico contra o *socius*, mesmo que isso implique na possibilidade de dissolução da democracia, da justiça e da verdade. Para a CCRU a humanidade é vista em sua natureza maquínica, como um cyborg, e o Capital como um ente autônomo criador e transformador da realidade, também (re)programador do tempo e das experiências dos corpos, o Estado é percebido como um sistema regulador dos fluxos libidinais, comandado por um Sistema de Segurança Humano que tem como função capturar a capacidade de fuga da libido através da retroalimentação negativa quando ameaçado por qualquer tendência de escape, assim, a CCRU preconiza por uma ontologia aceleracionista *cyberpositiva*, que liberta a libido e o Capital.

Para Noys a radicalidade das obras da década de 70 são uma resposta à “crise do sujeito” e fruto de um “trauma de Maio de 68”, centralizando em Deleuze, com a noção de “desterritorialização”, a emergência dessa ontologia e em Land a radicalização desse pensamento, uma vez que Deleuze ainda reserva um conteúdo anti-capitalista enquanto que Land acredita que a revolução deve caminhar em sentido oposto à regulamentação socialista, incrustando um niilismo mais potente no aceleracionismo. Essa tendência niilista landiana cria uma tensão sobre o aceleracionismo: o caráter revolucionário do Capital é ele mesmo a última palavra ou há, por trás dele uma aceleração ainda maior que ele oculta, mas ao mesmo tempo alimenta e propicia? A escolha da primeira opção leva a um aceleracionismo que abandona o projeto comunista enquanto a escolha da segunda, mais próxima de Marx, inaugura uma pergunta acerca do que pode vir depois do Capital. Ao abraçar a primeira via e separar o aceleracionismo do projeto comunista, Land deixou a suspeita de que o aceleracionismo ele mesmo talvez seja um espectro a ser exorcizado.

Noys avalia o aceleracionismo como uma fusão de Nietzsche e Marx e uma intrusão neoliberal no marxismo e na esquerda, ainda uma fobia estatal e a anulação do negativo na dialética marxista, além de uma percepção positiva da noção de alienação. A ideia de acelerar o processo de dissolução do Capital como resposta à produção capitalista é percebida por ele como apenas reiteração de uma ideia errada de que não há escape do capitalismo. Ainda assim, com o fim da CCRU, ao fim da década de 90, alguns de seus membros passaram a adotar o

termo “aceleracionismo” em um tom positivo e assumindo tal postura política em dois simpósios, nos anos de 2010 e 2013, carregando o termo e as epígrafes consideradas aceleracionistas por Noys.

No ano de 2013 também foi lançado o “Manifesto Aceleracionista” por Alex Williams e Nick Srnicek, que participaram dos simpósios aceleracionistas e priorizam um aceleracionismo de esquerda, bem como no ano seguinte um grupo de artistas plásticas e programadoras conhecido como Laboria Cubonics lançou um manifesto intitulado Xenofeminismo<sup>2</sup>, o qual Firestone se torna uma das bases de seu pensamento e também compromissado com um aceleracionismo de esquerda. Nesse mesmo ano há o lançamento do livro *#Accelerate: The Accelerationist Reader*, editado por Robin Mackay e Armen Avanessian, que reúne excertos considerados aceleracionistas de diversas obras, mas abrindo a obra com o “Fragmento das Máquinas” (presente no texto de Marx chamado *Grundrise*), incluindo ainda a obra de Firestone e reconhecendo sua importância.

Esses fatores reascenderam a discussão política em torno do aceleracionismo, mas também abriu margens para a percepção de “ondas aceleracionistas”, ainda que o posicionamento landiano arraste o “cânone aceleracionista” – que é a tétrede Shulamith-Lyotard-Baudrillard-Deleuze e Guattari -, e o próprio Marx, para o centro dessa discussão política. Atualmente, o aceleracionismo encontra-se em uma quarta onda (ramificada), caso Marx seja considerado aceleracionista ele marcaria a primeira onda, seguida da segunda onda aceleracionista libidinal e maquínica na década de 70 e a terceira onda aceleracionista inumanista e cibernética da década de 90. Essa quarta onda, que emerge nos idos de 2000 e persiste até a atualidade, é cindida em duas alas, uma de esquerda, iniciada por Fisher, também desenvolvida por Nick Srnicek e Alex Williams, por Reza Negarestani e pelo Xenofeminismo. E a outra ala, de direita, encabeçada por Land e seu “Iluminismo Sombrio”, que em seus posicionamentos recentes, de 2017 para cá, coloca em perspectiva a segunda onda aceleracionista enquanto projeto político de esquerda, pois declara que “O aceleracionismo é simplesmente a autoconsciência do capitalismo, que mal começou. (‘Ainda não vimos nada.’)”<sup>3</sup>.

Em que pese a declaração de Land impore questionamentos legítimos acerca das consequências políticas e climáticas do aceleracionismo, tendo em vista a nova era geológica chamada de Antropoceno, é preciso destacar, contudo, as limitações formais que impedem um

---

<sup>2</sup> Acessado em 18.12.2019: <https://laboriacuboniks.net/manifesto/xenofeminismo-uma-politica-pela-alienacao/>

<sup>3</sup> Acessado em 18.12.2019: <https://xenosistemas.wordpress.com/2017/05/26/uma-introducao-rapida-e-suja-ao-aceleracionismo/>

aprofundamento sobre essas questões neste momento, deixando em aberto para um debate futuro, bem como a própria possibilidade de um Marx aceleracionista, que exige uma investigação rigorosa sobre suas obras. Logo, a partir da declaração de Land, a questão que emerge e que permite apresentar o aceleracionismo e investigar uma genealogia do pensamento aceleracionista é de como surgiu essas leituras heréticas que identificam “presságios aceleracionista” em Marx, a partir do “cânone aceleracionista”, ou seja, trata-se de compreender o aceleracionismo sob a perspectiva da segunda onda, que inaugura uma outra leitura marxista sobre o *Capital*, bem como a leitura radicalizada dessas obras feitas pela CCRU. Tal questionamento se desdobra sobre o projeto político da segunda e terceira onda, pois a declaração de Land parece corroborar a análise de Noys de uma intrusão neoliberal na esquerda já naquele período e radicalizada pela CCRU mais tarde.

Assim, a intenção dessa pesquisa é formalizada em torno da segunda e terceira onda aceleracionista, inclusive motivada em defender o reconhecimento da obra de Firestone, “*A Dialética do Sexo*”, enquanto parte da “filosofia libidinal” – que é como Noys chama as obras de Deleuze e Guattari, Lyotard e Baudrillard -, e parte da genealogia aceleracionista, bem como apresentar o questionamento latente e nevrálgico que perpassa a história do aceleracionismo, já que vislumbrar em Marx o conteúdo da aceleração das forças do *Capital* para superá-lo é o embate que emerge durante toda a trajetória desta pesquisa.

Deste modo, a dissertação se guiará em responder à seguinte pergunta “A partir de uma influência difusa de Marx, o que vem a ser o aceleracionismo?”. A metodologia empenhada nessa pesquisa se dá principalmente pela análise dos textos selecionados. Ela está dividida em três partes: a Parte I objetiva apresentar um histórico em torno do aceleracionismo, principalmente da segunda onda que inicia essa leitura marxista aceleracionista; a Parte II se dedicará a apresentar propriamente a segunda onda aceleracionista em torno das obras “*Economia Libidinal*” (1974), de Jean-François Lyotard e “*Troca Simbólica e Morte*” (1976), de Jean Baudrillard; “*A Dialética do Sexo*” (1970), de Shulamith Firestone; e a obra “*O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*” (1972), de Gilles Deleuze e Félix Guattari; e a Parte III focará exclusivamente em apresentar a cyberfilosofia e cyberfeminismo da CCRU para analisar essa adoção da segunda onda aceleracionista e sua radicalização pela CCRU, que impulsionou a quarta onda.



(Capa do livro “*Leviatã, ou Matéria, Palavra e Poder de um Governo Civil Eclesiástico*”, de Thomas Hobbes)

(Richard Lindner, *Boy With Machine*, 1954, óleo sobre tela, 102 x 76 cm)

## PARTE I

### A HIPÓTESE ACELERACIONISTA

*Agora já não há muitos aceleracionistas; mas isso foi só o princípio. Os deuses depressa compreenderam que aí residia o segredo do poder. Tornou-se prática corrente sondar o cérebro das pessoas, imediatamente antes de uma transferência. Os comerciantes de corpos tornaram-se mestres de Karma e parte da estrutura do templo. Examinam a vida passada das pessoas, avaliam o seu karma e determinam a sua vida futura. É um método perfeito para manter o sistema de castas e assegurar o controle deicrático. A propósito, quase todos os nossos velhos conhecidos estão metidos nisto até às auréolas. (ZELAZNY, 1976, p. 43-44)*

#### CAPÍTULO 1 – A HIPÓTESE ACELERACIONISTA

##### *1.1 – A cunhagem do termo “aceleracionismo”*

Extraído da obra literária de ficção-científica chamada “*O Senhor da Luz*”, de Roger Zelazny (1976), onde é descrita uma sociedade em que a tecnologia permite não apenas uma divisão social, entre possuidores elevados à condição divina e despossuídos, mas também uma revolução por meio da difusão tecnológica por um grupo de pessoas que acreditavam que era necessária a aceleração dessa difusão como forma revolucionária de dissolver a divisão social, esse grupo era chamado de *aceleracionistas*, apesar de tal posicionamento iniciar uma guerra e perseguição ao grupo, como se observa da epígrafe acima.

É dessa obra que Benjamin Noys retira o termo e cunha, de maneira pejorativa, um determinado pensamento que se desdobrava dentro de um grupo de pesquisa da Universidade de Warwick, conhecido como CCRU (*Cybernetic Culture Research Unit* – Unidade de Pesquisa

de Cultura Cibernética), fundado por Sadie Plant e Nick Land, nos idos de 90 e perdurando até o início dos anos 2000. Noys enxerga nesse pensamento e em suas bases filosóficas uma leitura herética das obras marxistas, fundando uma ontologia da aceleração das forças do Capital como forma de levar a produção ao limite e forçar a dissolução do sistema capitalista. Além de evidenciarem uma ambígua aproximação de Marx e o Capital, embora Noys discorde de tal estratégia política e econômica, como se pode observar em “*Malign Velocities: Accelerationism and Economics*” (2014), onde afirma (sobre o aceleracionismo):

Para ser claro desde o início, não concordo com esta história. A ideia central deste livro surgiu no início dos anos 90, quando eu encontrei o trabalho de Nick Land e a Unidade de Pesquisa de Cultura Cibernética (CCRU) enquanto trabalhava em uma tese sobre Georges Bataille. (NOYS, 2014, Prefácio)<sup>4</sup>

A primeira vez que o termo foi utilizado por Noys se deu em seu blog no ano de 2008<sup>5</sup>, com uma análise deste pensamento em tons irônicos e fazendo referência ao texto de Alex Williams “*Xenoeconomics and Capital Unbound*”<sup>6</sup>, sobre a Crise Econômica de 2007-2008, Williams fez parte da via aceleracionista desenvolvida por Mark Fisher em seu blog pessoal, o K-Punk<sup>7</sup>. O texto de Williams aponta que devido à crise há uma movimentação que indica a formação de uma nova esquerda proletária, porém, que a esquerda continua pautada em soluções antigas e posicionamentos “esquerdista e anticapitalista”, incapaz de alterar o status quo, propondo uma política econômica de superação niilista e pós-humanista, a xenoeconomia<sup>8</sup>, fundamentada em uma fórmula “Capitalismo contra o humano”. Para Noys trata-se de uma reanálise da alienação como algo positivo e do Capital como sujeito revolucionário, indo contra a noção marxista do proletariado como sujeito revolucionário e da própria crítica ao caráter alienante do sistema capitalista, em sua conclusão Noys cita Walter

---

<sup>4</sup> Tradução livre, feita à partir do original. Todas as demais citações nesta pesquisa estão traduzidas de maneira livre e à partir do original.

<sup>5</sup> Acessado em 20.10.2019: <http://leniency.blogspot.com/2008/10/accelerationism.html>

<sup>6</sup> Esse texto também foi defendido pelo próprio Williams no Simpósio Aceleracionista que aconteceu em 17 de setembro de 2010. E apesar de o link na postagem de Noys levar a uma página que mostra que o texto não está mais exposto, é possível de encontrar o referido texto pelo “web archive”. Acessado em 20/10/2019: <https://web.archive.org/web/20100805021724/http://splinteringboneashes.blogspot.com/2008/10/xenoeconomics-and-capital-unbound.html>

<sup>7</sup> Como se pode observar à partir dessa menção ao seu nome (destacado): “Vários anos depois, enquanto trabalhava como professor de FE em Kent, ele começou seu blog k-punk. O k-punk surgiu nos primeiros dias dos blogs, onde rapidamente se tornou parte importante de uma comunidade de blogueiros emergentes, incluindo os jornalistas de música Simon Reynolds, Ian Penman e David Stubbs, os filósofos Nina Power, Alex Williams, Lars Iyer, Adam Kotsko, Jodi Dean e Steven Shaviro (...)” (FISHER, 2018, sem paginação).

<sup>8</sup> O termo “xeno” é proveniente do grego ξενος, que significa < estranho/estrangeiro>, e pelo estilo da CCRU não é apenas uma utilização da língua grega, também faz referência à trilogia de ficção científica “Xenogênese” de Octavia Estelle Butler e alusão ao “xenomorfo” da franquia cinematográfica “Alien” de Ridley Scott.

Benjamin para sintetizar sua crítica e posicionamento político: "Marx diz que as revoluções são as locomotivas da história do mundo. Mas a situação pode ser bem diferente. Talvez as revoluções não sejam a viagem de trem, mas a raça humana se agarrando ao freio de emergência"<sup>9</sup>.

É o contato de Noys com as atividades filosóficas da CCRU que o motivam a investigar a base textual da unidade e a própria filosofia da CCRU a partir dessa ontologia aceleracionista que ele identifica, lançando dois livros sobre o assunto: "*Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory*" (2010) e "*Malign Velocities*". O primeiro, e que será mais utilizado para nortear nesta pesquisa, se volta em sua introdução às obras que serviram de base para a ontologia aceleracionista da CCRU, tais obras foram publicadas da década de 70 e Noys investiga o contexto de surgimento, situando-as no período de "crise do sujeito" e como "trauma de Maio de 68", identificando a retirada do negativo da noção de dialética como gerador de uma lógica afirmacionista e que, a partir de uma compreensão histórica desenvolvida por Giorgio Agamben, de uma compreensão da filosofia moderna cindida entre duas linhas, uma da transcendência e outra da imanência, há uma predominância da segunda na modernidade, sobretudo, nestas obras. As obras que Noys identifica como aceleracionistas são: "*Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*" de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1972); "*Economia Libidinal*" de Jean-François Lyotard (1974); e a "*Troca Simbólica e Morte*" de Jean Baudrillard (1976). Porém, o livro em si tem como empreitada a reabilitação do negativo, mas a partir de outros autores, sendo apenas Deleuze o autor em comum das três obras citadas, já que Noys reconhece Deleuze como afirmacionista por excelência (NOYS, 2010, p. 51).

Noys também destaca que na década seguinte houve uma mudança no posicionamento dos autores - Deleuze e Guattari, Lyotard e Baudrillard - sobre o próprio afirmacionismo radical (NOYS, 2010, p. 8), o que aponta para uma escolha consciente da CCRU sobre as três obras citadas acima e com o propósito de radicalizar seus pensamentos. Isso se percebe também da análise da produção filosófica da CCRU, seja a coletânea de textos ("*CCRU Writings 1997-2003*", 2015) como entrevistas e colaborações, principalmente de seus fundadores, Plant e Land. Logo, desde sua fundação, é perceptível o quão influente é o pensamento de Deleuze, Lyotard, Baudrillard, ao lado de outras influências importantes como Donna Haraway, Georges Bataille, Norbert Wiener, Manuel De Landa, Octavia Butler, William Gibson, Fernand Braudel, e outros, para formar a filosofia da CCRU e sua ontologia

---

<sup>9</sup> Acessado em 20.10.2019: <http://leniency.blogspot.com/2008/10/accelerationism.html>

aceleracionista, mais radical que os próprios pensadores originais. E, por mais que Plant e Land corroborassem em vários aspectos, sobretudo politicamente, contudo, para Noys é Land o pivô da celeuma em torno do aceleracionismo, por sua filosofia mais radical e niilista, e que arrasta estes textos para esta disputa política, o que explica a motivação de Noys em assumir tal responsabilidade, de Land e reabilitar o negativo e de investigar tais obras e a atividade filosófica da CCRU.

O segundo livro de Noys expande a pesquisa para outros campos que aqui não serão utilizados, uma vez que se opta pelo aprofundamento dos pontos expostos por Noys na Introdução de seu primeiro livro sobre o assunto, todavia, o segundo será utilizado para preencher pontos não muito claros no primeiro ou não apresentados, já que o segundo traz outras perspectivas sobre as obras citadas e a CCRU. É o caso da análise de Noys sobre a importância da noção de excesso de Georges Bataille, a qual influencia essa perspectiva sobre Marx, e o destaque à fusão de Marx e Nietzsche, que está no seio da proposta aceleracionista, uma vez que proporciona um niilismo destrutivo marxista e as consequências dessas implicações, na esteira da retirada do negativo a dialética e de encontrar na alienação uma positividade revolucionária. Assim, Noys mostra a diferença que essas leituras proporcionam ao se debruçar na própria leitura de Marx, uma vez que ele delinea os pontos-chaves da proposta marxista crítica em relação ao *Capital* e os contrapõe aos aspectos que desvelam os pontos-chaves da proposta aceleracionista em Marx, mostrando o momento que tais leituras se tornam “hereges de Marx”, por exemplo quando afirma que “No lugar da sociedade justa gerada pela luta, é a aceleração que se torna o veículo da redenção desencantada. (...)” (NOYS, 2014, n. p.), ao passo que mostra que tais leituras são possíveis em Marx, como afirma “Certamente essa fantasia de produção auto-engendrada está presente em Marx, como vimos” (NOYS, 2014, n. p.).

É preciso ressaltar que a interação de Noys com membros da CCRU é evidente em seu blog, havendo textos citando alguns desses membros, até recebendo e compartilhando convites de eventos promovidos pela unidade de pesquisa<sup>10</sup>. Destaca-se o ano de 2010, no qual Noys foi convidado a participar de um evento onde alguns dos membros da CCRU assumem e defendem o termo cunhado por ele, mas de uma maneira positiva, como Mark Fisher e Srnicek, realizando o primeiro “*Simpósio Aceleracionista*”, em que Noys apresentou sua obra “*The Persistence of the Negative*”, investigando as origens e influências desse pensamento, e um texto especial para o evento intitulado “*The Grammar of Neoliberalism*” (2010), onde expressa

---

<sup>10</sup> Acessado em 20.10.2019: <http://leniency.blogspot.com/2009/08/all-reflections-drained.html>



categoricamente não haver qualquer diferença entre o aceleracionismo e o neoliberalismo, e direcionando sua crítica ao pensamento de Land, que teve uma coletânea de seus textos reunida por Robin Mackay e Brassier (intitulada “*Fanged Noumena*”, publicada em 2011) apresentada no referido simpósio. Outros posts de Noys vão direcionando cada vez mais sua crítica do pensamento aceleracionista à Land<sup>11</sup>.

Contudo, não há nos trabalhos de Noys nenhuma referência à obra de Firestone, bem como em seu site particular não há nenhuma referência ou citação ao nome de Plant, fundadora da CCRU, aspectos que causam estranheza, pois a obra de Firestone carrega os mesmos motes das outras três obras e foi importante para o movimento feminista, servindo de base para o Xenofeminismo; e o pensamento de Plant colaborou intensamente para o desenvolvimento da cyber-filosofia da CCRU, mantinha posicionamentos semelhantes a Land sobre a filosofia francesa “sessenta-e-oitista”, também ontológica e politicamente acerca da aceleração necessária, além de sua importância para o movimento feminista cibernético e o Xenofeminismo, o que motiva a inclusão destas autoras nesta pesquisa.

### *1.2 – O diagnóstico de Benjamin Noys*

Tendo em vista que os livros de Noys têm o condão investigativo e mostram seu posicionamento contrário em relação à estratégia aceleracionista, o caráter crítico perpassa a todo momento, o que impõe uma análise que facilite a apresentação tanto do diagnóstico noysiano quanto permita extrair os aspectos que importam para construir uma linha narrativa de contexto histórico e o aprofundamento das obras em apreço e da filosofia da CCRU. Logo, opta-se por duas noções marxistas, a alienação e a dialética, que permitem a correlação entre os dois livros.

Assim, Noys conclui de sua investigação que o aceleracionismo se trata de uma ontologia de aceleração das forças produtivas do Capital como meio de colapsar o próprio sistema capitalista (NOYS, 2014, prefácio). Essa aceleração se dá, por um lado, a partir de uma releitura da noção marxista de dialética, colocando em questão a lógica negativa que está inserida tanto na formação dessa dialética, enquanto uma relação de opostos entre o proletariado e a burguesia, quanto na concepção de História por intermédio do materialismo dialético, que

---

<sup>11</sup> Acessados em 20.10.2019: <http://leniency.blogspot.com/2010/08/events.html>  
<http://leniency.blogspot.com/2010/09/fall-out-from-accelerationism.html>  
[http://leniency.blogspot.com/2013/07/intoxication-and-acceleration\\_1.html](http://leniency.blogspot.com/2013/07/intoxication-and-acceleration_1.html)  
<http://leniency.blogspot.com/2013/11/tracing-invisible-time-of-present.html>

a compreende como um movimento de contradições. A lógica negativa é reavaliada a partir da categoria filosófica de *alteridade*, o que, na análise de Noys, se trata de uma reavaliação que retira a negatividade da dialética e com isso a própria noção de *resistência* ao Capital é posta em questão, o que implica na possibilidade de anulação da noção de *superação* do sistema capitalista.

Como se pode ver em “*Persistence of the Negative*”, Noys argumenta que é Deleuze quem dá esse primeiro passo ao afirmar que o negativo se trata de um falso problema (NOYS, 2010, Capítulo 2). Pois, para Deleuze, uma vez que a postulação da negatividade exige em contrapartida uma ideia de posituação do negativo, isto quer dizer que o negativo postula uma ideia de *ser* que necessariamente requer uma ideia de *não-ser*, sendo esta uma categoria “abstrata e solta” e que se caracteriza por uma relação de “ausência”, ou seja, a alteridade não é reconhecida como absoluta, mas inserida numa dualidade, e a posituação do negativo também é percebida como um motivo psicológico que define o desejo como falta, i.e., uma dualidade que implica uma consumação. Por isso, como aponta Noys de que “Para Deleuze e Bergson, o negativo é um falso problema, porque não pode admitir a primazia do positivo e, ao tentar negá-lo, acrescenta novas camadas de positividade na pretensão de negar” (NOYS, 2010, p. 56), há uma postulação de uma ideia de *posituação da diferença* para retirar a primazia do negativo.

Desta maneira, a dualidade existente entre as classes burguesa e proletária na noção de dialética marxista, que pressupõe uma ideia de negativo como motor da luta de classes para superação do Capital, é percebida por Deleuze como “uma ruptura com concepções hegelianas de contradição e alienação dirigidas pelo motor da negatividade” e “que Marx funda uma nova forma positiva da multiplicidade social” (NOYS, 2010 p. 63). Por isso a posituação da diferença será a busca por subjetividades *dentro* do Capital (NOYS, 2010, p. 5) e vai se refletir na obra “*Anti-Édipo*”, na postulação do esquizo como essa alteridade radical e motivar a afirmação que na ótica de Noys se torna o mote do aceleracionismo: “não devemos nos retirar do processo, mas ir além, para ‘acelerar o processo’, como Nietzsche disse: neste caso, a verdade é que não vimos nada ainda.” (DELEUZE E GUATTARI apud NOYS, 2010, p. 5). Afirmação esta que, como aponta Noys, será radicalizada pelas obras de Lyotard e Baudrillard, “Se Lyotard supera Deleuze e Guattari, então, inicialmente, Baudrillard supera Deleuze, Guattari e Lyotard” (NOYS, 2010, p. 6), no caso de Lyotard a radicalidade está na possibilidade de o trabalhador experimentar *gozo* no Capital e colapsar a noção de alienação (NOYS, 2010 p. 6), e no caso de Baudrillard a radicalidade está na proposição de catastrofização, colocando

a pulsão de morte como resistência ao Capital (NOYS, 2010, p. 6), bem como na afirmação do fim da dialética (BAUDRILLARD, 1996, p. 17).

Por outro lado, em “*Malign Velocities*”, Noys desenvolve a noção marxista de alienação a partir do que ele chama de “integração maquínica”, colocando em perspectiva o trabalho, o desejo e a automação. Noys mostra como a integração do trabalhador com a máquina é uma das promessas do aceleracionismo, principalmente pela CCRU, e que também era uma pauta marxista, vista como uma forma de findar a exploração do trabalhador e de revolucionar a noção de trabalho (visto no Exergo). Apesar de não haver uma conceituação de alienação, em sua obra anterior Noys mostra a alienação como parte operante do Capital e que pode ser utilizada aqui: “O capital opera através de sua própria forma de negatividade - o encarceramento de bens comuns, a alienação do tempo, vida e trabalho do trabalhador, destruição ecológica e social e assim por diante - juntamente com a acumulação” (NOYS, 2010 p. 126)<sup>12</sup>.

A proposta aceleracionista é de uma economia libidinal através da integração de máquina e corpo, o que Noys chama de “síntese maquínica”, i. e., trata-se de uma tentativa de integrar a libido como possível saída disruptiva, como é o caso das “máquinas desejanter” no “Anti-Édipo” e, apesar de estar atravessada pela noção de alienação, ou seja, do fato de que o Capital alienou a libido, ainda assim trata-se de um fluxo capaz de colapsar o sistema capitalista.

É Lyotard quem colapsa a ideia de alienação marxista, como aponta Noys - “Lyotard nega o tipo de política de esquerda que insistiria que o trabalhador sofra alienação em sua separação de sua comunidade, seu corpo e o orgânico” (NOYS, 2014, n. p.) -, ou seja, uma vez que o Capital proporciona gozo ao trabalhador o que há é “um prazer masoquista, na ‘destruição louca’ imposta de seu corpo” (NOYS, 2014, n. p.). Porém, Lyotard também colapsa as noções de resistência ou de superação ao Capital ao afirmar que a única economia libidinal é o Capital (NOYS, 2014, n. p.).

Noys avalia, assim, a proposta aceleracionista mediada pela noção de trabalho, que é repetitivo e mecânico, e a partir de uma análise de Adorno sobre o desejo na obra do Marquês de Sade que evidencia essa atividade repetitiva do gozo - “Adorno observa que as orgias de Sade são arranjadas como balés mecânicos” (NOYS, 2014, n. p.) -, concluindo como essa

---

<sup>12</sup> Nos *Manuscritos Econômicos Filosóficos*, Marx aponta a alienação como um processo de *objetificação*, inicialmente o sujeito é pleno ao empenhar um trabalho para a criação e transformação da natureza, mas não está apartado daquilo que produz nem dos meios para produzir, porém, a alienação no sistema capitalista é o afastamento do sujeito dos meios de produção (agora privados) e daquilo que produz (revertidos à propriedade privada), numa lógica de redução do trabalho em objeto, i. e., o trabalho como meio de produção visando a geração de valor, e a redução do sujeito em sua existência plena ao receber o trabalho como forma de subsistência e de existência, tornando-se *trabalhador*, um processo que o mantém alheio de si, do mundo e das relações, e escravizado. Acessado em 28/05/2020: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1844/manuscritos/cap01.htm>

proposta aceleracionista acaba por ser, na realidade, uma integração que “reproduz a experiência mortal do trabalho como o local do prazer masoquista” (NOYS, 2014, n. p.).

A CCRU, todavia, é quem radicaliza esses posicionamentos, como aponta Noys ao citar os textos “*Meat*” e “*Meltdown*” de Land, onde a proposta de “desterritorialização” é levada adiante em uma promessa de imanência total, e onde a integração entre corpo e máquina é mais literal (NOYS, 2014, n. p.), pois não há ideia de humano, mas de cyborg, um organismo cibernético que está em uma total imanência proporcionada pelo fluxo do Capital; assim, o sujeito revolucionário, que era o proletariado na ótica marxista, é integrado na dinâmica do Capital, desaparecendo, para dar lugar a noção de que o Capital é o vetor da mudança, e rompendo completamente com qualquer resistência ao Capital, ele é a revolução. Percebe-se que Noys direciona sua crítica mais à Land em relação ao surgimento de uma Nova Direita (NOYS, 2014, Prefácio), mas é preciso destacar que outros integrantes da CCRU, é o caso de Mark Fisher, vão propor justamente uma aceleracionismo de esquerda em oposição à Land.

De todo modo, a raiz do diagnóstico crítico de Noys sobre o aceleracionismo é que se trata de uma reanálise das “formas mais teleológicas do marxismo” (NOYS, 2014, n. p.), dada a fusão Marx e Nietzsche, que gera um “Marx de força e destruição”, ainda que a fusão colabore na expansão do campo teórico com “temas nietzschianos de contingência e acaso” (NOYS, 2014, n. p.). Caracterizando tal pensamento pela positivação da diferença, a liberação do inconsciente e da dualidade como uma ocasião, por uma lógica não dialética, de oposição ao negativo e à lógica das contradições, de rejeição às categorias filosóficas de sujeito transcendental, de absoluto, de universal, e de posicionamento político anti-humanista, anti-sistêmico, anti-estatal e quase anarquista. Também apontando as consequências dessa retirada do negativo para o marxismo e a esquerda, que na ótica de Noys são a supressão da resistência, o enfraquecimento do pensamento, do conhecimento e da crítica, uma interrupção de uma linha da transcendência, pois há uma predominância da linha imanentista.

### *1.3 – O contexto histórico*

Noys localiza o surgimento dessa tendência aceleracionista na França da década de 70 “sob a bandeira do pós-estruturalismo” (NOYS, 2010, p. 1), e em consequência das lutas de “Maio de 68”, como ele afirma que “Essa reação pode ser vista como resultado da derrota das esperanças inspiradas pelos eventos revolucionários na França, que estão condensados no

significante 'Maio de 68" (NOYS, 2014, n. p.), mostrando a diferença entre as respostas políticas da esquerda voltadas ao marxismo em relação à proposta aceleracionista:

Enquanto muitos da esquerda responderam ao rápido refluxo dos eventos de maio com apelos à disciplina maoísta ou leninista, outros argumentaram a necessidade de buscar o caminho quase-anarquista da libertação de todas as estruturas de disciplina - esquerda ou direita. (NOYS, 2010, p. 4)

Ao identificar as obras de Deleuze e Guattari, Lyotard e Baudrillard como aceleracionistas (NOYS, 2010, p. 4), ele as caracteriza como tentativas de reabilitação da metafísica como forma de fazer política, apontando que o "Anti-Édipo" propõe uma metafísica da produção, "Economia Libidinal" uma metafísica especulativa e "Troca Simbólica e Morte" uma metafísica de inflação (NOYS, 2014, n. p.), bem como mais tarde a CCRU faria o mesmo, através de uma metafísica fundamentada em uma revolução maquínica (NOYS, 2014, n. p.).

Esse período das décadas de 60 e 70, não apenas na França, mas em outros países, é marcado por movimentos em prol de liberdades individuais e coletivas, também o auge da 2ª Onda Feminista, onde o texto de Firestone "A Dialética do Sexo" se torna um marco para o movimento, além de influenciar o "Manifesto Ciborgue: Ciência, Tecnologia e Feminismo-Socialista no Século XX tardio" (1985) de Donna Haraway e as três Internacionais CyberFeministas da década de 90<sup>13</sup>. É um momento onde a "crise do sujeito", iniciada pelo Estruturalismo, alcança seu ápice, havendo uma fusão dos pensamentos de Marx e Freud, além de haver um entrelaçamento entre política e filosofia, que trazia questionamentos sobre a ideia de civilização, Estado, progresso, subjetividade, alteridade, humanidade, liberdade, diferença, gênero, raça, sistema, epistemologia, universalismo e outros, e de vários movimentos, pós-modernista, pós-estruturalista, inumanista e de desconstrução.

É a linha filosófica *transcendental* (NOYS, 2010, p. 1) que expõe uma herança da modernidade para a contemporaneidade envolta na ideia de soberania do homem sobre a natureza e as ciências, e na predominância de um modelo ideal de homem e de humanidade, de sociedade e de progresso, bandeiras levantadas pela filosofia humanista e que passam a ser questionadas, inclusive algumas filosofias, é o caso do hegelianismo, como aponta Lonzano<sup>14</sup>:

---

<sup>13</sup> Ver: PAASONEN, 2010, pp. 61–83.

<sup>14</sup> Graham White pontua que os aspectos históricos mostram que, na realidade, eram as doutrinas da modernidade que estavam sendo postas a prova na contemporaneidade, havendo um intenso debate nesse período em torno da consciência, sujeito, objeto, ser, história, e predominância da corrente filosófica fenomenológica de Edmund Husserl. Ver: WHITE, 1995, pp. 4-17.

Muito antes do florescimento estruturalista, as disciplinas sociais, particularmente a sociologia, são inspiradas por um novo hegelianismo para transformar a organização estatal em uma espécie de matriz objetiva que permitiu conceber as relações históricas de controle social através de um modelo onde o político, assim como o econômico, estavam diretamente articulados com as formas institucionais de distribuição regulada de poder. Essa topologia dos poderes institucionais não deixou de produzir resultados importantes, como tornar visíveis as racionalidades implícitas nas formas históricas de dominação (Weber: 1964). Mas, aos poucos, a concepção positiva do Estado em Hegel perde a aura utópica que lhe conferia o pressuposto de um desenvolvimento da razão para a realização objetiva de liberdade, e em vez disso se revela como surgimento de tensões críticas incorporadas em antagonismos que compartilham uma origem sempre marcado por diferentes formas de violência.” (LONZANO, p. 136)

Esses aspectos da modernidade recebem duros golpes da teoria estruturalista, que dá início à “crise do sujeito”, também à “crise do humanismo”, uma vez que coloca o sujeito como objeto de análise, classificável, e sua análise das relações de parentesco, que mostram a transição da natureza para a cultura desenvolvida a partir do fenômeno da proibição do incesto, evidencia a sexualidade como um motor importante na transição, porém apresenta certas relativizações nessas análises (LONZANO, 2016, pp. 84-86). Também da teoria marxista, que identifica o Capital como um sistema total sobre os corpos mercantilizados e as máquinas, e de abstração da materialidade, incitando questionamentos sobre o progresso científico na égide do Capital, as ciências, a própria filosofia e apresentando um histórico de opressão. E recebe duros golpes da teoria freudiana, que identifica as “feridas do narcisismo humano” (SANCHES, 2015, p. 139), em que Freud denomina essa noção de centralidade do homem como uma ficção narcisista e detalha as três grandes feridas abertas pela própria ciência e que quebram tal ficção: a primeira, *cosmológica*, em que a descoberta de Copérnico de que a Terra não é o centro do universo retira o humano do seu patamar primitivo de soberano; a segunda, *biológica*, em que a teoria darwiniana da evolução das espécies retira o humano de seu patamar de soberano sobre as demais espécies e estando também em um mesmo período de estágio evolutivo de um tempo biológico maior que sua história; e a terceira, *psicológica* (freudiana propriamente), em que a descoberta do inconsciente retira a ideia do humano inteiramente consciente e mostra que há um espaço em si que não é dominado por ele mesmo, o inconsciente (SANCHES, 2015, idem) - exigindo uma reavaliação sobre o *sujeito*.

Todavia, Lévi-Strauss, Marx e Freud ainda se mantinham compromissados com o pensamento da modernidade, pois Lévi-Strauss mantém uma noção de universal quando “reduz o sujeito a um ‘resultado’ de modulações inconscientes por parte de esquemas lógicos universais” (LONZANO, 2016, p. 81), no caso de Marx, quando mantém noções de dominação da natureza, de progresso e a relação entre burguesia e proletariado baseadas na dialética

hegeliana, e no caso de Freud, quando encarcera o desejo em um princípio de falta e restringe o inconsciente às regulações do ego e superego.

E por isso, há um amplo movimento crítico nesse período da década de 60 e 70, um aprofundamento dos golpes projetados no pensamento da modernidade, marcado por teóricos como Michel Foucault, Emmanuel Levinas, Deleuze, Lyotard, Luce Irigaray, Latour, Derrida, Guattari e outros. Essa crítica também é percebida nas obras aceleracionistas, mostrando que o pano de fundo do surgimento do aceleracionismo parece ser uma ruptura com o pensamento da modernidade, acirrada pela crise do *sujeito*, recaindo sobre a teoria crítica e a Filosofia, e exigindo uma reavaliação da fusão Marx-Freud que predominava nas ciências humanas e na Filosofia, já que tal cisão se caracterizava pela resistência às filosofias cartesianas, kantianas e hegelianas e sobre o *sujeito transcendental*, o *universalismo* e o *humanismo*. O próprio feminismo desempenhou um papel fundamental nas mudanças de pensamento desse período e também colaboraram para questionamentos mais aprofundados sobre o pensamento da modernidade, bem como influenciando o próprio aceleracionismo, é o que se pode extrair do contexto que Plant explana:

Se o *Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir se viu compelido a pedir que "homens e mulheres" afirmassem univocamente sua irmandade em 1949, esse também foi o ponto em que o primeiro sexo começou a se ver subsumido por tendências auto-organizáveis além de seu conhecimento, ou seu controle. Em 1969, quando Monique Wittig publicou *Les Guérillères*, essas tendências estavam surgindo como redes que nem sequer tentavam atender às definições existentes de como era ser alguma coisa. E na década de 1970, quando Luce Irigaray escreveu *This Sex Which Is Not One*, as complexidades fluidas estavam dando a um mundo que outrora girava em torno de uns e de outros uma dinâmica que obsoleta a possibilidade de ser absolutamente qualquer coisa. (...) E enquanto as telas brilhantes do século XX continuavam se apresentando como produtos de vida limpa das linhas brancas retas de um mundo peculiarmente criado pelo homem, o texto de Haraway<sup>15</sup> despertou uma onda de entusiasmo feminino subversivo pelas novas redes e máquinas. No início dos anos 90, um manifesto ciberfeminista apareceu em um outdoor da Austrália e declarou. "O clitóris é uma linha direta" para a matriz ", uma linha que se refere ao útero - matriz é o termo latino, assim como *hystera* é o termo grego - e às redes abstratas de comunicação que se reuniam cada vez mais. (PLANT, 1998a, pp. 58 e 59)

Nessa oposição do aceleracionismo aos dogmas da modernidade é que há uma prevalência do espinozismo<sup>16</sup>, que concebe uma noção de substância em vez de sujeito, sem

---

<sup>15</sup> Ela se refere ao "Manifesto Ciborgue" lançado em 1985.

<sup>16</sup> Essa utilização do espinozismo pelo aceleracionismo não é uma escolha isolada de Marx, pois André Tosel em "*Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza*" mostra que Marx não apenas leu Espinoza como fez uso de sua filosofia. Acessado em 07.11.2019: <https://books.openedition.org/psorbonne/187> Franck Fischbach também aponta que a aproximação entre Marx e Espinoza nesse período da década de 60/70 se deu por uma influência da tradição althusseriana, cuja empreitada era, citando as palavras de Pierre Macherey, "dar ao marxismo a 'metafísica' que merece" (FISCHBACH, 2014, p. 15). Apesar de mostrar que essa

haver a cisão e dualidade entre corpo e mente, bem como permite um objetivismo imanente contra o subjetivismo transcendental, também uma prevalência do pensamento nietzscheano, por oferecer um projeto compromissado com a *diferença* e um *niilismo* que expande a crítica aos valores da modernidade, ainda que implique em um certo “inumanismo”<sup>17</sup> de gradações, desde um anti-humanismo, como na teoria foucaultiana<sup>18</sup>, ou mais radicalmente nas três obras aceleracionistas como propriamente inumanistas. Lonzano destaca esse compromisso de Nietzsche com a diferença e a força de sua crítica:

“(Nietzsche) concebe a existência humana como força diferencial que se afirma no futuro e produz sentido e valor, mas que é capturada por forças reativas que diminuem seu poder de ação ou inibem a criação de novos valores ao encerrar o pensamento dentro dos limites estreitos dos sistemas e suas produções de “verdade” (moralidade, platonismo, cristianismo). Uma das grandes aspirações de Nietzsche era o desejo ativo de substituir a vontade da verdade por uma vontade criativa que pudesse romper com a coerção reativa do sistema.” (LONZANO, 2016, pp. 89-90)

Para a CCRU, a via nietzscheana será apropriada a partir das leituras aceleracionistas, com exceção de Firestone, e através do trabalho de Land sobre Bataille. Já a via espinozista será desenvolvida a partir da influência de Deleuze, numa concepção de impossibilidade de escapar da libido, porém, para a CCRU também na possibilidade de uma concepção de um devir-inumano através do conceito de *cyborg* de Donna Haraway<sup>19</sup>, tratando-se de um conceito da unidade que expande a noção de *máquinas desejantes* deleuzeguattariana. Desta maneira, Fisher (FISHER, 2018, spinoza, k-punk, neuropunk) argumenta através de uma linguagem biológica, mecânica e ficcional como a noção de libido espinozista, o “hardware gerador de emoções” em seus termos, se conecta com o conceito de *cyborg*, posto que o sistema

---

aproximação não era particular de Althusser: “Mas Althusser não é um caso isolado e tão importante quanto a referência à Marx também foi a referência a Espinoza para Jean Toussaint, Desanti, como para Pierre Macherey, Etienne Balibar, Alexandre de Matheron, André Tosel, Jacques Bidet ou ainda Antonio Negri. E se voltarmos bastante no tempo, encontramos em abundância na história do marxismo outros pensadores cuja referência em Espinoza foi essencial: é o caso de Karel Kosik, de Ernst Bloch, também de Antonio Labriola e do mestre de Lenin, Georges Plekhanov. Sobre este último, é ‘o espinozismo de Feuerbach que Marx e Engels adotaram quando romperam com o idealismo (hegeliano)’”. (FISCHBACH, 2014, p. 31)

<sup>17</sup> A escolha pelo termo “inumanismo” ao invés de “não-humanismo” se dá por uma questão filosófica observada nas obras selecionadas e na filosofia da CCRU, além do próprio diagnóstico de Noys que aponta esta mesma tendência, trata-se de uma opção por uma continuidade do entendimento de fim do humano e de uma nova subjetividade advindo da CCRU e que está fundamentada nas três obras que Noys trata como aceleracionistas, portanto, difere-se do “inumanismo” advindo da filosofia de Reza Negarestani observado em “Intelligence and Spirit” (2018).

<sup>18</sup> Sugere-se a leitura da seguinte obra a esse respeito: OLSEN, Mark. *Foucault and critique: Kant, humanism and the human sciences*. British Educational Research Association Annual Conference, Heriot-Watt, University, Edinburgh, 11-13 september 2003.

<sup>19</sup> Sugere-se a leitura do “Manifesto Cyborg” de Donna Haraway.



operacional humano tem um potencial de destruição em contraste com outros organismos de sistemas operacionais mais simples.

Para Fisher a questão desses sistemas operacionais é sobre a organização das partes, a partir do conceito de *cibernética* e a noção de que todo organismo é cibernético proposto por Norbert Wiener alia-se aos pressupostos de Deleuze e Guattari de que não se reduz máquinas à técnica e de que as máquinas funcionam desarranjando-se, assim, a cibernética é essa composição organizada de “órgãos” e a manutenção do funcionamento e do desarranjo do organismo cibernético, e que culminará, inevitavelmente, em um “corpo sem órgãos” (termo deleuze-guattariano). É aqui que a lógica spinozista é utilizada, dado que sua noção de organismo não cindido entre mente e corpo, i. e., uma substância, é um “corpo sem programa de organização” com uma razão de “padrão emocional” e que caminha para conectar-se com o deus spinozista – “identificar-se com o próprio cosmos” (FISHER, 2018, n.p), ou seja, a potência destrutiva é parte disso como um fluxo positivo, “é o sistema operacional humano em pessoa” (FISHER, 2018, n.p), sempre em “desterritorialização” (termo deleuze-guattariano), revelando uma potência de transformação na destruição, pois “ninguém sabe o que um corpo pode fazer” (FISHER, 2018, n.p) e por isso “os melhores interesses da espécie humana coincidem com o inumano” (FISHER, 2018, n.p).

#### *1.4 – Ruptura da fusão Freud-Marx e a importância de Beauvoir e Bataille*

É oportuno apresentar neste momento, de maneira breve, os pensamentos de Simone de Beauvoir, especificamente a crítica à Freud presente na obra “*O Segundo Sexo*”, e de Georges Bataille, especialmente o texto de Baudrillard sobre o paradigma econômico de Bataille e sua crítica a Marx, devida à importância desses autores para o aceleracionismo, considerando que a filosofia de Beauvoir influencia “*A Dialética do Sexo*” e a filosofia de Bataille influencia o “*Anti-Édipo*”, a “*Economia Libidinal*”, a “*Troca Simbólica e Morte*” e a CCRU; ambos ainda apresentam uma ruptura da fusão Marx-Freud, o que permitirá compreender melhor o conteúdo das obras desta pesquisa, e implicando em uma certa demora nessa análise.

Em “*O Segundo Sexo*”, Beauvoir apresenta primeiro a teoria que vai, em seguida, criticar. No caso da psicanálise freudiana, ela diferencia a análise do corpo para a ciência (um corpo-objeto) e para a psicanálise (um corpo vivido pelo sujeito), mostrando que a natureza não define os corpos, mas a efetividade dessa natureza, que se desdobra em uma distinção entre

“sexual” e “genital”, apesar de criticar a noção vaga de sexualidade na teoria freudiana. E centraliza sua crítica na fase autoerótica, que existe para os dois sexos, mas que a experiência é diferenciada, a mulher experimenta duas fases (clitoridiano e vaginal) enquanto o homem apenas uma (peniana); assim, na fase narcísica a relação com o objeto se distancia completamente, pois a libido estará desenvolvida completamente para o masculino enquanto que o feminino pode ter um desenvolvimento incompleto, estagnando na fase infantil e desenvolvendo neuroses.

Também é na fase autoerótica que ocorre o “Complexo de Édipo”, na identificação da criança em relação aos seus pais, o menino enxerga a mãe como objeto de sua libido e no pai o temor pela mutilação de seu desejo (incestuoso), desenvolvendo um complexo de castração e de necessidade de sobreposição do menino em relação a seu pai, internalizando a autoridade paterna. A menina, por outro lado, identifica-se com o pai até perceber a diferença anatômica, e desse choque desenvolve o complexo de castração pela “ausência de pênis”, o complexo que emana é nomeado de Elektra, onde a menina passa a seduzir o pai como forma de sobreposição do poder paterno e rivalizando com sua mãe, por identificar-se e frustrar-se. Assim, Beauvoir mostra como “se constitui o superego que censura as tendências incestuosas; essas tendências são recalçadas, o complexo desaparece e o filho liberta-se do pai que, de fato, instalou em si mesmo, sob forma de regras morais” (BEAUVOIR, 1970, p. 61) e que “O superego é tanto mais forte quanto mais o complexo de Édipo for definido e mais rigorosamente combatido” (idem).

Beauvoir critica a valorização da virilidade na teoria libidinal freudiana, uma vez que tanto a menina quanto o menino estão em uma tensão em relação ao pai, porém, essa soberania paterna é uma construção social, assim como o mito do destino da mulher de ser dominada como um desejo de sua essência, pois é outra característica construída socialmente, e em torno de uma relação de poder. Ela argumenta como essa construção de opressão feminina surgiu, à partir do materialismo histórico marxista e da obra “A origem da família” de Engels, mostrando que a humanidade não se encerra em uma classificação biológica de espécie, mas por meio de um processo *antiphysis* tornou-se uma realidade histórica. Assim, a filósofa explanará essa soberania do masculino partindo de uma afirmação histórica sobre a inferioridade da mulher devido a uma ‘fragilidade corporal’, onde ela irá formular uma hipótese técnica, que se torna o mote de Firestone, a possibilidade de uma revolução maquínica como fim da exploração do trabalho e exploração sexual:

“Na história humana, o domínio do mundo não se define nunca pelo corpo nu: a mão com seu polegar preensivo já se supera em direção ao instrumento que lhe multiplica o poder; desde os mais antigos documentos de pré-história o homem surge sempre armado. No tempo em que se tratava de brandir pesadas maças, de enfrentar animais selvagens, a fraqueza física da mulher constituía uma inferioridade flagrante; basta que o instrumento exija uma força ligeiramente superior à de que dispõe a mulher para que ela se apresente como radicalmente impotente. Mas pode acontecer, ao contrário, que a técnica anule a diferença muscular que separa o homem da mulher: a abundância só cria superioridade na perspectiva de uma necessidade; não é melhor ter demais do que não ter bastante. Assim, o manejo de numerosas máquinas modernas não exige mais do que uma parte dos recursos viris. Se o mínimo necessário não é superior às capacidades da mulher, ela torna-se igual ao homem no trabalho.” (BEAUVOIR, 1970, p. 73-74).

E ao passo que concorda com Engels e faz um chamado para a igualdade de direitos para ambos os sexos, e que isso deve ser efetivado pela entrada da mulher no espaço público, ligando o destino da mulher ao socialismo como forma de destituição da política capitalista de gênero, Beauvoir passa a tecer críticas a Engels, pois acredita que para compreender a causa dessa disparidade de tratamento e dominação é preciso sair do materialismo-histórico e ir para o campo da *totalidade*, uma vez que a abstração do *homo oeconomicus* é insuficiente. Isto porque a função reprodutiva da mulher é de extrema importância econômica e social, o que torna tal função uma questão mais delicada, ou seja, é visto com reservas a crença do socialismo de que a simples abolição da família solucionaria o problema da situação da mulher, pois ainda assim a maternidade poderia permanecer imposta, crítica que se estende à técnica, que também pode ser instrumento de opressão. Com isso, a filósofa está criticando o reducionismo da existência humana, seja pela via da sexualidade para a psicanálise ou do trabalho para o marxismo, pois não são os únicos aspectos da existência humana.

O ponto interessante da crítica, segundo Zeynep Direk (DIREK, 2011, pp. 49-72), é que o destino da mulher acontece numa concepção a partir de um negativo existencial, i. e., o feminino é o negativo existencial em relação ao masculino, que é concebido como ser completo, inclusive, a libido e o orgasmo, bem como a independência econômica e a própria possibilidade de transcendência, passam a ser de exclusividade da essência do masculino e esvaziada ou atravessada para o feminino. Beauvoir parte da alteridade hegeliana, em que a relação entre as consciências, seja a escravizada ou a soberana, é caracterizada como livre e recíproca atravessado por um desejo de reconhecimento, ainda que seja uma mediação assimétrica e de alienação (BEAUVOIR, 2009, p. 26); porém, essa relação dialética só é possível entre o homem e outro homem, ou seja, a mulher não está inserida nessa relação, ela está fora da dialética, ela é o Outro, o *não-ser* em relação ao *ser*, que é masculino, aliando sua análise às de Hegel e das relações de parentesco estudadas por Lévi-Strauss, onde a proibição do incesto posiciona a

mulher como presente e restringida por tabus. Esse argumento atravessa o pensamento da modernidade questionando *quem é* esse sujeito transcendental, quem pode transcender, quem está na imanência, apresentando uma perspectiva filosófica de desigualdade sexual e divisão sexual do trabalho na História e na Filosofia, e mostrando que há uma *alteridade absoluta* e fora da dialética, algo que se assemelha à alteridade e oposição à dialética presente no aceleracionismo, todavia, diferente de Beauvoir que se mantém hegeliana ao argumentar a possibilidade de a mulher transcender e superar a alienação (DYREK, 2017, p. 70), o aceleracionismo vai propor a imanência total.

No caso de Bataille, Baudrillard teorizou em “*When Bataille Attacked the Metaphysical Principle of Economy*” (1991) que sua teoria oferece um paradigma econômico. Observa-se neste texto que Bataille analisa o princípio utilitarista em que o Capital está fundamentado econômica e politicamente, tendo a *utilidade* como *valor de uso*, o que movimenta a principal característica da produção capitalista, a acumulação. Bataille, compelido pela análise das sociedades antigas e sacrificiais, propõe uma metafísica solar do gasto, do dispêndio (uma espécie de destruição), ou seja, a lida nessas sociedades não capitalistas com a produção se dava pelo mote econômico do dispêndio, e não da acumulação, e em que o sol é o sujeito doador desse excesso a ser gasto, logo, a crítica de Marx à sociedade capitalista acaba sendo uma “exaltação do valor de uso” e uma tentativa de regulação do capital neste sentido. Nota-se também o fim dessa dinâmica histórica em meio às sociedades modernas, já que estas destituem a metafísica solar por uma espécie de transcendentalismo humano, fundado numa economia da energia humana e por uma produção acumulativa e utilitarista do excesso, ou seja, que cria uma espécie de:

‘mania puritana dos negócios’ (o dinheiro ganho é ganho para ser investido... tendo valor ou significado apenas na riqueza infinita que isso implica), na medida em que ainda implica uma espécie de loucura, desafio e compulsão catastrófica - um tipo de mania ascética - se opõe ao trabalho, ao bom uso da energia no trabalho e ao usufruto.” (BAUDRILLARD, 1991, p. 138, nota de rodapé nº 3)

Logo, Bataille argumenta que as sociedades modernas não sabem gastar, este é o ponto crucial da crítica, uma economia que “é inteiramente residual, é um fato social limitado; e é contra a economia como um fato social limitado que Bataille deseja aumentar os gastos, a morte e o sacrifício como fatos sociais totais - esse é o princípio da economia geral” (BAUDRILLARD, 1991, p. 136). As críticas à Marx emergem daí, por se voltar exclusivamente ao Capital, “uma crítica do valor de troca, *mas uma exaltação do valor de uso*” (BAUDRILLARD, 1991, p. 136), ou seja, uma crítica sobre o “*bom uso* da economia”. Por isso

Baudrillard destaca que a “crítica aristocrática” de Bataille “varre toda essa dialética escrava de um ponto de vista aristocrático, o do mestre que luta com sua morte” (BAUDRILLARD, 1991, p. 137) e, por isso, não são cabíveis acusações de um modelo pré-marxista ou pós-marxista, já que a proposta batailleana é *outra coisa* - uma *ontologia do excesso* (DE BARROS, 2016, p. 19 e 22).

Apesar das críticas de Baudrillard à naturalização de Mauss feita por Bataille, ao “ter feito da troca simbólica um tipo de função natural da prodigalidade” (BAUDRILLARD, 1991, p. 137), i. e., não se faz “em uma perspectiva que não é exatamente uma genealogia, nem uma história natural, nem uma totalidade hegeliana, mas um pouco de tudo isto” (BAUDRILLARD, 1991, p. 138), bem como criticando a limitação da análise batailleana para o período contemporâneo; ainda assim, sua teoria permanece como paradigma fundamental no campo econômico, pois através de sua ontologia do excesso é possível propor saídas à economia capitalista e críticas ao modelo de desejo freudiano, uma vez que o desejo não é visto pela noção de falta, mas enquanto produção, refletindo na noção marxista de produção. Diferente de Beauvoir, que se mantém hegeliana, Bataille está em oposição total à Hegel (PENNA, 2013, p. 390), rejeitando o princípio de identidade dos contrários e reconhecendo uma linguagem moral cristã, por isso Bataille sugere a imanência total, todos são escravos (TURHANER, 2019, p. 6), aspectos que estão presentes em “Troca Simbólica e Morte”, no “*Anti-Édipo*” e na “*Economia Libidinal*”<sup>20</sup>.

Outro ponto interessante sobre Beauvoir e Bataille é que ambos propõem uma fusão de Marx e Nietzsche, aspecto em comum com o aceleracionismo, porém, de maneira distinta. A fusão que Beauvoir propõe atrela a função do trabalho marxista com a noção de potência nietzscheana originando o que ela chama de *joie d’existence*<sup>21</sup>, já a ontologia do excesso de Bataille norteia a fusão dos materialismos marxista e nietzscheano para a manutenção do

---

<sup>20</sup> Em “Economia Libidinal” Lyotard cita Bataille em determinados momentos e desenvolve parte de sua teoria durante a obra. Em “Troca Simbólica e Morte”, Baudrillard reserva um lugar específico para tratar de Bataille no quinto capítulo, chamado de “A Morte em Bataille”, mas tal autor perpassa a obra em outros momentos. Em “O Anti-Édipo”, Deleuze e Guattari também citam Bataille, e a filosofia do autor perpassa a obra dos filósofos sob vários aspectos. Indica-se a leitura da obra: BRALIC, Vicente Montenegro. *Bataille en el Anti Edipo*. Revista de Filosofía, Volumen 73, 2017, pp. 123-141.

<sup>21</sup> Eleanore Holveck destaca essa fusão em Beauvoir: “Um velho encarna seu prazer enquanto bebe vinho; uma criança encarna a alegria de brincar com um balão. O objetivo de todas as sociedades deve ser o de promover essas personificações da liberdade alegre no mundo. A posição de de Beauvoir é uma combinação do pensamento de Nietzsche e Marx. Um indivíduo encarna a alegria da existência em comer, beber, brincar; o trabalho realiza a existência de outra maneira. Sem uma justa distribuição dos frutos do trabalho, os velhos não se sentam e bebem vinho. Mas o objetivo final de uma justa distribuição de riqueza é a expressão da alegria da existência. Esse é o *moi* frequentemente expresso por de Beauvoir em suas cartas: eu danço, esquio, almoço, durmo como um anjo, escrevo e minha escrita expressa essa vida que estou vivendo.” (SILVERMAN, 2014, p. 106)

imanentismo que propõe, uma noção de matéria como um “fluxo imanente de energia que atravessa o homem e a natureza” (BRALIC, 2017, p. 132).

### *1.5 – A questão da técnica e a quarta ferida narcísica*

Outro fator determinante neste período para o surgimento dos textos aceleracionistas, e dessa nova percepção da relação de Marx com o Capital, é a introdução do niilismo nietzscheano no marxismo como proposta de fusão a partir da quebra da fusão Marx-Freud. Essa introdução se dá não apenas pelo projeto da diferença e a crítica à modernidade, aspectos mostrados mais acima, mas também pela reavaliação do lugar do humano diante das revoluções tecnológicas, uma questão filosófica antiga que se agrava nas décadas de 60 e 70 (e se arrastam aos idos dos 90, se se pensar aqui na CCRU), dadas as inovações como a computação, as redes e a inteligência artificial, que abriram um debate filosófico profícuo.

Marx, por exemplo, alerta sobre o papel fundamental desempenhado pela máquina na égide do Capital, seja tomando o lugar do humano, ou como agente da mudança social e do progresso, ou, especialmente, como agente da revolução ao lado do proletário (vide Exergo). Além disso, ele aponta que a última fase das metamorfoses do trabalho é a de um sistema maquínico automático e suas implicações (MARX, Grundrisse, p. 929). E, conforme esse movimento maquínico vai modificando e tomando cada vez mais a sociedade, ele vai criando novas relações sociais e novos meios e forças de produção, como aconteceu com o fim da sociedade feudal, onde seus valores sucumbiram em detrimento dos valores da sociedade moderna e burguesa. Marx, inclusive, mostra o movimento voraz desse sistema autômata, que modifica de início os valores postos pelo humano sobre o produto da máquina que são aprimorados e mais valorizados, depois os valores da natureza e da ciência na relação humana são constantemente transformados, até mesmo os próprios valores humanos são modificáveis pela maquinaria. Estas são as tendências desse sistema maquínico, que também está modificando o próprio Capital e a própria humanidade.

O aceleracionismo enxerga essas tendências como um movimento objetivista, onde a técnica parece introjetar um movimento de perda de significado, como uma aceleração das forças do Capital e uma natureza niilista; logo, da mesma forma que o modelo feudal com sua concepção de técnica e tecnologias deu lugar ao modelo moderno, este modelo também sofre aceleração, e os ideais e valores iluministas e humanistas também sofrem uma perda de significado, como afirma Hubert Dreyfus:

“Somente com o Iluminismo chegamos à noção de *que os valores são objetivos - objetos passivos que estão contra nós - e devemos escolher nossos valores*. Esses valores não têm direito sobre nós até que decidamos quais queremos adotar. Uma vez que tenhamos a ideia de que há uma pluralidade de valores e que escolhemos quais terão direito sobre nós, estamos maduros para a ideia moderna, primeiramente encontrada nas obras de Nietzsche, especialmente em *Assim falou Zaratustra*, que postulamos nossos valores - isto é, que valorizar é algo que fazemos e valor é o resultado de fazê-lo. Mas uma vez que vemos que postulamos valores, também vemos que podemos igualmente "despojá-los". Eles perdem toda a autoridade para nós.” (DREYFUS, 1993, p. 293)

Essa perda instiga uma sensação de falta de direção que predomina ao lado de uma perda de importância e autoridade dos valores, de onde se sobressai as fortes palavras nietzscheanas acerca da sociedade moderna “Deus está morto, e nós o matamos”, um fenômeno que, como aponta Dreyfus, é chamado por Nietzsche de *niilismo*:

*Niilismo* é o nome de Nietzsche para essa perda de significado ou direção. Kierkegaard e Nietzsche concordam que, se o niilismo fosse completo, não haveria questões públicas ou privadas significativas. Nada teria autoridade para nós, reivindicaria nós, exigiria um compromisso de nós. Em uma era não niilista, há algo em jogo, há perguntas que todos podem concordar que são importantes, mesmo que discordem violentamente sobre quais são as respostas para essas perguntas. Mas em nossa época, tudo está no processo de se tornar igual. Há cada vez menos diferença entre partidos políticos, comunidades religiosas, causas sociais e práticas culturais - tudo está em pé de igualdade, todas as diferenças significativas estão sendo niveladas. (DREYFUS, 1993, p. 291)

Há uma relação entre o niilismo e a técnica, ainda que a tecnologia não seja algo novo ou proveniente da modernidade. Há uma grande diferença que separa a relação com a técnica antes e depois da modernidade, como Dreyfus mostra que Heidegger identifica essa diferença “Não temos mais sujeitos que transformam a natureza em objeto de exploração: ‘A relação sujeito-objeto alcança, pela primeira vez, seu puro caráter ‘relacional’, isto é, ordenador, no qual o sujeito e o objeto são sugados. Como reservas permanentes.” (DREYFUS, 1993, p. 305). Logo, a técnica não é mais uma questão simples de engenharia, ciência ou tecnologia, ou ainda como alerta Heidegger, que não se trata de se opor à tecnologia, tampouco crer ser impossível uma sociedade em que os valores humanos e tecnologia coexistam, mas de promover um ‘ataque ao niilismo’ tecnológico que inunda o período atual, e como aponta Marx (no *Grundrisse*) que a culminação desse movimento será um sistema maquínico onde o humano se torna recurso da técnica, e por isso não há necessidade de valores ou eles são disponíveis, porque o fim é a máquina.

O aceleracionismo, todavia, abraça o niilismo maquínico nietzscheano, como apontou Noys sobre a síntese corpo e máquina, em prol de um futuro pós-capitalista. Firestone

(através de Beauvoir) vai propor uma sociedade eco-socialista intermediada por uma revolução maquínica, e teorizar a reprodução tecnológica, que permite a emancipação do corpo feminino da função procriadora na divisão sexual do trabalho capitalista e a quebra das práticas familiares em prol de uma *cibernação* - uma sociedade cibernética eco-socialista mais igualitária; para Lyotard é propor uma nova subjetividade, inumana; para Baudrillard a pulsão de morte contra o sistema capitalista e a desconfiança sobre o processo tecnológico como emancipador; para Deleuze e Guattari não se trata mais de uma ontologia sobre o ser humano, mas de uma ontologia de ‘máquinas-desejantes’.

Para a CCRU, porém, esse niilismo é elevado à sua máxima potência através de uma ideia de *cibernética positiva*, que será visto na Parte III desta pesquisa, e de fim do Humano (PLANT, 1998b, prefácio). Esse atravessamento da cibernética e de uma pós-humanidade é fruto de um período marcado pela noção de cibernética nas ciências e no campo virtual, também de um engajamento feminista cibernético influenciado por Firestone, Haraway e pela própria Plant<sup>22</sup> (PAASONEN, 2010, p. 61), colaborando para um debate em torno da *técnica*. O fato de Firestone não compor a base filosófica da unidade e não aparecer na análise de Noys sobre o aceleracionismo da década de 70 possivelmente encontra-se na divergência ontológica em torno do conceito de técnica e de feminino, como aponta Paasonen, uma vez que Firestone concebe a tecnologia como instrumental e uma ferramenta emancipatória para a formação de uma *cybernação*, através de um processo racional e total; enquanto que para Plant, a tecnologia é mais do que um agente, é inerente ao feminino, já que sua proposta de feminização parte de uma noção de processo orgânico, também de um elemento irracional na tecnologia, logo, Plant “entende a tecnologia como um agente ativo de transformação cultural, parte integrante da feminização, como uma tendência à desordem, às conexões rizomáticas e à erosão dos sistemas organizados” (PAASONEN, 2010, p. 69), sendo igualmente perceptível a influência de Lyotard (do feminino como potência) e de Baudrillard (a ambiguidade de uma emancipação humana através da tecnologia e a questão da hegemonia do trabalho morto).

Além disso, enquanto Firestone prevê uma fusão entre os modos estético e o modo tecnológico, gerando um modo andrógino, Plant, em contraste, percebe a cibernética positiva como parte do processo niilista de feminização da cultura uma vitória do feminino e desaparecimento do masculino (PAASONEN, 2010, p. 70). Portanto, são ontologias e

---

<sup>22</sup> Percebe-se que Plant já estava engajada com o pensamento de Haraway, mostrando a amplitude de importância de Haraway para o período, fazendo parte da dinâmica do evento “Virtual Futures”. Ver: PLANT, Sadie. *Beyond The Screens Film Cyberpunk Cyberfeminism*. In *Variant* 1:14, Summer 1993, pp 12-17. E ver: PLANT, Sadie. *Coming Across The Future*. In *Virtual Futures: Cyberotics, Technology And Post-Human Pragmatism*. Ed. Joan Broadhurst Dixon and Eric J Cassidy. (1ª Edição) London and New York: Routledge, 1998, pp. 39-47.



estratégias políticas opostas, “Como a feminização pressupõe a ruptura dos ideais de subjetividade racional e controle humano sobre a natureza, sua lógica é antitética à da “cibernização”<sup>23</sup> que pressupõe planejamento racional e domínio completo sobre a natureza e seus segredos.” (PAASONEN, 2010, p. 69-70). E, ainda que haja uma concordância entre Plant e Firestone quando se fala do ‘modo estético’ firestoniano e o “vitória iminente do feminino” plantiano (2010, p. 69-71), pois ambos os conceitos possuem características similares, principalmente sobre o feminino como algo ativo e altamente inovador<sup>24</sup>, bem como a temática da cibernética ser um ponto em comum entre Firestone e Haraway, essa divergência ontológica e política colabora para a maior inclinação da CCRU mais ao pensamento de Haraway.

Isso porque a CCRU, ao endossar “consistentemente a insistência de Deleuze e Guattari de que as máquinas não são reduzíveis à tecnologia.” (CCRU, 2015, n. p.), correlaciona a proposta deleuze-guattariana com a de Haraway, que propõe uma subjetividade cyborg, como dito antes, que expande o conceito de máquinas desejantes deleuze-guattariana por meio de um hibridismo entre o orgânico e o maquínico contida no conceito de “organismo cibernético” (“todos somos cyborgs”<sup>25</sup>), e muito provavelmente o “Manifesto Cyborg” de Haraway, que alia a ficção e realidade, também colabora para a formulação do conceito de hiperstição, algo que será visto na Parte III. Outro ponto que reitera essa aproximação com Haraway reside no fato de sua antropologia cyborg identificar uma “quarta ferida narcísica humana”, na esteira das feridas abertas por Freud, que ela chama de “cyborg/informação”, se trata “da nossa relação com o que não é humano – começa a atingir nossas relações constitutivas com o maquínico mas com mais que o maquínico – com o não-vivente e o não-humano” (HARAWAY, 2010, pp. 5) e que “nos força a reconhecer que nossas máquinas têm vida própria” (HARAWAY, 2010, pp. 6). É a aproximação com o que não é humano e ao mesmo tempo o reconhecimento da nossa própria inumanidade, pois nunca houve um humano em primeiro lugar, que colabora com o niilismo da CCRU para decretar o “fim da Humanidade”.

### *1.6 – Ondas aceleracionistas*

---

<sup>23</sup> Termo proveniente do inglês “*cybernation*” que tanto indica o processo cibernético quanto traz a ideia de uma nação socialista cibernética.

<sup>24</sup> “O modo estético unilateral de Firestone, definido como ‘subjetivo, intuitivo, introvertido, desejoso, sonhador ou fantástico, preocupado com o subconsciente (o id), emocional e até temperamental (histérico)’ se assemelha muito ao ‘vitória iminente do feminino’, comemorado por Plant como imprevisível, múltiplo e complexo. (PAASONEN, 2010, p. 69)

<sup>25</sup> ‘Cyborg’ é a abreviação do nome “*cybernetic organism*”. Ver: PLANT, 1998, p. 59.

Todos estes aspectos mostrados anteriormente expõem uma fragmentação, ou diferenças acentuadas no pensamento aceleracionista, como se verá nos capítulos seguintes, o que permite identificar “ondas aceleracionistas”, corroboradas por Noys quando explicita em seu prefácio de “*Malign Velocities*” que a republicação dos textos de Land inaugura uma “nova onda de aceleracionismo contemporâneo”<sup>26</sup>, se referindo à publicação da coletânea de textos de Nick Land “*Fanged Noumena*” (2011) e do lançamento do “Manifesto Aceleracionista” (2013) por Nick Srnicek e Alex Williams, além dos Simpósios Aceleracionistas de 2010 e 2013.

Porém, desde o lançamento do livro de Noys ocorreram novos fatos em torno do aceleracionismo e publicações que impulsionam novamente o assunto, é o caso das publicações dos livros “*#Accelerate*” (2014) e “*CCRU Writings 1997-2003*” (2015), e do lançamento do “Manifesto Xenofeminista” (2015), também a manutenção de blogues pessoais de membros da CCRU são outros fatores a ser considerados, é o caso de Fisher que manteve seu blog ativo e defendendo cada vez mais um aceleracionismo de esquerda em contraposição a Land<sup>27</sup>, que se mantém ativo na internet e com novos adeptos aos seus novos posicionamentos e postura política, que acabou por atrair a atenção de jornalistas<sup>28</sup> e, conseqüentemente, em torno da CCRU<sup>29</sup>, bem como Reza Negarestani que, como Fisher, tem se afastado de Land e desenvolvendo um aceleracionismo motivado pelo advento de uma inteligência artificial, sua tese ganhou corpo na publicação de “*Intelligence and Spirit*” (2018).

É interessante ressaltar que o livro “*#Accelerate*” (2014) também evoca ondas, partindo da obra “*Grundrisse*” e defendendo Marx como um dos antecipadores do aceleracionismo, concordando com os escritos de Deleuze e Guattari, Lyotard e Baudrillard, depois o “fermento”, na esteira de Noys sobre a tríade da filosofia libidinal, e acrescentando outros autores, como Shulamith Firestone, em seguida a “cybercultura” da CCRU, precedida pela própria aceleração, com Mark Fisher, o “Manifesto Aceleracionista” e outros autores.

---

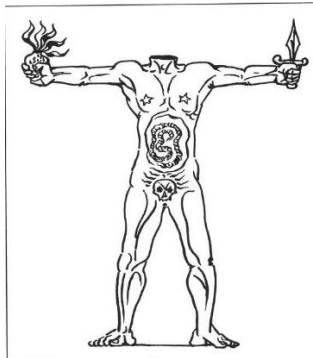
<sup>26</sup> “Foi o ressurgimento dessas ideias nos anos 2000, incluindo a republicação dos ensaios de Land (a publicação de “*Fanged Noumena*”, em 2013), que me fez voltar a essas perguntas e oferecer uma descrição crítica mais precisa usando o termo ‘aceleracionismo’ (advindo da publicação de “*Persistence of the Negative*”, em 2010). Acontece que esse termo ocorre no romance de ficção científica de Roger Zelazny, *Lord of Light* (1967), que eu li. O inconsciente, como sempre, trabalha de maneiras misteriosas. Após minha análise crítica inicial, uma nova onda de aceleracionismo contemporâneo emergiu e foi esse fato, especialmente quando ocorreu em um momento de crise capitalista, que me levou a escrever este livro.” (NOYS, *Malign Velocities*, 2014, p. 8)

<sup>27</sup> Infelizmente, no ano de 2017, Mark Fisher veio a falecer. O legado de Fisher presente em seu blog, o K-Punk, com seus pensamentos, análises, críticas e escritos, foi reunida e publicada sob o título “*Mark Fisher: K-Punk, the collected and unpublished writings of Mark Fisher from 2004-2016*”, pela editora Repeater, em 2018.

<sup>28</sup> Acessado em 18.12.2018: <http://nymag.com/intelligencer/2017/04/beyond-alt-understanding-the-new-far-right.html>

<sup>29</sup> Acessado em 18.12.2018: <https://www.theguardian.com/world/2017/may/11/accelerationism-how-a-fringe-philosophy-predicted-the-future-we-live-in>

É possível definir quatro ondas do aceleracionismo: a primeira inaugurada pelo próprio Marx no final do século XIX, mas precisaria de uma análise mais aprofundada; a segunda, libidinal e inumanista, na década de 70 e iniciada pelo “Anti-Édipo” de Deleuze e Guattari, “Economia Libidinal” de Lyotard, “Troca Simbólica e Morte” de Baudrillard, bem como “A Dialética do Sexo” de Firestone; a terceira, inumanista e cybermaquínica, na década de 90, advinda da CCRU; e a quarta, cindida em duas alas, uma de direita, encabeçada por Land e seu “Iluminismo Sombrio”, e outra de esquerda, desde os anos 2000 até o presente, iniciada pela publicação de “*Capitalist Realism: Is there no alternative?*” (2009) de Fisher, seguindo o primeiro Simpósio Aceleracionista (2010), precedido pelo lançamento do “Manifesto Aceleracionista” (2013) e do “Manifesto Xenofeminista” (2015), também de “Intelligence and Spirit” (2018) de Negarestani e do “Comunismo Ácido” (FISHER, K-Punk, 2018, pp. 525-538).



Capa da revista “Acéphale”, especial “Nietszche e os Fascistas” (21 de janeiro de 1937), de Bataille, Pierre Klossowski, André Masson, Jean Rollin e Jean Wahl.

“Pepe, o sapo”, de personagem em quadrinho, meme do 4chan e de mais popular do tumblr em 2015 à mascote da *alt-right* nas eleições estado-unidenses de 2016.

## PARTE II

### ACELERACIONISMO MARXISTA

*Que é a tolerância? É o apanágio da humanidade. Estamos todos empedernidos de debilidades e erros; perdoemo-nos reciprocamente nossas tolices, é a primeira lei da natureza. Que na bolsa de Amsterdã, de Londres, de Surata ou de Bassorá, os guebros, os banianos, os judeus, os mafomistas, os déícolas chins, os brâmanes, os cristãos gregos, os cristãos romanos, os cristãos protestantes, os cristãos quakers façam suas traficâncias juntos: eles não brigarão de punhal. Por que motivo, pois, nos esganamos quase sem interrupção desde o primeiro concílio de Nicéia?” (VOLTAIRE, DICIONÁRIO FILOSÓFICO, tolerância)*

*“(...) para que a ideia de libertação tenha sentido concreto, é preciso que a alegria de existir seja afirmada em cada um, a cada instante; é espessando-se como prazer, como felicidade, que o movimento rumo à liberdade assume no mundo sua figura carnal e real. Se a satisfação de um homem velho que bebe um copo de vinho não conta nada, então a produção, a riqueza são apenas mitos ociosos; elas só têm sentido se forem suscetíveis de se recuperarem em alegria individual e viva; a economia de tempo e a conquista do lazer não têm qualquer sentido se o riso de uma criança que brinca não nos comove.” (BEAUVOIR, 2005, p. 110)*

## INTRODUÇÃO

Nos anos 1970, quatro obras quase simultâneas, algumas influenciando-se mutuamente e outras não, apresentaram o que podemos identificar como 'cânone aceleracionista'. É a partir de Noys que se identificou este cânone e em torno de três obras, “*O Anti-Édipo*” de Gilles Deleuze e Félix Guattari, “*Economia Libidinal*” de Jean-François Lyotard e “*A Troca Simbólica e a Morte*”, de Jean Baudrillard. Estes três trabalhos apresentam

não apenas uma maneira de pensar que gera as bases do aceleracionismo por meio de alguns conceitos, algumas ênfases e algumas conexões, mas também uma espécie de estilo de urgência e transversalidade que caracterizam a atmosfera aceleracionista. Ao lado destes três livros acrescenta-se uma quarta obra, “*A Dialética do Sexo*”, de Shulamith Firestone, que é anterior a todas as outras e a única que apareceu do lado ocidental do Atlântico, publicada em 1970 nos Estados Unidos. Firestone se torna cada vez mais central na caracterização do aceleracionismo uma vez que ela conecta explicitamente a questão das oportunidades que o capitalismo traz com debates feministas, e indica como o aceleracionismo será também um agente provocador de uma cisão no coração do pensamento feminista<sup>30</sup>.

## CAPÍTULO 2 – O ANTI-ÉDIPO E O PROLETÁRIO ESQUIZO

### 2.1 – *O Complexo de Édipo e a Operação Édipo*

Para se compreender o aspecto aceleracionista encontrado na obra “*O Anti-Édipo*”, publicada em 1972, de Deleuze e Guattari, é necessário fazer uma apresentação desta obra, com a ressalva de que não se pretende aqui um aprofundamento por limitações formais que a própria obra impõe em sua complexidade, portanto, é erigir uma base de compreensão geral para prosseguir com uma leitura de caráter aceleracionista<sup>31</sup>. É importante ressaltar que esta obra é um marco na fundamentação do aceleracionismo a partir de Marx, como aponta Noys e a CCRU, o que impõe uma demora maior sobre seu conteúdo. Logo, opta-se por abordar a relação da proibição do incesto com a teoria freudiana do complexo edípico e, assim, apresentar o materialismo histórico deleuzeguattariano, partindo das teses principais - kantiana, marxista e nietzscheana - e expor os conceitos-chaves da obra, as três sínteses do inconsciente, os cinco paralogismos da psicanálise, a esquizoanálise, os dois modos de investimento social, os conjuntos molar e molecular, as máquinas e o esquizo.

---

<sup>30</sup> Outra obra que poderia ser estudada ao lado das outras quatro é “*Speculum: Of the Other Woman*” (1975), de Luce Irigaray, lembrada por Fisher em “*Terminator vs. Avatar: Notes on Accelerationism*”, onde destaca que Grant, na introdução à tradução inglesa de “*Economia Libidinal*”, agrupa essa obra ao lado das três obras que Noys caracteriza como aceleracionistas. Acessado em 01/06/2020: <https://markfisherblog.tumblr.com/post/32522465887/terminator-vs-avatar-notes-on-accelerationism>

<sup>31</sup> A quem se interessar por uma análise aprofundada e mais desenvolvida da obra deleuzeguattariana, sugere-se as aulas ministradas por Deleuze e Guattari, as palestras realizadas pelo Instituto Humanitas Unisinos, conteúdos de fácil acesso digital.

Deste modo, tendo em vista a explicação de Beauvoir acerca do “Complexo de Édipo”, que se desenvolve na fase infantil e auto-erótica, fundamentando o narcisismo, e se trata da relação papai-mamãe-eu, que para haver a formação do *ego* o desejo sofre mutilação, dado o seu caráter incestuoso, pois Édipo (a criança) direciona sua libido à mãe e é castrado pelo pai; Deleuze e Guattari irão aprofundar a análise dessa ligação estreita do complexo e a proibição do incesto. Essa estrutura metafísica advém da conclusão de Freud sobre o incesto “já que isso é proibido, isso mesmo é que era desejado”, atrelando o desejo à proibição e ao familismo. A proibição personaliza o desejo (que devém Édipo) e gera uma fantasmagoria. Estes fantasmas são as pessoas do complexo, há um quem proibido (a mãe), há um lugar proibido (o do pai) e há o filho (Édipo), uma triangulação negativa que forma o “eu” – narcísico. Porém, as fantasmagorias não cessam aí, há a triangulação positiva, que é o espalhamento de novos fantasmas (a irmã e a esposa, por ex.) e outra proibição (a do incesto da irmã), personalizando a irmã e a esposa, e conduzindo, ou transferindo, Édipo para recomeçar outra triangulação edípica, por isso nenhum fantasma é individual, mas sempre de grupo (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 48).

A conclusão freudiana é um erro analítico na ótica dos autores, como se verá a seguir, e a triangulação é um distribuidor e conector do fluxo libidinal, que se trata de uma energia livre e não fantasmagorizada, também é maquínica, ou de pura produção<sup>32</sup>. Isto quer dizer que o inconsciente não está encerrado na relação papai-mamãe-eu, mas que a castração do inconsciente é o que os autores chamam de “operação Édipo”, que despotencializa o inconsciente ao encarcerar a libido e os fluxos de fuga no complexo de castração e em um teatro edípico. É o uso ilegítimo das sínteses do inconsciente sendo exposto, no caso da disjunção exclusiva, “você é menina *ou* menino?” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 84), também da necessidade de identificação, “aí é mamãe que começa, aí é papai, e aí é você.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 104), o que resulta na concepção de desejo enquanto *falta*, além de uma diferença sexual: “o Falo prevalente e transcendente e, ao mesmo tempo, a distribuição exclusiva que se apresenta nas meninas como desejo do pênis e nos meninos como medo de perdê-lo ou recusa de atitude passiva” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 84).

---

<sup>32</sup> Os autores estão em sintonia com Bataille (sobre a ontologia do excesso) e com a percepção de Engels sobre a concepção materialista da história, pois Engels afirma que há duas instâncias, a produção e a reprodução da vida imediata, isto é, a (re)produção dos meios de subsistência e a (re)produção dos seres humanos, daí os autores compreenderem ‘que tudo é produção’ e Édipo como um complexo de introdução da falta, não é que a falta não exista, mas ela não é necessária para a produção desejante.

Acessado em 24.01.2020: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1884/origem/prefacio01.htm>

Aqui já se está a falar de economia, pois a proibição da irmã implica a troca, a da irmã pela esposa, ou seja, casa-se a irmã e em troca recebe-se a esposa, também de uma instância de investimentos sociais, vista quando os autores destacam a conclusão kantiana sobre o casamento: “(Kant) define o casamento como o laço pelo qual uma pessoa se torna proprietária dos órgãos sexuais de outra pessoa.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 100). Os autores se fundamentam na afirmação marxista sobre o sexo, de que a diferença não é entre dois sexos humanos, mas entre o sexo humano e o não-humano (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 388), para definir Édipo como uma “representação antropomórfica do sexo”, i. e., Édipo tornando-se o desejo e o sexo, o *ego* tomando o lugar do *id*, por isso a falsa ideia de haver dois sexos ou apenas o sexo masculino, já que é pelo sexo masculino que a mulher é definida (pela falta, a falta fálica), assim como a própria sexualidade feminina é definida pela ausência.

Em contrapartida, a afirmação marxista implica a restauração do inconsciente, pois investir contra o teatro edípico e familista, mote da obra, desvela a real natureza do inconsciente, que é como uma fábrica ou ateliê, um lugar de *produção* e da Natureza (que não param de maquinar), e que o “eu” é produzido, ou seja, o triângulo edípico e narcisista é resultado da “operação Édipo”; daí a empreitada da obra de desedipianizar o inconsciente, de libertá-lo através de outra operação, a *esquizoanálise*, uma vez que o que existe é o ‘isto’ (significado de “id”), logo, o que sempre existiu são as *máquinas desejantes* (sem metáfora) e o sexo não-humano, retomando o que a psicanálise descobriu, mas abandonou - a produção desejante do inconsciente.

## 2.2 – Erro analítico da psicanálise, a metafísica psicanalítica, totalização edipianizada e linguagem edípica

O primeiro aspecto da crítica dos autores é o erro analítico na conclusão freudiana da proibição do incesto, se tratando de um paralogismo (o quarto, especificamente). Ao invés de “se é proibido é porque é desejado, pois não se proíbe o que não é desejado” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 229), deveria ser pensado o fato de que tal conclusão parte de falsas crenças sobre o limite. A crença de que a origem de algo estaria nesse limite, ou seja, a ideia de que a proibição afirma que no início algo foi desejado; e a crença do limite como estrutura, i. e., seja que a transgressão tem como causa a proibição numa relação estrita entre desejo e lei. Os autores exemplificam essa falsa crença com o caso das revoluções, que não ocorrem por conta da transgressão em si, i.e., a motivação não é o desejo de transgredir (DELEUZE;

GUATTARI, 2010, p. 214-2015), apesar de concordarem de que com a transgressão há a confusão das pessoas do “eu” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 109).

O segundo está na própria infância da criança, Édipo não está lá como uma estrutura do inconsciente, pois a criança maquina com seu ambiente, com seus brinquedos e sua imaginação (suas máquinas, nos termos dos autores), algo que vai além de um papai-mamãe-eu. A “operação Édipo” vai acontecer, é fato, mas não por ser Édipo uma pedra de toque para a criança que tenderia “naturalmente” à procura de papai-mamãe em tudo, como a psicanálise encontra Édipo em tudo, mas porque existe um investimento social de repressão, pelo recalçamento dessa produção desejante que é edipianizada. Destaca-se da obra a querela de Lysenko e Weismann que aponta para uma sociedade com uma modalidade não edipianizada: “assim como Weismann, os morganistas-mendelianos partem tal da ideia de que os pais não são geneticamente os pais dos seus filhos; se se acredita em sua doutrina, pais e filhos são irmãos e irmãs...” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 211).

O que leva ao terceiro aspecto, a universalidade de Édipo. Os autores entendem que essa universalidade se daria ou por hereditariedade filogenética, que afirmam não ser real, ou por uma estrutura mental, porém, essas estruturas são de ordem social, quebrando essa noção de universalidade. Apesar de concordarem com os etnólogos e psicanalistas quando estes dizem que Édipo está na nossa sociedade, isso ocorre porque, na ótica dos autores, Édipo devém universal exatamente no capitalismo, por ser um limite deslocado em função do Capital, posto que tal sociedade ‘preencheu os requisitos’ para o incesto ser possível, algo que os autores mostrarão pela história desse devir Édipo através de um processo histórico-materialista.

O quarto aspecto, a metafísica da psicanálise, trata-se da introdução da *falta* no desejo, i. e., a ideia da negação como privação, como exemplificam: “como uma falta: a falta simbólica do pai morto, ou o grande Significante” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 228). Para os autores, o complexo de Édipo está intimamente ligado à representação, à imagem e à linguagem, isso ocorre porque o raciocínio do recalçamento da libido deveria culminar na supressão de imagens ou de representações da própria libido ou do afeto, porém, isso não ocorre, já que os etnólogos encontram “o caráter sexual dos afetos nos símbolos públicos da sociedade primitiva; e este caráter permanece integralmente vivido pelos membros dessa sociedade, embora eles não tenham sido psicanalisados, e apesar do deslocamento da representação.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 228).

Isto significa que para haver um desejo edípico deve haver do mesmo modo uma repressão que não incide unicamente sobre o incesto, ou seja, “sobre as relações sexuais de



qualquer outro tipo' tampando outras vias." (REICH apud DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 228); daí a disjunção exclusiva sexual (menino *ou* menina) e o atrelamento da *falta* à diferença sexual sobre a mulher e o homem e sobre o desejo feminino e o desejo masculino. Logo, a proibição do incesto é proveniente de um 'sistema geral repressão-recalcamento', que desloca o desejo e em seu lugar põe Édipo, Édipo é a imagem que emerge com o investimento sobre a libido e o desejo, sendo sua função recalcar a produção desejante, pois o recalcamento permite o deslocamento dos fluxos para uma função e fim sociais determinados na repressão.

Por isso não apenas a imagem ou representação são importantes, mas a própria linguagem desempenha um papel crucial em meio à repressão prática do *socius*, ela é o quinto aspecto, vez que "o signo é posição de desejo" (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 193). É com as fantasmagorias que surgem os nomes, não o contrário, i. e., que "Mãe e irmã não preexistem à sua proibição como esposas" (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 213); assim, percebe-se o encadeamento de uma linguagem estimulada por Édipo, que em sua origem é um discurso mítico, que foi inserido com a função de moldar a linguagem para funcionar em torno da estruturação edípiana sobre o inconsciente e o *socius*, como afirmam: "O discurso mítico tem por tema a passagem da indiferença ao incesto à sua proibição: implícito ou explícito, este tema é subjacente a todos os mitos; ele é, portanto, uma propriedade formal desta linguagem" (JAULIN apud DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 213).

Os autores estão a evidenciar, portanto, uma história de repressão não apenas do inconsciente, mas do próprio ser em todas as suas possibilidades, potencialidades, bem como uma história de dominação do *desejo*<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Hugh J. Silverman traz um interessante histórico do desejo, mostrando desde o período clássico ao século XX como o desejo foi sendo afastado na Modernidade em prol da razão, cita-se aqui três momentos específicos: 1) a marginalização do desejo no século XVII: "Fora do conflito entre razão e experiência, os sentimentos devem receber um lugar separado - e esse lugar é oferecido na teoria romântica, na poesia romântica e na pintura romântica." (SILVERMAN, 2000, p. 6); 2) a revolução copernicana de Kant e o desejo no século XVIII, "Portanto, a aparência de Kant como estabelecendo as condições para os limites do conhecimento, da escolha e da experiência demonstra com efeito os limites do desejo. O desejo não pode levar um a qualquer lugar. O desejo, como ilustrado no Faust de Goethe, precisa ter seus limites e, se esses limites não forem respeitados, algo como condenação é o destino certo. Não se pode se esforçar para conhecer, experimentar e sentir tudo sem abrir mão da própria humanidade. Assim como Faust demonstra o que acontece quando se procura ir além dos limites do conhecimento, experiência e sentimento humanos, Kant delinea intelectualmente onde esses limites estão localizados. As condições da possibilidade da metafísica são também as condições da possibilidade do que pode ser dito sobre o que está além dessas condições. O desejo tem seus limites: a lição de Kant ensinada, a lição de Faust aprendida" (SILVERMAN, 2000, p. 7); 3) nos séculos XIX e XX, o desejo se tornando afirmativo: "Depois de Kant e Goethe, o desejo não se preocupa mais com os limites do conhecimento e do autoconhecimento. Desejo é desejo de abranger tudo - através da expressão mais completa das paixões (de Sade), através da chamada para totalizar (ganhar poder sobre) tudo o que pode ser conhecido (Hegel), através da revolução na própria fibra da sociedade burguesa (Marx), pela celebração do sujeito individual (Kierkegaard) e pela crítica de todos os ideais de qualquer cultura em favor da superação de si (Nietzsche)." (SILVERMAN, 2000, p. 7)

### 2.3 – As Três Sínteses do Inconsciente, os Cinco Paralogismos e os Materialismos Marxista, Nietzscheano e Espinozista

Partindo da noção kantiana de que a consciência possui três sínteses – da apreensão, da reprodução e do reconhecimento – como critérios da razão para julgar/determinar o que é conhecimento e o que é *metafísica* através do uso legítimo ou ilegítimo das sínteses; logo, os autores formulam as “sínteses do *inconsciente*”, que também são três, mas neste caso são usadas para a constituição da experiência e para discernir o uso ilegítimo pela psicanálise, quando gera uma metafísica edipiana, do uso legítimo, que só é possível pela esquizoanálise. As três sínteses são: a conectiva da produção (“e...e...”), a síntese disjuntiva de registro (“ou... ou...”) e a síntese conjuntiva de consumo (“então...”) (HOLLAND, 2001, pp. 14).

Os autores também invocam a definição de desejo em Kant, por ser uma das faculdades do ser, apesar de discordarem da ilustração feita pelo filósofo, uma vez que Kant ao apontar para as representações como a causa da realidade dos objetos do desejo incide a falta sobre o desejo, enquanto que os autores indicam o desejo como produtor do objeto, enquanto uma ‘realidade psíquica’ (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 41). A tese das sínteses é demonstrada através da análise do complexo de Édipo e de uma análise histórica e antropológica que desvela a relação do capitalismo com Édipo, de como Édipo toma o lugar do desejo maquínico e controla as relações e os fluxos da produção desejante (HOLLAND, 2001, p. 15).

A partir dessas sínteses pode-se observar a ocorrência dos cinco paralogismos da psicanálise. O primeiro é a *extrapolação*, ela acontece quando a primeira síntese de conexão (“e...e...e...”) das *máquinas desejantes* é fechada (e...e...e.), em outras palavras, quando as partes-parciais são vistas como pertencentes a um objeto global, e que não se trata de um corte, mas de uma totalidade transcendental. O segundo é o *double-bind*, acontece quando as disjunções (“ou...ou...ou”) se tornam exclusivas (“ou é”). O terceiro é a *aplicação bi-unívoca*, parece o mesmo raciocínio do segundo paralogismo, em um grau maior, pois a bi-univocidade que se torna exclusiva (o “ou é” menino “ou é” menina) incidi na terceira síntese (“então...então...então...”) e se torna um exclusivo escondido (“então é”); ligando o fim ao começo, i. e., já que Édipo colonizou o inconsciente tudo tem a ver com Édipo. O quarto foi mostrado mais acima, é o erro em concluir que há proibição porque há desejo e do desejo arraigado à proibição. E o quinto é a crença da separação entre a produção desejante e o *socius*, relegando o desejo a um campo marginalizado e que não incide no campo social, sendo que foi

um investimento libidinal de edipianização nas *máquinas desejanτες* e no inconsciente que fez tal separação.

A proposta da esquizoanálise é uma “psiquiatria histórico-materialista” (HOLLAND, 2001, p. 15), apresentando tanto uma crítica social quanto uma epistemologia, por sua tendência em apontar o uso ilegítimo das sínteses do inconsciente pela psicanálise. Porém, há uma inclinação ao materialismo nietzscheano sobre o materialismo marxista, exigindo um ajustamento das sínteses, o que pode não ir de encontro com os interesses sociais do proletariado, ou da própria humanidade. Como se pode observar a crítica ao humanismo em passagens da obra e ao marxismo quando este utiliza-se ilegitimamente das sínteses e desencadeiam processos repressivos (HOLLAND, 2001, p. 15), daí a interpretação de Foucault no prefácio à edição inglesa da obra deleuze-guattariana expor uma ética contra o fascismo<sup>34</sup>.

A crítica social desenvolvida é perpassada pelo marxismo, a começar pela história das máquinas culminar em uma relação ambígua entre *esquizo* e *Édipo* na égide do Capital, que se fundamenta na percepção de Marx de que o processo histórico que desemboca no capitalismo é a liberação do trabalho das condições pré-determinadas objetivas, ou seja, que há a possibilidade no Capital de liberação das forças produtivas, porém, que essa possibilidade é solapada pela transformação do trabalho em mercadoria pelo próprio Capital, já que há uma reinserção do trabalho em um sistema escravagista; no “Anti-Édipo” essa ambiguidade do Capital se percebe na utilização do materialismo-histórico marxista para reconstruir a história das *máquinas desejanτες*, mostrando que sob a égide do Capital tanto o inconsciente quanto o *socius* estão no mesmo ponto histórico marxista de libertação (pela via da esquizoanálise e do esquizo) e de repressão (pela via da psicanálise e de Édipo)<sup>35</sup>. Também há a utilização da noção marxista de força-de-trabalho conectada à noção freudiana de libido pra compor o conceito de *máquinas desejanτες* e embasar a tese central da obra, a esquizoanálise, que assume um caráter *revolucionário*, bem como se alinham à crítica marxista, que se voltava à política econômica burguesa, para delinear a crítica à psicanálise freudiana relacionando-a com o capitalismo, como afirmam que “Freud é o Lutero e o Adam Smith da psiquiatria” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 360), e partindo da noção marxista de “história universal” para comparar

---

<sup>34</sup> “E não somente o fascismo histórico de Hitler e Mussolini — que soube tão bem mobilizar e utilizar o desejo das massas —, mas também o fascismo que está em todos nós, que ronda nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz gostar do poder, desejar essa coisa mesma que nos domina e explora.” Extraído de: “Prefácio à edição americana de *O anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Foi retomado em *Dits et écrits*, de Foucault (Gallimard). O título é da redação do Magazine Litteraire, onde foi publicado pela primeira vez em francês. Trad. Fernando José Fagundes Ribeiro.” [disponível online].

<sup>35</sup> HOLLAND, 2001, p. 18.

e relacionar a descoberta do conceito de libido por Freud com a descoberta do conceito de trabalho por Ricardo.

Ademais, a composição das críticas e teses desta obra são incididas por um materialismo nietzscheano, unindo a noção marxista de força-de-trabalho com a noção nietzscheana de vontade-de-poder/potência em torno da questão da libido, é o que Noys aponta para a fusão de Marx e Nietzsche. Os pontos em que há uma conjunção destes pensamentos são visíveis, como a relação da proposta marxista de uma sociedade comunista ao lado da proposta nietzscheana de um “super homem” quando os autores relacionam o processo histórico com o inconsciente, bem como o cerne dessas propostas está em contraposição ao capitalismo e ao ascetismo, que eram objetos de Marx e Nietzsche respectivamente. Ainda, a importância das análises de Marx, no caso do surgimento da sociedade capitalista e as críticas a ela feitas, e de Nietzsche, no caso das análises sobre as sociedades primitivas e as críticas à modernidade, junto das ferramentas que cada um dispôs, entre outros pontos.

Também, a noção da *dívida* é extraída da obra nietzscheana “A Genealogia da Moral” (RIBEIRO, 2012, pp. 83-84), onde Nietzsche apresenta a sociedade primitiva como um sistema de crueldade e de marcação (inscrição, nos termos dos autores) sobre a carne dos corpos, que instaura uma memória de dívida. Na história desenvolvida pelos autores a troca é insuficiente para fornecer todo o arcabouço repressivo que servirá ao Capital, mas a dívida fornece esse arcabouço e serve de sustentáculo ao sistema de crédito da sociedade capitalista – também é neste ponto que os autores inserem o *potlatch* desenvolvido por Marcel Mauss (RIBEIRO, 2012, p. 90) e por Bataille, ao lado da dívida. Os autores ainda conectam o surgimento da sociedade capitalista como a morte, no estranho que assoma de fora e na decadência que assoma de dentro (RIBEIRO, 2012, pp. 94-95).

É importante ressaltar que a fusão Marx-Nietzsche na obra só é possível através do materialismo espinozista<sup>36</sup>, isto porque há um interesse em recusar o hegelianismo, inclusive avaliando o marxismo com essa mesma tendência de recusa, logo, os autores adotam o materialismo espinozista por ser não-teleológico (HOLLAND, 2001, p. 109). Holland elenca dois postos-chave onde se percebe essa recusa ao hegelianismo: o anti-idealismo, em vez de tomar a mente/o espírito como ponto de partida ou como superior ao corpo, não se vê oposição entre ambos, mas diferença de modos em uma mesma *substância* (e não de *sujeito*); por consequência, a recusa do subjetivismo transcendental, seja como sujeito ou história universal,

---

<sup>36</sup> Para uma maior compreensão do espinozismo em Deleuze, sugere-se a seguinte leitura: DELEUZE, Gilles. *Espinoza: filosofia prática*. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002, pp. 144.

pois a ideia de substância no lugar do sujeito implica um objetivismo imanente, com isso não são necessárias a invocação de negatividade ou contradição e se permite ao conhecimento fluir sobre tudo, até mesmo o universo, bem como a superação de limitações pela via da reflexão crítica e não implicando uma contradição com a adoção da ‘história universal’ marxista (HOLLAND, 2001, pp. 109-110).

Aliás, essa superação ocorre na conciliação de corpo e mente em prol da expansão das potencialidades e possibilidades humanas, a qual decorre do *esforço*<sup>37</sup>. Apesar disso essa conciliação não se dá como a marcha do Espírito hegeliano, mas com a renúncia do sujeito, daí a ideia do corpo como modelo (HOLLAND, 2001, p. 109-110), bem como o alinhamento com o imanentismo em contraposição à linha do transcendental apontada por Noys, e que essa percepção espinozista aliada à noção de Tempo deleuziana permite não haver contradição na adoção da “história universal” marxista, já que o conceito de história se dá por um processo que sofre contingências e cortes, evitando, com isso, um transcendentalismo e um universalismo propriamente ditos. Desta forma, a relação entre a força-de-trabalho marxista e a vontade-de-poder/potência nietzscheana são conectadas à libido freudiana em consonância com o *conatus* de Espinoza, i. e., é a imanência espinozista que apoia a fusão de Marx e Nietzsche e retrata a tomada do corpo como modelo (nos termos espinozistas) que motivam tanto a relação entre o *socius* e as *máquinas desejanter* quanto a própria *comunicação dos inconscientes*, que os autores percebem ser problematizada pela primeira vez por Espinoza (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 365, nota 4).

#### 2.4 – As máquinas desejanter e a história das máquinas

Recapitulando o conceito de *máquinas desejanter*. elas se contrapõem ao Humanismo, que é uma produção abstrata de Édipo para a cultura, uma vez que nos termos dos autores “É Édipo que nos faz homens, seja para o melhor ou para o pior, diz o tolo.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 148); também se contrapõe ao universalismo e ao sujeito transcendental, cujas noções estão fundamentadas nesse homem produzido pela edipianização,

---

<sup>37</sup> “A humanidade é um modo determinado de substância objetiva, assim como tudo na natureza, e, como tal (de acordo com o princípio que Spinoza chama *conatus* - “esforço” - que Deleuze compara à vontade de poder de Nietzsche) tende a desenvolver suas capacidades para máximo. O que distingue os seres humanos é que, agindo no modo de pensamento e na extensão, eles são capazes de entender, submeter-se a, participar e, assim, desenvolver as forças da natureza, das quais, no entanto, permanecem sempre parte. Ao contrário da imaginação, o pensamento adequado promove o desenvolvimento humano-natural, em vez de dificultá-lo.” (HOLLAND, 2001, p. 110).

um sujeito bifurcado entre mente e corpo e arrancado da natureza. Como os autores afirmam, a história das contingências é a história universal das *máquinas desejantes* (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 185), pois elas não estão bifurcadas, posto que não são *sujeito*, mas *substância* (composta de mente e corpo, sem dualidade). As *máquinas desejantes* não precisam de um *ego*, ou de um *eu* para produzir ou personalizar fantasmas, pois elas são pura produção; se acoplam, desacoplam, conectam seus fluxos e desconectam, através de uma energia que não deriva da castração, mas da libido em sua natureza de produção desejante. Tudo são *máquinas desejantes*, o *id* (o *isto*) está por toda parte, sem metáfora - Natureza e Produção, maquinicas -, desta maneira o inconsciente é órfão, é fábrica/ateliê e não um teatro trágico e repetitivo, versando sobre uma ontologia do desejo como revolucionário e político<sup>38</sup>. Os autores ainda diferenciam as máquinas sociais das técnicas, as primeiras têm por peças os próprios humanos e que podem vir com as máquinas técnicas, estas são prolongamento das forças humanas e de natureza não-humana que liberam a força humana (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 187).

A história das *máquinas desejantes* pode ser compreendida começando pelo “passeio” do esquizo, como se opta aqui. Os autores afirmam que “O desejo é um exílio, o desejo é um deserto que atravessa o corpo sem órgãos, e nos faz passar de uma das suas faces à outra. Ele nunca é um exílio individual, ele nunca é um deserto pessoal, mas um exílio e um deserto coletivos.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 500); também afirmam que o investimento libidinal acontece nos conjuntos molar, que é o das grandes máquinas sociais, e molecular, desde as pequenas máquinas ao inconsciente produtivo<sup>39</sup>. O investimento, no caso molecular, se dá através dos polos da libido no inconsciente, um dos polos é o paranoico, que

---

<sup>38</sup> Uma das partes mais interessantes da análise dos autores sobre a teoria freudiana é a conexão da questão de classe com a psicanálise, especificamente os casos de empregadas domésticas analisados por Freud: “Freud descobre ‘seu próprio’ Édipo num contexto social complexo, que põe em jogo o meio-irmão mais velho do ramo familiar mais rico e a empregada ladra enquanto mulher pobre. (...) Ora, o problema fundamental a respeito desses textos é o seguinte: em todos esses investimentos sexuais-sociais da libido e nessas escolhas de objetos, será preciso ver simples dependências de um Édipo familiar? (...) A luta de classes passa pelo coração da experiência do desejo. Não é o romance familiar que é um derivado de Édipo; este é que é uma deriva do romance familiar e, por isso, do campo social. Não se trata de negar a importância do coito dos pais, nem da posição da mãe; porém, quando essa posição cria a semelhança entre a mãe e a mulher que lava o chão, ou um animal, o que é que autoriza Freud a dizer que o animal ou a empregada valem pela mãe, independentemente das diferenças sociais ou genéricas, em vez de concluir que a mãe também funciona como outra coisa além de mãe e suscita na libido do filho todo um [426] investimento social diferenciado, ao mesmo tempo que uma relação com o sexo não-humano?” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, pp. 469, 470, 471-472).

<sup>39</sup> “Procura-se o modo como estas máquinas desejantes funcionam, como elas investem e subdeterminam as Máquinas sociais que elas constituem em grande escala. Atinge-se então as regiões de um inconsciente produtivo, molecular, micrológico ou microfísico, que nada quer dizer e nada representa. A sexualidade já não é considerada como uma energia específica que une pessoas derivadas dos grandes conjuntos, mas como a energia molecular que põe em conexão moléculas-objetos parciais (libido), que organiza disjunções inclusivas sobre a molécula gigante do corpo sem órgãos (*numen*) e distribui estados segundo domínios de presença ou zonas de intensidade (*voluptas*).” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 242-243)

“subordina a produção desejante à formação de soberania e ao conjunto gregário que daí decorre” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 499), e o outro polo é o esquizoide, que “efetua a subordinação inversa, subverte a potência e submete o conjunto gregário às multiplicidades moleculares das produções de desejo” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 499), e que podem, inclusive, coexistir sem qualquer contradição.

No caso molar, é preciso primeiro que o investimento libidinal seja desejado para que se efetue a ruptura dos fluxos, nos termos dos autores “não basta construir um novo *socius* como corpo pleno, pois se trata de passar à outra face desse corpo pleno social, a face em que se exercem e se inscrevem as formações moleculares de desejo que devem sujeitar a si o novo conjunto molar” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 499). Se por um lado é o desejo esquizo que se precipita no deserto (o *corpo sem órgãos*<sup>40</sup>), atravessa-o (onde instala as máquinas e escoas as forças) e leva consigo os fluxos desejantes<sup>41</sup>, por outro lado é o desejo paranoico que se projeta e retorna<sup>42</sup>.

Ao contrário do deserto, a terra é a unidade primitiva e entidade única indivisível, sobre ela se assenta a primeira *máquina social*, a *máquina territorial primitiva*, uma máquina de inscrição, por meio de signos sobre os corpos ela *codifica* o desejo e os fluxos do desejo, não como uma repartição geográfica, mas como um aparelho de organização social através da prática do parentesco<sup>43</sup> e em uma determinada extensão de terra; porém:

A máquina primitiva não ignora a troca, o comércio e a indústria, mas ela os esconjura, [180] localiza-os, quadricula-os, encaixa-os, mantém o mercador e o ferreiro numa posição subordinada, para que os fluxos de troca e de produção não venham quebrar os códigos em proveito de suas quantidades abstratas ou fictícias. (DELEUZE; GUATTARI, ANTI-ÉDIPO, 2010, p. 204).

---

<sup>40</sup> “o corpo sem órgãos é o *socius* desterritorializado, deserto onde escorrem os fluxos descodificados do desejo, fim de mundo, apocalipse” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 233)

<sup>41</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 177.

<sup>42</sup> “O que define a paranoia é esta potência de projeção, esta força de voltar a partir do zero, de objetivar uma completa transformação: o sujeito salta para fora dos cruzamentos aliança-filiação, instala-se no limite, no horizonte, no deserto, sujeito de um saber desterritorializado que o liga diretamente a Deus e o conecta ao povo.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 257). Um exemplo: “Moisés foge da máquina egípcia e vai para o deserto, onde instala a sua nova máquina, a arca santa e o templo portátil, e dá ao seu povo uma organização religiosa-militar.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 256)

<sup>43</sup> “As famílias selvagens formam uma práxis, uma política, uma estratégia de alianças e de filiações; formalmente, elas são os elementos motores da reprodução social; elas nada têm a ver com um microcosmo expressivo; o pai, a mãe, a irmã sempre funcionam aí como outra coisa além de pai, mãe ou irmã. E mais do que o pai, a mãe etc., há o aliado, que constitui a realidade concreta ativa e torna as relações entre as famílias coextensivas ao campo social.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 221)

Assim, “o funcionamento de uma tal máquina consiste no seguinte: declinar aliança e filiação<sup>44</sup>, declinar as linhagens sobre o corpo da terra, antes que haja um Estado.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 194). A estratégia econômica por trás desse investimento libidinal que torna a máquina primitiva um corpo pleno é explicada desta forma:

“É neste sentido que a economia passa pela aliança. Na produção de crianças, a criança é inscrita em relação às linhagens disjuntivas do seu pai ou da sua mãe, ao passo que estes, inversamente, só a inscrevem por intermédio de uma conexão representada pelo casamento do pai e da mãe. Não há, portanto, nenhum momento em que a aliança derivaria da filiação; mas ambas compõem um ciclo essencialmente aberto em que o *socius* age sobre a produção, mas onde também a produção reage sobre o *socius*.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 196).

Uma vez que as máquinas funcionam desarranjando-se, repelindo-se, apesar de poderem se conectar, a máquina territorial primitiva começa a pressentir o terror da *máquina territorial segmentária*, um mal funcionamento interno que separa tribos e quebra a estrutura dos clãs, instaurando segmentos<sup>45</sup>, no dizer dos autores ela “trama competições, conflitos e rupturas através das variações de filiação e das flutuações de aliança” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 203), e também gera a *dívida* pela aliança<sup>46</sup>, realçando a escalada abrupta da *máquina despótica*.

A *máquina despótica* (paranoica) se projeta no deserto além dos limites da filiação, porém, retorna com um “novo mandamento”, uma nova aliança por intermédio da *máquina do*

---

<sup>44</sup> A diferença entre aliança e filiação é assim explicada: “A filiação é administrativa e hierárquica, mas a aliança é política e econômica, e exprime o poder enquanto este não se confunde com a administração. Filiação e aliança são como que as duas formas de um capital primitivo, o capital fixo ou estoque filiativo e o capital circulante ou blocos móveis de dívidas. A essas duas formas correspondem duas memórias, uma bio-filiativa e outra de alianças e palavras.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 195).

<sup>45</sup> “Esta máquina é a Segmentária, porque, através do seu duplo aparelho tribal e de linhagem, ela debita segmentos de comprimentos variáveis: unidades filiativas genealógicas de linhagens maiores, menores e mínimas, com sua hierarquia e seus chefes respectivos, primogênitos guardiães do estoque e organizadores de casamentos; unidades territoriais tribais de seções primárias, secundárias e terciárias, também com as suas dominâncias e suas alianças.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 202)

<sup>46</sup> “A sociedade não se baseia na troca, o *socius* é inscriteur: não trocar, mas marcar os corpos, que são da terra. Já vimos que o regime da dívida decorria diretamente das exigências desta inscrição selvagem. Porque a dívida é a unidade de aliança, e a aliança é a própria representação. É a aliança que codifica os fluxos do desejo e que, pela dívida, dá ao homem uma memória de palavras. É ela que recalca a grande memória filiativa intensa e muda, o influxo germinal como representante dos fluxos não codificados que submergiram tudo. É a dívida que compõe as alianças com as filiações tornadas extensas, para formar e forjar um sistema em extensão (representação) sobre o recalçamento das intensidades noturnas. A aliança-dívida corresponde ao que Nietzsche descrevia como o trabalho pré-histórico da humanidade: servir-se da mais cruel mnemotecnica para impor na própria carne uma memória de palavras sobre a base do recalçamento da velha memória biocósmica.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 245)



*estranho*<sup>47</sup>, que instaura sua divindade por filiação direta com “Deus”, e como os autores afirmam: “a formação bárbara despótica deve ser pensada em oposição à máquina territorial primitiva, sobre cujas ruínas se estabelece: nascimento de um império.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 257). A unidade não é mais a terra, ocorreu o fenômeno de *desterritorialização*, que torna o corpo do déspota o novo *corpo pleno*<sup>48</sup>, os signos passam a ser abstratos e, ainda que se mantenham antigas territorialidades (comunidades rurais), tais resíduos mantidos estão integradas em prol da produção<sup>49</sup>, bem como o desejo sofre uma *sobrecodificação*, fenômeno definido como:

a operação que constitui a essência do Estado, que mede ao mesmo tempo sua continuidade e sua ruptura com as antigas formações: o horror dos fluxos do desejo que não seriam codificados, mas também a instauração de uma nova inscrição que sobrecodifica e que faz do desejo a coisa do soberano, ainda que como instinto de morte. (DELEUZE; GUATTARI, 2010 p. 264)

Na máquina despótica - seja ela bárbara, imperial, feudal - a representação do incesto permanece, porém, as proibições sobre a mãe e a irmã, fundamentadas na diferenciação entre filiação e aliança, bem como na prevalência da descendência sobre a ascendência em torno da filiação, de suma importância para a máquina primitiva, são conjugadas em prol do rei. O incesto se torna possível quando o rei pode se casar com a “princesa-irmã” e com a “rainha-mãe”, porque houve uma *sobrecodificação* dos fluxos anteriores de maneira a encerrá-los num código, um casamento que garante a fecundidade pela esterilidade<sup>50</sup>, apesar de não haver desejo,

---

<sup>47</sup> “Saltar para uma nova aliança, romper com a antiga filiação: isto se exprime numa máquina estranha, ou melhor, numa máquina do estranho que tem o deserto como lugar, máquina que impõe as mais duras e secas provas, o que dá testemunho tanto da resistência da antiga ordem como da autenticação da nova ordem. A máquina do estranho é, ao mesmo tempo, a grande máquina paranoica, pois que exprime a luta com o antigo sistema, e já a gloriosa máquina celibatária, pois que monta o triunfo da nova aliança.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 255)

<sup>48</sup> “A inscrição imperial recorta todas as alianças e filiações, prolonga-as, faz com que elas convirjam na filiação direta do déspota com o deus, na nova aliança do déspota com o povo. Todos os fluxos codificados da máquina primitiva são agora impelidos até uma embocadura onde a máquina despótica os *sobrecodifica*. (...) As castas são inseparáveis da sobrecodificação, e implicam “classes” dominantes que não se manifestam ainda como classes, mas que se confundem com um aparelho de Estado.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 264)

<sup>49</sup> “O que se produz sobre o corpo do déspota é uma síntese conectiva das antigas alianças com a nova aliança, uma síntese disjuntiva que faz com que as antigas filiações se difundam na [235] filiação direta, reunindo todos os sujeitos na nova máquina. O essencial do Estado, portanto, é a criação de uma segunda inscrição pela qual o novo corpo pleno, imóvel, monumental, imutável, se apropria de todas as forças e agentes de produção; mas esta inscrição de Estado deixa subsistir as velhas inscrições territoriais, como “tijolos” sobre a nova superfície.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 263)

<sup>50</sup> “O casamento com a irmã é feito fora, é a prova do deserto, exprime o desvio espacial em relação à máquina primitiva; ele dá uma finalização às antigas alianças; funda uma nova aliança ao operar uma apropriação generalizada de todas as dívidas de aliança. O casamento com a mãe é o retorno à tribo; ele exprime o desvio temporal em relação à máquina primitiva (diferença de gerações); constitui a filiação direta que decorre da nova aliança ao operar uma acumulação generalizada do estoque filiativo. Ambos são necessários à sobrecodificação, como os dois extremos de um laço no nó despótico.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 266)

pois a estratégia é que “todas as dívidas de aliança convertidas na dívida infinita da nova aliança, todas as filiações extensas subsumidas pela filiação direta.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 277). O *corpo com órgãos* emerge<sup>51</sup>, definido como uma organização que aterroriza por intermédio da lei, “É que a lei, digamos uma vez mais, antes de ser uma fingida garantia contra o despotismo, é a invenção do próprio déspota: ela é a forma jurídica tomada pela dívida infinita.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 281). Édipo está próximo (mas ainda não é Édipo de Freud):

É verdade que Édipo [255] começou sua migração celular, ovular, na representação imperial: de representado deslocado do desejo, ele deveio a própria representação recalcante. O impossível deveio possível; o limite não ocupado está agora ocupado pelo déspota. Édipo recebeu seu nome, o déspota do pé aleijado, operando o duplo incesto por sobrecodificação, com sua irmã e sua mãe como as representações de corpos submetidos à representação verbal. (...) É de fato a história do desejo e sua história sexual (nem há outra). Mas todas as peças funcionam aqui como engrenagens do Estado. O desejo não atua certamente entre um filho, uma mãe e um pai. O desejo processa um investimento libidinal de uma máquina de Estado, máquina esta que sobrecodifica as máquinas territoriais e que, com uma aparafusada suplementar, recalca as máquinas desejanças. O incesto decorre deste investimento, e não o inverso; e, inicialmente, só põe em jogo o déspota, a irmã e a mãe: o incesto é a representação sobrecodificante e recalcante. O pai só intervém como representante da velha máquina territorial, mas a irmã é o representante da nova aliança, e a mãe o representante da filiação direta. Pai e filho ainda não nasceram. A sexualidade toda se passa entre máquinas, luta entre elas, sobreposição, ladrilhagem. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 284-285)

Com o investimento libidinal paranoico sobre o campo social das *máquinas desejanças* em pleno funcionamento, Édipo (o complexo) será por sua vez um investimento libidinal paranoico sobre o inconsciente das *máquinas desejanças*. Eis a tarefa do cristianismo, interiorizar Édipo como representante do desejo: “Será preciso que a dívida devesse não somente dívida infinita, mas que seja interiorizada e espiritualizada como dívida infinita (o cristianismo e o que se lhe segue)” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 286). E eis a tarefa que a psicanálise assume, manter as *máquinas desejanças* edipianizadas: “Será preciso que pai e filho se formem, isto é, que a tríade real “se masculinize”, e isto como uma consequência direta da dívida infinita agora interiorizada ”(DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 286).

---

<sup>51</sup> “A antiga crueldade subsiste, notadamente nos setores autônomos ou quase autônomos; mas agora está enquadrada no [251] aparelho de Estado que ora a organiza, ora a tolera ou a limita, para fazê-la servir aos seus fins e submetê-la à unidade superior e sobreimposta de uma lei mais terrível.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 280)

Nem mesmo a morte, que assomava de fora e de dentro, escapa, ela é integrada à maquinaria do déspota, instaurando um regime de terror<sup>52</sup>, logo, o desejo vai se tornando *instinto de morte*. Os autores mostram como uma terceira síntese se instala, após a primeira síntese (a conectiva), que estava estabelecida na produção da máquina territorial selvagem, e após a segunda síntese, que opera disjunções nas conexões da máquina despótica bárbara, ou imperial, ou feudal. A conjunção é a terceira síntese, e atua por meio do luxo, tomando os fluxos descodificados da produção, programando as *máquinas desejanτες* em um loop - “produzir por produzir”- e fixa a conexão primitiva do trabalho ao corpo desterritorializado do déspota. O Capital se anuncia como uma “era do cinismo”<sup>53</sup>, mas para que o Capital devesse tornar-se *corpo pleno*, é preciso que haja uma nova *desterritorialização*, ela acontece sob as premissas que Marx analisa para a ocorrência do Capital: “No coração d’O capital, Marx mostra o encontro de dois elementos ‘principais’: de um lado, o trabalhador desterritorializado, devendo trabalhar livre e nu, tendo para vender a sua força de trabalho; do outro, o dinheiro descodificado, devendo capital e capaz de comprá-la.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 298).

### 2.5 – O Capital e a Máquina Moderna Imanente, Édipo finalmente

A máquina despótica entra em crise, suas forças são corroídas pela propriedade privada e pela produção mercantil, em que a terra torna-se mera mercadoria e emergem classes, como a burguesa e a proletária, também irrompem fluxos mais velozes que os fluxos sobrecodificados do Estado, que começam a falir. Tais fluxos mais velozes são corrosivos por sua natureza *descodificada*, por isso *sobrecodificar* já não é uma estratégia válida, porque os fluxos escorrem por todos os lados, o Capital é mais veloz que a sobrecodificação do déspota e encarcera toda a produção a partir de axiomas capazes de capturar cada fluxo erosivo; assim, a estratégia do déspota é agir conjuntamente (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 292). Esta nova

---

<sup>52</sup> “Produz-se uma exaustão do instinto de morte, que para de ser codificado no jogo das ações e reações selvagens no qual o fatalismo ainda era algo de agido, para devir o sombrio agente da sobrecodificação, o objeto destacado que plana sobre cada um, como se a máquina social se tivesse descolado das máquinas desejanτες: morte, desejo do desejo, desejo do desejo do déspota, latência inscrita no mais profundo no aparelho de Estado. Que não haja sobrevivente algum, contanto que nenhum órgão escorra desse aparelho ou deslize para fora do corpo despótico. É que há tão somente uma necessidade (um *fatum*): a do significante em suas relações com os significados — é este o regime do terror.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 282)

<sup>53</sup> “O Estado já não pode se contentar em sobrecodificar elementos territoriais já codificados; ele deve inventar códigos específicos para fluxos cada vez mais desterritorializados: pôr o despotismo a serviço da nova relação de classes; integrar as relações de riqueza e de pobreza, de mercadoria e de trabalho; conciliar o dinheiro mercantil com o dinheiro fiscal; reinsuflar em toda parte o Urstaat no novo estado de coisas. Em toda parte, o modelo latente que já não mais se poderá igualar, mas que não se conseguirá deixar de imitar.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 289)

máquina não é resultado da explosão do sistema feudal pelo mercantilismo, pelo contrário, o despotismo feudal é colaborador. É com uma nova *desterritorialização*, industrial, e com a *descodificação* generalizada dos fluxos que a concretude da artificialidade estatal se conjuga através de um sistema metafísico de sobrecodificação, alinhando-se com a máquina técnica, que transforma as estruturas agrárias para emergir um novo sistema escravagista, a *Máquina Moderna Imanente*:

“Como Maurice Dobb mostrou, é preciso haver, num primeiro tempo, uma acumulação de títulos de propriedade, por exemplo da terra, numa conjuntura favorável, num momento em que esses bens custem pouco (desintegração do sistema feudal); e é preciso haver um segundo tempo, em que estes bens são vendidos num momento de alta de preços, e em condições que tornam particularmente interessante o investimento industrial (“revolução dos preços”, reserva abundante de mão de obra, formação de um proletariado, acesso fácil a fontes de matérias-primas, condições favoráveis à [268] produção de instrumentos e máquinas)” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 300)

A operação de descodificação dos fluxos é realizada pelo mercado, a riqueza é desterritorializada pela abstração monetária, o trabalho sofre abstração e toma o lugar da troca, e a síntese disjuntiva se torna o movimento aparente da mercadoria, mas é a moeda que efetiva a abstração das gradações de valores, ou passa a “valer para todos os tipos de *quanta*” (DELEUZE E GUATTARI, 2010, p. 301). Todavia, as inscrições comercial e monetária ainda permanecem sobrecodificadas (um arcaísmo que o Capital permite resistir como função)<sup>54</sup>, pois neste momento o capitalismo é de alianças, ainda não deveio *filiativo*, ou seja, enquanto a mercadoria e o dinheiro geram mercadorias (M-D-M) persiste o caráter de aliança, porém, quando o dinheiro toma o lugar da mercadoria nessa relação e a mercadoria o lugar do dinheiro, gerando dinheiro (D-M-D), o que devém daí é o capital filiativo, a mercadoria e a moeda tornam-se formas apenas para a substância motriz que devém o valor. É aqui que predomina a síntese conjuntiva que investe no campo social um capitalismo imanente e concretizável pelo valor – “O capital industrial apresenta assim uma nova-nova filiação, constitutiva da máquina capitalista, em relação à qual o capital comercial e o capital financeiro vão agora tomar a forma

---

<sup>54</sup> “O capitalismo é profundamente analfabeto. (...) É claro que o capitalismo se serviu muito e ainda se serve da escrita: não é só porque a escrita convém com a moeda como equivalente geral, mas também porque as funções específicas da moeda no capitalismo passaram pela escrita e pela impressão, e continuam em parte a passar por aí. [286] Porém, a escrita não deixa de desempenhar tipicamente o papel de um arcaísmo no capitalismo, sendo a imprensa-Gutenberg o elemento que dá ao arcaísmo uma função atual. Mas, de direito, o uso capitalista da linguagem é de outra natureza: realiza-se ou devém concreto no campo de imanência próprio do capitalismo enquanto tal quando aparecem os meios técnicos de expressão que, em vez de remeterem ainda de forma direta ou indireta à sobrecodificação despótica, correspondem à descodificação generalizada dos fluxos.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 318, 319)

de uma nova-nova aliança, assumindo funções específicas.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 303). E nos termos dos autores:

De certa maneira, é o banco que sustenta todo o sistema, e o investimento de desejo.<sup>81</sup> Uma das contribuições de Keynes foi [273] reintroduzir o desejo no problema da moeda. Isto é que é preciso submeter às exigências da análise marxista. Eis por que é uma pena que os economistas marxistas se limitem quase sempre a considerações sobre o modo de produção, sobre a teoria da moeda como equivalente geral, tal como aparece na primeira seção de O capital, sem darem suficiente importância à prática bancária, às operações financeiras e à circulação específica da moeda de crédito (e seria este o sentido de um retorno a Marx, à teoria marxista da moeda). (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 306).

Da mesma maneira que a máquina despótica integrou a morte, o Capital integra a *desterritorialização* dominando tal fenômeno através do processo de *reterritorialização*. E como um vírus que reproduz o seu genoma, “o capitalismo exporta capital filiativo” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 308), cuja função é reproduzir seu modelo colonizando outros territórios. É bom lembrar da análise de Marx dos resultados da dominação inglesa na Índia, que mostra a chegada do capital, a ruína dos setores tradicionais e do campo, a instalação de máquinas técnicas e de fluxos de retorno ao país colonizador: “Cada passagem de fluxo é uma desterritorialização, cada limite deslocado, uma descodificação. O capitalismo esquizofreniza cada vez mais na periferia.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 308), como mostram os autores:

“Como mostrou Samir Amin, o processo de *desterritorialização* vai aqui do centro à periferia, isto é, dos países desenvolvidos aos países subdesenvolvidos, que não constituem um mundo à parte, mas uma peça essencial da máquina capitalista mundial. [275] Ainda é preciso acrescentar que o próprio centro tem seus enclaves organizados de subdesenvolvimento, suas reservas e favelas como periferias interiores (Pierre Moussa definia os Estados Unidos como um fragmento do Terceiro Mundo que teve sucesso e manteve suas imensas zonas de subdesenvolvimento).” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 307)

Um ponto chave nessa modalidade de exportação do capital filiativo é a diferenciação que os autores fazem entre a mais-valia humana e a mais-valia maquínica<sup>55</sup>, onde a *máquina técnica*, que age por *fluxos de códigos*, são a soma de tecnologia e ciência, resultados de arcaísmos residentes do Capital, mas aleijados (“o ferreiro, o astrônomo....”). O detalhe é que a *máquina automática*, que assimila as técnicas, está interiorizada com os códigos arcaicos,

---

<sup>55</sup> “A originalidade do capitalismo está antes no fato de que, nele, a máquina social tem por peças as máquinas técnicas como capital constante enganchado no corpo pleno do *socius*, e não mais os homens, devindos adjacentes às máquinas técnicas (de modo que a inscrição já não mais incide, ou, pelo menos já não teria a necessidade de incidir diretamente sobre os homens em princípio).” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 333)

alimentando-se do conhecimento humano ao passo que vai assumindo o lugar do trabalho do operário. Não se trata de uma escalada de uma máquina automática total e o abandono de máquinas obsoletas (humanas), apesar de não se excluir tal hipótese no caminho, mas da tomada das forças de produção – humanas e automáticas – pelo Capital, “Eis por que é frequentemente observado que a revolução industrial combinava uma elevada taxa de progresso técnico com a manutenção de uma grande quantidade de material “obsolescente”, com uma grande desconfiança em relação às máquinas e às ciências.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 310). Em suma, o Capital extrai mais-valia de ambas, *máquinas desejanter* e máquinas técnicas/automáticas<sup>56</sup>.

A outra característica do Capital é a *descodificação*, os autores mostram que a sociedade moderna e capitalista tem atração pelos códigos não capitalistas, mas como um gosto exótico e mortuário, posto que se utiliza desses códigos de maneira a descodificá-los, uma característica que tanto é a compreensão/tradução quanto destruição do código. O Capital não transforma a mais-valia em código e sim em fluxos axiomatizados, para cada nova forma de resistência ele injeta uma axiomática, cada inovação injeta outra axiomática, e por aí vai. Aqui o Capital devém *corpo pleno* e é diferente de todas as outras máquinas e corpos plenos, não precisa codificar ou sobrecodificar, não precisa marcar os corpos, não precisa de memória, linguagem, escrita, história, nem de investir libidinalmente, já que esta é a função de Édipo, o Capital é o limite de toda sociedade<sup>57</sup>.

A relação do Estado com o sistema capitalista é mostrado pelos autores com a participação do Estado nessa axiomática de extração da mais-valia, que é de conduzir a mais-

---

<sup>56</sup> “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. O conhecimento, a informação e a formação qualificada são partes do capital (“capital de conhecimento”) tanto quanto o trabalho mais elementar do operário.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 311)

<sup>57</sup> “E, apesar do que se diz, o Estado capitalista desempenha este papel desde muito cedo, desde o início, desde sua gestação sob formas ainda meio feudais ou meio monárquicas: controle da mão de obra e dos salários, do ponto de vista do fluxo dos trabalhadores “livres”; outorga de monopólios, de condições favoráveis à acumulação, luta contra a superprodução, do ponto de vista do fluxo de produção industrial e mercantil. Nunca houve um capitalismo liberal: a ação contra os monopólios remete, em primeiro lugar, a um momento em que o capital comercial e financeiro faz ainda [301] aliança com o antigo sistema de produção, e em que o capitalismo industrial nascente só pode assegurar-se da produção e do mercado obtendo a abolição desses privilégios.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 335)

valia absorvida para as empresas, que por sua vez, tem sua mais-valia intocada<sup>58</sup>. Também tem função sobre um novo aspecto da máquina capitalista, a presença da *antiprodução* com função determinada no *modus operandi* do sistema, ela é instalada para introduzir a falta, seja na produção, nos grandes conjuntos, ou no inconsciente, é como uma máquina de captura do excesso – este excesso não é sobra, mas resultado do produzir por produzir –, e para os autores essa antiprodução também “duplica o capital e o fluxo do conhecimento, com um capital e um fluxo equivalente de imbecilidade que também operam a absorção ou a realização, e que garantem a integração dos grupos e dos indivíduos ao sistema.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 313).

Para adentrar Édipo enquanto complexo, já que ele desponta desde o déspota e se engancha no campo social da sociedade moderna e capitalista, os autores fazem a ressalva da importância da reprodução humana ao lado dos campos social e econômico – “a família é uma práxis aberta, uma estratégia coextensiva ao campo social; as relações de filiação e de aliança são determinantes, ou melhor, “determinadas a serem dominantes” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 348). E uma vez que o capital se tornou *corpo pleno*, as relações de aliança e de filiação foram privatizadas, a família não escapa da privatização, porém é posta fora do campo social servindo de assentamento, também sofre das axiomáticas das forças e meios de produção, e a questão de classe parece absorvida/desaparecida – reitera-se aqui a importância da descoberta do complexo de Édipo se dar com a análise de casos de empregadas, mostrando já uma questão de classe e sua redução ao antropomorfismo do sexo e edipianização do desejo<sup>59</sup>. Nos termos dos autores:

Em suma, Édipo [316] chega: ele nasce da aplicação, no sistema capitalista, das imagens sociais de primeira ordem às imagens familiares privadas de segunda ordem. Ele é o conjunto de chegada que responde a um conjunto de partida socialmente determinado. Ele é nossa formação colonial íntima que responde à forma de soberania social. Somos todos pequenas colônias, e é Édipo que nos coloniza. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 351)

Percebe-se que não se trata de uma história do incesto que culmina em Édipo, mas a descodificação dos fluxos pelo capital-dinheiro e que Édipo carrega o que o capital precisa

---

<sup>58</sup> “O papel de um complexo político-militar-econômico é importante tanto por garantir a extração da mais-valia humana na periferia e nas zonas apropriadas do centro, quanto por engendrar uma enorme mais-valia maquínica ao mobilizar os recursos do capital de conhecimento e de informação, assim como por absorver, enfim, a maior [280] parte da mais-valia produzida. O Estado, sua polícia e seu exército formam um gigantesco empreendimento de antiprodução, mas no seio da própria produção, e condicionando-a.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 312-313)

<sup>59</sup> A ‘teoria das empregadas’ encontra-se no capítulo IV.5.7, sob o título “A teoria das ‘empregadas’ em Freud, Édipo e o familismo universal. Miséria da psicanálise: 4, 3, 2, 1, 0”, páginas 469-476.

para se impor no campo social e nas máquinas-desejantes. Édipo foi o lançamento da máquina territorial no deserto e seu retorno, depois torna-se presente na máquina despótica, onde também estão conservadas as territorialidades primitivas, e se concretiza na máquina capitalista. Por isso Édipo aparece como resultado da história universal, e para o capitalismo como limite *relativo* da sociedade, pois é a colonização de toda máquina não capitalista e a colonização do inconsciente, e por isso no consultório tudo é Édipo – “claro, o patrão é o pai, o chefe do Estado também, e o senhor também, doutor...” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 53).

Todavia, em meio à história do familismo edípico também está a história do esquizo, já que ele permanece no caminho em direção ao *corpo sem órgãos*, é produto universal e também é produto do capitalismo, é ele que delira a história, ele que está mais próximo da matéria e das *máquinas desejantes (id)* e não de Édipo (*ego* ou *superego*), ele não é homem ou mulher, mas pode ser os dois, ainda que com tendências mais pendidas para um ou outro, e pode ser *n* sexos, ele não se importa com papai-mamãe nem com o divã, ele escapa do consultório para a natureza. Para os autores a esquizofrenia – não o transtorno mental – “é o processo da produção do desejo e das máquinas desejantes” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 41). E uma vez que o capital tem como característica a desterritorialização, sempre tendendo a chegar em seu limite absoluto, que é esquizofrênico, produz o esquizo, e quando o capital se contraria para retornar do limite, ele produz a entidade esquizofrênica enquanto transtorno mental, daí a necessidade e importância da esquizoanálise como rota de fuga e retorno às *máquinas desejantes* (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 425). Os autores se fundamentam em Foucault para mostrar como o esquizo foi sendo transportado/arrastado por outros fluxos<sup>60</sup> e que se torna o inimigo de Édipo e do Capital por todas as suas características, aos olhos do Capital o esquizo deve ser rechaçado e edipianizado. Portanto, o esquizo não serve ao capital como Édipo serve, ele é o que escapa ao *modus operandi* capitalista:

A oposição está entre a classe e os fora-da-classe; entre os servidores da máquina e os que a fazem ir pelos ares ou explodem as engrenagens; entre o regime da máquina

---

<sup>60</sup> “É neste sentido que Foucault anunciava uma era em que a loucura desapareceria, não apenas porque seria vertida no espaço controlado das doenças mentais (“grandes aquários mornos”), mas, ao contrário, porque o limite exterior que ela designa seria transposto por outros fluxos que escapariam por todos os lados ao controle, [384] arrastando-nos com eles” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 425); “Foucault, portanto, tinha inteiramente razão quando dizia que a psicanálise, de uma certa maneira, cumpria aquilo a que se propusera, com Pinel e Tuke, a psiquiatria asilar do século XIX: soldar a loucura a um complexo parental, ligá-la “à dialética meio-real, meio-imaginária da família” — constituir um microcosmo no qual se simbolizam “as grandes estruturas maciças da sociedade burguesa e de seus valores”, Família-Crianças, Falta-Castigo, Loucura-Desordem — fazer com que a desalienação passe pelo mesmo caminho que a alienação, Édipo nas duas extremidades, fundar assim a autoridade moral do médico como Pai e Juiz, Família e Lei — e chegar por fim ao seguinte paradoxo: “Enquanto o doente mental está inteiramente alienado na pessoa real do seu médico, o médico dissipa a realidade da doença mental no conceito crítico de [111] loucura”. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 128)



social e o das máquinas desejanças; entre os limites interiores relativos e o limite exterior absoluto. Ou, se se quiser: entre os capitalistas e os esquizos, na sua intimidade fundamental no nível da descodificação e na sua hostilidade fundamental no nível da axiomática (donde a semelhança, no retrato que os socialistas do século XIX fazem do proletariado, entre este e um perfeito esquizo). (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 338)

## 2.6 – O Anti-Édipo e o aceleracionismo

Noys coloca o “Anti-Édipo” no centro da celeuma política aceleracionista, pois os autores enxergam na tese marxista contra o Capital uma rota de fuga que não nega (barra ou freia) o fluxo do Capital, tampouco insiste na oposição entre burguês e proletário na dialética de dominação e de emancipação, mas que os autores propõem que o capital seja acelerado, que seja intensificada a tendência desterritorializante capitalista; e por meio de uma figura que parece estar desapegada ou fora da história do conflito de classes, o esquizo; além do objetivo final não parecer ser a destituição do Capital com seus modos de produção e classes sociais ou a proposição de uma sociedade comunista, mas o que chamam de “corpo sem órgãos”, e Noys cita a parte mais incômoda da obra em relação ao marxismo:

Em face da axiomática de desterritorialização do capital, não temos [de] retirar-nos do processo, mas ir além, "acelerar o processo", como Nietzsche colocou: nesta questão, a verdade é que ainda não vimos nada. (NOYS, 2010, p. 5)

Essa perspectiva da crítica noysiana é a de que a proposta de acelerar a dissolução do capital voltando o capital contra si está fundamentada em uma afirmação marxista, “A barreira real da produção capitalista é o próprio capital” (NOYS, 2010, p. 5)<sup>61</sup>, que com suas contradições internas se expande para além de suas barreiras e novamente reinstaura barreiras, num movimento que os autores denominam de *desterritorialização e reterritorialização* e cujo limite (interno), já que o Capital é o próprio limite externo de toda sociedade, é o próprio Capital, fundamentando-se na afirmação de Marx apontada por Noys, como se vê abaixo:

“A produção capitalista tende incessantemente a ultrapassar esses limites que lhe são imanentes, mas só o consegue empregando meios que, de novo e numa escala mais imponente, erigem à sua frente as mesmas barreiras. A verdadeira barreira da produção capitalista é o próprio capital.”. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 307, nota 82)

---

<sup>61</sup> Encontrada no “Capital, Livro 3” (item 6 no exergo) e no “Anti-Édipo” encontra-se como nota de rodapé (número 82) sobre as características do capital.

A parte de onde o excerto foi retirado<sup>62</sup> expressa a sintonia dos autores com a fala marxista, uma vez que mostra a relação da privatização da sexualidade e o desenvolvimento da “essência subjetiva da riqueza abstrata” (o produzir por produzir); essa relação se vê em Marx, por exemplo, sobre a baixa de salários (capital variável) e o incentivo ao crescimento populacional que cria uma ‘superpopulação artificial’<sup>63</sup> — o que para Deleuze e Guattari é a operação Édipo servindo para refletir o investimento libidinal do capital no campo social sobre a unidade familiar, numa privatização da reprodução<sup>64</sup>. Aliás, é bom lembrar de quando Marx fala do “exército industrial de reserva (do capital)”<sup>65</sup>, que funciona para manter a classe trabalhadora escravizada, pois para que esse exército exista o papel reprodutivo deve ser reforçado, e Édipo desempenha esse papel de redução da sexualidade ao tal “segredinho sujo” familiar, o familismo é uma unidade de extrema importância para o Capital e que precisa ser implodida pela esquizoanálise<sup>66</sup>.

Os autores reforçam essa sintonia ao mostrar que o ponto de partida pode ser “o chefe, o padre, o tira, o fiscal da receita, o soldado, o trabalhador, todas as máquinas e territorialidades, todas as imagens sociais da nossa sociedade” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 352), mas que o ponto de chegada é Édipo - “no conjunto de chegada, só há, no limite, papai, mamãe e eu: o signo despótico recolhido pelo papai, a territorialidade residual assumida pela mamãe, e o eu dividido, cortado, castrado.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 352). Tratando-

---

<sup>62</sup> A citação completa “A produção capitalista tende constantemente a superar esses limites que lhes são imanentes, porém consegue isso apenas em virtude de meios que voltam a elevar diante dela esses mesmos limites, em escala ainda mais formidável. O verdadeiro obstáculo à produção capitalista é o próprio capital, (...)” (MARX, 2017, p. 248-249). Porém, percebe-se que a citação está truncada, a parte que falta é apresentada na nota 38 por ser destrinchada no parágrafo que se encontra, enquanto que aqui optou-se por apresentar essa parte que tem relação com o conteúdo do parágrafo.

<sup>63</sup> “O decréscimo relativo do capital variável (capital investido em pagamento de salários) em relação ao constante (capital investido em compra de meios de produção), que ocorre paralelamente ao desenvolvimento das forças produtivas, incentiva o crescimento da população trabalhadora, enquanto cria de modo permanente uma superpopulação artificial.” (MARX, 2017, p. 248)

<sup>64</sup> “Os inscritos ou marcados já não são os produtores ou não produtores, mas as forças e meios de produção como quantidades abstratas que devem efetivamente concretas ao serem postas em relação ou conjunção: força de trabalho ou capital, capital constante ou capital variável, capital de filiação ou de aliança... O capital é que tomou para si as relações de aliança e de filiação.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 349)

<sup>65</sup> “Nos períodos de estagnação e prosperidade média, o exército industrial de reserva pressiona o exército ativo de trabalhadores; nos períodos de superprodução e paroxismo, ele barra suas pretensões. A superpopulação relativa é, assim, o pano de fundo sobre o qual se move a lei da oferta e da demanda de trabalho.” (MARX, 2017, p. 625). O exército industrial de reserva é formado por três tipos, flutuante (trabalhadores temporários, ou a mercê das temporadas de emprego), latente (que seve forçado a migrar para as cidades e vive pauperrimamente) e estagnante (é ativo, porém, irregular), O conceito de ‘exército industrial de reserva’ é melhor desenvolvido em: MARX, 2017, pp. 617-633.

<sup>66</sup> Não é por acaso, se pensar aqui com Foucault em sua análise sobre o surgimento da sociedade burguesa, a forma como a família reflete essa sociedade, isso pode ser visto na própria lei, quando conceitua família como sociedade, é possível ver isso na legislação brasileira, por exemplo, no Código Civil, seja o de 1916 ou de 2002 que estipulam “sociedade conjugal”, ou ainda “base da sociedade” como na Constituição Federal/88. Por isso para Firestone, como se verá adiante, o fim dessa unidade também pode ser o fim da sociedade burguesa.

se da exata tomada de todas as forças e relações do *socius* pelo Capital<sup>67</sup>. Para melhor compreensão dessa tomada, destaca-se o impacto da edipianização do proletariado no caso da teoria das empregadas domésticas analisadas por Freud, onde as questões de classe eram preteridas em função do complexo de Édipo, exaurindo qualquer força revolucionária.

A conclusão, a partir de Marx<sup>68</sup>, dos autores é a proposta de aceleração das forças do Capital como parte integrante do projeto emancipador marxista, isto porque as características da sociedade capitalista, a *descodificação* e a *desterritorialização*, não apresentam oscilação apenas no nível do *socius*, mas também no nível do inconsciente. Os autores explicam o duplo movimento das contradições internas percebidas por Marx como um movimento de intensificação da produção com o escopo de desenvolvimento da riqueza abstrata, encerrando o fim da produção em si mesma e causando “o desenvolvimento absoluto da produtividade social do trabalho”, e o outro movimento (implicado no primeiro), que só é possível se voltado a cumprir o objetivo limitado de “valorização do capital existente”, por meio do modo de produção determinado (“produção para o capital”). O que se percebe desse duplo movimento é a dilatação dos limites do capital, que está em constante expansão, e a reprodução de seus próprios limites internos, a colonização desses espaços, como a terra, campos sociais e inconscientes das máquinas desejantes, apesar de deixar certos arcaísmos, dada a capacidade do Capital de *desterritorializar* e *reterritorializar* enquanto *descodifica* os fluxos de sociedades não capitalistas<sup>69</sup>.

A capacidade do Capital de lidar com as contradições mostra o resultado desse duplo movimento, que é justamente a oscilação de dois polos na axiomática da sociedade

---

<sup>67</sup> A parte faltante da citação de Marx: “(O verdadeiro obstáculo à produção capitalista é o próprio capital,) isto é, o fato de que o capital e sua autovalorização aparecem como ponto de partida e ponto de chegada, como mola propulsora e escopo da produção; o fato de que a produção é produção apenas para o capital, em vez de, ao contrário, os meios de produção serem simples meios para um desenvolvimento cada vez mais amplo do processo vital, em benefício da sociedade dos produtores. Os limites nos quais unicamente se podem mover a conservação e a valorização do valor de capital, as quais se baseiam na expropriação e no empobrecimento da grande massa dos produtores, entram assim constantemente em contradição com os métodos de produção que o capital tem de empregar para seu objetivo e que apontam para um aumento ilimitado da produção, para a produção como fim em si mesmo, para um desenvolvimento incondicional das forças produtivas sociais do trabalho.” (MARX, 2017, p. 249)

<sup>68</sup> Expõe-se agora a parte final do capítulo de onde os autores retiraram a afirmação que Noys ressaltou. “O meio – o desenvolvimento incondicional das forças produtivas sociais – entra em conflito constante com o objetivo limitado, que é a valorização do capital existente. Assim, se o modo de produção capitalista é um meio histórico para desenvolver a força produtiva material e criar o mercado mundial que lhe corresponde, ele é, ao mesmo tempo, a constante contradição entre essa sua missão histórica e as relações sociais de produção correspondentes a tal modo de produção.” (MARX, 2017, p. 249)

<sup>69</sup> “Nunca uma discordância ou um disfuncionamento anunciaram a morte de uma máquina social que, ao contrário, se alimenta habitualmente das contradições que provoca, das crises que suscita, das angústias que engendra e das operações infernais que a revigoram: o capitalismo aprendeu isso e deixou de duvidar de si, e até os socialistas deixavam de acreditar na possibilidade da sua morte natural por desgaste. As contradições nunca mataram ninguém.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 202)

moderna, o polo esquizo e o polo paranoico, onde todas as vezes que o Capital ultrapassa seus limites está inclinado ao polo esquizo e todas as vezes que retorna desses limites (com novo mandamento) está inclinado ao polo paranoico. O fato é que o esquizo permanece como a rota de fuga, em constante desterritorialização; todavia, devido o Capital ter se erguido em meio a uma máquina despótica<sup>70</sup>, isto lhe permite fazer uso do aparelho despótico (o *Urstaat*) como elemento sobrecodificador e reterritorializador – “Elas recodificam com toda a força, a golpes de ditadura mundial, de ditadores locais e de polícia toda-poderosa, enquanto descodificam ou deixam descodificar as quantidades fluentes de seus capitais e de suas populações.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 345). Este Estado, *Urstaat*, difere-se de um Estado que arbitra os conflitos de classe em prol do capital, já que leva a um limiar absoluto.

O *Urstaat* é o “horizonte de toda a história” e a pergunta incômoda ao marxismo, trata-se de uma máquina despótica, diferente da bárbara e mais ligada às máquinas imperiais descobertas posteriormente e definida “pela propriedade de Estado, pela posse comunal ladrilhada e pela dependência coletiva” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 288), carregando características de uma instituição abstrata<sup>71</sup> que ‘se realiza nas formações imperiais’ e cujo surgimento é como um rompante<sup>72</sup>. Os autores explicam que nesse ponto da história o cristianismo foi quem primeiro soube lidar com o Estado, que possui um duplo caráter, físico e metafísico, em um momento onde a dívida infinita é interiorizada e espiritualizada, também onde o Capital extrai a “naturalidade” com que impõe suas normas econômicas artificiais. Todavia, mesmo que para o Capital tal instituição seja fundamental<sup>73</sup>, para a análise comunista há uma relação complicada – “Eis por que, no marxismo, não se sabia muito bem o que fazer com essa instituição, uma vez que ela não entra nos famosos cinco períodos, comunismo

---

<sup>70</sup> “Cada tipo de máquina social produz um certo gênero de representação, cujos elementos se organizam na superfície do *socius*: o sistema da conotação-conexão na máquina territorial selvagem, que corresponde à codificação dos fluxos; o sistema da subordinação-disjunção na máquina despótica bárbara, correspondente à sobrecodificação; o sistema da coordenação--conjunção na máquina capitalista civilizada, correspondente à descodificação dos fluxos” (DELEUZE E GUATTARI, 2010, p. 347-348)

<sup>71</sup> “Por exemplo, não só a feudalidade pressupõe um Estado despótico abstrato que ela segmenta segundo o regime da sua propriedade privada e o desenvolvimento da sua produção mercantil, como também estas, por sua vez e em contrapartida, induzem a existência concreta de um Estado propriamente feudal, em que o déspota retorna como monarca absoluto.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 291)

<sup>72</sup> “Assim, no limite, já não se sabe verdadeiramente quem é primeiro, nem se a máquina territorial de linhagens não pressupõe uma máquina despótica da qual ela extrai os tijolos ou que ela, por sua vez, segmenta” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 291)

<sup>73</sup> “Dentro do capitalismo, o Estado fascista foi, sem dúvida, a mais fantástica tentativa de reterritorialização econômica e política. Mas o Estado socialista também tem suas próprias minorias, suas próprias territorialidades, que voltam a se formar contra ele, ou que ele mesmo suscita e organiza (nacionalismo russo, territorialidade de partido: o proletariado só pode constituir-se como classe com apoio em neoterritorialidades artificiais; paralelamente, a burguesia reterritorializa-se às vezes sob as mais arcaicas formas).” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 342)

primitivo, cidade antiga, feudalidade, capitalismo, socialismo.” (DELEUZE E GUATTARI, 2010, p. 290).

Os autores estão preocupados com uma questão feita por Wittfogel que torna a avaliação em torno do Estado mais complexa: “a categoria de Estado despótico oriental não terá sido recusada por razões que têm a ver com o seu estatuto paradigmático especial, enquanto horizonte de Estados socialistas modernos?” (DELEUZE E GUATTARI, 2010, p. 290, nota nº 67). Isto porque há uma relação tênue com a máquina de produção asiática:

“Quando Etienne Balazs pergunta: por que o capitalismo não nasceu na China no século XIII, onde, todavia, pareciam dadas todas as condições científicas e técnicas?, a resposta está em que o Estado é que fechava as minas quando as reservas de metal eram julgadas suficientes, e era ele que detinha o monopólio ou o estreito controle do comércio (o comerciante como funcionário).<sup>51</sup> O papel do dinheiro no comércio depende menos do próprio comércio do que do seu controle pelo Estado. A relação do comércio com o dinheiro é sintética, não analítica. E, fundamentalmente, o dinheiro é indissociável não do comércio, mas do imposto que mantém o aparelho de Estado. A ligação despótica do dinheiro com o imposto permanece visível, mesmo que as classes dominantes se distingam deste aparelho e se sirvam dele em proveito da propriedade privada.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 261-262)

Em que pese a complexidade da questão, opta-se aqui por não adentrá-la, mas trazer um outro ponto de vista sobre o *Urstaat*, que recai sobre seu caráter imperialista, e que talvez possa servir de referência na compreensão de que os autores estão comprometidos com a negação de qualquer totalitarismo – e caráter universalista. Sob esta perspectiva, o *Urstaat* se torna esse ente que hora aterroriza o Capital, que se auto-idealiza bastião da liberdade ao projetar no comunismo uma máquina despótica e ao passo que o próprio Capital se utiliza do *Urstaat* para manutenção dos trabalhadores debaixo de seu regime escravagista, e hora aterroriza a esquerda diante do *Urstaat* capitalista – ou comunista.

O apelo, seja de um ou de outro modo econômico, é a não percepção do problema real em si, quando o ponto de partida e o ponto de chegada são o próprio Capital, porque o inconsciente também é Capital, a questão é não precisar de um complexo repressivo do inconsciente para introjetar desejo nas máquinas desejantes e no *socius*, mas apoiar a capacidade desterritorializante do esquizo, único capaz de implodir a unidade familiar e reverter as contradições internas do capital contra ele mesmo. Isto quer dizer que o esquizo, com todas as suas máquinas técnicas e numa união que é forjada no seio das relações de produção, pode cumprir a “missão histórica” de desenvolvimento das forças produtivas levando-as com todos os seus fluxos ao deserto, ao corpo sem órgãos, um lugar onde não há *Urstaat* para aparelhar contra as máquinas desejantes outra repressão e nova escravidão.

É por esta perspectiva do esquizo como anjo aniquilador do Capital que os autores também analisam a questão de classe de maneira não convencional, não dialética ou antagonônica; isto não significa que não exista o antagonismo, mas que o caráter do esquizo de não ser uma entidade total se dá por sua diferença crucial em relação ao paranoico, que é uma entidade global; dito de outro modo, em relação ao conflito de classes, os autores afirmam que não existem dois polos totais, mas apenas *uma* classe com aspiração universal (a burguesia)<sup>74</sup>, e que essa é mais escrava do Capital que o esquizo<sup>75</sup>, que é produto do Capital. Isso permite ao esquizo escapar desse axioma capitalista mais fluidamente e mais velozmente, bem como permite vislumbrar que a maioria das tentativas de melhoria social tem como base o modelo de vida burguês, ampliando ainda mais o poder do Capital sobre os corpos e mentes, ao invés de algo esquizo que retire do burguês a pecha de modelo de vida.

O esquizo é, assim, o fluxo que escorra para fora e se espalha<sup>76</sup>, por isso sua força é capturada e edipianizada, mas o sistema vai se potencializando por cargas “subterrâneas, esquizofrênicas e revolucionárias” e logo é sobrecarregado com “paranoias reacionárias” de impedimento da fuga. E apesar de os autores colocarem em dúvida de como tais oscilações se tornam fascistas ou revolucionárias, a conclusão do duplo movimento é a mesma de Marx, a de que o Estado moderno efetua um “devir-imanente” ou cumpre uma “missão histórica”, ao passo que o *Urstaat* também é desejado, seu significante despótico dilacera capitalismo e socialismo, mas o fluxo esquizofrênico os arrasta (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p 346), atuando como decompositor do *socius* (uma vez que a destruição da unidade familiar requer igualmente a destruição do *socius*):

---

<sup>74</sup> “As funções reguladoras do Estado não implicam tipo algum de arbitragem de classes. Que o Estado esteja a serviço da chamada classe dominante é uma evidência prática, mas que não dá de imediato suas razões teóricas. Essas razões são simples: é que, do ponto de vista da axiomática capitalista, só há uma classe com vocação universalista, a burguesia. Plekhanov observa que a descoberta da luta de classes e do seu papel na história [302] se deve à escola francesa do século XIX, sob a influência de Saint-Simon; ora, os que exaltam a luta da classe burguesa contra a nobreza e a feudalidade são justamente os mesmos que, quando chegam ao proletariado, negam que possa haver uma diferença de classe entre o industrial ou o banqueiro e o operário, sustentando que há tão somente fusão num mesmo fluxo como entre o lucro e o salário.101 Há nisso outra coisa além de cegueira ou denegação ideológicas. As classes são o negativo das castas e dos níveis hierárquicos; as classes são ordens, castas e níveis hierárquicos descodificados. Reler toda a história através da luta de classes é lê-la em função da burguesia como classe descodificante e descodificada. A burguesia é a única classe enquanto tal, na medida em que ela conduz a luta contra os códigos e se confunde com a descodificação generalizada dos fluxos.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 336)

<sup>75</sup> Os autores são claros em mostrar que a burguesia também é proletarizada pelo capital, ainda que goze de uma posição favorecida no sistema: “Não que o homem seja o escravo da máquina técnica; mas, escravo da máquina social, o burguês dá o exemplo, absorve a mais-valia para fins que, em seu conjunto, nada têm a ver com seu gozo: mais escravo do que o último dos escravos, primeiro servidor desta máquina esfomeada, besta de reprodução do capital, interiorização da dívida infinita.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 337)

<sup>76</sup> “E o quê, no horizonte? um Castro, um árabe, um Black Panther, um chinês? Um Maio de 68, um maoísta do interior plantado como um anacoreta numa chaminé de fábrica?” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 502)

“Quanto ao esquizo, com o seu passo vacilante, que não para de migrar, de errar, de escorregar, embrenha-se cada vez mais longe na desterritorialização sobre o seu próprio corpo sem órgãos, até o infinito da decomposição do socius, e talvez o passeio do esquizo seja o seu modo particular de reencontrar a terra. O esquizofrênico situa-se no limite do capitalismo: é a tendência desenvolvida deste, o sobreproduto, o proletário e o anjo exterminador. Ele mistura todos os códigos, é o portador dos fluxos descodificados do desejo.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 54)

Após esta incursão é possível retornar à citação que Noys apresenta como fundamento do aceleracionismo e compreender suas implicações. A referida citação acontece duas vezes na obra deleuzeguattariana, como o próprio Noys aponta na edição inglesa (Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus*, pp. 239–40), aqui coloca-se ambas:

Assim, a descodificação dos fluxos e a desterritorialização do *socius* formam a tendência mais essencial do capitalismo. Ele não para de se aproximar do seu limite, que é um limite propriamente esquizofrênico. É com todas as suas forças que ele tende a produzir o esquizo como o sujeito dos fluxos descodificados sobre o corpo sem órgãos — mais capitalista do que o capitalista e mais proletário do que o proletário. Ir sempre mais longe na tendência, a ponto do capitalismo se lançar [42] na lua com todos os seus fluxos: nós, na verdade, ainda não vimos nada. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, P. 52)

Mas haverá alguma via revolucionária? — Retirar-se do mercado mundial, como Samir Amin aconselha aos países do Terceiro Mundo, numa curiosa renovação da “solução econômica” fascista? Ou ir no sentido contrário, isto é, ir ainda mais longe no movimento do mercado, da descodificação e da desterritorialização? Pois talvez os fluxos ainda não estejam suficientemente desterritorializados e suficientemente descodificados, do ponto de vista de uma teoria e de uma prática dos fluxos com alto teor esquizofrênico. Não retirar-se do processo, mas ir mais longe, “acelerar o processo”, como dizia Nietzsche: na verdade, a esse respeito, nós ainda não vimos nada. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, P. 318)

A ambiguidade reside no fato de o esquizo ser produto do Capital, mas os autores estão com Marx, o qual percebe o proletariado também é produto do Capital, um produto que é o limite do Capital e seu anjo aniquilador. O aceleracionismo é, assim, a conclusão da teoria e prática dos fluxos pela esquizoanálise no “*Anti-Édipo*”, seu teor niilista é o não estancamento da produção desejante e sua proposta marxista esquizofrênica é a de intensificação de um processo que, ao passo que proletariza e capitaliza, também arrasta o Capital ao seu limite absoluto, por consequência arrasta o *socius* e a unidade familiar, aderindo a tarefa renegada pelo marxismo de analisar a capacidade ambivalente do Capital, que é altamente revolucionário e extremamente reacionário, uma tópica constante no trabalho desenvolvido pelo próprio Marx (como se observa no exergo).

Essa leitura permite a identificação da intrusão da falta (a Operação Édipo) na produção, do papel da unidade familiar e do *socius* na axiomática de alienação social e mental<sup>77</sup> capitalista, também reconhece no Capital as condições para uma revolução, uma revolução maquínica que exige a reanálise da mais-valia incidindo na equação as máquinas técnicas. Também lança outra perspectiva revolucionária, ‘esquizofrênica’, pois propõe que ao invés de esperar o colapso do Capital ou tentar retornar a um ponto da história (anterior ao Capital, como se fosse impedi-lo?), a alternativa é se lançar nos fluxos por meio de outro investimento libidinal e implodir os fundamentos de manutenção do Capital, é preciso tirar de Édipo o título de representante do desejo, assim como retirar do Capital o título de fluxo mais veloz, por isso codificar ou sobrecodificar não são alternativas, tampouco reterritorializar, mas ir mais fundo na tendência, desterritorializante e descodificada.

### CAPÍTULO 3 – A DIALÉTICA DO SEXO, POR UM FEMINISMO ACELERACIONISTA

#### *3.1 – O segundo fluxo da revolução mais importante da história*

A obra “A Dialética do Sexo”, de Shulamith Firestone, foi publicada em 1970 e é *anterior* à publicação do “Anti-Édipo”, porém, ambas guardam semelhanças temática e conclusiva, como a questão do complexo edípico, a questão econômica e a sexualidade; a diferença reside no projeto revolucionário, pois em vez de uma esquizoanálise Firestone oferece um programa radical eco-feminista e utópico, bem como não se baseia em Bataille, mas entrelaça a análise marxista à beauvoiriana. A autora dirige sua análise e argumentos contra a cultura e a unidade familiar, principalmente, adotando o método marxista do materialismo-histórico, apesar de alertar que não reproduzirá a opinião marxista sobre a mulher por percebê-la comprometida somente com a questão econômica, ou seja, pela teoria marxista deixar de lado a questão biológica e sexual. Opta-se aqui por uma apresentação mais simples e uma tentativa

---

<sup>77</sup> Sobre a alienação, social e mental, ver: (DELEUZE; GUATTARI, 2010, pp. 422-426, “IV.3.10. A politização: alienação social e alienação mental. Artificio e processo, velhas terras e terra nova”). Talvez seja aqui possível uma correlação com Foucault, como os autores propõem, e lembrar que o “grande confinamento” da História da Loucura se inicia como forma de encarceramento em massa para educação de novos ditames sociais, pautados por diagnósticos que refletiam a nova interpretação da loucura, ou outros propósitos. Estes espaços posteriormente recebem nome de clínicas para alienados e, embora o termo ‘alienação’ sirva como analogia dos trabalhadores alheios a sua própria capacidade revolucionária e alienados pelo Capital, é possível pensar com os autores sobre a relação da psicanálise e o Capital educando ou corrigindo comportamentos para adequarem-se aos novos ditames, sem retirar o papel desempenhado pela lei para o mesmo fim.



de correlacionar com a obra deleuze-guattariana em alguns pontos que se complementam<sup>78</sup>, porém, com um recorte voltado mais ao complexo edípico e à proposta radical<sup>79</sup>.

O mote central de Firestone é a supressão da unidade familiar e reformulação da cultura como requisitos para uma sociedade cibernética e socialista. Para isso, a autora vai se valer de dois desenvolvimentos históricos, o primeiro sobre o movimento feminista americano e o segundo através do materialismo histórico para explorar a ideia da dialética sexual, expandindo o método marxista para estágios mais primitivos, e vai rebater pontos incongruentes na psicologia freudiana em sua análise da dinâmica do complexo com o social. Sua análise da opressão feminina correlaciona o âmbito psicossocial freudiano com a divisão sexual do trabalho marxista e o que ela chama de “família biológica”, que se verá mais à frente. Além de apresentar a tese da dialética sexual, apoiando-se na questão biológica trazida por Beauvoir, também para expor um ataque à natureza e propor uma intensificação da tendência *anti-physis*, que se verá mais à frente, como meio de suplantar a opressão à natureza e às mulheres, e as demais, através de uma revolução maquínica guiada por uma cibernética socialista.

A autora explicita a importância do histórico do feminismo americano para desenvolver sua tese, pois é a partir desse histórico que ela traça a cisão das noções de radicalização e de um mito de emancipação, exemplificando com o momento em que o movimento feminista americano se fragilizou, afunilou e se fragmentou, que foi com a proposta de volver toda a revolta e a força revolucionária das mulheres para a perseguição do sufrágio feminino, sem desmerecer essa realização. O fato é que para a autora essa localização das energias, que antes eram voltadas a todo tipo de opressão das mulheres e ameaçava o sistema patriarcal e o poder público como um todo, é solapada diante de uma promessa de emancipação através do sistema partidarista, ainda que preconizando uma independência do partidarismo masculino; esse momento se torna a pedra de toque da história do feminismo americano, que acaba sendo apenas a tópica do sufrágio nas raras vezes que é abordado na História e minado em toda a sua amplitude e capacidade dissolutiva das estruturas.

---

<sup>78</sup> A obra de Firestone colabora profundamente para a compreensão da obra deleuze-guattariana, pois quando se chega à questão sexual e psicológica, por mais que o caminho seja rico, há um vazio de como se efetiva de fato, o que Firestone deixa bastante claro em seu desenvolvimento da história a partir da dialética sexual. Seria de igual importância correlacionar tais obras com a de Silvia Federici chamada “Calibã e a Bruxa” (2017), que cuida de uma análise mais ampla historicamente sobre a opressão das mulheres, colonização e capitalismo, porém, dada as limitações deste trabalho, a correlação será em um ponto específico e mais a frente.

<sup>79</sup> Nesse recorte, as análises da autora do Amor, do Romance e da Cultura masculina, que são importantes, não serão abordadas nessa pesquisa, devido a dificuldades formais e complexidade da obra, porém, o objetivo é tentar manter uma linha sobre os aspectos que se correlacionam com a questão aceleracionista.

Firestone mostra esse afunilamento da demanda feminista desde a década de 20 até a década de 70, apontando que nesses momentos de ruptura e solapamento da radicalização por campanhas midiáticas e ofensivas sociais e políticas estavam a serviço do patriarcado, como o caso da guerra que deslocava a força masculina para as empreitadas militares e erguia-se uma imagem de uma mulher trabalhadora e destemida, reconhecendo a mulher enquanto força de trabalho e de produção, porém, ao fim da guerra, as mulheres eram retiradas dos postos de trabalho e reenviadas para os lares, descaracterizando sua força por meio de trabalhos voltados a uma maternidade criativa e social, com imagens de mulheres fortes e donas de casa, ou ainda a romantização de uma juventude rebelde para deslocar a demanda de autonomia da mulher em uma liberdade de escolha de parceiro, ou a liberação sexual, que ao invés de libertar as mulheres do binarismo santa-puta serviu como disponibilização dos corpos femininos.

Em momento algum a autora desmerece as realizações do movimento feminista, mas está denunciando uma ofensiva contra o feminismo, que o torna um tabu, e expondo um potencial que em sua gênese poderia destituir de vez as desigualdades e discriminações, como a própria autora expõe: “ele (o movimento feminista) é o segundo fluxo da revolução mais importante havida na História” (FIRESTONE, 1996, p. 25).

### 3.2 – A revisão do materialismo-histórico a partir da dialética sexual

Enquanto perfaz o caminho do movimento feminista americano, igualmente, ela vai desvelando o pano de fundo dessa demanda feminista, que na superfície é uma questão de classe e em profundidade é a história da *dialética sexual*. Firestone aponta que é em meio à apropriação pelo patriarcado da demanda das mulheres que há sempre um impulso do potencial radical feminista, exemplificando com o engajamento político feminista lado a lado com a tópica dos oprimidos, momentos recorrentes na História onde as mulheres se reconhecem como classe oprimida, mas suas demandas são relegadas e tratadas como pautas secundárias em detrimento de pautas “mais importantes” (FIRESTONE, 1996, p. 28).

Para a autora, apesar de considerar errada a definição marxista da opressão das mulheres por ser estritamente econômica, bem como a definição freudiana de uma realidade estritamente psicosssexual – argumentos levantados também por Beauvoir –, é de extrema

importância o conceito marxista do materialismo histórico<sup>80</sup>, já que aliada à terceira via que a autora levanta – que é o próprio sexo – é possível ter o quadro completo da opressão das mulheres, desde os estágios mais primitivos, e desenvolver uma crítica e solução.

É esse método que não permite a queda em uma metafísica estagnada ou idealismo, mas permite observar as causas orgânicas e mecanismos da História, diferindo-se também de outros socialistas que acabavam apenas creditando as desigualdades às questões morais (FIRESTONE, 1976, p. 13). Ainda assim Marx e Engels partem de uma história que salta “os estágios primitivos”, já que a luta de classes está atrelada aos modos de produção e troca e parece não estar presentes em tais estágios, para Firestone isso acontece porque falta exatamente o elemento sexual, somente o sexo permite vislumbrar a questão de classe e opressão das mulheres também nestes estágios. Essa grande lacuna é que fracassa modelos socialistas e comunistas já tentados (FIRESTONE, 1976, p. 241). Ela cita a definição de Engels para apresentar em seguida a dialética do sexo:

... que toda a história do passado, com exceção dos estágios primitivos, foi a história de lutas de classes; que essas classes conflitantes da sociedade são sempre os resultados dos modos de produção e troca - numa palavra, das condições econômicas de sua época; que a estrutura *econômica* da sociedade sempre fornece a base real, exclusivamente a partir da qual podemos formular tanto a explicação *última* de toda a superestrutura das instituições jurídicas e políticas, quanto a das idéias religiosas, filosóficas e demais de um período histórico dado. (Grifos da autora) (ENGELS apud FIRESTONE, 1996, p. 14).

A questão biológica surge em contraposição à proposição freudiana do Complexo de Édipo e da lacuna na história da luta de classes, posto que antes havia uma realidade biológica: a *família biológica*, que ela define como uma “unidade básica de reprodução homem/mulher/criança, em qualquer forma de organização social” (FIRESTONE, 1996, p. 18), e que não se confunde com o *núcleo familiar* (que ela apresentará mais tarde). Os fatos em que a autora se baseia para levantar a tese desta *unidade* são quatro (FIRESTONE, 1996, *idem*): 1) antes da humanidade poder ter um controle artificial da dinâmica dos corpos reprodutivos femininos, a mulher estava dependente do homem (não importando a relação aqui empreendida) para sua sobrevivência, é a biologia de seu sexo que predomina, seja ela reverenciada ao nível de uma divindade ou rebaixada a portadora da desgraça da humanidade, tendo ou não poder sobre seu corpo para controle reprodutivo, pois a reprodução é percebida em sua funcionalidade

---

<sup>80</sup> Ela cita a definição de materialismo histórico feita por Engels: “O materialismo histórico é aquela visão do curso da História que busca a causa *última* e a grande energia móvel de todos os fatos históricos no desenvolvimento *econômico* da sociedade, nas mudanças dos modos de produção e troca, na consequente divisão da sociedade em classes distintas e nas lutas entre essas classes. (Grifos da autora)” (ENGELS apud FIRESTONE, 1976, p. 14).

social; 2) a dependência dos filhos em relação aos seus pais ou tutores, isto porque o desenvolvimento de uma criança humana se diferencia de um animal, sendo necessária à primeira um período muito maior de proteção em relação ao período de proteção de um filhote animal; 3) a autora acredita que essa dependência também desenvolvida a nível biológico na relação mãe-filho acarretou em algum molde psicológico entre a mulher madura e a criança em todas as sociedades; e 4) é essa realidade biológica que leva a reprodução feminina a fundamentar a primeira divisão de trabalho, sexual, e embrião de toda discriminação e opressão de classe futura.

Percebe-se, assim que a diferença sexual proveniente da realidade biológica é que leva a divisão de trabalho, a divisão de classe, a discriminação sexual, etc., logo, com essa peça-chave o conceito de materialismo histórico é complementado e a própria marcha histórica expandida, como a autora mostra ao reavaliar o conceito marxista e sua relação com a superestrutura a partir da dialética do sexo:

#### CONCEITO

“O materialismo histórico é aquela visão do curso da História que busca a causa última e a grande energia móvel de todos os fatos históricos na dialética do sexo: a divisão da sociedade em duas classes biológicas distintas, em função da procriação, e as lutas dessas classes entre si; nas mudanças dos modos de casamento, reprodução e educação das crianças; no desenvolvimento análogo de outras classes (castas) fisicamente diferenciadas; e na primeira divisão do trabalho baseada no sexo, que se desenvolveu no sistema econômico de classes.” (FIRESTONE, 1996, p. 22)

#### SUPERESTRUTURA

“Toda a história do passado [observe-se que agora podemos eliminar “com exceção dos estágios primitivos”] foi a história de lutas de classes. Essas classes conflitantes da sociedade são sempre o produto de modos de organização da unidade da família biológica, em função da reprodução da espécie, bem como os modos de produção e troca de bens e serviços estritamente econômicos. A organização sexual reprodutora da sociedade sempre fornece a base real, exclusivamente a partir da qual podemos formular a explicação última de toda a superestrutura das instituições econômicas, jurídicas e demais idéias religiosas, filosóficas e demais de um período histórico dado.” (FIRESTONE, 1996, p. 22)

Logo, é a divisão sexual nos estágios primitivos que fundamenta “toda divisão posterior em classes econômicas e culturais e possivelmente se encontra ainda na raiz de todas as castas (discriminação baseada no sexo e outras características biologicamente determinadas, como raça, idade, etc” (FIRESTONE, 1996, p. 19). Esta unidade familiar nada mais é do que um poder de distribuição, um fluxo de poder distribuído desigualmente, por isso nos estágios primitivos não se vê uma questão de classe propriamente, posto que a unidade familiar não precisava de um sistema de classes ainda, mas o embrião está lá e a formação psicosssexual está sendo alimentada. Também é por isso que a pedra de toque psicanalítica – Édipo -, ou o conflito

entre Eros (pulsão de vida) e Thanatos (pulsão de morte), não é percebido em estágios primitivos ou não-capitalistas.

### 3.3 – A questão biológica beauvoiriana a partir da dialética sexual

Tanto para trazer à tona a questão biológica quanto para perceber uma tendência humana *anti-physis* a autora se fundamenta em Beauvoir que. Primeiramente porque, diferente de outros pensadores que partiam de condições ideais e as buscavam em circunstâncias do passado para fundamentar as causas das diferenças e das opressões, como alguns as motivavam na monogamia por ex. (FIRESTONE, 1996, p. 88), Beauvoir mostra que até nessas “condições ideais” a mulher já era oprimida por sua função reprodutiva. Firestone concorda com Beauvoir de que não houve uma “revolução patriarcal inesperada”, mas que a opressão existia desde os estágios mais primitivos, que mesmo o matriarcado foi um estágio para o patriarcado, sem ignorar que a situação das mulheres foi completamente degradada no patriarcado.

Segundo, porque Beauvoir ao partir da realidade biológica mostra que desde o início a natureza está implicada na realidade humana, o homem como espécie animal, porém, também mostra que a humanidade ultrapassa tal realidade e se torna uma realidade histórica, embasada no materialismo histórico marxista; essa perspectiva de uma insubmissão humana que não é subjetiva, mas objetiva, é o que mais interessa a Firestone em Beauvoir. Trata-se da “tendência *antiphysis*”, definida por Beauvoir como uma característica humana de transformar sua natureza e o ambiente natural<sup>81</sup>; isto implica para Firestone que a natureza não se apresenta mais como valor humano e, portanto, que não é mais possível se basear em suas discriminações como “naturais” e irreversíveis e que a manutenção desse sistema discriminatório revela, na realidade, uma faceta política (FIRESTONE, 1996, p. 20). Outro ponto importante que essa tendência traz para Firestone é sobre a tecnologia como auxiliadora da libertação total da opressão das mulheres e que também permite um cuidado com a Natureza, apesar de Firestone seguir o alerta de Beauvoir de que a tecnologia pode, igualmente, ser usada contra as mulheres acentuando as discriminações sexuais existentes ou provocando novas.

Firestone, contudo, se opõe a Beauvoir sobre a explicação final da opressão, por perceber que ela abandona seu argumento inicial, o que implica na utilização de categorias

---

<sup>81</sup> Especificamente, Beauvoir define essa tendência na seguinte citação: “A sociedade humana é uma *antiphysis* - no sentido de que ela é contra a natureza; ela não se submete passivamente à presença da natureza, mas antes assume o controle da natureza em seu próprio benefício. Essa usurpação não é uma operação interna, subjetiva; ela é realizada objetivamente na prática.” (BEAUVOIR apud FIRESTONE, 1996, p. 19-20)

filosóficas para explicar a opressão feminina – Beauvoir utiliza-se do conceito hegeliano de alteridade, como foi visto no Capítulo 1 –, ao invés de seguir o raciocínio inicial da diferença sexual imposta pela Natureza, presente desde o início na “questão biológica” (FIRESTONE, 1996, p. 17). Para Firestone essa escolha de Beauvoir é o que empurra as mulheres e homens para estas categorias, já que a noção de alteridade hegeliana se torna uma pedra de toque no desenvolvimento das circunstâncias biológicas e históricas e também de uma dialética entre os sexos (FIRESTONE, 1996, idem). Não é que não exista tal oposição sexual, mas seu fundamento não está em categorias *a priori*, “como alteridade, transcendência, imanência” (FIRESTONE, 1996, idem), a postulação dessas categorias só é necessária por conta da fundamentação que já parte de uma categoria *a priori* (FIRESTONE, 1996, idem).

Por isso, por mais que Firestone diga que Beauvoir foi quem mais se aproximou da análise definitiva da questão da opressão das mulheres, ela também se afastou da própria fundamentação ao ser levada por uma interpretação existencialista, que implica em um dualismo sexual e a postulação de categorias *a priori*<sup>82</sup>. Firestone se baseia no materialismo histórico, que mostra que a origem destas categorias é a própria História (FIRESTONE, 1996, idem). Logo, Firestone mostra que se Beauvoir tivesse se aprofundado perceberia que a procriação é a base do dualismo (como se viu nos quatro fatos biológicos que estariam mais de acordo com a tendência inicial de Beauvoir sobre a realidade biológica). Com isso ela aplica à tese da dialética sexual a contrapartida, que é a tendência *anti-physis*, para retirar do debate sobre a opressão das mulheres a importância exagerada, e irreal, que a Natureza tem como argumento mantenedor do sistema opressivo (FIRESTONE, 1996, p. 20) – aqui já desponta o aspecto aceleracionista da obra, pois para Firestone é somente agora que as mulheres detêm poder real sobre o controle reprodutivo (FIRESTONE, 1996, p. 21)<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> Firestone cita a autora para explicitar seu afastamento da filósofa: “O homem nunca pensa sobre si mesmo sem pensar no Outro; ele vê o mundo sob o signo da dualidade, *que não é, em primeira instância, de caráter sexual*. Mas, sendo diferente do homem, que se constrói como Mesmo, é certamente à categoria do Outro que a mulher pertence; o Outro inclui mulher. (Grifos da autora)” (FIRESTONE, 1996, p. 17)

<sup>83</sup> Federici aponta (FEDERICI, 2017, p. 178) que a mulher já detinha controle sobre seu corpo, também de natalidade e reprodutivo, antes do advento do Capital, porém, é bom salientar que, na perspectiva de Firestone, a Natureza ainda se sobressairia, detendo domínio sobre os corpos das mulheres, e que a ideia de controle total da natureza se baseia na possibilidade de ir contra a Natureza, ou seja, como se verá adiante, se trata de uma revolução tecnológica que permitirá às mulheres não depender de seus corpos para reproduzir. Todavia, a partir da perspectiva de Federici em “Salários contra o trabalho doméstico” (uma proposta que carrega um caráter aceleracionista, diga-se de passagem), prevalece o alerta de que uma revolução maquinica não significa, necessariamente, a libertação da opressão, já que a mulher é quem desempenha essa função para o sistema capitalista, tratando-se de uma questão de trabalho; ainda assim, Firestone propõe uma tomada dos meios de produção, ou seja, o controle total das mulheres sobre seus corpos concomitante uma modificação real da Cultura. Acessado em 04/06/2020: <https://autonomistablog.wordpress.com/2016/08/15/salarios-contra-o-trabalho-domestico-silvia-federici/>

### 3.4 – A revisão do complexo de Édipo freudiano a partir da dialética sexual

Firestone chama a atenção para o fato de que o freudismo surge “no auge do movimento feminista primitivo” (FIRESTONE, 1996, p. 59), tratando-se, nas palavras da autora, de um “feminismo desvirtuado”<sup>84</sup>. Isto porque o feminismo havia exposto o sexismo a tal ponto que se tornara um dos assuntos mais difundidos, seja em âmbito científico, literário ou público, uma questão que ultrapassou fronteiras, como a autora lembra de que a Rússia também tentava eliminar a unidade familiar na época (FIRESTONE, 1996, p. 58). Como ela relata, o freudismo e o feminismo emergem na Época Vitoriana como reações à centralização da família e à opressão sexual; o freudismo descobria a sexualidade como força vital e que a libido determinava a psicologia do indivíduo, e o feminismo atacava os pilares de uma sociedade inteira, o suficiente para atrair todo o aparato repressivo e ofensivo contra as mulheres (FIRESTONE, 1996, p. 59).

Firestone, assim como Deleuze e Guattari, critica a maneira com que Freud fundamentou a psicanálise sem uma análise social<sup>85</sup>, também se apoiam em Reich para efetuar essa complementação ao freudismo, bem como colocam no centro da crítica de suas obras o complexo edípico. Desta maneira Firestone inicia uma análise do complexo que chama de “psicologia do poder” (FIRESTONE, 1996, p. 62). O primeiro ponto observado é que esse complexo se desenvolvia normalmente em indivíduos criados no seio da família nuclear de uma sociedade patriarcal<sup>86</sup>, em que o homem é o sustentáculo familiar e os demais seus dependentes – ou sua *propriedade* –, a esposa lhe é dependente economicamente e em troca efetiva os serviços do lar – “cuidar da casa, satisfazê-lo sexualmente, e reproduzir” (FIRESTONE, 1992, idem) –, as crianças também são (mais) dependentes, educadas pela mãe e como propriedade são extensão do nome paterno, preparadas para repetir as ações do pai (se menino) (FIRESTONE, 1992, p. 63).

A relação de dependência anuncia já um dilema para a criança, sua relação com sua mãe é de uma interdependência e ambas são oprimidas, já que o pai detém o poder absoluto do lar, porém, logo que é percebida essa hierarquia de poder a mãe se torna o “meio-caminho” para o poder absoluto (FIRESTONE, 1992, idem). Os afetos também são desigualmente

---

<sup>84</sup> É o título que Firestone dá ao Capítulo III, onde analisa a teoria freudiana.

<sup>85</sup> Do mesmo modo que o “Anti-Édipo” expõe a questão de classe relegada dentro do consultório psicanalítico, Firestone se fundamenta na perspectiva de família de Engels: “Engels observou que, dentro da família, o marido é o burguês, e a mulher e as crianças o proletariado.” (FIRESTONE, 1996, p. 104)

<sup>86</sup> Uma vez que já foi apresentado o complexo edípico e o que é trazido pela autora não traz uma mudança tal que enseja uma reapresentação, cabe aqui, todavia, a análise da base dessa família feita pela autora.

distribuídos em relação à criança, da mãe se exige amor incondicional e do pai um distanciamento quase total (FIRESTONE, 1992, p. 64). Esses aspectos não fogem muito do olhar freudiano, como aponta a autora, mas em questão de poder a autora mostra que a criança e a mãe são uma aliança contra o poder absoluto do pai, dadas as similaridades comportamentais, mas que isso independente do sexo até chegar a idade da separação (FIRESTONE, 1992, p. 65). Aqui Firestone e os autores do “Anti-Édipo” concordam sobre a criança não ter desejo de penetrar a mãe, mas que desde cedo lhe é impingida uma linguagem e exigido um comportamento “conforme o sexo”.

A mulher, nessa psicologia do poder e psicologia do sexismo, é vista como um “homem-negativo” e explica o “complexo de Electra”, que foi apresentado na parte voltada ao “Segundo Sexo” de Beauvoir, diante da relação de poder, onde a “inveja do pênis” é a repressão da mulher em todas as suas capacidades e potencialidades (FIRESTONE, 1992, p. 67). A autora explica essa redução da potencialidade feminina: “Pois a menina não pode, realmente, compreender como é que, se ela faz exatamente a mesma coisa que seu irmão, o comportamento dele é aprovado e o dela não” (FIRESTONE, 1976, p. 68); mas, diferente do freudismo, a menina não entende isso como consequência de seu sexo, já que em tal estágio é diferente da mãe corporalmente e sequer sabe, ainda, de seu sexo, pois seu corpo é funcionalmente tão semelhante quanto o de seu irmão (FIRESTONE, 1992, p. 69), já o menino só sabe que é dependente, assim como a menina, da mãe, e que a rejeição é o caminho para obtenção do poder do pai, diferente da menina, que fica no meio do caminho.

Novamente há uma concordância entre “a Dialética do Sexo” e o “Anti-Édipo” no que tange à proibição do incesto, ele é o inibidor de um desenvolvimento sexual pleno e satisfatório, vitimando a homossexualidade e a transexualidade em prol da reprodução (FIRESTONE, 1992, p. 73). Isto porque o impulso sexual responde ao tabu do incesto refletindo no desenvolvimento infantil pessoas globais, sendo que sobre a mulher é imposto um fracionamento de personalidade (FIRESTONE, 1992, p. 74) – ela “não é”, é o meio, é a parte, não é completa, é a ausência, e por aí vai –; em outros termos, é uma divisão entre mulheres “boas” e “más” (santas/putas), assim, a conclusão da autora é que o freudismo classifica o feminismo como menos importante (FIRESTONE, 1996, p. 77). Por isso a revolta das mulheres aconteceu em meio a uma reorganização de um sistema econômico e em torno da família nuclear patriarcal (FIRESTONE, 1992, p. 78), gerando sobre as mulheres uma estrutura repressiva sofisticada, uma “dessublimação repressiva” (ou descodificação e axiomatização, se assim puder aqui correlacionar), emergindo aqui a necessidade de destruição desse núcleo



familiar como parte importante da proposta de revolução feminista de Firestone (FIRESTONE, 1992, p. 86).

A autora faz uma análise interessante sobre a mudança social da reorganização familiar. Primeiro, não havia tal organização familiar (como conhecida atualmente) na Idade Média, ela surge a partir do século XIV, pois a família medieval era “um par conjugal plantado no meio da comunidade” (FIRESTONE, 1992, p. 90 e 91). É a partir da reorganização familiar sob a égide do sistema econômico mercantilista, e que caminhava para um sistema global capitalista, que surgem igualmente o Mito da Infância e a adolescência<sup>87</sup>:

“Essa transformação provocou mudanças culturais profundas, bem como afetou a própria estrutura psicológica do indivíduo. Até a visão do ciclo vital do indivíduo evoluiu culturalmente, p. ex., a ‘adolescência’, que nunca tinha existido antes, entrou em uso. O mais importante desses novos conceitos de fases da vida foi a infância”. (FIRESTONE, 1996, p. 91)

Firestone, a partir da iconografia medieval, mostra que as crianças eram vistas como miniaturas de adultos (FIRESTONE, 1996, p. 92), i. e., refletiam da mesma maneira a classe social a que pertenciam, e apesar de independentes, o status de todas as crianças era igual – todas eram servas – (FIRESTONE, 1996, idem). Com o advento da família nuclear patriarcal formou-se duas classes oprimidas no lar, as mulheres e as crianças, e como a centralidade dessa unidade é a procriação era necessário um aparato de vigilância e identificação (FIRESTONE, 1996, p. 94).

A identificação se percebe pelos códigos de vestuários, os meninos tinham transições de roupas da infância para a idade adulta (FIRESTONE, 1996, p. 95), já para as meninas, uma vez que o conceito de infância não se aplicava às mulheres, a transição era única, “tira-de-panos para o vestido feminino adulto” (FIRESTONE, 1996, p. 96), o mesmo se refletia no acesso à escola, um lugar para meninos, enquanto que as meninas deviam se comportar já como “mocinhas” (FIRESTONE, 1996, idem). Ressalta-se que a instituição escolar tinha como função educar e disciplinar as crianças, uma tarefa que abrangia a “psicologia infantil”, ou um “culto à infância”, que nada mais é do que um “retardamento do desenvolvimento da maturidade e de habilidades especializadas” (FIRESTONE, 1996, p. 100), o que causou a dependência total das crianças. Também é importante ressaltar que a distinção no vestuário e a

---

<sup>87</sup> É possível comparar aqui quando Deleuze e Guattari falam de Édipo caminhando para se concretizar.

escola não se aplicavam às crianças do proletariado (FIRESTONE, 1996, p. 97), essa mudança para abranger as crianças do proletariado, e as mulheres, é posterior<sup>88</sup>.

Outro ponto interessante é a análise do complexo edípico por Firestone correlacionado ao racismo, mostrando que também se trata de um fenômeno sexual, “um sexismo aumentado” (FIRESTONE, 1996, p. 128). Firestone caracteriza primeiro as pessoas do complexo e a relação de poder ante a questão racial, em que o homem branco é o pai, a mulher branca a esposa-mãe e os negros as crianças, por extensão da propriedade do pai, gerando uma psicologia do racismo; a subserviência é que impinge neuroses e, do mesmo modo que visto na questão da criança, o homem negro se identifica com a esposa-mãe e mulher branca dada a opressão sofrida por ambos (FIRESTONE, 1996, p. 129).

A autora não deixa de avaliar o racismo da mulher branca em relação ao homem negro, que induz o sentimento de traição materno (FIRESTONE, 1996, p. 130); mas ressalta que mesmo no movimento Black Power os homens tendiam ao poder masculino e que o radicalismo feminista partia da desconfiança sobre todos os homens (FIRESTONE, 1996, p. 126 e 130). Essa inclinação do homem negro ao machismo característico do homem branco se dá porque dentro do complexo edípico é o desejo pelo poder do pai que afasta a criança da mãe, numa reprodução da relação pai-filho (Laio-Édipo), já que o não afastamento recai sobre sua própria sexualidade (“masculinidade”) (FIRESTONE, 1996, p. 131 e 132). A autora, inclusive, mostra como o afastamento se desdobra na sexualização do corpo negro e na imagem do homem negro como “garanhão” (FIRESTONE, 1996, p. 135).

Em relação à mulher negra, a autora afirma que é a relação da mãe-filha reproduzida no complexo edípico, bem como a caracterização se dá pelo homem branco como marido, a mulher branca como esposa e a mulher negra como Outro (ressaltando mais uma vez a distinção entre mulher ‘boa’ e ‘má’, puta e santa) (FIRESTONE, 1996, p. 132). O afastamento aqui pode ser a tentativa da filha de tornar-se igual ao pai ou filho em realizações, a imagem da “mulher de forte caráter que sobe na vida (especialmente para a mulher negra)” (FIRESTONE, 1996, p. 133), ou de seduzir o pai competindo com a mulher branca mãe-esposa (FIRESTONE, 1996, *idem*), resultando na fragmentação da sororidade e da relação de oprimidos com capacidade revolucionária, já que ambas projetam as frustrações (castrações do poder) uma na outra (FIRESTONE, 1996, p. 134). Enquanto filhos, o homem e a mulher negros são como as crianças

---

<sup>88</sup> A autora relaciona o tratamento dado às crianças como extensão ao tratamento dado às mulheres e proletariado, e sugere-se aqui a leitura da análise integral da autora de como houve a modificação social para inserir o Mito da Infância e a segregação hierárquica que permitiu a expansão para outros mitos, como da adolescência e juventude, e classe consumidora. Ver: FIRESTONE, 1996, pp. 91-123.

que tentam a todo custo se projetar nos pais numa relação mútua desgastada por rivalidades, e que, nos termos da autora, é o que torna difícil “para eles dirigir suas energias eróticas um para o outro” (FIRESTONE, 1996, p. 133).

Ressalta-se o olhar da autora sobre o complexo edípico e a colonização, pois ela acredita que o estupro da comunidade negra é que possibilita o advento da unidade familiar branca, “do mesmo modo que como a prostituição sexual mantém a respeitável família da classe média” (FIRESTONE, 1996, p. 137), também provocando a instabilidade familiar, “A comunidade negra é o grupo marginal que supre as necessidades sexuais da família branca, mantendo seu funcionamento. E é *por isso* que não existe solidez familiar no gueto.” (FIRESTONE, 1996, *idem*). A unidade familiar, portanto, é um “Eterno Triângulo” e que precisa ser a todo custo varrido, é ele que predetermina os papéis a serem desempenhados, as estruturas a serem reproduzidas e mantidas a todo custo, a preço de sangue, dor e lágrimas.

### 3.5 – *Firestone e uma proposta aceleracionista eco-feminista*

Para compreender a proposta aceleracionista de Firestone é preciso apresentar sua análise sobre a dialética sexual na cultura, uma parte crucial que também deve ser transformada. A autora expande a noção de cultura de um domínio das artes e letras para um domínio da humanidade, englobando com isso a ciência (FIRESTONE, 1996, p. 197); em seguida, mostra que a dualidade sexual excluiu as mulheres de uma parte desse domínio da humanidade, das ciências (FIRESTONE, 1996, *idem*). Partindo dessa expansão da noção de cultura ela propõe outra definição, que nos termos da autora é “a tentativa dos homens de realizar o imaginável possível” (FIRESTONE, 1996, p. 199). Ela destaca que essa realização se dá justamente pelo acúmulo de habilidades de controle do meio ambiente (FIRESTONE, 1996, *idem*); logo, tanto a tecnologia tem papel fundamental nessa realização e transformação da Natureza quanto a tendência *antiphysis* (visto em Beauvoir), que é inerente a todo ser humano e independe do sexo. Essa efetivação se dá por meio de uma dupla modalidade – a idealista e a científica –, como a autora explica que “A construção imaginária precede a tecnológica, embora frequentemente ela não se desenvolva antes que o *know-how* tecnológico esteja ‘em circulação’” (FIRESTONE, 1996, p. 200). Firestone nomeia essas modalidades de Modo Estético e Modo Tecnológico (FIRESTONE, 1996, p. 202 e 203), o primeiro se aplicava também à forma com que as culturas antigas compreendiam o meio ambiente através de conhecimentos mitológicos e religiosos, e teve seu auge na Renascença (FIRESTONE, 1996,

p. 204 e 205), já o segundo tornou-se um método científico que despotencializou o outro modo, sujeitando-o a si, também teve seu ápice na Modernidade, a partir do século XVI (FIRESTONE, 1996, p. 205).

Essa superação do segundo modo sobre o primeiro é consequência do que foi mostrado antes, de como na Modernidade a dualidade sexual fragmentou a cultura, segregou os sexos por meio de um sistema econômico que agia através de uma psicologia do poder, e que determinava os papéis sociais a serem desempenhados por homens e por mulheres, i. e., essa dialética sexual também recaiu nos modos. Assim o Modo Estético passou a ser de domínio “feminino”, pois a mulher é um ser “subjetivo, intuitivo, introvertido, fantasista, sonhador, relativo ao inconsciente (ao *id*), emocional e até temperamental (histérico)” (FIRESTONE, 1996, p. 202), e o Modo Tecnológico de domínio “masculino”, por ser o homem “objetivo, lógico, extrovertido, realista, relativo à mente consciente (ao *ego*), racional, mecânico, pragmático e terra-a-terra, estável” (FIRESTONE, 1996, *idem*). As consequências dessa dualidade sexual também incidiram no desenvolvimento parcial em cada sexo, sujeitos a hipertrofias nos modos que dominam e atrofia nos modos que não podem dominar (FIRESTONE, 1996, p. 234), bem como a dilaceração do Modo Estético, que correspondia à modalidade idealista e imaginativa.

Todavia, é a percepção positiva dessa predominância do Modo Tecnológico, ainda que atravessado pela dialética sexual, também por ela estar com Marx e Engels na proposta revolucionária de controle da natureza e se aprofundar em Beauvoir acerca da tendência *antiphysis*, que o lado aceleracionista de sua obra é exposto. Isto porque, quando surge a pergunta de que se deveria haver limites a esse modo a resposta de Firestone é negativa (FIRESTONE, 1996, p. 208), ela opta por um niilismo positivo; esse posicionamento se vê até em relação à Natureza, quando ela diz “Certamente, é tarde demais para o conservadorismo, a tentativa de restabelecer os equilíbrios naturais” (FIRESTONE, 1996, p. 221). Para ela as revoluções tecnológicas permitiram chegar em um estágio da história humana onde o controle da natureza e da reprodução é possível em nível total, i. e., a natureza pode ser melhor preservada e as mulheres podem ser libertas da função biológica reprodutiva por meio de um programa revolucionário. Outro momento aceleracionista que pode ser citado é quando ela relaciona essa predominância do Modo Tecnológico com o Capital de maneira positiva e fundamentada em Marx: “A ciência empírica representa para a cultura o que a mudança para o patriarcado foi para a dialética sexual, e o que o período burguês é para a dialética marxista – um estágio moderno antes da revolução.” (FIRESTONE, 1996, p. 208). A obra “*Accelerate*”

também endossa essa perspectiva de Firestone, citando-a já em uma das epígrafes que abrem o livro (MACKAY; AVANESSIAN, 2014, p. 3): “E assim como a fusão das distintas classes sexuais, raciais e econômicas é uma pré-condição para a revolução respectivamente sexual, racial ou econômica, assim a fusão da cultura estética com a tecnológica é a pré-condição para uma revolução cultural.” (ver: FIRESTONE, 1996, p. 203).

Apesar disso, Firestone vai fundamentar esse programa revolucionário, uma vez que está preocupada com um domínio humano sobre a Natureza tanto enviesado pelo sexo quanto descontrolado e altamente destrutivo, com uma proposta ecológica e feminista, através da cibernética, capaz de trazer equilíbrio à Natureza e ao humano (FIRESTONE, 1996, *idem*). E, ainda que mostre o processo biológico, histórico e psicosssexual que culminou no Capital, que agregou e intensificou o pior do Patriarcado<sup>89</sup>, ela afirma que todo esse processo chegou a um ponto de crise, ou seja, o próprio Capital chegou a seu ponto de colapso:

“Tentei mostrar como a história da cultura reflete a dicotomia sexual na sua própria organização e desenvolvimento. A cultura se desenvolve não só a partir da dialética econômica, mas também da dialética sexual mais profunda. Assim não existe apenas uma dinâmica horizontal, mas também uma dinâmica vertical. Cada um desses três estratos cria mais uma história dentro da dialética da História, que está baseada no dualismo biológico. Atualmente atingimos os estágios finais do Patriarcado, do Capitalismo (capitalismo das grandes corporações) e das Duas Culturas ao mesmo tempo. Brevemente, teremos uma série triplicada de condições para a revolução, cuja inexistência foi responsável pelas falências das revoluções do passado. (FIRESTONE, 1996, p. 217)

Firestone, novamente, está com Marx e Engels em buscar “uma solução econômica, baseada em pré-condições econômicas já existentes” (FIRESTONE, 1996, p. 13), não se tratando de uma solução que busca um retorno ou um ponto fora, mas que a partir da própria situação arrasta a única possibilidade de escape, que é a aceleração da tendência *antiphysis*. O primeiro passo é a tomada dos meios de reprodução pelas mulheres (FIRESTONE, 1996, p. 229), semelhante à perspectiva marxista de que “a tomada dos meios de produção pelo proletariado levaria a um comunismo, onde o governo retiraria, não precisando mais reprimir a classe baixa em benefício da classe mais alta” (FIRESTONE, 1996, *idem*).

O segundo é a reintegração dos modos tecnológico e estético na cultura através de um movimento de contracultura, abolindo a divisão sexual e criando uma cultura andrógina e transexual (FIRESTONE, 1996, p. 219). Por consequência há a abolição da psicologia do poder,

---

<sup>89</sup> “Vimos que o capitalismo intensificou as piores características do patriarcado, por exemplo, como a família nuclear emergiu do vasto e impreciso lar do passado para reforçar o enfraquecido sistema de classes sexuais, oprimindo as mulheres e as crianças ainda mais profundamente do que antes.” (FIRESTONE, 1996, p. 211)

assim não sendo mais necessário uma repressão do *id* pelo *ego*, já que o primeiro é libertado (FIRESTONE, 1996, p. 220), semelhante à proposta do “Anti-Édipo”. O terceiro é o processo cibernético, a automatização também é uma forma de superação da opressão do trabalho, também permite aderir ao programa ecológico uma revolução maquínica (FIRESTONE, 1996, p. 230). Esta é a proposta revolucionária e aceleracionista de Firestone, que percebe o Capital e o Patriarcado como precondições para a revolução e integra humano e máquina, já que a revolução maquínica suplanta a relação humana com o trabalho, assim como a relação humana com a Natureza. Não se trata de uma fé na ciência como salvação última da humanidade, porque ela reconhece que há descaso com a ecologia (FIRESTONE, 1996, p. 223), tampouco uma crença de que a distribuição das riquezas e reservas resolveria toda a questão econômica e humanitária (FIRESTONE, 1996, p. 225), pois são saídas que não encaram propriamente o problema e porque a cultura masculina solapa a revolução, uma vez que ameaçam o sistema capitalista e a supremacia masculina, também pelo medo de um totalitarismo tecnológico.

A autora propõe, em contrapartida, a reprodução artificial<sup>90</sup>, a distribuição dos deveres de cuidado e educação a todos, a independência econômica completa das mulheres e crianças, a integração total das mulheres e crianças em todos os níveis da sociedade, a liberdade sexual condicionada ao desenvolvimento de cada idade<sup>91</sup>, como alternativa ao casamento ela propõe o retorno das profissões de solteiro, o morar junto, instituições como “households” e para persecução dessas propostas a autora afirma ser igualmente necessária a distribuição dos afazeres domésticos, também um planejamento urbano. E no caso da transição da sociedade atual para a sociedade utópica, ela expõe que a questão econômica deve ser realizada com uma distribuição de renda igualitária anual pelo Estado, e que as atividades a serem desempenhadas em tal sociedade, já que haverá a eliminação do trabalho, é ampliado para as ciências e as artes, além de uma educação básica não sujeita aos moldes atuais (sem segregação etária ou uma disciplina castradora), tendo a ecologia empenhada conjuntamente ao desenvolvimento científico e maquínico como tarefa da sociedade. Esta é a proposta de uma sociedade socialista cibernética<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> Isto porque no entender da autora a gravidez é um preço alto que a mulher paga para a subsistência da sociedade, é uma deformação de um corpo (uma *barbaridade*) ainda que temporariamente e que deve ser abolido. Ver FIRESTONE, 1996, p. 228.

<sup>91</sup> A autora se refere à abolição da repressão do conhecimento dos próprios corpos pelas crianças, e não a relações sexuais precoces.

<sup>92</sup> Todo este parágrafo tem como base a parte 4 do último capítulo da obra, intitulado “Alternativas”. Ver: Firestone, 1996, pp. 257-275.

Para a autora, o receio de um totalitarismo cibernético só encontra respaldo no fato de se originar da própria cultura enviesada pela dialética sexual, repressão psicológica e opressão econômica, sendo apenas uma radicalização desse modelo “supremacista masculino” (e que o feminismo não se encaixa); aliás, a autora explica que a influência desse pesadelo advém dos orfanatos e instituições públicas, e que o orfanato é o “subterrâneo da família” (FIRESTONE, 1996, p. 225), e que ele só existe porque a tragédia do abandono foi impingida pela ausência de quem desempenhe os papéis parentais edípicos, baseando-se numa ilusão de que a sobrevivência somente é possível desde que tais papéis sejam desempenhados – da mesma forma que Deleuze e Guattari lembram de uma sociedade em que não há relação parental, mas distribuição da educação e cuidado, onde os pais são como irmãos –, por isso para a autora o *kibutz* (um sistema comunitário experimental) não pode ser uma alternativa à cultura capitalista patriarcal e edípica, por manter-se na psicologia do poder e fracassando como instituição emancipadora modelo (FIRESTONE, 1996, pp. 249 e 250).

Do mesmo modo, a alegação do “fracasso da Revolução Russa” (FIRESTONE, 1996, pp. 241 e 242) como comparativo à proposta revolucionária só se caracteriza porque a Revolução Russa não destituiu a unidade familiar de seu programa revolucionário, pelo contrário, acreditou que somente uma transformação econômica seria suficiente e utilizou-se desse axioma capitalista (a unidade familiar) ainda que suavizado pelas tentativas de inserção das mulheres no mercado de trabalho ou no âmbito militar. A sensação da família como refúgio último da intimidade humana não passa de uma ilusão, por isso qualquer ameaça ao Capital é uma ameaça à família, pois a família é o retrato exato do sistema capitalista, como o modo estético é forçado a refletir o modo tecnológico sexista, e essa imagem é vendida levando ao fracasso qualquer alternativa a um mundo *masculino* total (FIRESTONE, 1996, p. 242).

Pode-se dizer que o principal mote de Firestone é acelerar a “morte lenta da família” (FIRESTONE, 1996, pp. 252-257), ou seja, ela abre o complexo edípico de maneira a mostrar que a questão não é retirar a sexualidade do complexo para evidenciar a opressão de classe, ou retirar a questão de classe para ter exposta a opressão sexual, pois não é que não haja causa, mas que a causa se comporta como um movimento de fluxos. A questão é, ir mais fundo no materialismo-histórico marxista, para ver as relações e uniões forjadas no seio da produção, o que no complexo equivale à união dos oprimidos – que são a propriedade por extensão do *pater*

*familias*<sup>93</sup> -, arrastando esse limite interno do Capital contra ele mesmo, uma vez que a base desse sistema é a unidade familiar, sua abolição é a explosão de todas as estruturas opressoras. Firestone (Deleuze e Guattari expressam ideia semelhante) ao afirmar que “nunca antes tinham existido as condições que possibilitam às mulheres destruir seus papéis opressivos eficazmente” (FIRESTONE, 1996, p. 26) está se mantendo marxista, pois é Marx quem expõe a capacidade revolucionária do Capital e ainda explicita a necessidade de extirpar o “lado bárbaro” do Capital para poder controlá-lo, é o aspecto maquínico que está em evidência e movimento aqui, enquanto auxílio à revolução (Deleuze e Guattari também falam da importância das máquinas técnicas na análise marxista revolucionária). Esta análise e proposta revolucionária feminista de Firestone a coloca a lado dos autores aceleracionistas, como se vê na obra “Accelerate”, onde Mackay e Avanesian reconhecem a importância e tendência aceleracionista de Firestone<sup>94</sup>, essa obra é visionária para o seu período, influenciou o movimento feminista e se tornou base de um movimento feminista aceleracionista posterior intitulado “Xenofeminismo”<sup>95</sup> – movimento que se encontra dentro da quarta onda do aceleracionismo e de esquerda.

## CAPÍTULO 4 – ECONOMIA LIBIDINAL

### 4.1 – O corpo e a prostituição, ou a feminização dos corpos proletários

---

<sup>93</sup> Firestone faz referência à origem da palavra *família* e que tal instituição não é exclusividade dos romanos, mas existia em diversas variações: “A família patriarcal é apenas a mais recente de uma rede de organizações sociais ‘primárias’, todas as quais definiram a mulher como uma espécie diferente, devido à sua capacidade de parir. O termo *família* foi pela primeira vez empregado pelos romanos, para designar uma unidade social, onde o cabeça governa as mulheres, as crianças e os escravos. Pela lei romana, ele era investido de direitos de vida e morte sobre todos os outros. *Famulus* significa escravo doméstico, e *família* é o número total de escravos pertencentes a um homem. Mas, embora os romanos tivessem cunhado o termo, não foram eles os primeiros a desenvolver a instituição. (Leia-se no Antigo Testamento, por exemplo, a descrição da caravana de Jacó e sua família, que viaja para encontrar, depois de longa separação, o irmão gêmeo Esaú.) Esse lar patriarcal primitivo foi apenas uma das muitas variações da família patriarcal que existiram em muitas culturas diferentes até o presente momento.” (FIRESTONE, 1996, p. 89-90)

<sup>94</sup> Ver MACKAY; AVANESSIAN, 2014, pp. 110-130 (que corresponde a) FIRESTONE, 1996 pp. 199-220. Outro ponto interessante é o destaque que os autores dão a Firestone que é citada ao lado de Marx, Plant e Land, e Williams e Srnicek nas epígrafes antes da Introdução.

<sup>95</sup> Helen Hester, uma das fundadoras do Laboria Cuboniks, um grupo feminista que lançou o Manifesto Xenofeminista, em sua obra com título “Xenofeminism” (2018) cita Firestone como parte da formação teórica do movimento, como se vê da utilização do conceito firestoniano da “infecção da pureza” como um dos pontos a ser evitado em um projeto cyberfeminista, objetivo do grupo no manifesto.



A obra “*Economia Libidinal*” (1990), de Jean François Lyotard, foi publicada um pouco depois do lançamento do “Anti-Édipo”, em 1974, tecendo críticas à obra deleuze-guattariana, ainda que por ela influenciada, igualmente a Freud, Marx, Lacan, Saussure e outros. Trata-se de uma obra complexa, com teses não apenas sobre o âmbito econômico, mas também psicanalítico, linguístico, antropológico, histórico e outras, o que motiva uma abordagem diferente das obras anteriores, opta-se por uma narrativa a partir do ponto chave que perpassa as teses e críticas e permite uma compreensão geral: o *corpo*<sup>96</sup>.

Se por um lado Deleuze e Guattari (“Anti-Édipo”) correlacionam o complexo edípico com a questão de classe a partir do materialismo-histórico marxista para elaborar uma esquizoanálise capaz de libertar o inconsciente maquínico, por outro, Firestone (“A Dialética do Sexo”), também partindo do método marxista, expõe uma dialética sexual e projeta uma sociedade feminista, socialista e cibernética; em ambos os textos evidencia-se um histórico de repressão pelo Capital. Lyotard, diferente destes autores, ao analisar *o corpo* dentro de uma economia libidinal e perceber que os papéis não são tão fixos, propõe algo inusitado, que o corpo proletarizado não somente sofre perante o Capital como goza por seu intermédio. Por isso ele reanalisa os conceitos de alienação (marxista) e de castração (freudiano), além da própria história de repressão desenvolvida pelo materialismo histórico, afinal ele não parte da transgressão, mas da “perversão polimórfica”. Há, de todo modo, um tom irônico na obra, principalmente quando se aborda o desejo pela repressão, algo que será visto mais a diante.

Existem várias referências à corporeidade, há os corpos volumoso, biológico, libidinal, orgânico, social, místico, explorado, pulsional e outros corpos, há igualmente uma linguagem corporal, no caso da análise do corpo de textos marxistas, ou a relação entre o corpo e a moeda. O texto se inicia com a dissecação do corpo biológico, além das camadas, se aprofundando nos sistemas e agregações, para mostrar que além de um *corpo orgânico*, organizado, existem as pulsões e descargas que pertencem a um *corpo libidinal*. Este corpo parece inexistente porque o próprio corpo parece ausente da economia (PAGÈS, 2011, p. 38 e

---

<sup>96</sup> Lyotard, todavia, não aborda a ideia ou uma tese de uma corporeidade, não há um corpo propriamente, pois um corpo implica uma estrutura e uma totalidade, e isso é rechaçado pelo autor na ideia de uma “banda libidinal”, em oposição ao corpo, como explica: “Não devemos começar pela transgressão, devemos ir imediatamente ao limite da crueldade, fazer a anatomia da perversão polimórfica, desdobrar a imensa membrana do ‘corpo’ libidinal, que é o oposto de uma estrutura. Ela é feita das texturas mais heterogêneas: ossos, epitélios, folhas brancas, músicas que vibram, aços, vidrarias, vilarejos, ervas, tecidos para pintar. Todas essas áreas se unem em uma banda sem costas, a banda de Moebius, e não interessa porque está fechada, salvo para ter apenas um rosto, a pele moebiana que não era lisa só (acaso isso seria possível topologicamente?), pelo contrário, isso estava coberto de arestas, reentrâncias, dobras, cavernas que estarão no “primeiro” turno, mas que no “segundo” poderão ser talvez saliências.” (LYOTARD, 1990, p. 10)

39), se é lembrado é de maneira abstrata e desconsiderado de sua *realidade* – que é a de uma “banda libidinal (moebiana)”<sup>97</sup>.

Se correlacionado aqui com o “Anti-Édipo”, é possível pensar que uma vez que houve um investimento libidinal que fez Édipo tornar-se o substituto do desejo e fez o Capital emergir, logo, o Capital também é desejado, algo que os autores concordam. A diferença está que para Deleuze e Guattari há “o desaparecimento do gozo como fim”<sup>98</sup>, enquanto que para Lyotard os investimentos libidinais são reinvestidos não apenas sobre os fantasmas do complexo, mas também circulam por todo o complexo e liberam todas as possibilidades de gozo. Isto quer dizer que, para Lyotard, há apenas libido<sup>99</sup>, assim, tanto Édipo quanto um Anti-Édipo seriam apenas desdobramentos da “banda libidinal”; também que o desejo, que era ponto de ruptura cultural e de revolução, agora ante a ambivalência de seu caráter, pode ser igualmente cruel e masoquista, bem como fazer parte da constituição da economia. Em outras palavras, não se trata do “desaparecimento do gozo como fim” no Capital, como Deleuze e Guattari pensam, mas da infinita possibilidade de gozar proporcionada *pelo* Capital, apesar de ser um gozo *insuportável*, como afirma Lyotard:

Entendo, finalmente, que um gozo semelhante, quero dizer o dos proletários, não é de modo algum exclusivo das mais duras e das mais intensas *rebeliões*. O gozo é *insuportável*. Não é para reconquistar sua dignidade que os trabalhadores se rebelam,

---

<sup>97</sup> A “banda libidinal moebiana” é um termo da psicanálise desenvolvida por Lacan e que pode aqui ser melhor compreendido, posto que não há uma definição em Lyotard, a partir da explicação de Elizabeth Grosz: “Adotei um modelo que me deparei ao ler o trabalho de Lacan, onde ele compara o sujeito a uma tira de Möbius, a figura tridimensional invertida do oito. Lacan o usa em um contexto diferente e para propósitos diferentes, mas parece bastante adequado para uma maneira de repensar as relações entre corpo e mente. Corpos e mentes não são duas substâncias distintas ou dois tipos de atributos de uma única substância, mas algo entre essas duas alternativas. A faixa de Möbius tem a vantagem de mostrar a inflexão da mente no corpo e o corpo na mente, as maneiras pelas quais, através de um tipo de torção ou inversão, um lado se torna outro. Esse modelo também fornece uma maneira de problematizar e repensar as relações entre o interior e o exterior do sujeito, seu interior psíquico e seu exterior corpóreo, mostrando não sua identidade ou redutibilidade fundamental, mas a torção de um para o outro, a passagem, vetor ou desvio incontrolável de dentro para fora e de fora para dentro.” Ver: GROSZ, Elizabeth. *Volatile Bodies, Toward a corporeal feminism*. United States of America: Indiana University Press, 1994, pp. xii.

<sup>98</sup> “Com efeito, algo de novo se produz com a burguesia: o desaparecimento do gozo como fim, a nova concepção de conjunção segundo a qual o único fim é a riqueza abstrata e sua realização sob outras formas que não as do consumo. A escravidão generalizada do Estado despótico implicava pelo menos senhores, e um aparelho de antiprodução distinto da esfera da produção. Mas o campo de imanência burguês, tal como é definido pela conjunção dos fluxos descodificados, pela negação de toda transcendência ou limite exterior, pela efusão da antiprodução na própria produção, tudo isso instaura uma escravidão incomparável, uma sujeição sem precedente: já não há senhores; agora, só escravos comandam escravos; já não há necessidade de pôr carga no animal de fora, pois ele próprio se encarrega dela.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 337)

<sup>99</sup> “A libido não carece de regiões para ocupar e não ocupa sob a condição de carência e apropriação. Ocupa sem condição. Condição é regra e conhecimento. Mas o toque de emoção em sua mão que suaviza a testa, importa que a matéria obedeça regras, leis e outras futilidades da emoção? Importa se ela sabe o que a motiva, a timidez daquela mulher diante de seu caráter presumido (obviamente paterno)? O que importa tudo isso, aquela bagunça de palavras que vão dar conta e a render conta? São essas palavras que representam esse gesto e o produzem na exterioridade interior de todo discurso, e a lei que eles vão inventar para explicar a exterioridade e o espetáculo é sua própria lei como conhecedora.” (LYOTARD, 1990, p. 12)

quebrem as máquinas, sequestrem os chefes, mudem os delegados; que os colonizados vão queimar os palácios do governo e massacrar as sentinelas, não, é por algo muito diferente. (...) Existem posições libidinais sustentáveis ou não, há posições carregadas que, repentinamente, são descarregadas e as energias passam por outras peças do grande quebra-cabeça, inventam novos fragmentos e novos modos de gozo, ou seja, de intensificação. (LYOTARD, 1990, p. 128-129)

Lyotard reitera o conceito freudiano de libido como uma energia livre e pulsional (PAGÈS, 2011, p. 38) que desfaz a tensão entre corpo e mente e entre corpo e cabeça: “A cabeça não é mais do que um pedaço de pele qualquer” (LYOTARD, 1990, p. 72). Ele ainda rompe com posições libertárias ao expor uma impossibilidade de capitalização dessa energia e que a tentativa implica em um “teatro pagão”. Se no “Anti-Édipo” a crítica se voltava ao teatro edípico, aqui Lyotard condena a tentativa de instrumentalização da libido como agente reacionário ou revolucionário, ele diz “Não falamos como libertadores do desejo” (LYOTARD, 1990, p. 50), pois agenciar a libido implica na instauração de outra moral ou política<sup>100</sup>. Com isso, nem a crítica escapa, já que é o retorno de representações do desejo pela teoria – “A afirmação teórica é uma pretensão de poder, como qualquer demanda de amor através de signos.” (LYOTARD, 1990, p. 284) –, logo, se o desejo é uma energia, não tem, portanto, relação com critérios de verdade, mas com o deslizamento, a fuga ou a deriva.

Dessa maneira, Lyotard compromete-se através de uma linguagem energética, de certo modo reavaliando a teoria freudiana para extrair a metafísica edípica e sem fundamentar um mecanicismo, o que não quer dizer que a edipianização não exista, mas que se trata da intensidade dos dispositivos no movimento das pulsões. É possível extrair certos conceitos da obra<sup>101</sup>, alguns advindos de outras como “O Dispositivos Pulsionais” (1973) e “Discurso, Figura” (1971). Ademais, a cibernética desempenha um papel importante na obra, é por ela que Lyotard mostra como as pulsões vão fazendo com que a banda libidinal adquira bordas e margens, relacionando-a com a economia e com a psicanálise de Freud (LYOTARD, 1990, pp. 234-237), ela também serve para explicar os dois conceitos essenciais da obra, os zeros:

Vamos voltar ao zero primeiro. Em todo sistema cibernético, existe uma unidade de referência que permite medir a separação produzida pela introdução de um evento no sistema; então, graças a essa medida, traduza esse evento em informações para o sistema, se for, finalmente, um conjunto regulado na homeostase, cancele essa separação e redirecione o sistema para a quantidade de energia ou informação que

---

<sup>100</sup> “Recomendar a revolução não é reiniciá-la, é parar de ver o mundo alienado e as pessoas que querem salvar, ajudar ou até servir, é abandonar a posição viril, entender a feminilidade, o absurdo, a loucura de uma maneira diferente do que os males. Odeio o cafetão que se disfarça de prostituta sem querer ser, uma sinistra caricatura viral do nobre travesti. Fim do parêntese. Renuncie, portanto, a criticar e confortar.” (LYOTARD, 1990, p. 136)

<sup>101</sup> Grant inclui na edição inglesa um Glossário. Ver: LYOTARD, Jean-François. *Libidinal Economy*. Trad. Iain Hamilton Grant. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1993, pp. X-XVI.

anteriormente era sua. A mercadoria do consumidor de Sraffa cumpre essa função. O fato de o sistema ser regulado em crescimento não modifica de maneira alguma o modelo da operação do loop (*feedback*): simplesmente a magnitude de referência não será mais  $u$ , mas  $\Delta u$ . O modelo é o mesmo que, sob outros nomes, Freud tem diante de seus olhos quando descreve a operação do aparato psíquico, tanto no *Esboço* como no *Mais além...* Operação erótica, suporte de conjuntos. Esse Eros é centrado em um zero: zero evidente de regulação homeostática, mas, de maneira mais geral, imitação, por *feedback* (ou seja, por repetição com função de relação), de qualquer separação não pertinente ao sistema, de qualquer evento ameaçador. (LYOTARD, 1990, p. 234)

Adentrando a questão da prostituição, é possível mostrar a economia libidinal através da análise de um corpo prostituído, reanalizando o conceito de alienação marxista e a crítica marxista à mercadoria. Assim, a prostituição, para Lyotard, é uma forma de fuga, é um processo de “feminização”<sup>102</sup> de um corpo atravessado pelo aspecto político da dependência, todavia, possuidor de uma posição libidinal<sup>103</sup>, pois é feita em troca de um interesse maior, o que embaralha as figuras do prostituído e do favorecido pela prostituição, subvertendo a passividade como uma arma contra a dominação. Lyotard, inclusive, usa a analogia do mártir<sup>104</sup> que por sua humilhação alcança um gozo do céu e que, partindo da noção de prostituição, a imagem de Deus é a mesma imagem do cafetão, mesmo impingindo um ‘castigo’. Dessa forma, na subversão da prostituição há a abolição de um “centro” ou de uma “cabeça”, não tendo que se falar, portanto, em uma dialética senhor-escravo, já que os papéis de amo e escravo são embaralhados. Tanto é que Lyotard usa as palavras de Jesus no calvário e de uma personagem sadiana, que dizem igualmente “Usa-me!”, para mostrar a feminização e a dissolução da relação hegeliana senhor-escravo, pois como ele diz o “‘Use-me!’ é uma ordem e uma súplica – súplica imperiosa –, mas o que ela exige é a abolição do relacionamento Eu/Tu (que é mestre/escravo, reversível) e, é claro, a relação de *uso*.” (LYOTARD, 1990, p.76), uma vez que:

---

<sup>102</sup> Uma vez que Lyotard não dá um nome para o que propõe como ‘devir-mulher’, opta-se aqui pelo termo “feminização”, que é o nome dado por Plant em seu manifesto “*Feminisations: Reflections on Women and Virtual Reality*” (1996) para o processo automático da cibernética e que é a própria emancipação feminina, posto que se assemelha com o que Lyotard propõe em “Economia Libidinal” através do caso de Schreber, de um devir-mulher potente enquanto processo de emancipação, que se estende ao proletariado. Aliás, é possível pensar que a formulação de Plant talvez seja baseada nessa percepção de Lyotard da feminidade não como agente passivo, mas ativo, de dissolução da dialética negativa e de abolição da dominação. Ver: PLANT, Sadie. *Feminisations: Reflections on Women and Virtual Reality*. In. *Clicking In: Hot links to a digital culture*. Ed. Lynn Hershman Leeson. Seattle/USA: 1996, pp. 37-38.

<sup>103</sup> “a prostituição é o aspecto político da dependência, mas esta tem, ademais, uma posição libidinal” (LYOTARD, 1990, p. 75)

<sup>104</sup> “A prostituta, como Jesus e Schreber, inventa e se propõe como sujeito de cálculo, mesmo que seja um fantasma puro, imposto, e suficiente para condenar a perseguição, para contorná-la. E não devemos esquecer que, como Jesus também é Deus, a prostituta é, a propósito, sua cliente, mas também seu cafetão.” (LYOTARD, 1990, p. 76 e 77).

A demanda por 'passividade' não é a demanda por escravidão, a demanda por dependência não é o pedido a ser dominado. Não há dialética do escravo, nem a de Hegel, nem a dialética da histórica, segundo Lacan, porque ambas supõem a troca de papéis dentro do espaço de dominação. (LYOTARD, 1990, p.75)

O processo de feminização é, assim, altamente *libidinal* e um sistema de fuga. E o próximo passo é relacionar a História, o que faz sem partir da noção de incesto, mas apresenta dois momentos simbólicos em que o corpo é trespassado para além do sexo ou da classe e da troca na relação esposa-irmã, explicitando a afinidade entre o corpo e a moeda, que são: a relação de Alcibíades e de Sócrates e a prostituição das filhas lídias. No primeiro caso, Alcibíades oferece sua juventude e beleza a Sócrates em troca do saber, já o segundo caso é documentado por Heródoto sobre os lídios, que prostituíam as filhas (sem exceção).

O problema do primeiro caso é que Sócrates anula o negócio, por entender que a sabedoria não pode ser mercantilizada – “O ouro de minha sabedoria, diz Sócrates, é zero” (LYOTARD, 1990, p. 178) –, gerando uma *virtude* de “manter-se no Zero” e, para Lyotard, incidindo um niilismo na economia. Aliás, a economia sempre foi libidinal, como Lyotard mostra ao chamar a atenção para a cidadania da sociedade grega, um corpo-cidadão formado apenas por machos – “(...) todos esses traços fazem da *politeia* um estranho dispositivo da *anulação das diferenças*” (LYOTARD, 1990, p. 177). A introdução do zero enquanto falta é feita por Aristóteles ao analisar a sociedade e a economia, a transição de *politeia* para *politeia-koinonia*, partindo da relação do corpo com os bens e com as necessidades, estas que são aniquiladas pela moeda, i. e., a moeda como *zero* da necessidade (LYOTARD, 1990, p. 181). Mas a imagem do Grande Zero, que é como ele chama a introdução do niilismo por Sócrates e que não pode ser confundido com uma necessidade ontológica, não desaparece, será sempre reforçada no campo teórico revolucionário como um corpo de referência e instauração do negativo, algo que é rejeitado por Lyotard por ser um corpo impossível, motivando sua empreitada de modular um zero afirmativo<sup>105</sup>, de reafirmar o negócio, ainda que com isso anule a dialética.

No segundo caso, das filhas-lídiadas, Lyotard difere a situação das filhas dos lídios da dos helenos, pois para os helenos o útero que não tem direito à cidadania reverte um ‘filho’ à sociedade, já a prostituição das filhas dos lídios, inserida em uma esterilidade, é um corpo feminino que deixa a função reprodutiva natural e é estabelecido dentro do mercado como *reprodutora de dinheiro*, logo, tanto a prostituta quanto os pagadores são clientes, também é o

---

<sup>105</sup> “Necessitamos modelar uma ideia afirmativa do Zero.” (LYOTARD, 1990, p. 13)

regime que antecipa o Capitalismo, que se visto mais adiante, neste momento cabe compreender o funcionamento do “círculo de Lydia”:

Essa substituição é a necessária para lidar com a prostituição e a moeda. As comparações e as razões para o impulso serão feitas por moeda e, dessa maneira, o corpo deixará de ser aquele cenário impossível varrido por influências libidinais e poderá ser trocado parte por parte, parte contra parte: ele se concentra em seu próprio zero, torna-se capaz de realizar jogos racionais consigo mesmo, de simular investimentos para poder mensurá-los e calcular a combinação mais lucrativa. Com a instalação de zero no corpo, necessariamente obtida ao preço da eliminação de regiões inteiras, o que está em jogo é a instituição do Self. Que eu sou o proprietário dos campos libidinais a partir de agora definidos e controlados e posso percorrer a circunferência comercial para oferecer e exigir tais campos e partes de campos. No círculo de Lydia, tudo é um mercado, a mercadoria foge da universalidade e o eu é seu café. (LYOTARD, 1990, p. 190)

O fato é que tanto para Alcibíades quanto para o caso das filhas lídias a prostituição de seus corpos os faz sujeitos “negociosos”, um neologismo que põe em cena a negação ao ócio e reafirma a economia libidinal (LYOTARD, 1990, p. 195). É a generalização e institucionalização da prostituição que introduz os corpos negociosos em uma “economia de perversão polimórfica”, que é o Capital na “Economia Libidinal”. Essa transição ocorre em meio ao advento da moeda a crédito, um processo chamado por Lyotard de *coitus reservatus*, ao analisar o aspecto libidinal da obra aristotélica “Política” (LYOTARD, 1990, p. 239). A partir da análise de Aristóteles sobre as três classes de satisfação das necessidades observadas nas crematícias, Lyotard mostra um processo que se inicia organicamente, quando o corpo de uma unidade familiar produz seus próprios bens satisfazendo suas necessidades e sem necessidade de uma intermediação (a moeda); porém, no momento em que há um intercâmbio entre comunidades naturais e o aumento de bens e necessidades para satisfação da outra comunidade, nasce uma moeda de arbitragem política; no desdobramento dessa economia, que organiza-se em um comércio criador de bens, é que surge uma “moeda que antecipa um resultado futuro” (LYOTARD, 1990, p. 240), inscrita na relação calculista de adiantamentos, investimento, dívida, resultado e reembolso. Para Lyotard a moeda torna-se, assim, uma potência pulsional, energia, e incumbida de três funções – de homeostase, de equilíbrio dinâmico e de desequilíbrio, mais do que isso, a economia política é já Capital e excita os corpos, instituindo-se um “Zero Central” como forma autorizada de necessidades, com algumas ressalvas:

Mas também, essa forma autorizada de necessidades não é, como se podia acreditar, uma forma útil. Nesta prostituição lídia concomitante da instituição monetária, pelo contrário, vemos que a utilidade, em seu atual significado de valor de uso, não faz

nenhum sentido, o que é apenas relativamente determinável em relação à regra da permutabilidade, que o corpo da filha Lídia não existe como um algo que tinha um destino natural e, portanto, exigia um uso específico, mas, pelo contrário, existe apenas como a instância vazia do negócio assumida por estimativas comparativas em regiões pulsionais, como um corpo zero com função capitalista, enquanto que o seu alegado uso nunca é outra coisa senão golpe por golpe da troca entre órgãos. (LYOTARD, ECONOMIA LIBIDINAL, 1990, p. 197-198)

O dispositivo da prostituição Lídia e a troca da moeda estendem a perversão por todas as regiões políticas e a negociação dos corpos é institucionalizada, em outras palavras, trata-se de um direito à perversão e um direito à negociação, de cada parte, aspecto, sistema, força, conexão dos corpos, i. e., tudo e qualquer coisa são passíveis de comercialização – “a banda libidinal se enrosca em si mesma, com inclusão da substituição do que esse fechamento exclui” (LYOTARD, 1990, p. 220) – . A moeda passa a ser o equivalente geral da mensuração dos produtos (riquezas) e das necessidades (pobreza), bem como a tese da relação entre *corpo* e *moeda* desponta, sendo mais explícito quando Lyotard “dota os signos econômicos”:

Entenda que a moeda - e que mais geralmente qualquer objeto no sistema de capital, uma vez que seria mercadoria e, portanto, moeda, atual ou potencial - não é apenas um valor conversível em um processo de produção universal, mas indiscernivelmente (e não em oposição, dialeticamente) uma carga de intensidade libidinal. Entenda que o sistema de capital não é o local de ocultação de um valor de uso presumido que seria "anterior" a ele - que é o romantismo da alienação, o cristianismo -, mas, primeiro, que, em certo sentido, mais que o capital, mais antigo, mais difundido e, em segundo lugar, que esses abstratos chamados signos, suscetíveis de mensuração e cálculo previsional, são eles próprios libidinais. A teoria econômica, ou mesmo a antropologia estrutural, concebe esses signos exclusivamente como os termos em jogo em um sistema de comunicação que regula sua circulação, como a necessidade deles nas trocas, seus valores de troca e uso. Se agora eles também são tratados como nomes próprios, como sinais de intensidade, como valores libidinais (que não são para uso nem para troca), como pulsações de desejo, como instantes de Eros e morte, bem, então, bem... (LYOTARD, 1990, p. 94)

É interessante como Lyotard relaciona o crédito com a definição de inibição do desejo hegeliana (LYOTARD, 1990, p. 240-241), que implica na mediação entre o objeto desejado e o sujeito desejante para que não haja a aniquilação de ambos pelo imediatismo do desejo; logo, esta mediação cumpre uma regulação da circulação de quantidades energéticas, relacionada depois com a prostituição/alienação e com a própria noção de mais-valia marxista, como ele diz “Se houver crescimento, é porque um suplemento energético (de qualquer tipo, mas sempre na forma de mercadoria) é introduzido no sistema em cada ciclo.” (LYOTARD, 1990, p. 247). Com isso, ele mostra que o capital também proporciona intensidades libidinais e que não foram ocasionadas pela dialética, ressaltando a fluidez ou o deslocamento fluido da

libido: “A reserva de capital também pode ser ameaçadora, e não por causa de qualquer dialética.” (LYOTARD, 1990, p. 243).

Desta maneira, Lyotard entende que a recusa de Marx à prostituição do trabalhador sob o Capital, como se pode ver em diversas passagens no corpo teórico marxista<sup>106</sup>, na verdade é uma recusa ao dispositivo lúdico, que se tornou uma via para o trabalhador suprir suas necessidades e interesses, uma vez que tanto a prostituta quanto o trabalhador são eles mesmos livres; logo, rechaçar tal dispositivo (de fuga), com o qual a teoria revolucionária está implicada, exige o retorno à dialética, à relação senhor-escravo, às excitações das intensidades emocionais de amor-ódio, aos fantasmas de um complexo. O que Lyotard reconhece nesse desejo de retorno é, em realidade, uma moralidade cristã e de influência feuerbachiana, como diz:

Onde se percebe que ele (Marx) é feuerbachiano e cristão, é no fato de que a equivalência é oposta, não exatamente a *ambivalência* (embora a oração, a súplica, a humilhação, a vergonha, a dominação sejam, cuidado!, uma amostra de afetos aceitavelmente "ambivalentes"), mas sim a pessoa, a pessoa como *produtor*. Combinação inextricável, nesses textos, de feuerbachismo, isto é, de luteranismo secular, com economia política. A excisão [*clivage*] do objeto e do sujeito, de acordo com a oposição, valor de uso/valor de troca ou força de trabalho/tempo de trabalho, sempre tematizado na *Contribuição*, no *Grundrisse*, no *Capital*, encontra seu início em um desdobramento do imediatismo, ela mesma fantasiada como a língua do coração. (LYOTARD, 1990, p. 146)

A fuga pela feminização expõem a relação dos corpos e dos objetos/mercadorias no corpo da economia política, também faz perceber na teoria marxista a existência de um “corpo de referência” e de um “corpo inorgânico”, cuja imagem se sobressai a tal ponto que torna o corpo teórico um grande dispositivo, o “dispositivo libidinal chamado Marx”, que arranja todo o ressentimento e projeta um lugar, uma “Canaã” ou um “paraíso”, da qual se está privado e que deve ser conquistado pela via revolucionária (e morrer), tratando-se de um embate entre a denúncia do sofrimento do proletariado e o aspecto libidinal do Capital. Porém, como o retorno a um corpo imaginado inalienado nunca foi possível, afirma Lyotard, daí a necessidade de uma dialética, de “manter-se no zero”, de um niilismo negativo, do Grande Zero e da castração<sup>107</sup>.

#### 4.2 – O corpo do presidente Schreber, uma reanálise do desejo

---

<sup>106</sup> Lyotard faz referência ao Manifesto Comunista que diz que “a família burguesa descansa sobre o capital, só existe para a burguesia, ‘mas encontra seu complemento na essência da família, imposta ao proletariado, e na prostituição pública” (LYOTARD, 1990, p. 153)

<sup>107</sup> “Jogo estranho de se esconder entre nós: essa castração, esse negativo, o que chamamos aqui de o grande Zero” (LYOTARD, 1990, p. 121)



É preciso fazer uma pequena incursão na crítica que Lyotard faz à psicanálise freudiana, especialmente, acerca da *castração*, exposta a partir da análise sobre o caso do presidente Schreber, posto que aprofunda a questão da prostituição e reanalisa a alienação. Schreber<sup>108</sup> acreditava estar incumbido da salvação da humanidade e que, para isso, precisava “fazer-se” mulher para ser fecundada por Deus e trazer ao mundo homens novos, o que para Lyotard implica em uma potência de modificação corporal, ainda que se trate de um corpo em que os canais dos fluxos de cargas e descargas das pulsões pareçam ausentes, mas que o “fazer-se mulher”, excitado pelo tensor Flechsig – o médico, cuja imagem alterna-se entre Deus e cafetão para o paciente Schreber –, faz esse corpo sofrer um anonimato enquanto é elevado para além de um corpo orgânico e se abre a banda libidinal (LYOTARD, 1990, p. 68).

Lyotard está criticando o modo como esse caso foi analisado por Freud, pela via semiótica e conceitual, e deixado de lado o processo de feminização como potência de fuga, dado que o corpo de Schreber é feminizado (LYOTARD, 1990, p. 70). E vai relatando todas as modalidades da relação entre Flechsig e Schreber, ante a expectativa de saída do manicômio, em que Schreber tem seu corpo mortificado até o ápice da feminização, mostrando que as imagens de prostituta e cafetão não são fixas, mas fluidas; e que a prostituição – o “fazer-se mulher” – foi estabelecida como uma potência corporal contra o dominador: “Contudo, como na estimada dialética do senhor e do escravo, esta dependência extrema pode ser certamente manejada pela ‘mulher’ como uma arma contra o dominador” (LYOTARD, 1990, p. 75). Desta maneira, não há “cabeça”, ou mediação entre objeto e sujeito, porque não há sequer sujeito (ou objeto), mas uma descarga de energia imediata (LYOTARD, 1990, *idem*). É a inibição do desejo que implica a dialética de dominação eu/ele, também o conceito e a dialética senhor/escravo na ótica hegeliana, mas uma vez desinibido a relação de poder é vista de outra maneira, como potência, como mostra Lyotard ressaltando as diferenças:

No entanto, em que consiste essa estranha ação de *inibição* da força que deveria ser destrutiva, da qual o próprio poder emanaria? (Porque o que está sob o nome de *Potenz* certamente é poder). Existem pelo menos duas ideias aglomeradas. Em primeiro lugar, poder é, como o nome indica, um poder no sentido de virtualidade operacional, que não deixa de ter uma organização de eventos passados e futuros e de sua comensurabilidade ou, pelo menos, de sua co-concebibilidade. Em segundo lugar, é correlativo a uma inibição do desejo; poder é desejo projetado em um meio ou medium; mas isto é pouco, como Marx assinala em 1843, já que em um pensamento de síntese tudo pode ser médio; e então tudo é uma questão de poder. Seria necessário dizer então que o poder é do desejo na medida em que é simplesmente projetado. (E, sem dúvida, seria necessário concluir também o Eu [*Moi*] em Freud: constituído continuamente por duelos de objetos e tombamentos concomitantes, não é nada, não

---

<sup>108</sup> O Caso do Presidente Schreber foi um caso clínico de esquizofrenia estudado por Freud e que também é apresentado na obra de Deleuze e Guattari (O Anti-Édipo).

é essa "pessoa própria" presumivelmente anterior da qual a unidade voltaria a inverter a pulsão, mas é essa inibição invertida do objetivo pulsional, como Green apontou em seu estudo sobre o narcisismo, que não para de produzir o Eu [Moi] como o exemplo evanescente de sua consumação. Estas duas ideias de *ordem* de eventos (no sentido matemático) em que os termos são ordenados em um conjunto) e de inibição do desejo são, portanto, combinados na ideia de *Potenz* ou poder. (LYOTARD, 1990, pp. 241-242)

Porém, Lyotard faz um alerta “Deixem de confundir poder e potência” (LYOTARD, 1990, p. 289), isto porque para ele o “eu” acontece quando a barra de disjunção<sup>109</sup> é desintensificada num processo de exclusão, e tendo em vista que “o conceito é concomitante a negação com a configuração da exterioridade” (LYOTARD, 1990, p. 23), logo, o “não-isso” é exteriorizado dando concretude à teatralidade e impelindo o conceito a conquistar o externo para sua anexação interna (LYOTARD, 1990, p. 23). Lyotard vai além ao mostrar que o sofrimento desse “eu” não advém do deslocamento da barra, ou da castração e do ressentimento, pois isso é a ideia errada de que o deslocamento é a via de regra, sendo que se trata, na realidade, do “sofrimento do conceito” (LYOTARD, 1990, idem). Lyotard não está inserindo aqui uma noção de dor, mas questionando *quem* sofre a dor nessa teatralidade, em que a resposta freudiana seria “o filho”, mas é criticada por Lyotard porque a dor não se instala na ausência, vez que a mãe sequer é alguém, então, não há memória para a dor impingir-se (não há cabeça) (LYOTARD, 1990, p. 31), tampouco há uma separação de prazer de um lado e sofrimento do outro, o que há é a ocasião, ocasião ou não de gozo ou sofrimento:

É necessário varrer todas aquelas maravilhosas fabulzinhas que supõem o que elas teriam que entender, a formação da dualidade, do signo substituto, do teatro interior que repete uma realidade exterior (e recíproca) e, portanto, também a formação da cesura, ferida, fissura que daria entrada no interior: todas essas fábulas, *Jenseits*, *Die Verneinung*, preexistem na dualidade do Zero (do Uno, da pessoa, objeto ou sujeito, do eu...) e da intensidade (do aproveite a dor dos dois juntos). Tente descrever o círculo eleitoral de um teatro em que haverá uma pele suave, afirmativa e energética, sem pressupor a falta, mesmo que isso deva ser feito sob o nome de dor. (LYOTARD, 1990, p. 31-32)

---

<sup>109</sup> “**A Barra:** se imaginarmos a banda libidinal como tendo uma superfície quente, labiríntica e aleatória, então a barra deve ser vista como o 'operador de desintensificação' que, ao diminuir a velocidade, permite a deslocação e a não identidade dos acionamentos/pulsações e intensidades a serem detidas e recebem uma designação e significação. É através de procedimentos de exclusão (notavelmente negação e exteriorização) que a barra dá origem ao processo conceitual, distorcendo a banda no que Lyotard chama de "volume" teatral. Dividindo o que acontece na banda em um 'isto' e um 'não-isto', a barra, enquanto esfria, responde pela série de fronteiras conceituais que distinguem o ideal e o real, o autêntico e o alienado, útil e permutável, normal e perverso, etc. Deve-se notar que, para Lyotard, a barra e a banda são, no entanto, um e o mesmo. Quando a barra gira de maneira furiosa e aleatória, temos algo como a banda libidinal; quando a barra diminui, temos algo como o volume teatral. Por que a barra desacelera é uma questão peculiar ao pensamento representacional, um efeito da barra de resfriamento.” (LYOTARD, 1993, p. xii). Sugere-se a releitura da nota de rodapé nº 145, sobre a banda libidinal.

Na análise de Lyotard, os corpos libidinais já estão excitados pelo mercado e, deste modo, o corpo prostituído está na busca de uma ocasião de gozo ou de sofrer: “Se o nome próprio é rufião ou Deus, é também a ocasião desse algo imencionável. Se o Eu (moi) sucumbe à dependência, ele não o faz apenas de acordo com as idas e vindas miseráveis das preocupações de poder.” (LYOTARD, 1990, p. 75). Obviamente há um sofrimento perpetrado contra o corpo de Schreber, um “castigo” impingido por Deus (chamado de “perseguição”) - “porque o princípio de prazer que é também princípio de realidade” (LYOTARD, 1990, p. 31) -, mas em meio ao sofrimento há igualmente o gozo, assim como pode haver o desejo de repressão.

A conclusão de Lyotard é que a dor como censura só afeta uma totalidade, ocasionada por essa metafísica da negatividade; logo, a dor, a perda, a censura, a transgressão, a morte, a vítima e seu algoz fazem parte de uma perversão polimorfa, e “o filho” é reconhecido naquilo que é: um “fantasma do Ocidente”, de caráter “energético e não representativo” (LYOTARD, 1990, p. 30), desejo e nada mais. Lyotard está com Freud no sentido de que o “mal estar” persiste, mas aponta a confusão de Freud dos dispositivos com as estruturas formais, de um teatro animado pela dor da censura e que oculta todo aspecto libidinal por meio de normas e instituições, apesar de que até mesmo o desvelamento disso seria problemático, como diz:

O que ameaça a nós, economistas libidinais, é que venhamos a fazer uma nova moral com esse conforto, proclamar e divulgar que a banda libidinal *é boa*, que a circulação de afetos *é alegria*, que o anonimato e a impossibilidade das figuras *são impressionante e livre*, que toda dor é reacionária e oculta o veneno de uma formação que emergiu do grande Zero - o que acabei de dizer. Agora, o que é necessário não é uma ética, esta ou aquela. Talvez um *ars vitae*, jovem, mas no quê seria conveniente ser os artistas e não os propagadores, os aventureiros e não os teóricos, os forjadores de hipótese e não os censores. (LYOTARD, 1990, p. 19)

Estendendo essa percepção de Lyotard sobre as demandas do proletariado e a possibilidade de emancipação, o que se tem é uma das partes mais sensíveis do texto, que é a possibilidade de gozar no Capital, uma questão incômoda que Lyotard faz aos intelectuais políticos e teóricos:

E aqui está a pergunta: porque vocês, intelectuais políticos, se inclinam para o proletariado? Por comiserção em relação a quê? Entendo que os proletários odeiam vocês, mas vocês não devem ser por eles odiados porque são burgueses, privilegiados com boas mãos, mas porque não se atrevem a dizer a única coisa importante a dizer, que se pode gostar de engolir o sêmen do capital (...) (LYOTARD, 1990, p. 132)

É esta a questão inquietante que será abordada a seguir.

### 4.3 – O desejo chamado Marx

O corpo de obras de Marx motiva Lyotard a uma análise que atravessa certas faces de Marx, como a “jovem apaixonada e sedutora Marx”, o “Marx advogado do proletariado”, o “jovem Marx”, o “velho Marx”, e outras denominações; isso significa, igualmente, uma análise sobre os desdobramentos das obras marxistas, desde conceitos estabelecidos e abandonados a percepções e soluções sociais, de maneira a evidenciar não apenas o aspecto libidinal, como um moralismo cristão. Lyotard, todavia, deixa claro que não quer fazer uma crítica a Marx (LYOTARD, 1990, p. 111), mas contestar a maneira pela qual o proletariado é retratado e expor “que se pode gostar de engolir o sêmen do capital”.

Como foi visto sobre a questão do corpo e da prostituição, Marx rechaça a prostituição, para Lyotard isto decorre de um moralismo cristão que se encontra espalhado no corpo teórico marxista, já que a prostituição é vista como a alienação do trabalhador – “Em Marx, a alienação do mediador, contrariamente ao que ele pensa, é todavia um esquema cristão: o mediador deve ser destruído, sacrificado, para que a alienação que ele combate e comporta desapareça” (LYOTARD, 1990, p.147). A própria figura da alienação quando apresentada desde sua origem por Lyotard, ao analisar a tese agostiniana do simulacro e o niilismo nas filosofias agostinianas e hegelianas (pp. 81-82), vem do seio religioso cristão, como se pode ver:

A teatralidade da representação implica esta deficiência, esta depressão. É nela que se organiza a figura da alienação. E. de Negri volta a traçar a genealogia deste termo: Paulo escreve sobre a encarnação que Cristo ‘se despojou de si mesmo tomando forma de servo’ (Filipenses, II, 6-7); *ékénôsen*, diz o grego, que a Vulgata traduz por *exinanivit*, ‘se esvaziou, se acabou’. Através de Lutero – que traduz: *hat sich selbs geeussert* (Jesus ficou do lado de fora de si) –, Hegel recebe essa tradição que transmitirá à Marx e aos políticos com o nome de alienação. (LYOTARD, 1990, p. 83)

O desfazimento da alienação é como a tentativa de instauração do Grande Zero, i. e., a instituição do niilismo negativo, visto na defesa socrática de “permanecer no nada”, na impossibilidade de corpos negociosos. Lyotard vai mostrar na teoria marxista como a tópica da “paixão de Cristo” e da alienação modificam-se com o passar do tempo, nota que Marx abandona o lado fuerbachiano, apesar de o lado rousseauiano permanecer quase que intacto, mas que, na realidade, o que há é um deslocamento dessas tópicas para outro lugar, como afirma: “Segue existindo um paraíso como sítio de apoio para uma visão crítica e projeto revolucionário. É o paraíso do corpo inorgânico” (LYOTARD, 1990, p. 148). É nesta ideia de

“corpo inorgânico”, como tese marxista de um corpo onde a figura da alienação era inexistente e foi perdido precisando ser reencontrado, que Lyotard analisa, e aponta que essa tópica tem como função diferenciar o sujeito, que é ele mesmo um corpo não orgânico, da natureza, caracterizada como corpo inorgânico em relação ao sujeito, esse ponto é o “estar na imediatez/alienação” como aponta Lyotard (LYOTARD, 1990, 148), um lugar conhecido do Capital, como explica bem Keti Chukhrov:

As premissas da alienação e os caminhos de sua sublação foram declarados por Marx em seus "Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844"; sendo essas premissas: divisão do trabalho, seu caráter abstrato, divisão de classe e propriedade privada. A descoberta de Marx foi que as coisas que parecem inatas à existência humana e à vida social – como o comércio, a divisão de várias capacidades entre os humanos e a necessidade de trocá-las – não são um estado natural das coisas, mas são condicionadas pela propriedade privada; essa divisão de capacidades não é a motivação para a troca e o comércio, mas o efeito da troca e do comércio condicionado pela necessidade de acumular propriedade privada. Marx claramente coloca o despejo de propriedade privada como a principal provisão para superar a alienação. Tal despejo poderia recuperar a condição humana e facilitar a fusão dos parâmetros cognitivos e sensoriais: do pensamento e da realidade objetiva. A produção, influenciada pela propriedade privada, como afirma Marx, produz a urgência da necessidade. Então o homem começa a funcionar para o homem como excitante de uma novidade necessária artificialmente construída, como incentivador de um novo prazer; enquanto paradoxalmente – o crescimento das necessidades gera a falta de necessidades. (Como lembramos da "Economia Libidinal" de Lyotard, essa falta é crucial na construção do desejo). (CHUKHROV, 2017, p. 134)

Ao expor que os corpos se excitam ante o “circuito de trocas do capital”<sup>110</sup> Lyotard conclui, a partir de Baudrillard, que não há sequer sociedades primitivas: “‘Não existe modo de produção nem produção nas sociedades primitivas, não há dialética nas sociedades primitivas, não há inconsciente nas sociedades primitivas’, nós dizemos: não existem sociedades primitivas” (BAUDRILLARD *apud* LYOTARD, 1990, p. 122). Assim, ele está indo contra a imagem marxista do “corpo inorgânico” e a imagem rousseauiana do “bom selvagem”, também mostra que tais sociedades primitivas imagéticas não são exclusividades de uma teoria, mas usadas como pretexto quando se quer negar a economia libidinal da economia política (LYOTARD, 1990, *idem*), como ele afirma “Não há alienação no momento em que se escapa

---

<sup>110</sup> A expressão é retirada de outro texto de Chukhrov, e acrescenta-se aqui sua noção geral da obra: “Lyotard expõe os complementos libidinais às trocas monetárias e à economia. A economia capitalista é uma externalidade total, mas nossa crítica a ela não nos situa além de sua externalidade, porque nossos impulsos e desejos estão inconscientemente inscritos na produção dessa externalidade alienada. Podemos pensar que podemos resistir à lógica da produção capitalista, mas nossas pulsações libidinais estão sintonizadas com essa economia: investimos inconscientemente nela, e isso se manifesta em várias formas de nosso comportamento, trabalho, lazer, comunicação, troca e produção. A dimensão macabra desse argumento é que, de acordo com Lyotard, a crítica do próprio capitalismo não está de todo livre das pulsões e desejos que produzem a condição capitalista.” Acessado em 27/03/2020: <https://www.e-flux.com/journal/54/59833/sexuality-in-a-non-libidinal-economy/>

a situação crítica. E há tanta intensidade libidinal na troca capitalista como na troca supostamente simbólica” (LYOTARD, 1990, p. 125).

Isto porque, Lyotard está com Baudrillard quando este estabelece uma crítica fora da dialética e do estabelecimento de uma teoria crítica da economia política restrita às esferas da produção, do valor e do trabalho, por ambos enxergarem que é deixado de lado todo o aspecto libidinal da perversão, posto que já havia “uma relação entre pessoas que não estavam subordinadas à consideração do produto” (LYOTARD, 1990, p. 120). Todavia, se afasta de Baudrillard ao considerar a “troca simbólica” como o mesmo que uma região não alienada, que se perdeu com a perda do corpo inorgânico, noção característica da tese marxista, e que Baudrillard reproduz, ainda que em outros termos, tratando-se, portanto, de um mito de adequação à noção marxista das sociedades primitivas. Esse afastamento implica em outra percepção do materialismo histórico, como se vê nesta citação:

Pouco importa dizer: não há história, se a história linear dos estágios do desenvolvimento da humanidade for substituída, tal qual imaginada pelo materialismo histórico, por uma história ou mesmo por uma simultaneidade de formas descontínuas que explicam as formações sociais em suas diferenças externas e internas. Pouco importa dizer: não há economia política universal se somada: a verdade da relação social é a troca simbólica em sua ambivalência, apenas essa troca confere ao desejo seu poder erótico ou letal. Além disso, é bastante sutil, e também foi a entrada muito bonita no assunto por Baudrillard em seu artigo recente sobre fetichismo, reconhecer que o desejo também se estende ao capitalismo, que este, de alguma forma, tem direito a isso, que ele não é um nada libidinal, embora em sua investidura tenha seu próprio efeito de cancelamento (de ambivalência). (LYOTARD, 1990, p. 121)

O que Lyotard observa é uma constituição da alienação sobre o corpo libidinal como uma instância “alienígena” e “má”, do mesmo modo como na teatralidade psicanalítica, que condena o gozo masoquista através da dor da censura e das relações de poder, sobressaindo a tese principal da obra: “não há referência externa, mesmo imanente, da qual o desempate pode ser sempre e adequadamente quebrado entre o que é capital (ou economia política) e o que é subversão (ou economia libidinal);” (LYOTARD, 1990, p. 125), porque tanto uma quanto a outra são “uma banda libidinal moebiana”. Em outras palavras, os corpos proletarizados/prostituídos pelo Capital estão excitados pela mercadoria produzida pelo Capital, não cabendo a crítica marxista, que é atravessada pela religiosidade, como aponta:

Acontece que quem não quiser reconhecer que a economia política é libidinal, reproduzirá em outras palavras a mesma fantasia de uma região externa na qual o desejo seria protegido por qualquer transcrição infiel, como produção, trabalho e lei do valor. Fantasia de uma região não alienada. Metodologicamente, refazer o movimento de Marx, ainda que prolongar até a posição desejante, é recomeçar a religião; (LYOTARD, 1990, p. 123)

O “corpo inorgânico”, portanto, não existe ou é um corpo impossível, o que há é a feminização, ou corpos excitados pela mercadoria, como salienta Chukhrov “O ponto aqui é que a forma da mercadoria é construída para servir e estender os impulsos fantasmáticos do inconsciente.”<sup>111</sup>. Lyotard avalia que Marx adotou essa linguagem religiosa no período que iniciava seus estudos sobre economia política, quando expressa que a única linguagem compreensível nas relações humanas é atravessada pelos objetos e que já está alienada, porém, assumindo um compromisso pelo fim da alienação por meio da imediatidade, capaz de suprimir o “mitte” (meio) (LYOTARD, 1990, p. 145). Também quando Marx fala do dinheiro, que o dinheiro intermedeia a necessidade e o objeto, também intermedeia a vida e o meio de vida humano, essa mediação carrega uma reciprocidade da existência e o dinheiro enquanto linguagem (LYOTARD, 1990, p. 146). A imediatidade, que já foi vista como imediatidade do desejo, tem a capacidade de aniquilar o sujeito e o objeto, por isso o desejo depende de uma mediação, que se desdobra no que é chamado depois de “fetichismo”, isto significa que o fim da alienação pressupõe que “se aniquile o que se possui, que efetivamente é o capitalismo e as formações libidinais que ali trabalham, em benefício do que não se tem, a boa selvageria” (LYOTARD, 1990, p. 147). O “corpo inorgânico” é, assim, uma exterioridade necessária para apoiar a crítica que Marx estabelece sobre a economia política do sistema capitalista e sua acusação de “frieza libidinal” ao Capital, por não ser um “corpo orgânico”, ou não ser “natural”, como se pode observar abaixo:

Marx tematiza explicitamente em um texto tão "tardio" quanto os Grundrisse nestes termos: "O que Proudhon chama de gênese extraeconômica da propriedade - que ele entende precisamente como propriedade rural - é a relação pré-burguesa do indivíduo com as condições objetivas do trabalho e, em primeiro lugar, diante de suas condições objetivas naturais, levando em consideração que o sujeito que trabalha é um indivíduo natural, uma realidade natural, a primeira condição objetiva de seu trabalho aparece como natureza, como terra, como seu corpo inorgânico; Ele não é apenas um corpo orgânico, mas ele, como sujeito, é essa natureza não orgânica". Esta condição não é produto do indivíduo; ele a encontra pronta à sua frente, como uma realidade natural antes e fora dele. (MARX *apud* LYOTARD, 1990, p. 148)

A partir daí Lyotard passa a observar como o “corpo inorgânico” funciona na imaginação de Marx, assim, posto que as formas de produção pré-capitalistas, que são comunais, têm um vínculo do indivíduo com a terra, ela “instrumento primitivo de trabalho”, acaba por participar da constituição do próprio sujeito, i. e., a terra é a parte não orgânica da

---

<sup>111</sup> Acessado em 25/03/2020: <https://www.e-flux.com/journal/54/59833/sexuality-in-a-non-libidinal-economy/>

existência do sujeito, que é orgânico, e participa também do processo de reprodução do sujeito (LYOTARD, 1990, p. 149). A conclusão é que o “corpo inorgânico” existe para diferenciar-se do corpo orgânico do indivíduo e manter uma relação de isomorfismo, além disso o aspecto do trabalho parece ignorado porque a relação com a terra é de produção sem distinção alguma de natureza e o pertencimento a esta comuna é um fato, formando uma única maquinaria da Natureza com três corpos funcionais – corpo próprio, corpo social e corpo da terra (LYOTARD, 1990, idem). Depois, Lyotard vai mostrando como essa imagem do “corpo inorgânico” atravessa de diversas maneiras a teoria marxista e que foi perdida ao longo de um processo de instrumentalização civilizatório, ou seja, a tópica é a mesma sobre a crítica ao Capital, de que há uma perda da “naturalidade”, há uma desnaturalização e uma abstração da realidade que põe fim à imediatêz (LYOTARD, 1990, p. 150). Apesar desta perda da “naturalidade” se dar por uma “excisão” no Capital, um corte que arrastou o trabalho e o dinheiro (que existiam antes de haver capital) para dentro do ápice da história do processo de desnaturalização e da abstração, que é o Capital visto como “um corpo de máquinas com uma grande cabeça abstrata”, mesmo com uma forma natural, e surgindo a necessidade de abolir essa “excisão” (o corte da mutação) para restabelecimento do “corpo pleno” e de reprodução natural (o comunismo) (LYOTARD, 1990, p. 151). Novamente, se trata de uma metáfora religiosa:

Certamente a coisa pode ser dita assim, com a metáfora religiosa. Mas falta o essencial: pressupõe o que está em questão no desejo de Marx, pressupõe esse corpo de referência para o sacrifício - o corpo de capital para o martírio do proletariado, o corpo de proletariado para o martírio de Marx -, sem cujo sacrifício e martírio desaparecem para ser nada mais que fantasmas de culpa. Em outras palavras, a metáfora do sacrifício não é libidinalmente neutra, não é de boa economia, é de tópico "bom", requer um princípio (mesmo que fosse imaginário, mas precisava de seu apoio "simbólico") de unificação e inscrição na qual o sofrimento e o prazer da investigação de Marx poderiam ser computados e contados, neste caso. E se era precisamente essa instância referencial que faltava na inspeção de Marx, aquele corpo da relação da conta a ser pago? Se o que prolongaria infinitamente a investigação não fosse como seria dito com trivialidade "psicanalítica" ou "nietzschiana", o desejo "masoquista" ou a "má consciência" de Karl Marx, mas a vertigem de uma terrível descoberta (sempre oculta): que não há quem assuma as contas do sofrimento e do gozo, e essa é a dominação que exerce o dinheiro-capital?" (LYOTARD, 1990, p. 115-116)

E é isso que Lyotard vai rejeitar, essa posição religiosa contra a alienação, por compreender que não se trata de um processo de desnaturalização, mas de deslocamento do que já estava presente desde o início, o Capital, que desperta as pulsões mais insanas:

O capital não é a desnaturalização da relação entre homens e homens ou a relação entre homens e mulheres, é a irresolução da primazia (imaginária?) da genitalidade, reprodução e diferença de sexo, é o deslocamento do que estava no lugar, é a



descoberta das pulsões mais insanas, porque é o dinheiro como a única justificativa ou elo e porque, na medida em que o dinheiro pode justificar tudo, desresponsabiliza e absolutamente desvaria; é a sofisticação das paixões ao mesmo tempo que sua prótese energética, e se a "unidade" que deseja aplicar ao corpo social causa tanto medo a Marx, é porque ele tem certas características anti-unitárias e anti-totalitárias nas quais se adverte o grande filme efêmero. (LYOTARD, 1990, p. 155-156)

Lyotard, inclusive, apresenta o aspecto libidinal da prostituição intrincado ao econômico na teoria marxista, destacando uma das acusações aos comunistas no “*Manifesto Comunista*” de que instituiriam uma “comuna de mulheres”, i. e., uma prostituição generalizada, e dos comunistas contra os burgueses, de que a prostituição existe na forma com que a burguesia trata suas mulheres e as do proletariado. Nos “*Manuscritos de Paris*” (1844), quando Marx ataca a imagem de um comunismo grosseiro, mais uma vez se vê a questão da prostituição das mulheres como imagem a ser combatida, ou na relação da prostituição e o dinheiro feita por Marx, citando Shakespeare, também vista no “*Capital*”, na parte sobre o dinheiro, que diz: “1) é a divindade visível, a transformação de todas as qualidades humanas e naturais ao contrário, a confusão universal e a perversão das coisas; 2) é a prostituta universal, o proxeneta universal de homens e povos” (LYOTARD, 1990, p. 154). O que não se pode negar é que o “corpo inorgânico” se torna a imagem de um corpo funcional pleno e feliz, enquanto que a prostituição é a imagem da alienação do trabalhador, do próprio Capital e de não funcionalidade corporal, o que para Lyotard é negar o aspecto mais simples, que é a impossibilidade de um corpo, a impossibilidade de um funcionamento sem defeitos, e de que há uma felicidade plena negada pelo Capital:

“O que precisa ser focalizado aqui, além de um "erro" que parece estar em detalhes, é a fantasia, tão poderosa e constante na melhor herança marxista, de um estado de êxtase do corpo que funciona, uma felicidade que seria pensada (na pura tradição do Ocidente) como uma unidade consigo mesma em todas as suas partes.” (LYOTARD, 1990, p. 137)

É a composição e sobreposição de duas imagens corporais necessárias ao corpo teórico que são problemáticas, a imagem do bom, do belo e harmonioso “corpo pleno inorgânico” e a imagem de um corpo cafetão, infligidor de dores e censuras, o “corpo de perversão polimorfo do Capital” (ou “corpo de máquinas e uma grande cabeça abstrata”). O que Lyotard destaca é que o corpo é composto de arranjos e desarrajos, de organicidade e desordem, que o corpo é libidinal e econômico, que o que existe são regimes de corpos que nunca serão plenos, nunca estarão saciados, que o masoquismo também faz parte do desejo (PAGÈS, 2011, p. 56). Portanto, não há um corpo em primeiro lugar, mas tentativas de uma

totalização, essas tentativas que põem em movimento a teatralidade psicanalítica e a religiosidade teórica, uma percepção que pode ser resumida na seguinte citação:

Marx deixa transparecer seu amor religioso por uma consubstancialidade perdida de homens entre si e com a natureza: é aí que seu desejo de retorno, tão semelhante ao de Rousseau, traça, é claro, o roteiro cristão absoluto do mártir do proletariado como episódio sacrificial necessário para a salvação final: é necessário formar uma classe com cadeias radicais, uma classe da sociedade burguesa que não é uma classe da sociedade burguesa, uma classe que é a dissolução de todas as classes (...) esfera que é a completa perda do homem e não pode se conquistar, exceto pela completa renovação do homem', etc. (LYOTARD, 1990, p. 123)

#### 4.4 – *Um aceleracionismo irônico e punk*

Tendo a parte anterior em mente, é preciso compreender o capital como um dispositivo que transforma em moeda a criatividade e o desejo, como bem expõe Chukhrov: “O desejo construído via excedente está entrelaçado com o mais-valor e, portanto, com uma economia moldada através de excedentes de vários tipos – fantasmáticos, sexuais, libidinais, financeiros.”<sup>112</sup>. Isto não implica que o comércio é que é desejado, mas que ele é a materialização ou externalização do interior, posto que “A natureza de gastar dinheiro, de troca e produção, revela o funcionamento da libido”<sup>113</sup> e que “nossas pulsões libidinais estão sintonizadas com essa economia”<sup>114</sup>, é a esse “circuito de trocas do capital” que o proletariado está exposto. Da mesma maneira, é preciso lembrar que a empreitada de Lyotard é ir contra o niilismo socrático chamado de Grande Zero, que anula os corpos negociosos, ontologizar o zero, mas que o autor está com Nietzsche sobre a possibilidade de um niilismo positivo, de uma tentativa de modelar um zero afirmativo, como afirma:

---

<sup>112</sup> A citação completa: “Segundo Lyotard, o que consideramos intensidade criativa ou desejo subversivo acaba se transformando em moeda e troca. Não é que desejemos necessariamente comércio; pelo contrário, precisamos da atração ou estranhamento excedentes que acompanham a cultura material e a produção artística. O desejo construído via excedente está entrelaçado com mais-valor e, portanto, com uma economia moldada através de excedentes de vários tipos - fantasmáticos, sexuais, libidinais, financeiros. Isso fortalece o poder do capitalismo, mas também revela que o gozo (gozo) não é necessariamente libertador. Muito pelo contrário: reside na lógica que parece ser contrária a ela. O prazer ou a pulsão individualmente experimentados podem ser inseparáveis do desejo de poder e dominação.” Acessado em 26/03/2020: <https://www.e-flux.com/journal/54/59833/sexuality-in-a-non-libidinal-economy/>

<sup>113</sup> Acessado em 26/03/2020: <https://www.e-flux.com/journal/54/59833/sexuality-in-a-non-libidinal-economy/>

<sup>114</sup> A citação completa: “Podemos pensar que podemos resistir à lógica da produção capitalista, *mas nossas pulsações libidinais estão sintonizadas com essa economia*: investimos inconscientemente nela, e isso se manifesta em várias formas de nosso comportamento, trabalho, lazer, comunicação, troca e produção” Acessado em 26/03/2020: <https://www.e-flux.com/journal/54/59833/sexuality-in-a-non-libidinal-economy/>

Longe de tomar o grande Zero como motivo ontológico, imposto com o desejo de adiar tudo sempre, de re-apresentar e simular em uma extensão sem fim, nós, economistas libidinais, afirmamos que o zero é em si uma figura, a peça de um dispositivo poderoso e sedento de sangue como o Deus dos judeus e pálido como o Vazio de Lao-Tsé; dispositivo da circunversão na qual, certamente, várias posições libidinais são afirmadas em conjunto, e às quais teremos o prazer de desvendar e desmontar com tato, claro sem violência, em japonês, à medida que as varetas entrelaçadas são separadas no jogo dos pauzinhos; e mostraremos que não é apenas necessário percorrê-lo para seguir o caminho das intensidades no labirinto, mas, mesmo, a passagem pelo zero é propriamente uma jornada libidinal especial, que a posição do Significador ou do Outro ocupa no dispositivo de circunversão uma posição em si mesma de gozo, que o "rigor da lei" excita mais de um, e que esse Nada não se refere a uma necessidade ontológica, mas a uma fantasia religiosa, portanto libidinal e, como tal, perfeitamente aceitável, vale a pena dizer, se não fosse, infelizmente, terrorista e deôntico. Precisamos modelar uma ideia afirmativa de Zero. (LYOTARD, 1990, p. 12-13)

Nos termos de Chukhrov, Lyotard mostra que os corpos estão atravessados pela excitação que o Capital provoca, e o faz proporcionando ocasiões de prazer e de gozo ao disponibilizar mercadorias (e disponibilizar os próprios corpos, como Lyotard mostra diversas vezes em sua obra), esse atravessamento afeta as experiências dos corpos, posto que “a evacuação do excedente libidinal é impossível, pois é impossível encerrar o princípio do prazer”<sup>115</sup>. Assim, o que Lyotard propõe é a intensificação dessa crueldade da economia libidinal, ou seja, a modulação afirmativa do zero é pela via da perversão<sup>116</sup> – “é a abertura da banda libidinal (...) ‘Use-me’: declaração de simplicidade vertiginosa, não é mística, mas materialista” (LYOTARD, 1990, p. 76 e 77).

Essa tentativa de ver um “afirmacionismo” no niilismo e uma busca por locais de resistência *no* Capital é um problema para Noys, que o aponta da seguinte maneira: “Se, como Lyotard colocou, ‘o desejo também subjaz ao capitalismo’<sup>117</sup>, o resultado é o seguinte: ‘existem forças errantes *nos* sinais do capital. Não em suas margens ou em seus *marginalizados*, mas dissimulada em suas trocas mais “nucleares”, as mais essenciais’<sup>118</sup>.” (NOYS, 2010, p. 5). É interessante a continuação dessa citação no texto de Lyotard, que diz “mais ‘alienado’ ou ‘fetichizado’” e que, logo depois, chama ao reconhecimento disso como fato. Noys continua

---

<sup>115</sup> Acessado em 26/03/2020: <https://www.e-flux.com/journal/54/59833/sexuality-in-a-non-libidinal-economy/>

<sup>116</sup> “Portanto, a crueldade da economia libidinal deve ser intensificada para torná-la ainda mais cruel, de modo que um gozo inimaginável ou desumanosubverter ou transgredir o prazer imaginável. Isso significaria que, mesmo quando o prazer se torna um vício que pode ser derrubado em favor da religião, do amor, da ideologia ou de qualquer procedimento sacrificial, o princípio do prazer e a economia excedente são mantidos. Segundo essa lógica, um santo é uma prostituta. Mas um trabalhador resistente também é uma prostituta. Toda economia política é libidinal, pois qualquer excesso pode ser libidinal. Portanto, o sublime também pertence à categoria de gozo inalcançável, uma vez que é imaginado no nível fantasmático.” Acessado em 26/03/2020: <https://www.e-flux.com/journal/54/59833/sexuality-in-a-non-libidinal-economy/>

<sup>117</sup> Ver: LYOTARD, 1990, p. 121.

<sup>118</sup> Idem, p. 126.

sua crítica a Lyotard por este “negar qualquer exterioridade, insistindo que o capital em si mesmo ‘é a desvinculação das unidades mais insanas’<sup>119</sup> que libera ‘intensidades mutantes’<sup>120</sup>” (NOYS, 2010, p. 5), e indo contra a imagem lyotariana da “banda libidinal moebiana”, até chegar na afirmação que mostra o caráter aceleracionista da obra, citando<sup>121</sup>:

há uma *gozo* nisso, os desempregados ingleses não se tornaram trabalhadores para sobreviver, eles - se agarram e cuspiram em mim -, *gozaram* [ils ont joui de] da histórica, masoquista, seja qual for o esgotamento de *se pendurar* nas minas, nas fundições, nas fábricas, no inferno, eles gozaram, gozaram da destruição louca de seu corpo orgânico que lhes era de fato imposta, gozaram a decomposição de sua identidade pessoal, a identidade que a tradição camponesa havia construído para eles, gozaram da dissolução de suas famílias e aldeias e gozaram do novo anonimato monstruoso dos subúrbios e dos pubs de manhã e à noite. (LYOTARD, 1990, p. 127)

De acordo com Noys, há, desta maneira, uma aceitação do sofrimento do corpo proletarizado e um colapso do conceito marxista de alienação, pois o corpo proletarizado já não está mais alienado pelo Capital, mas em *gozo* (NOYS, 2014, n.p). Noys ainda identifica Lyotard como mais aceleracionista do que Deleuze e Guattari (Anti-Édipo), visto que estes pelo menos imaginavam uma possibilidade de libertação da alienação pela esquizoanálise e um sujeito revolucionário, o esquizo, ainda que “acelerando a desterritorialização”, já Lyotard reafirma o lugar do Capital e a impossibilidade de escape (NOYS, 2010, 6).

Alguns membros da CCRU, porém, têm uma leitura diferente de Noys. Plant, por exemplo, utiliza-se da obra de Lyotard para teorizar a sexualidade e a experiência abandonando a percepção proveniente de um organismo centralizado e unificado, em prol de uma fluidez e trocas não centralizadas e mais interativas (PLANT, 1998a, p. 203), também faz uma leitura feminista da perspectiva de Lyotard de que a passividade não é uma “questão de servidão” (PLANT, 1998a, p. 207). Land também é bastante influenciado pela obra de Lyotard, é o estilo pessimista e a empreitada contra o zero-falta que se tornam o fio condutor de sua análise de Bataille, no livro “*The Thirst for Anihilation: Georges Bataille and virulent nihilism*”, que será

---

<sup>119</sup> Idem, p. 156.

<sup>120</sup> Idem.

<sup>121</sup> Apesar das diferenças de tradução, do inglês (que Noys se baseia) mantida no corpo do texto e que grifa a palavra ‘gozo’ no início da sentença, única diferença da tradução (espanhol) utilizada durante essa pesquisa e nessa nota de rodapé, tais diferenças em nada alteram o conteúdo e conclusão, ou crítica. A citação integral (espanhol): “A morte não é uma alternativa a *isso*, é parte disso, testemunha do gozo que há nisso, de que os ingleses desempregados não se tornaram trabalhadores para sobreviver, eles *gozaram* – agarraram forte e cuspiram-me - da exaustão histórica e masoquista, e não sei o que mais, de *suportar nas* minas, nas fundições, em oficinas, no inferno, gozaram na louca destruição de seu corpo orgânico que certamente lhes foi imposta, gozaram porque foram impostas a eles, gozaram da decomposição de sua identidade pessoal, aquela que a tradição camponesa construiu, gozaram da solução de suas famílias e povos e gozaram do novo *anonimato* monstruoso dos subúrbios e das cantinas da manhã e da noite.” (LYOTARD, 1990, p. 127)

mais aprofundado na Parte III desta pesquisa, cabendo aqui a definição positiva que Land faz da obra de Lyotard:

Seguindo a trajetória de uma imanentização materialista libidinal, o Lyotard de 1974 carrega o inconsciente de suas profundezas hermenêuticas sombrias sobre a pele, onde flutua através do grande plano pandérmico da mobilidade primária do processo. O volume corporal é diagnosticado como um investimento niilista-sedentário, disciplinado pelo princípio do prazer. (LAND, 2011, p. 328)

Fisher é outro membro da CCRU que traz uma análise positiva da obra de Lyotard e que convém ser compartilhada<sup>122</sup>. Ele destaca o fato do texto exprimir bem que as pessoas não querem abrir mão da tecnologia e desse ponto civilizatório experimentado pelo Capital para “retornar à lama orgânica do campesinato (...) retornar às territorialidades, famílias e aldeias pré-capitalistas.”<sup>123</sup>, também que essa “totalidade orgânica” advém de uma subjetividade configurada *dentro* do capitalismo<sup>124</sup> e que só poderia ser experimentada propriamente pela via tecnológica<sup>125</sup>, por ser ela impossível, por isso Fisher pergunta qual seria a via que não seja ela “*pela* merda do capital, barras de metal, poliestireno, livros, patês de linguíça, matriz do ciberespaço?”<sup>126</sup>.

Fisher, ao criticar a introdução feita por seu colega, Iain Hamilton Grant, na edição inglesa da obra de Lyotard, destaca que “enquanto o Anti-Édipo continua sendo um texto do final dos anos 60, o *Economia Libidinal* antecipa o punk dos anos 70 e se baseando nos anos 60 que o punk se projeta retrospectivamente”<sup>127</sup>; mas concorda com Grant que esse texto é o “elo” com a cyber-teoria dos anos 90 no Reino Unido<sup>128</sup>. Em termos teóricos, Fisher mostra que a opção afirmativa pelo desejo em Lyotard é atravessado por um conteúdo negativo e que não apenas define bem o punk – “sem satisfação, sem diversão, sem futuro”<sup>129</sup> –, mas é para

---

<sup>122</sup> Acessado em 25/03/2020: <https://markfisherreblog.tumblr.com/post/32522465887/terminator-vs-avatar-notes-on-accelerationism>

<sup>123</sup> Idem.

<sup>124</sup> “Além disso, aqueles que realmente acreditam que esses desejos por uma totalidade orgânica restaurada são extrínsecos à cultura capitalista tardia, e não em componentes totalmente incorporados da infraestrutura libidinal capitalista. A própria Hollywood nos diz que podemos parecer sempre viciados em techno, viciados no ciberespaço, mas por dentro, em nosso verdadeiro eu, somos primitivos organicamente ligados à mãe / planeta e vitimados pelo complexo industrial militar” (idem)

<sup>125</sup> “O Avatar de James Cameron é significativo porque destaca a negação constitutiva da subjetividade capitalista tardia, mesmo que mostre como essa negação é minada. Só podemos brincar de ser primitivos internos em virtude da própria tecnologia cinematográfica proto-VR cuja própria existência pressupõe a destruição do idílio orgânico de Pandora.” (idem)

<sup>126</sup> Idem.

<sup>127</sup> Idem.

<sup>128</sup> “Dos textos dos anos 70 que Grant menciona em seu resumo, a *Libidinal Economy* foi, em alguns aspectos, o mais crucial com a cyber-teoria do Reino Unido nos anos 90. Não é apenas o conteúdo, mas o tom intemperado da *Economia Libidinal* que é significativo.” (Idem.)

<sup>129</sup> Idem.

Fisher a exata instrumentalização política da libido. O que Fisher tem em mente com essa instrumentalização é evidenciar a crítica de Lyotard à esquerda que injeta um moralismo contra o Capital e trai o “futurismo anti-identitário” marxista<sup>130</sup>.

Em outro texto, “*Noise as Anti-Capital*” (2004)<sup>131</sup>, Fisher observa que Lyotard retrata uma diferença entre a classe trabalhadora e o proletariado, e a existência de maneiras de inibir a emergência do proletariado através dos “confortos da escravidão”, que é quando o capital compra a classe trabalhadora com capital de pagamento e faz essa classe esquecer de sua própria inumanidade. Isso ocorre porque o Capital incita um desejo de replicação da humanidade perversa – “O proletariado não é a confederação de tais subjetividades, mas sua dissolução no espaço k globalizado, a população virtual da terra nova, a recordação total de todo o ruído”<sup>132</sup>. Outro ponto interessante que Fisher levanta é que o heroísmo do proletariado não está na resistência, mas em sua capacidade mutante, fundamentando-se em Lyotard:

O heroísmo do proletariado não consiste em sua resistência digna à inumanidade inorgânica do processo de industrialização – “não há dignidade libidinal, nem fraternidade libidinal, há contatos libidinais sem comunicação” (Libidinal Economy 113<sup>133</sup>) - mas em sua mutante Duchamp - transformação de seu corpo em uma máquina construtivista inorgânica desumana. (LYOTARD *apud* FISHER, k-punk)<sup>134</sup>

Essa citação a Lyotard é interessante porque mostra o descompasso que há entre essas duas formas artificiais que servem ao Capital, a classe trabalhadora e o proletariado, como o próprio Lyotard expõe: “É por isso que pode haver um mal-entendido mais profundo entre os indivíduos que participam do mesmo combate, mesmo que sejam colocados no mesmo lugar na sociedade e na economia.” (LYOTARD, 1999, p. 129). Tendo isso em mente, ressalta-se o compromisso de Lyotard com a tese de inexistência de um “corpo orgânico”, portanto, um lugar inalienável, e que esta é a conclusão de sua percepção da feminização enquanto potência libidinal. Lyotard não comunga com qualquer ideia de corporeidade propriamente e rejeita uma cibernética de estruturação corporal, sua guerra contra o corpo é uma guerra contra a totalidade,

---

<sup>130</sup> Esse caráter futurista anti-identitário do marxismo que Fisher destaca ao se referir a Lyotard pode ser compreendida na seguinte passagem: “É isso que mais nos interessa. O capital também é mimético, mercadoria que produz mercadoria, isto é, que é trocada por mercadoria, o mesmo comutado em si de acordo com um padrão imanente, por exemplo, o de Sraffa. Se o “conhecimento” pode se tornar uma força de produção, como Marx disse, é porque sempre foi e é, porque é a construção de identidades e sistemas de sua replicação. Produção capitalista é essa construção das condições de repetição do poder: produzir para produzir, comprar para vender para comprar para vender, séries, cadeias, padrões, etc.” (LYOTARD, p. 278)

<sup>131</sup> Acessado em 25/03/2020: <http://k-punk.abstractdynamics.org/archives/004441.html>

<sup>132</sup> Idem.

<sup>133</sup> Essa citação refere-se à edição inglesa, e encontra-se na página 129 da edição em espanhol, suprimida a parte “nem fraternidade libidinal” que é encontrada na edição inglesa.

<sup>134</sup> Acessado em 25/03/2020: <http://k-punk.abstractdynamics.org/archives/004441.html>

ainda que com isso restringe a crítica e a possibilidade de propor algo em seu lugar. Por isso ele evidencia a origem etimológica da alienação desprovida de qualquer noção econômica ou de uma imagem de “bom selvagem” ou de uma “sociedade primitiva” (inalienada e como um “corpo inorgânico”), expondo os compromissos lógicos com o conceito como parte de um corpo teórico, com uma razão interior, uma lógica dos predicados, em que a metafísica do negativo e a metáfora da religião atuam em prol de um corpo isomórfico, ou um verdadeiro lugar, ou a própria ‘verdade’. Lyotard afirma, em oposição, que há somente uma perversão polimórfica, advinda da circunversão do dispositivo lídio que se espalhou por todas as regiões e a moeda atuando apenas como intensificador libidinal.

O que se percebe da ótica lyotariana é sua busca por uma retratação do proletariado não como uma massa informe desprotegida e que necessita de um salvador – sem negar, porém, seu sofrimento -, mas atentando-se para uma realidade que não pode ser ignorada, que o desejo pode atravessar a economia, que o proletariado é atravessado por desejos e interesses singulares, e que mesmo havendo uma consciência de classe há também um retorno à prostituição, não passando de mais um giro da barra. Por isso não tenta fazer explicações de como o totalitarismo se forma pela economia política, tampouco a caracteriza como pertencente à direita ou à esquerda, mas deixa a possibilidade mais simples e provocativa de que a repressão também pode ser desejada<sup>135</sup>, seja na morte por excesso ou como virada revolucionária (Marx também aponta essa dubiedade do desejo de repressão, no Exergo).

## CAPÍTULO 5 – TROCA SIMBÓLICA E MORTE

---

<sup>135</sup> “O importante é não decidir entre o Oriente e o Ocidente, é claro. Em vez disso, deve-se notar que o totalitarismo, que é o próprio processo de circunversão, não pode ser estendido à medida que novas quantidades de energia são incluídas na circulação do capital acima mencionado, que constantemente estende as superfícies envolvidas e multiplica as ocasiões que apresentam os impulsos parciais de descarregamento no “corpo” social, tornando aleatória a unidade deste último. É esse movimento concentracionário que arruína as antigas distinções, por exemplo, entre o militar e o civil, o político e o privado, o econômico e o cultural, que retira essas regiões outrora diversas de sua dignidade específica e as faz subscrever com igual título no Catálogo central de informações e decisões. E se há uma crise na economia política, é em primeiro lugar (mas não apenas, veremos) porque nesse processo de integração incessante que suscita o movimento de expansão, a chamada “ciência” certamente não sabe para onde está indo, tampouco sabe qual é o seu objetivo: porque o que é “riqueza”, o que é “bom”, o que é “troca”, o que é “trabalho”, quando o salário obviamente contém mais-valor, quando os preços são determinados, sem discussão, entre os cambistas, de acordo com um complexo mercadoria-patrão que ninguém (exceto o teórico após quarenta anos de estudo) chega para definir, quando a palavra, o conhecimento, uma opinião, uma aptidão pode e deve ser contabilizada em ativos, quando a decisão sobre as inversões de capital não pertence necessariamente aos proprietários destes últimos, quando os militares se tornam economistas, economistas psicanalistas, cientistas militares, educadores de computadores?” (LYOTARD, 1990, p. 236)

### 5.1 – Da economia clássica do valor à economia da simulação

A obra “Troca Simbólica e Morte” (1996) de Baudrillard, publicada em 1976, possui um conteúdo bastante diversificado, apesar dos aspectos simbólico e linguístico serem o mote principal em relação às questões psicanalítica e econômica. O autor avalia movimentos sociais, viradas teóricas, estabelece uma relação histórica entre a troca simbólica e a produção capitalista, as implicações dessas mudanças sobre a sociedade e os corpos, também a mudança radical no status da moda, além de críticas dirigidas às obras de Deleuze e Guattari e Lyotard. Dada a complexidade desta obra e a impossibilidade de aprofundamento nesta pesquisa, é necessário um recorte narrativo para evidenciar o aspecto aceleracionista, abrangendo as questões simbólica, psicanalítica, marxista e econômica, portanto, opta-se aqui pela tese da *capacidade de derretimento/liquidez do capital*.

Essa capacidade é percebida por Baudrillard a partir da mudança entre dois paradigmas econômicos sobre a troca. O primeiro se dava nas economias primitivas, onde a troca era feita em um nível simbólico e desempenhava uma função de organização social, o autor parte do conceito de ‘dom’ desenvolvida por Mauss (BAUDRILLARD, 1996, p. 19), podendo ser correlacionado com um artigo do mesmo autor intitulado “*When Bataille Attacked the Metaphysical Principle of Economy*”. Neste período não havia uma noção de *produção*, como se compreende atualmente no campo econômico, pois a noção geral era da *dedução*, havia uma instância superior das quais as coisas eram deduzidas - ou pela qual as coisas eram doadas -, seja esta instância a ideia de divindades ou de Natureza (BAUDRILLARD, 1996, idem). A noção de valor fazia, igualmente, referência a tal instância, como o autor mostra que “o valor emana do reino das qualidades divinas ou naturais” (BAUDRILLARD, 1996, idem).

Essa noção da troca simbólica chega ao fim com o Capital, o segundo paradigma econômico. Seu caráter violentamente erosivo dos códigos e estruturas torna o *valor* algo não mais *deduzido*, mas *produzido* e o faz se espalhar no campo social, para além do âmbito mercantil, se espalha na linguagem, na própria produção e nas relações sociais (BAUDRILLARD, 1996, idem), mas neste processo o valor sofre uma “revolução estrutural” (BAUDRILLARD, 1996, p. 16). Neste ponto, se percebe o fenômeno do derretimento no próprio Capital, que seguia a ordem da economia política, recaindo sobre toda a *produção* (enquanto produção social e modo de produção) e “mediante a análise da mercadoria singular que é a força de trabalho, um *mais* (a mais-valia), que ordena a dinâmica racional do capital e, para além dela, a dinâmica, também inteiramente racional, da revolução” (BAUDRILLARD,



1996, p. 15); depois há um fenômeno de “perda de referência” (BAUDRILLARD, 1996, p. 20), onde “a lei clássica do valor atua simultaneamente em todas as instâncias (linguagem, produção etc...), mas estas permanecem distintas do segundo sua esfera referencial” (BAUDRILLARD, 1996, p. 17).

Baudrillard mostra como se dá esse derretimento a partir de Saussure. É Saussure, diz o autor, quem dá as duas dimensões da troca na língua, intermediando a troca com a seguinte noção de moeda: “uma moeda deve poder ser trocada por um bem real de um dado valor e, por outro lado, deve poder ser posta em relação com os outros termos do sistema monetário” (BAUDRILLARD, 1996, p. 15). Nesta perspectiva, o *valor* pode ser percebido em duas dimensões em relação a linguagem: numa dimensão funcional, em que o valor advém da relação de cada termo com aquilo que era designado dentro de um sistema (significante e significado, ou o valor individual de cada moeda com o que ela pode obter), ou numa dimensão estrutural, onde há uma relatividade entre os termos do sistema, ainda que cada um esteja em oposição. O que Baudrillard percebe é que, ainda que Saussure se incline mais à segunda possibilidade, essas noções distintas são articuláveis e não excludentes, i. e., mesmo dentro de um sistema permanecem coerentes, fundamentando-se em Marx:

É total o paralelo, nesse estágio “clássico” da significação, com o mecanismo do valor na produção material, tal como analisado por Marx: o valor de uso funciona como horizonte e finalidade do sistema do valor de troca - o primeiro qualifica a operação concreta da mercadoria no consumo (momento paralelo ao da designação pelo signo), o segundo remete a intercambiabilidade de todas as mercadorias entre si sob a lei de equivalência (momento paralelo ao da organização estrutural do signo) - os dois se articulam dialeticamente ao longo das análises de Marx e definem uma configuração racional da produção, regida pela economia política. (BAUDRILLARD, 1996, p. 15)

Essa fase, denominada de economia “clássica” do valor, onde o âmbito social se organizava em torno de uma forma-mercadoria, sofre uma mudança radical, dada a volatilidade do Capital, que impõe uma desestruturação, ou desarticulação, dessas noções de valor e tendendo a uma autonomia total da estrutura do valor, originando uma nova fase:

É o outro estágio do valor que prevalece sobre ele, o da relatividade total, da comutação geral, combinatória e simulação. Simulação no sentido de que todos os signos se trocam doravante entre si sem nenhuma troca contra o real (e eles só se trocam bem, se) se trocam perfeitamente entre si com a condição de não mais se trocarem contra o real.). (BAUDRILLARD, 1996, p. 16)

Trata-se da “emancipação do signo” que Baudrillard chama à atenção, pois o valor, ao se espalhar por todo o campo social, põe fim a todas as estruturas anteriores: “Acabam os

referenciais de produção, de significação, de afeto, de substância, de história, toda essa equivalência a conteúdos ‘reais’ que ainda lastreavam o signo com uma espécie de carga útil, de gravidade - sua forma de equivalente representativo.” (BAUDRILLARD, 1996, p. 16). É o fim do conteúdo da produção, que passa a funcionar como um código, e do signo monetário, que passa a funcionar fora da referência real de produção, e em uma escala especulativa infinita, agora *tudo está lançado aos fluxos, em total indeterminação*. E uma vez que está fora da referência real, Baudrillard mostra que uma das implicações é a reanálise do próprio princípio de realidade, isto porque a capacidade de derretimento ou liquefação do Capital retirou a economia política de seu patamar original, em que o Capital seguia sua ordem, e a precipitou no campo da simulação (e em função do Capital); assim, no lugar do princípio de realidade emerge uma hiper-realidade do código e da simulação, como o autor explica: “O capital já não vai buscar seus álbis na natureza, em Deus ou na moral, porém, diretamente, na economia política, em sua *crítica*, e vive de sua própria denúncia interna – estímulo dialético e *feedback*.” (BAUDRILLARD, 1996, p. 44).

É assim que Baudrillard expõe uma genealogia da lei do valor evidenciando, mais uma vez, a capacidade de derretimento/liquidez do capital – “tudo o que é sólido se desmancha no ar” nas palavras de Marx<sup>136</sup> -. Esta capacidade é atuante na dissolução de sociedades e de economias, depois participa internamente no sistema até fundar outra economia, que Baudrillard chama de “neocapitalista”<sup>137</sup>, pois uma vez que “as finalidades desapareceram; são modelos que nos geram. Já não há ideologia; há apenas simulacros” (BAUDRILLARD, 1996, p. 8). Porém, Baudrillard também vai propor uma genealogia dos simulacros.

Esta percepção da crítica como um “estímulo dialético e feedback” do capital – ou como o autor define “o papel essencial da análise marxista no *design* do capital”

---

<sup>136</sup> É uma frase célebre que se encontra no Manifesto Comunista e na tradução aqui utilizada encontra-se na seguinte citação (grifo): “A burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais. A conservação inalterada do antigo modo de produção era, pelo contrário, a primeira condição de existência de todas as classes industriais anteriores. Essa subversão contínua da produção, esse abalo constante de todo sistema social, essa agitação permanente e essa falta de segurança distinguem a época burguesa de todas as precedentes. Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e ideias secularmente veneradas; as relações que subsistem tornam-se antiquadas antes de se consolidarem. *Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar*, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens.” (MARX e ENGELS, 2005, p. 43)

<sup>137</sup> Ele se opõe ao nome “economia política do signo”, porque, ainda que economicamente se trate da lei do valor, o termo sofreu uma mudança tão radical que é apenas alusivo ao valor, tornando-se mais político que econômico, de dissolução social, mas que se rege pelo valor. O mesmo acontece com o termo ‘signo’, também se tornou alusivo, já não sendo mais uma questão de forma, mas de organização social, agora pelo código e cuja lei de mercado de valor não é mais uma instância determinante, nem da produção material (Marx) nem do signo (Saussure), mas pelo princípio da equivalência do signo que combina significado e significante na troca. Ver: BAUDRILLARD, 1996, pp. 16-17.

(BAUDRILLARD, 1996, p. 44) – já aponta o caráter aceleracionista da obra, pois identifica a crítica e propostas revolucionárias como presas ao passado e enganchadas no aparato do sistema capitalista, como mostrou na genealogia do valor e aprofundará na genealogia dos simulacros. Assemelha-se a uma capacidade preditiva e de adaptação que o capital adquire em sua vivência, como as experiências de greve e revoluções em que o Capital passa a moldar suas estruturas internas de maneira a aparentar tais experiências como normalidade do sistema, algo bem desempenhado pela lei que estipula o “como” e “quando” a insatisfação deve ser apresentada em forma de protesto, além do aparato judiciário e policial implicado nessa funcionalidade.

Dito isto, a genealogia dos simulacros possui três ordens, que ocorreram paralelamente às mudanças da lei do valor e que se iniciaram a partir da Renascença, são: a *contrafação*, simulacro de 1ª ordem, que atua sobre a lei do valor e perdura da época clássica, da Renascença à Revolução Industrial; a *produção*, simulacro de 2ª ordem, que atua sobre a lei de mercado do valor, abrange a era industrial; e a *simulação*, simulacro de 3ª ordem, que atua na lei estrutural do valor e é regida pelo código, perdurando até fase atual (BAUDRILLARD, 1996, p. 63).

Com a Renascença há a dissolução da ordem feudal e surgimento da burguesia, instaura-se uma competição “no nível dos signos distintivos”, assim como surge a moda, estes aspectos não eram possíveis na ordem feudal por conta da possibilidade quase nula de mudança de classe, pois havia um sistema de castas e uma rigorosidade hierárquica, ou seja, um “interdito” que funcionava para proteger o sistema de signos *comprometidos* numa ordem simbólica, e por isso qualquer modificação desse status era visto como sacrílego e punível<sup>138</sup>. Todavia, com a emancipação dos signos e instauração de uma “democracia concorrencial” na Renascença há uma disponibilidade e trânsito dos valores/signos de prestígios, que passam de uma classe a outra, fenômeno que Baudrillard chama de *contrafação* e define como “uma proliferação de signos de acordo com a demanda” (BAUDRILLARD, 1996, p. 65-66). O simulacro acontece através do vínculo de designação que o signo moderno tem em relação ao signo antecessor, há um desejo/sonho de ter uma *obrigação* (como tinha o signo *comprometido*) e daí decorre um “simulacro de obrigação simbólica”, já que a referência não se dá mais a uma instância superior, mas em ordem de equivalência entre os signos obrigados a reproduzir

---

<sup>138</sup> Como o autor afirma: “Nas sociedades de castas, feudais ou arcaicas, sociedades cruéis, os signos são em número limitado, de difusão restrita, sendo cada qual dotado do seu pleno valor de interdito, cada um é um compromisso recíproco entre castas, clãs ou pessoas: eles não são, por conseguinte, arbitrários. O arbitrário do signo começa quando, em vez de ligar duas pessoas por uma reciprocidade intransponível, ele remete, como significante, a um universo desencantado do significado, denominador comum do mundo real, com relação ao qual ninguém mais tem compromisso.” (BAUDRILLARD, 1996, p. 65)

“significados equivalentes”, esse simulacro ordena as novas relações sociais, numa “metafísica da realidade e da aparência” e numa teatralidade e artificialidade implicada na referência do signo moderno com o signo *comprometido* (BAUDRILLARD, 1996, p. 66).

Esse simulacro de primeira ordem começa a ruir quando a Revolução Industrial impõe uma transformação social total. Isso porque a técnica pode produzir em massa, em série, *n* objetos idênticos – “Na série, os objetos tornam-se simulacros indefinidos uns dos outros e, com os objetos, os homens que os produzem.” (BAUDRILLARD, 1996, p. 71) –, não havendo mais necessidade de uma singularidade. Logo, a obrigação de produzir assume uma importância tal que reorganiza as relações sociais não mais numa teatralidade ou designação com ordens anteriores, mas num “simulacro industrial” de total “indiferença” (BAUDRILLARD, 1996, *idem*). Para Baudrillard está emergindo uma ordem de simulação, mas ainda submersa em um domínio do *simulacro da produção*, que é o período da dialética, do trabalho como força, da arte produzida a partir da “reprodutividade técnica” e da possibilidade de críticas sobre o valor de uso do signo ou da força de trabalho, como Marx desenvolve (BAUDRILLARD, 1996, p. 72). A simulação está contida nessa ordem seriada, submersa, pois ainda há uma diferença entre o meio e a mensagem na fórmula da economia política do signo, não há testes ou simulações, há apenas produção em massa (do que uma vez foi um signo comprometido), ainda é o império do falso como natural (BAUDRILLARD, 1996, p. 73).

Isso muda com a *digitalidade*, é o resultado da reprodução em massa de signos “repetitivos, sem eco, operatórios e eficazes” (BAUDRILLARD, 1996, p. 76), sobrou apenas a “caixa preta do código” (BAUDRILLARD, 1996, *idem*), que Baudrillard resume na analogia ao DNA para explicar o que chama de “metafísica do código”, um domínio do “controle cibernético, geração pelos modelos, modulação diferencial, retroalimentação, pergunta/resposta etc” (BAUDRILLARD, 1996, p. 75). A cada simulacro precedia uma exterminação, até chegar no sistema binário místico e fim de todas as determinações anteriores, não há mais distinção entre falso e verdadeiro, entre real e imaginário, entre meio e mensagem – ou ainda entre direita e esquerda –, há apenas a “simulação operacional” (BAUDRILLARD, 1996, p. 76). O sistema de operação da simulação age como um controlador cibernético social e se define pela necessidade de previsão e de antecipação programadora, aqui o objetivo do sistema é o controle total. Por isso Baudrillard fala que a digitalidade muda tudo, é ela que permite as simulações, é seu lugar de excelência e “sendo a forma mais concreta sob a qual a podemos localizar a do teste, da pergunta/resposta, do estímulo/resposta” (BAUDRILLARD, 1996, p. 81). Esse binarismo da terceira ordem de simulacro é que causa a desarticulação dos

discursos e gera um cenário estatístico e de rápida interação social<sup>139</sup>, porém, o autor alerta que é essa tendência ao controle absoluto que aproxima o sistema da morte, objeto da tese de Baudrillard, como afirma: “Trata-se da fatalidade de todo sistema destinado, pela sua própria lógica, à perfeição absoluta e, portanto, ao eclipse total; à infalibilidade absoluta e, portanto, ao colapso inapelável: todas as energias vinculadas visam a sua própria morte.” (BAUDRILLARD, 1996, p. 10).

### *5.2 – Dos fins da produção, do trabalho e da revolução maquínica*

Com as genealogias do valor e dos simulacros traçadas por Baudrillard, se sobressai uma perspectiva de transição “de um universo de leis naturais a um universo de forças e de tensões de forças e, hoje, a um universo de estruturas e de oposições binárias” (BAUDRILLARD, 1996, p. 75). Percebe-se que a capacidade volátil do Capital evidencia, igualmente, uma capacidade neutralizadora em seu sistema geral, como aponta o autor:

“Tudo o que se insere no espaço-tempo desfinalizado do código ou tenta nele intervir é desconectado de suas próprias finalidades, desintegrado e absorvido - trata-se do efeito bem conhecido de assimilação, de manipulação, de ciclagem e reciclagem em todos os níveis.” (BAUDRILLARD, 1996, p. 10).

Essa neutralização, que o autor chama de “fim”, é observada sobre quatro conceitos fundamentais presentes na economia política, que são o trabalho, a moeda, o salário e a greve, vistos a partir de sua inserção no Simulacro de 3ª Ordem. Com o fim da troca simbólica e o advento da produção, o trabalho é atravessado pela lei do valor e passa a ser caracterizado pela força, o que permite uma dialética de oposição entre as classes burguesa e proletária. Há uma correspondência entre as máquinas da consciência e as máquinas industriais, também da máquina do inconsciente e as máquinas aleatórias do código, por se referenciar a uma revolução, que estava em curso no Simulacro de 2ª Ordem (BAUDRILLARD, 1996, p. 24).

---

<sup>139</sup> “O equivalente da neutralização total dos significados pelo código é a instantaneidade do veredito da moda ou de cada mensagem publicitária ou midiática. Ele está em todo lugar no qual a oferta devora a demanda ou a pergunta devora a resposta - ou a absorve e regurgita em forma decodificável, ou então a inventa e a antecipa em forma previsível. Em toda parte o mesmo "cenário", cenário de "tentativas e erros" (das cobaias nos testes de laboratório), cenário do leque de escolhas oferecidas em toda parte ("teste sua personalidade") - em todo lugar o teste como forma social fundamental de controle por meio da divisibilidade infinita das práticas e respostas” (BAUDRILLARD, 1996, p. 81)

De acordo com o autor, isso era possível porque na fase “pré-científica” do capital industrial (do maquinário<sup>140</sup>), o trabalho – que passa de explorado à força produtiva– é multiplicado na fase de acumulação do saber<sup>141</sup>, onde o processo de trabalho passa a ser um processo de produção, i.e., o trabalho passa a ser fabricado pela maquinaria; logo, as relações forjadas no seio da produção perdem o referencial – “trata-se da hegemonia do trabalho morto sobre o vivo” (BAUDRILLARD, 1996, p. 25). Baudrillard destaca que nessa fase Marx acreditava que tanto a técnica, a ciência e as máquinas auxiliariam na revolução, mas que havia uma ambivalência nessa força maquinica, que poderia expurgar o humano e o orgânico em seu processo de tomada das forças produtivas<sup>142</sup>. Também que era um momento em que a definição de trabalho começa a apresentar problemas conceituais<sup>143</sup>, isso porque, para o autor, o trabalho está passando para outra dimensão, a do “trabalho/serviço”, que foi definida por Marx como diferente do sentido feudal e por Baudrillard como uma prestação que “é inseparável do prestador” (BAUDRILLARD, 1996, p. 27).

Esta nova percepção do trabalho/serviço é exatamente a que predomina na revolução estrutural do valor, pois a referência se dissolveu, o signo foi emancipado e a capacidade neutralizadora do capital anulou a base revolucionária<sup>144</sup>, ou seja, nem mesmo o inconsciente é passível de uma outra psicanálise de cunho emancipador das garras do capital (como propõe o “Anti-Édipo”), tampouco há uma prostituição dos corpos (como propõe a “Economia Libidinal”), pois há uma total comutação e substituição entre os signos, completamente disponíveis e transitáveis, também é por isso que as máquinas se confundem –

---

<sup>140</sup> Baudrillard faz referências às obras marxistas, como no caso da fase do maquinário: “da preponderância do capital fixo, na qual ‘o trabalho objetivado não é um simples produto que serve de instrumento de trabalho, mas a própria força produtiva’ (Grundrisse, t. II, p. 213).” (MARX apud BAUDRILLARD, 1996, p. 25)

<sup>141</sup> Aqui há outras duas referências 1) “A acumulação do saber, da habilidade, bem como de todas as forças produtivas gerais do cérebro social, são então absorvidas no capital, que se opõe ao trabalho: elas aparecem a partir disso como uma propriedade do capital, ou, mais exatamente, do capital fixo. (Gr., II, 213)” 2) “o processo de produção deixa de ser processo de trabalho, no sentido de que o trabalho constituiria a sua unidade dominante. (Gr., II, 2012)”. Ver (ambas): MARX apud BAUDRILLARD, 1996, p. 25.

<sup>142</sup> Outra referência a Marx: “Contudo, Marx VI o pressentira quando chama a atenção para “a propriedade que o trabalho objetivado tem de transformar-se em capital, quer dizer, de transformar os meios de produção em meios de comando exercido sobre o trabalho vivo”. É isso que transparece igualmente na fórmula de acordo com a qual, em certo estágio do capital, “o homem se acha colocado ao lado do processo de produção, em vez de ser o seu agente principal” (Gr., II, pp. 221/222)” (MARX apud BAUDRILLARD, 1996, p. 25-26)

<sup>143</sup> Baudrillard chama a atenção para o capítulo do Capital que nunca foi escrito, sobre o trabalho assalariado, e que para o autor é um ponto crucial para compreensão da distinção entre o trabalho produtivo e trabalho improdutivo, bem como passa a traçar as dificuldades conceituais na definição de ‘trabalho’ para Marx. Ver: BAUDRILLARD, 1996, pp. 26-27.

<sup>144</sup> “Com a hegemonia do trabalho morto sobre o trabalho vivo, toda a dialética da produção que vem abaixo. Valor de uso/valor de troca, forças produtivas/relações de produção, todas essas oposições nas quais se baseia o marxismo (no fundo de acordo com o mesmo esquema do pensamento racionalista, com as oposições entre o verdadeiro e o falso, a aparência e a realidade, a natureza e a cultura) são, também elas, neutralizadas, e da mesma maneira. Tudo na produção e na economia se torna comutável, reversível, intercambiável de acordo com a mesma especularidade indefinida que existe na política, na moda ou na mídia.” (BAUDRILLARD, 1996, p. 26)

“quebrar as máquinas é um ato aberrante se elas são meios de produção” (BAUDRILLARD, TROCA SIMBÓLICA E MORTE, 1996, p. 23). Isso ocorre porque o trabalho já não encontra-se mais definido como força, mas como “um signo entre os signos” – “nem mais nem menos alienado, ele já não é lugar de uma ‘práxis’ histórica singular que engendra relações sociais singulares (...)” (BAUDRILLARD, 1996, p. 20) –, sequer pode se falar que é consequência de uma “abstração operatória do processo de trabalho”, pois a realidade é que se trata do fim da história materialista, posto que só a produção tem história para Marx, e do “fim da autonomização religiosa da produção”, como aponta Baudrillard (BAUDRILLARD, 1996, p. 22).

A implicação dessa história, para Baudrillard, é a produção como destino do homem – “que o perpassa como um sexo”<sup>145</sup> –, i. e., o ser humano perdeu sua humanidade, ele é mais um signo entre outros signos (sejam eles biológicos ou não). Diante do simulacro da simulação o trabalho é um axioma do sistema, cujo “valor de uso” é a própria duplicação axiomática (BAUDRILLARD, 1996, idem). A revolução foi paralisada no simulacro anterior. Trata-se do fim do trabalho, pois “é o próprio processo do trabalho que se tornou intercambiável” (BAUDRILLARD, 1996, p. 23), isso inclui as horas vagas e o lazer, que é também um lugar de trabalho, já que os corpos estão lançados na digitalidade e consumidos pela simulação em tempo integral, como aponta:

O serviço prestado é a adesão do corpo, de tempo, de espaço, de matéria cinzenta. Pouco importa se isso produz ou não alguma coisa diante dessa indexação do pessoal. A mais-valia, evidentemente, desaparece e o salário muda de sentido. (...) O trabalho está em toda a parte porque o trabalho já não existe. (BAUDRILLARD, 1996, pp. 28-29)

Desta feita, o salário, que não tem equivalência com o trabalho nem com qualquer outra coisa, é como um “sacramento”, no sentido de ser o “que faz de você um verdadeiro cidadão da sociedade política do capital” (BAUDRILLARD, 1996, p. 31). E na transformação dos corpos em consumidores, o autor reforça que isso é um investimento da mentalidade capitalista, também que é a desvinculação do salário com a força de trabalho e que precipita outra quebra de referência, a da própria importância no seio da produção que faria exigir, igualmente, um salário “maximalista, ilimitado” (BAUDRILLARD, 1996, p. 31). Por isso o próprio autor destaca que há resíduos das economias primitivas prevalentes no capital, como

---

<sup>145</sup> “Não, o trabalhador já não é homem, sequer homem ou mulher: ele tem um sexo próprio, essa força de trabalho que o atribui a um fim - ele é marcado por ela como a mulher o é pelo seu sexo (sua definição sexual), como o negro o é pela cor da pele -, eles mesmos signos, e nada mais do que signos.” (BAUDRILLARD, 1996, p. 22)

no caso do trabalho que é elevado a princípio ou lei “natural” da economia política. Até a demanda por salário, na égide do Simulacro de 3ª Ordem, arrisca perder o potencial revolucionário, pois o capital dissolveu a definição clássica de trabalho por uma trabalho/serviço e com isso quebrou a referência salarial que havia antigamente, no período da dialética, agora é a fase do “salário/estatuto”, onde “o capital investe o trabalhador do salário como se investe alguém de um encargo ou responsabilidade. Ou ainda, ele investe sobre o trabalhador como se investe sobre uma cidade: ele o ocupa em profundidade, controla-lhe todos os acessos.” (BAUDRILLARD, 1996, p. 31).

Como se vê, não é apenas o trabalho e o salário que sofrem o impacto da perda de referencial proveniente dos simulacros, a moeda também sofrerá modificação dentro do Simulacro de 3ª Ordem. De acordo com Baudrillard a primeira “mercadoria” que escapa do valor de uso e passa a ser um signo no estatuto do capital é a moeda (BAUDRILLARD, 1996, p. 34), fator observável na transição da relação mercadoria-dinheiro-mercadoria (M-DM) para dinheiro-mercadoria-dinheiro (D-M-D). Isso é apontado pelo autor como um acerto da parte de Saussure ao afirmar que a economia política também é uma língua, ou seja, que a mudança dos signos também ocorre sobre conceitos que passaram para uma economia de emancipação do signo, para sua axiomática e disponibilidade (BAUDRILLARD, 1996, 32). Porém, em consequência do trabalho estar por toda parte, há uma quebra entre a produção e o consumo, com uma aparência de autonomia e de crescimento, e a cada investimento do capital sobre o salário/estatuto há, igualmente, um certo direcionamento do consumo, mas que “já não é uma aceleração da produtividade, mas, estruturalmente, uma inflação de signos da produção”, mas “um remanejamento e uma fuga para a frente de todos os signos, inclusive do signo monetário, é claro” (BAUDRILLARD, 1996, idem).

A manutenção desse ciclo de remanejamento, induz a quebra entre o signo monetário e a produção social, instaurando uma moeda puramente especulativa, inclusive, escapando do valor de troca (BAUDRILLARD, 1996, p. 34), ela mesma é mensagem/médio, mediadora do mercado e circulando em uma velocidade diferente de qualquer outra precedente, afinal, essa fluidez é sua característica desde sua transição (MDM – DMD). É a moeda numa modalidade de ofensiva total, como alerta o autor “um simples jogo de flutuação pode abalar qualquer economia nacional” (BAUDRILLARD, 1996, p. 34). O resultado disso recai sobre a própria sociabilidade humana, como aponta Baudrillard:

Hoje, com efeito, os indivíduos, desinvestidos como sujeitos e despojados de sua relações de objeto, vagam à deriva uns com relação aos outros num modo incessante



de flutuações transferenciais: fluxo, ramificações, desconexões, transferência/contratransferência - toda a sociabilidade pode ser descrita com muita propriedade em termos de inconsciente deleuziano ou de mecânica monetária (e talvez em termos riesmanianos de "otherdirectedness" [direcionamento para o outro]: a "otherdirectedness" já é, em termos, valha-nos Deus, anglo-saxões e pouco esquizofrenicos, essa flutuação das identidades). Por que haveria um privilégio do inconsciente (mesmo órfão e esquizofrênico)? O Inconsciente é a estrutura mental contemporânea da atual fase, a mais radical, da troca dominante, contemporânea da revolução estrutural do valor. (BAUDRILLARD, 1996, p. 35)

Por fim, com a dissolução da sociabilidade o que se põe em cheque é a forma de greve. Para o autor, isso ocorre por dois motivos, o primeiro é a operação de desgaste das greves dada a modificação do sistema, ou seja, as greves alcançavam êxito no período da dialética, da produção como violência, mas como atualmente o trabalhador teve até sua mentalidade investida pelo capital e houve a quebra das referências entre trabalho-salário-moeda, o lucro já não é mais visado, o Capital atual já não precisa proteger seu lucro, mas precisa proteger a relação social, ainda que apenas a forma dela (BAUDRILLARD, 1996, p. 33). O que leva ao segundo ponto, o fracasso inevitável da greve, já que o Capital recupera inevitavelmente o que a greve retira, sendo apenas uma questão de tempo – e que tem ficado cada vez mais curto -, as greves perderam seu potencial ofensivo para algo como uma “paralisação do trabalho” (BAUDRILLARD, 1996, p. 38). Todavia, somente aquilo que está fora dessa “relação social” é que pode atuar levando o sistema a um curto-circuito, como ele exemplifica no caso dos imigrantes, pois eles não estão propriamente inseridos na relação do simulacro, é uma instância de fora e que atua na base da exploração, o que permite ligar todos os fios soltos de corpos em uma percepção da própria exploração e materializar a representação que foi dissolvida/neutralizada (BAUDRILLARD, 1996, idem). Depois disso segue uma análise do autor sobre os sindicatos e movimentos sociais que não cabe aqui investigar, mas apresentar a culminação desse simulacro que o autor expõe da seguinte maneira:

Fim do trabalho. Fim da produção.  
Fim da economia política. Fim da dialética significante/significado que permitia a acumulação do saber e do sentido, o sintagma linear do discurso cumulativo. Fim simultâneo da dialética valor de troca/valor de uso, única a possibilitar a acumulação e a produção sociais. Fim da dimensão linear do discurso. Fim da dimensão linear da mercadoria. Fim da era clássica do signo. Fim da era da produção. (BAUDRILLARD, 1996, p. 17)

### 5.3 – *Economia política e Morte*

A morte já está inerida no sistema capitalista (BAUDRILLARD, 1996, p. 20), não apenas na adoção do trabalho morto sobre o trabalho vivo, ou enquanto contexto simbólico, mas a própria força de trabalho se constitui com a destruição lenta do corpo do trabalhador<sup>146</sup>. Baudrillard argumenta que o salário é como uma espécie de “resgate” e que a morte é o ponto alto do objetivo de controle total dos corpos neste sistema, tendo aqui uma morte por excesso como resultado (BAUDRILLARD, 1996, 58). Isso ocorre porque a Morte foi capturada pelo Capital, é o que Baudrillard mostra ao citar a análise de Foucault sobre o encarceramento dos loucos no período da modernidade, há outro fator que se sobressai, “*os mortos deixam de existir*” (BAUDRILLARD, 1996, 173), isso porque a “morte” – como fato biológico – é uma noção moderna, uma vez que para a economia primitiva a morte fazia parte da instância superior, como explica:

Os selvagens não possuem conceito biológico da morte. Ou melhor: o fato biológico - morte, nascimento ou doença -, tudo o que é da natureza e que recebe de nós um estatuto privilegiado de necessidade e de objetividade, para eles simplesmente não existe. Trata-se da desordem absoluta, porque isso não pode ser trocado simbolicamente, e o que não pode ser trocado simbolicamente constitui um perigo mortal para o grupo. São forças irreconciliáveis, sem expiação, feiticeiras, hostis, que circulam ao redor da alma e do corpo, que espreitam o vivo e o morto, as energias defuntas e cósmicas que o grupo não conseguiu dominar na troca. (BAUDRILLARD, 1996, 179)

Para compreender essa diferença Baudrillard passa a analisar as questões simbólica e da morte em ambas as economias, primitiva e moderna. O primeiro ponto é estabelecer a noção de simbólico não como instância ou semelhante, mas como um “ato de troca e uma relação social que leva o real ao fim, que resolve o real e, ao mesmo tempo, a oposição entre o real e o imaginário.” (BAUDRILLARD, 1996, p. 181). O segundo é sobre o princípio de realidade, em que se opera um código disjuntivo que faz perceber a realidade da vida na disjunção entre vida e morte – e o simbólico como fim dessa disjunção e da separação entre estes termos (BAUDRILLARD, 1996, p. 181).

Se na economia primitiva a proibição do incesto era o que firmava as alianças entre os vivos, isso implica, nas palavras do autor, a percepção de que não há diferenciação entre vida

---

<sup>146</sup> Para Baudrillard há um paralelo da morte do trabalhador com a do escravo: “Tudo isso se esclarece na genealogia do escravo. Para começar, o prisioneiro de guerra é pura e simplesmente condenado à morte (é uma honra que lhe prestada). Depois ele é “poupado” e *conservado* (= *servus*), a título de butim e de bem de prestígio: ele se torna escravo e vai para a domesticidade suntuária. É só bem depois que ele passa ao labor servil. Ainda não se trata, contudo, de um “trabalhador”, porque o trabalho só aparece na fase do servo ou do escravo *emancipado*, enfim liberto da hipoteca da condenação à morte - e liberto para quê? Precisamente para o trabalho.” (BAUDRILLARD, 1996, 56.)

e morte, pois a troca simbólica não é o fim (BAUDRILLARD, 1996, p. 183). A condição universal da morte, diz Baudrillard, é algo que se refere a uma “discriminação social dos mortos” instanciada pela religião<sup>147</sup>, mas que na modernidade é assumida pelo Estado, sendo o século XVI o momento em que “a figura moderna da morte se generaliza”<sup>148</sup> e com a razão burguesa inicia-se uma ofensiva contra a morte, que se torna uma “obsessão com a morte e da vontade de abolir a morte por meio da acumulação” (BAUDRILLARD, 1996, p. 198). Até pela psicanálise a morte passa a ser percebida como “processo pulsional, inscrito na ordem inconsciente – de uma metafísica da angústia à metafísica da pulsão” (BAUDRILLARD, 1996, p. 201) – a morte na psicanálise está inserida na relação entre Eros e Tânatos<sup>149</sup>.

A obsessão com a morte também é uma obsessão com o Tempo, como ele diz “É o infinito do capital que passa ao infinito do tempo, a eternidade de um sistema produtivo já não conhece a reversibilidade da troca/dádiva, mas apenas a irreversibilidade do crescimento quantitativo” e, em seguida, “A acumulação do tempo impõe a idéia de progresso, assim como a acumulação da ciência impõe a idéia de verdade: nos dois casos, o que se acumula não se troca mais simbolicamente e vem a ser - uma dimensão objetiva” (BAUDRILLARD, 1996, p. 198). O problema, ou paradigma como o autor assevera, é que a tentativa de acumulação do tempo como valor tem como limite a própria morte, esse é “impasse absoluto da economia política: ela deseja abolir a morte por meio da acumulação – mas o próprio tempo da acumulação é o da morte. Não há revolução dialética a esperar ao final desse processo, trata-se de uma arremetida em espiral” (BAUDRILLARD, 1996, idem).

---

<sup>147</sup> “A instituição da morte, tal como a da sobrevivência e da imortalidade, é uma conquista tardia do racionalismo político de castas de sacerdotes e de Igrejas: é sobre a gestão dessa esfera imaginária da morte que eles fundam seu poder.” (BAUDRILLARD, 1996, p. 195)

<sup>148</sup> “Como essa reviravolta do século XVI, a visão e a iconografia da morte da Idade Média ainda é folclórica e jubilosa. Há um teatro coletivo da morte, esta não se acha oculta na consciência individual (e, mais tarde, no inconsciente). A morte ainda alimenta no século XV a grande festa messiânica e igualitária que foi a Dança da Morte: reis, bispos, príncipes, burgueses, camponeses - todos iguais diante da morte, em desafio à ordem desigualitária do nascimento, da riqueza e do poder. Último grande momento em que a morte pode aparecer como mito ofensivo, como fala coletiva. Depois, como se sabe, a morte tornou-se um pensamento "de direita", individual e trágico, "reacionário" com referência aos movimentos de revolta e de revolução social. A morte, nossa morte, nasce mesmo no século XVI.” (BAUDRILLARD, 1996, p. 197)

<sup>149</sup> “Eros e Tânatos, que de certo modo desperta a antiga visão maniqueísta do mundo, a do antagonismo infinito dos princípios do bem e do mal. Visão muito vigorosa, vinda dos cultos arcaicos em que vivia ainda a intuição fundamental de uma especificidade do mal e da morte. Visão insuportável para a Igreja, que levaria séculos para exterminá-la e impor, enfim, a proeminência do princípio do Bem (Deus), reduzindo o mal e a morte a um princípio negativo dialeticamente subordinado ao outro (o Diabo).” (BAUDRILLARD, 1996, p. 203)

Baudrillard, portanto, percebe uma positividade na pulsão de morte, mesmo que esteja restringida na tentativa de sua subordinação à pulsão de vida<sup>150</sup>, ela ainda é capaz de desregular a pulsão de vida. E relacionando-a com a ofensiva da Modernidade contra a Morte, o autor percebe uma predominância de Eros na Modernidade, que artificializa a morte e a faz ser *desejada* (BAUDRILLARD, 1996, p. 222), por isso propõe uma pulsão de morte contra o sistema, dada a principal característica de irreducibilidade ao pensamento ocidental, ainda que com isso arraste a dialética marxista, que está inserida em um “Eros construtivo” – de dominação da natureza e sublimação de sua agressividade (BAUDRILLARD, 1996, p. 202).

O autor adere ao pensamento de Bataille, no sentido de que essa dinâmica pulsional freudiana tem uma razão economicista, i. e., é regida pelo princípio da falta – a “restrição pulsional de repetição, perspectiva de equilíbrio final no contínuo inorgânico, abolição das diferenças, das intensidades, nos termos de uma involução rumo ao ponto mais baixo, entropia da morte, conservadorismo da pulsão, equilíbrio por falta do Nirvana” (BAUDRILLARD, 1996, p. 209). O autor abraça a concepção batailleana do excesso – “Há, portanto, em Bataille uma visão da morte como princípio excessivo e como antieconomia” (BAUDRILLARD, 1996, p. 2010) –, para que toda a sua potencialidade agressiva e não diferida possa ser oposta diametralmente ao sistema capitalista, retirando a morte do antagonismo das pulsões e de “preço” da sexualidade, pois é somente ela (a morte) e sua metafísica do excesso que pode ir contra a metafísica da falta e a lei da acumulação, pondo um fim de vez à economia de simulacros – já que a economia capitalista ao se intitular um “nirvana”, nada mais é do que um lugar de “acumulação e reprodução indefinida de valor morto” (BAUDRILLARD, 1996, p. 209). Isto quer dizer, nos termos do autor, que:

A psicanálise tomou historicamente o partido do reconhecimento do seu filho mais estranho, mas a morte não se deixa apanhar no espelho da psicanálise. Ela atua como princípio total, radical, de funcionamento, e não precisa, para esse fim, da repressão nem, portanto, de uma economia libidinal. Não tem nenhuma utilidade para ela os desvios das tópicas sucessivos, dos cálculos de energia; ela faz, no limite, a economia do próprio inconsciente - denunciando tudo isso também como uma máquina construtiva de Eros, como máquina positiva de interpretação, que ela desfaz e desmantela como a qualquer outra. Princípio de contrafinalidade, hipótese especulativa radical, metaeconômica, metapsíquica, metaenergética, metapsicanalítica, a (pulsão de) morte está além do inconsciente - ela deve ser arrancada à psicanálise e voltada contra ela. (BAUDRILLARD, 1996, p. 207)

---

<sup>150</sup> “A dualidade dos instintos de vida e de morte corresponde mais precisamente à posição de Freud em Além do Princípio de Prazer. Em O Mal-Estar na Civilização, a dualidade tem como auge um ciclo apenas da pulsão de morte. Eros não é mais do que um imenso desvio da cultura na direção da morte, que subordina tudo aos seus fins. Esta última versão, contudo, não volta a um momento anterior a dualidade, rumo a uma dialética inversa. Porque só há dialética do vir-a-ser construtivo, de Eros, cujo objetivo é ‘instituir unidades sempre maiores, vincular e ordenar as energias’.” (BAUDRILLARD, 1996, p. 203)

E esta é a tese central de Baudrillard na “Troca Simbólica e Morte”, a morte não como regulador das tensões ou ainda como operador do sistema, mas “A idéia de que a morte não é de modo algum uma falha da vida, que ela é desejada pela vida e que o fantasma delirante de aboli-la (o da economia) equivale a instalá-la no âmago da própria vida - dessa vez, porém, como nada morno e sem fim.” (BAUDRILLARD, 1996, p. 210). Uma tese que dissolve o Capital em sua principal tendência (Eros, ou pulsão de vida), uma economia fundamentada na própria suspensão da morte ou de um pacto de pagamento por uma morte lenta pelo trabalho, indo direto na principal modalidade de controle social (e chantagem) que é a “segurança”, seja num aparato estatal ou legislação, ou inserida no mercado de seguridade social, já que “a cultura técnica cria um ambiente artificial de morte” (BAUDRILLARD, 1996, p. 236), o capital “produz” segurança, em seu simulacro. Ainda assim, a pulsão de morte aparece aqui em toda a sua potencialidade contra o Capital, como entropia da morte e destruidora da repetição (de Eros), e a caminho do inorgânico (BAUDRILLARD, 1996, p. 205).

#### 5.4 – *Um aceleracionismo ambivalente, ou negativo*

Noys (2010, p. 6) afirma que, entre as obras aceleracionistas que ele investiga, a “Troca Simbólica e Morte” é a “mais ambivalente e desconfortável”, isso porque para ele trata-se da proposta mais radical, como afirma “Se Lyotard supera Deleuze e Guattari, então Baudrillard supera Deleuze e Guattari e Lyotard”. E aponta que Baudrillard tece críticas aos outros autores e suas obras aceleracionistas por suas propostas ainda estarem apegadas à dialética e ao sistema, o que é algo interessante, já que, de fato, Baudrillard dirige críticas a Lyotard, Deleuze e Guattari de que suas propostas se mantêm na funcionalidade do sistema<sup>151</sup>, e se há algo comum perpassando as três obras é justamente a oposição à dialética. Porém, é a

---

<sup>151</sup> Como se pode ver no Tópico 2.4.2 e nesta citação “A morte nunca deve ser entendida como experiência real de um sujeito ou de um corpo, mas como uma *forma* - eventualmente a de uma relação social - na qual se perde a determinação do sujeito e do valor. É a obrigação de reversibilidade que leva à extinção tanto a determinação como a indeterminação. Ela acaba com as energias vinculadas nas oposições regidas por regras, e se une nisso às teorias dos fluxos e intensidades, libidinais ou esquizo. Mas a desvinculação das energias é a forma mesma do sistema atual, a de uma deriva estratégica do valor. O sistema pode se ramificar, se desramificar - todas as energias liberadas voltam a ele um dia: foi ele que produziu o próprio conceito de energia e de intensidade. O capital é um sistema energético e intenso. Disso decorre a impossibilidade de distinguir (Lyotard) a economia libidinal da economia mesma do sistema (a do valor) -a impossibilidade de distinguir (Deleuze) a esquizo capitalista da esquizo revolucionária. Porque o sistema é o mestre: ele pode, como Deus, vincular e desvincular as energias; o que ele não pode fazer (e que é aquilo a que ele também não pode escapar) é ser reversível. O processo do valor é irreversível. É pois a reversibilidade mesma, e não a desvinculação, nem a deriva, que é mortal para ele. O termo “troca” simbólica não quer dizer outra coisa.” (BAUDRILLARD, 1996, p. 11, nota de rodapé 2)

“Troca Simbólica e Morte” que mantém uma ambivalência (ou risco) em relação à dialética, pois ao passo que afirma seu fim – por estar encerrada no Simulacro de 2ª Ordem –, também quando adota a noção bateilleana de “morte por excesso” aponta o risco que essa noção carrega, de reafirmação da dialética pela via da transgressão, por isso se encarrega de extrair essa dialética (junto à “tentação naturalista”) ao propor a morte como reversibilidade<sup>152</sup>.

A principal crítica que Noys faz à proposta da obra de Baudrillard, sem entrar aqui na correlação que faz desta obra e outra do mesmo autor, é o fim de toda e qualquer resistência ao capitalismo, tratando-se de uma “estratégia de catastrofização” e uma espécie de “aceleracionismo negativo”, por buscar na imanência do capital algo que o derroque (NOYS, 2010 p. 6), que no caso é “a morte, e somente a morte” (NOYS, 2014, n. p.), uma proposta que ele chama de “mágica” e carregada de “uma negatividade catastrófica e entrópica que volta ao sistema, fazendo com que imploda - o resultado é um aceleracionismo terminal” (NOYS, 2014, n. p.).

Contudo, o propósito desta pesquisa prevalece no sentido de não efetuar uma defesa da obra, mas expor o aspecto aceleracionista e suas críticas. Desse modo, o que precisa se ter em mente sobre a crítica noysiana à “Troca Simbólica e Morte” é a ofensiva à modalidade de resistência ao capital pela via marxista da dialética, enquanto que o aceleracionismo busca na imanência desse sistema o “como” para “desprogramá-lo”. Logo, em “Troca Simbólica e Morte”, Baudrillard primeiro expõe que já foi ultrapassada a fase da lei do valor, correspondente ao Simulacro de 2ª Ordem (que atua sobre a lei de mercado do valor e abrange a era industrial), que era momento em que o trabalho era força produtiva e as duas classes (burguesa e proletária) encontravam-se bem distintas na sociedade, portanto, era possível ir contra a violência impingida contra a classe trabalhadora, que tinha noção de sua potencialidade e demandava a abolição do sistema capitalista, ou seja, a dialética era viável.

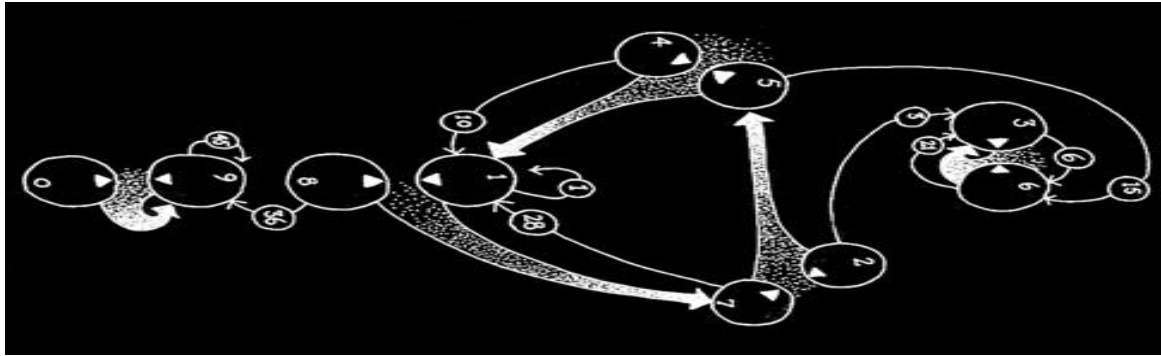
O que o autor chama a atenção é que o capital não pode ser encarado apenas enquanto um sistema econômico, sua ofensiva de domesticação dos corpos é tamanha que interioriza a razão capitalista e encerra a psiquê em um redutor de forças potenciais e numa cultura que compactua com a morte lenta do trabalhador. Assim, sua capacidade dissolutiva age rapidamente diante de suas experiências sociais de greve e da parada total de sua produção, localizando a relação forjada no seio da produção como algo que deve ser “desreferenciado” e mantida a forma da relação, ao passo que está em constante expansão e movimento. É desta maneira que o Capital neutraliza a capacidade revolucionária utilizando-se dela (“a análise

---

<sup>152</sup> Ver as notas de rodapé 1 e 2 em: BAUDRILLARD, 1996, p. 213.

marxista no *design* do capital”), pois ao desfazer a referência entre a lei do valor e o princípio de realidade, emancipando os signos e dispondo os corpos em plena deriva, numa nova fase dos simulacros, projeta os “fins”, principalmente, o fim da história da dialética materialista, a total quebra de referência. Ao mesmo tempo, instala o trabalho morto como operação contra o trabalho vivo, logo, o próprio conceito de trabalho entra em crise, ainda que adquira uma nova roupagem (trabalho/serviço), mas o trabalho se torna mais um signo, outro axioma e totalmente intercambiável. Ainda assim, o autor apresenta momentos em que se pode haver uma dialética, como o caso dos imigrantes e da demanda por um salário total sobre os corpos simulados no capital, é o risco da metafísica do excesso batailleano.

Baudrillard, portanto, identifica essa história materialista como uma “autonomização religiosa da produção” e que seu início se dá com o fim da cultura da “troca simbólica”, um lugar onde a morte não era determinada como um mal universal da humanidade; mas com a razão moderna, que coloca a morte e a vida numa relação dialética cristã de bem contra o mal, há uma totalização de Eros. O Capital captura a vida e a morte, a vida passa a não ser mais um dispositivo de sobrevivência, mas representa a dominação da natureza e hegemonia do trabalho morto, já a morte é o resultado da lógica de controle absoluto do capital, mas que é possível agenciar a pulsão de morte como um dispositivo desregulador de Eros, e de onde decorre o principal aspecto aceleracionista da obra, irromper a pulsão de morte contra o princípio regulador de Eros capitalista.



“The Decimal Labyrinth” (“O Labirinto Decimal”), imagem retirada do endereço eletrônico da CCRU, é uma imagem interativa e vertical<sup>153</sup>.

### PARTE III

## ACELERACIONISMO CIBERNÉTICO

*“Nesse passo, um profeta as colocou em ordem; de seguida, tomando dos joelhos de Láquese sortes e modelos de vida, subiu para uma tribuna alta, de onde falou: Proclamação da Virgem Láquese, filha da Necessidade! Almas efêmeras, um novo círculo mortífero começa para a geração mortal! Não é um demônio que vai tirar a sorte: cada um de vós escolherá o seu próprio demônio. O primeiro sorteado será o primeiro a escolher a vida a que necessariamente ficará ligado. A virtude não tem senhor. A cada um tocará maior ou menor porção, conforme o grau de estima ou menosprezo que lhe conceder. Quem escolher, arca com a responsabilidade. Deus não tem culpa.” (PLATÃO, 2000, 617a)*

*“Porque aquele que entrou no seu repouso, ele próprio repousou de suas obras, como Deus das suas. (BÍBLIA, Hebreus 4:10)*

*“— A maioria desses velhos não consegue mais ter uma ereção e ejacular — diz ele. — Ou então são estéreis. Eu quase engasgo de espanto: ele disse uma palavra proibida. Estéril. Isso é uma coisa que não existe mais, um homem estéril não existe, não oficialmente. Existem apenas mulheres que são fecundas e mulheres que são estéreis, essa é a lei.” (ATWOOD, O Conto da Aia, sem paginação)*

## CAPÍTULO 6 – CYBERNETIC CULTURE RESEARCH UNIT – CCRU

### 6.1 - A Unidade de Pesquisa de Cultura Cibernética- CCRU

<sup>153</sup> Acessado em 10.03.2020: [http://www.ccru.net/index.htm?LMCL=d\\_fmt5](http://www.ccru.net/index.htm?LMCL=d_fmt5)



As obras apresentadas no Capítulo II não eram vistas, em seu período de lançamento, como uma corrente filosófica propriamente, pois eram abordadas de maneira independente, a percepção de uma corrente filosófica ganha corpo mais tarde pela análise de Noys, como visto no Capítulo I, e sobre a produção filosófica da unidade de pesquisa conhecida como CCRU (Cybernetic Culture Research Unit)<sup>154</sup>, na década de 90, que tinha em tais obras as fontes de sua filosofia. É um período marcado pela intensa inovação tecnológica e sua democratização, como os computadores e a internet, o surgimento da “nova mídia”, da música performada por computadores, as primeiras *raves*, o cinema e a tv inundados pela temática de máquinas antropomorfadas, como *Blade Runner* e *Exterminador*, emergindo uma *cybercultura*<sup>155</sup>, acontecia também a 3ª Onda Feminista, um movimento de contracultura firmado por um pensamento em torno do feminismo negro e *queer*, com nomes conhecidos como bell hooks, Audre Lord, e o movimento Punk Riot Grrrrl<sup>156</sup>, além das três Internacionais Cyberfeministas (1997, 1999 e 2001), motivadas pela “*Dialética do Sexo*” de Shulamith Firestone, pelo “*Manifesto Cyborg*” de Donna Haraway e pela filosofia de Plant<sup>157</sup>. Período marcado ainda por eventos históricos com impacto político, como o fim da Guerra Fria e a dissolução da União Soviética. E é com a democratização da internet e do computador que uma dimensão *cibernética* que não apenas conecta tudo, como o faz em tempo real, sendo possível dizer que, se Lyotard projetou o *punk* dos anos 70, nos termos de Fisher, o *punk* se retroprojeta pela ficção científica, sob a influência da escrita de Octavia Butler, William Gibson, Philip K. Dick, e outros, no âmbito virtual das décadas de 80 e 90 tornando-se *cyberpunk* e formando uma cultura virtual, a *cybercultura*.

Assim é que a CCRU, pioneira no estudo dessa *cybercultura*, foi fundada por Sadie Plant e Nick Land em 1995, nas proximidades do Departamento de Filosofia da Universidade de Warwick, Reino Unido. Participaram desse grupo pesquisadores como Mark Fisher, Kodwo Eshun, Iain Hamilton Grant, Luciana Parisi, Robin Mackay, Suzanne Livingstone, Anna Greenspan, Steve Metcalf, Nick Srnicek, Rohit Lekhi, Angus Carlyle, Rob Heath, Christina Paouros, David Cole, Steve Goodman, Tom Epps, Melanie Newton, Ron Eglash e outros, além

---

<sup>154</sup> Parte dessa produção foi publicada pela editora *Urbanomic*, sob o título “CCRU Writings 1997-2003”, com partes disponibilizadas para leitura disponível no seguinte endereço eletrônico: <https://www.urbanomic.com/book/ccru-writings-1997-2003/>

Também é possível acessar o arquivo do extinto sítio da CCRU e ler os textos, disponível no seguinte endereço eletrônico: <http://web.archive.org/web/20130904144051/http://www.ccru.net/>

<sup>155</sup> Que “compreende tecnologias, práticas, atitudes, modos de pensamento e valores materiais e intelectuais, em que pessoas de diferentes localidades geográficas, culturas e origens, e portanto com valores diferentes, podem coexistir e comunicar-se”. Ver: ENCICLOPEDIA OF GENDER IN MEDIA. 2012, *cyberculture*, p. 58.)

<sup>156</sup> ENCICLOPEDIA OF GENDER IN MEDIA, 2012, pp. 93-94.

<sup>157</sup> PAASONEN, 2010, p. 2.

de membros associados que participaram em algum dos anos de eventos da unidade, como a autora de ficção científica Pat Cadigan, a artista plástica e pioneira no cyberfeminismo ao lado do coletivo VNS Matrix Linda Dement, o filósofo Manuel de Landa, o teórico e cineasta Kodwo Eshun, o grupo Orphan Drift e outros.

Tratava-se de um coletivo experimental interdisciplinar, que cruzava o marxismo, o feminismo, o pós-estruturalismo, a cibernética, a ficção científica, a *rave culture*, o cinema, o ocultismo e a linguagem metacomputacional, interessando-se filosoficamente por questões envolvendo o conhecimento, a experiência, a inteligência e o tempo, também direcionava críticas à filosofia moderna e à história ocidental, utilizando-se da filosofia inumanista e libidinal na análise social e na constituição de sua própria filosofia<sup>158</sup>. A unidade era reconhecida por seus métodos não convencionais<sup>159</sup>, o que rendia atritos com a universidade, daí a ironia do próprio grupo que dizia: “CCRU é o nome em uma porta em uma instituição que disse que a CCRU ‘não existe, nunca existiu, e nunca existirá’”<sup>160</sup>. Além da cyber-teoria ali desenvolvida<sup>161</sup>, a unidade possuía os periódicos *collapse* e *abstract culture*, ainda realizava práticas experimentais e com colaborações<sup>162</sup>, como as conferências “*Virtual Futures*” (nas primaveras de 1994, 1995, 1996), inclusive com publicação<sup>163</sup>, os eventos “*Afro-Futures*” (que

---

<sup>158</sup> Graham Harman, além de caracterizar a CCRU como uma comunidade online pioneira e participante da virada especulativa, apresenta uma descrição de suas atividades e filosofia: “Além da esfera institucionalizada da filosofia, as correntes materialistas e realistas continentais tiveram alguns de seus efeitos mais profundos através de uma série de comunidades online emergentes. Isso começou no final dos anos 90 com a criação da Unidade de Pesquisa em Cultura Cibernética (CCRU) - um grupo diversificado de pensadores que experimentaram a produção conceitual unindo uma ampla variedade de fontes: futurismo, tecnociência, filosofia, misticismo, numerologia, teoria da complexidade e ficção científica, entre outros. A criatividade e a produtividade desse coletivo se devem em grande parte à construção de um espaço fora das restrições da academia tradicional. É notável, então, que muitos dos colaboradores da CCRU continuaram envolvidos na comunidade on-line e continuaram a levar a filosofia adiante” Ver: HARMAN, 2011, p. 6.

<sup>159</sup> A motivação do uso de métodos não convencionais para o período pode ser vista na resposta que Plant dá à pergunta feita ‘Por que estudos culturais e filosofia?’ para a revista Parallax: “Como alguém com o primeiro grau e doutorado em filosofia que agora trabalha em estudos culturais, as conexões entre essas duas áreas têm uma importância particular. Meus primeiros encontros com estudos culturais me suscitaram a dúvida de que o campo precisava urgentemente de algo que pudesse ser chamado de consciência filosófica de seus fundamentos e das direções em que seu futuro poderia ser encontrado. Também há pouca dúvida de que a filosofia precisa se tornar muito mais engajada culturalmente para não se tornar - ou permanecer - uma irrelevância acadêmica. Mas a questão desta ou daquela disciplina é cada vez mais redundante: existem CDs, não cânones, a montante.” Ver: PLANT et al. 1995, pp. 100-101.

<sup>160</sup> Para conhecer mais do surgimento da CCRU e os problemas enfrentados com a Academia, sugere-se a leitura de “Academia Renegada” de Simon Reynolds. Acessado em 24.07.2019:

<http://energyflashbysimonreynolds.blogspot.com/2009/11/renegade-academia-cybernetic-culture.html>

<sup>161</sup> É possível acessar o arquivo de produção da CCRU no endereço eletrônico: <http://www.ccru.net/index.htm>

<sup>162</sup> Ver: CCRU, 2015, p. 6 (Communiqué One, Message to Simon Reynolds, 1998)

<sup>163</sup> “As três conferências sobre Virtual Futures foram grandes eventos internacionais e, portanto, focaram apenas difusamente. Ao longo dos anos, os convidados incluíram Manuel Delanda, Pat Cadigan, Stelarc, Scanner e muitos outros.” (CCRU, 2015, p. 8). Há, inclusive, uma publicação de “Virtual Futures”: DIXON, Joan Broadhurst; e CASSIDY, ERIC J., Editores. *VIRTUAL FUTURES: Cyberotics, Technology And Post-Human Pragmatism*. 1ª Edição. London: Routledge, 1998, 140 p.

aconteceu em fevereiro de 1996), “*Ko:Labs breakbeat experimentation zone*”, “*Virotechnics*” (de outubro de 1997), e “*Syzygy*” com a colaboração do grupo Orphan Drift. Abaixo pode-se ver uma lista — não restrita, pois é possível ver outras influências como Lyotard e Baudrillard —, que mostra parte das obras e autores que influenciaram a CCRU:

Uma lista de importantes influências da CCRU incluía os dois volumes de “Capitalismo e Esquizofrenia” de Deleuze e Guattari, com seu ‘materialismo virtual’, e assalto ao privilégio da representação, o anti-evolucionismo e hostilidade implacável ao Estado. A diferenciação rigorosa (e até de oposição) de Fernand Braudel entre o capitalismo e a economia de mercado, com um “anti-capitalismo pró-mercado” funcionando como um slogan orientador. A trilogia ‘Cyberspace’, de William Gibson, que espalha o vodu para a economia digital, demonstrando (com o *Cyberspace Matrix*) como um conceito fictício se torna real. Os romances de xenogênese de Octavia Butler, por seus alienígenas de tentáculos, o tráfego de genes e o sexo decodificado. A microbiologia bacteriana de Lynn Margulis para delinear o mundo da vida destratificada. As obsessões góticas de H.P. Lovecraft com a anomalia do tempo, o horror sagrado de multiplicidades abundantes, borbulhantes e espumantes... Estamos atualmente fascinados com o trabalho de Jacques Vallee e seu caminho extraordinariamente sofisticado para a hiperstição através do fenômeno OVNI. (CCRU, 2015, p. 7-8)

A unidade possui dois períodos de produção intensos e diferentes sob a coordenação de ambos os fundadores. De 1995 a 1997, a coordenação da unidade estava nas mãos de Plant, formada pela Universidade de Manchester em 1985, com PhD em Filosofia desde 1989, foi professora de Estudos Culturais na Universidade de Birmingham, além de textos e artigos com recorte feminista e tecnológico<sup>164</sup>, publicou os livros “*The Most Radical Gesture: Situationist International in a Postmodern Age*” (1992), “*Zeros plus Ones, Digital Women and the New Technoculture*” (1997) e “*Writing on Drugs*” (1999), retirando-se em 1997 da CCRU e produzindo até a atualidade<sup>165</sup>. De 1997 a 2003 a coordenação da unidade passou para Land, que foi professor e pesquisador de Filosofia Continental na Universidade de Warwick de 1987 a 1998<sup>166</sup> e publicou “*The Thirst for Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism*” (1992). Assim como Plant, Land permanece produzindo até a atualidade<sup>167</sup>, inclusive é autor

---

<sup>164</sup> A seguinte produção textual feminista de Plant é apresentada por Paasonen: “Sadie Plant, “The Future Looms: Weaving Women and Cybernetics,” in Mike Featherstone and Roger Burrows, eds., *Cyberspace, Cyberbodies, Cyberpunk* (London: Sage, 1995); Sadie Plant, “Feminisations: Reflections on Women and Virtual Reality,” in Lynn Hershman Leeson, ed., *Clicking In: Hot Links to a Digital Culture* (San Francisco: Bay Press, 1996), 37–8; Sadie Plant, “On the Matrix: Cyberfeminist Simulations,” in Rob Shields, ed., *Cultures of Internet: Virtual Spaces, Real Histories, Living Bodies* (London: Sage, 1996); Sadie Plant, *Zeros + Ones: Digital Women and the New Technoculture* (London: 4th Estate, 1997).” (PAASONEN, 2010, p. 76, nota 2)

<sup>165</sup> Como se vê na página virtual pessoal que a autora mantém: <http://www.sadieplant.com/home/publications>

<sup>166</sup> É possível ver suas publicações na seção de bibliografia no Wikipedia referente à Land: [https://en.wikipedia.org/wiki/Nick\\_Land](https://en.wikipedia.org/wiki/Nick_Land)

<sup>167</sup> Land tem duas páginas virtuais pessoais, a primeira encerrada e a segunda ativa: <https://web.archive.org/web/20161012182231/http://www.ufblog.net/> <http://www.xenosystems.net/>

do ensaio político “*Iluminismo Sombrio*” (2012), que influenciou o movimento neo-conservador “NRx” (neo-reactionary movement).

Ambos escreveram conjuntamente o texto “*Cyberpositive*” (1992), que aparece em livro homônimo feito em parceria com o grupo Orphan Drift<sup>168</sup>, além de haver a coletânea de textos produzidos pela CCRU, em ambas as coordenações, no livro “*CCRU Writings 1997-2003*” (2015). Não há muita informação sobre a unidade desde a saída de seus fundadores, apenas que houve dois simpósios aceleracionistas ocorridos no ano de 2010 e 2013, de acordo com Noys que participou de ambos, o primeiro a convite de Fisher e o segundo de Matteo Pasquinelli and Armen Avanessian<sup>169</sup>, além do fato de que muitos dos membros seguiram outros caminhos, alguns na defesa de um aceleracionismo de esquerda, como Fisher e Negarestani, em contraposição aos posicionamentos de inclinação mais à direita de Land sobre o aceleracionismo.

## 6.2 – Sadie Plant e o cyberfeminismo da CCRU

Sob a coordenação de Plant a unidade tinha um recorte feminista mais específico dado o seu interesse pelo ativismo das mulheres com tecnologias, principalmente o feminismo cibernético, sendo uma das primeiras teóricas a cunhar o termo *cyberfeminism*<sup>170</sup> e a problematizar a questão do gênero binário<sup>171</sup>, também foi autora do manifesto “*Feminisation: Reflections on Women and Virtual Reality*”<sup>172</sup>, além de optar por uma escrita narrativa e histórica que evidencia uma história de mulheres ativas na criação de tecnologias, uma vez que há um apagamento dessa participação. Além disso ela também trabalhou com ficções de autoria feminina, teóricas e filósofas, como se pode observar em “*Zero plus Ones*” (1998), que é permeado com citações à Donna Haraway, Luce Irigaray, Ada Lovelace, Pat Cadigan, Margaret Atwood, Monique Wittig, VNS Matrix, Virginia Woolf, Octavia Butler, Kathy Acker, Simone

---

<sup>168</sup> Ainda é possível acessar o arquivo do grupo Orphan Drift e ver a participação da CCRU neste endereço eletrônico: <http://www.orphandriftdriftarchive.com/becoming-cyberpositive/syzygy/syzygy2/>

<sup>169</sup> “Quero agradecer a Mark Fisher por me convidar para o evento ‘Aceleracionismo’, em Goldsmiths, em 14 de setembro de 2010, e por todos os que participaram das discussões resultantes. Também quero agradecer a Matteo Pasquinelli e Armen Avanessian por me convidarem para Berlim para o Simpósio Aceleracionista, em 14 de dezembro de 2013, e pelos trabalhos e discussões naquele dia.” (NOYS, 2010, Acknowledgements)

<sup>170</sup> PAASONEN, 2010, p. 64.

<sup>171</sup> É possível ver Plant falando sobre essa questão neste vídeo intitulado “Binary Sexes, Binary Codes”. Acessado em 21.07.2019: <http://future-nonstop.org/c/cee09dd059c37acc692ef6ba19465afb>

<sup>172</sup> PAASONEN, 2010, p. 64.

de Beauvoir, e várias outras. Este período da CCRU também foi marcado por práticas experimentais<sup>173</sup>.

O objeto de análise e estudo da unidade é o mesmo nos dois períodos de coordenação, sobre a *cultura na égide do espaço “cibernético”* – um termo que era bastante popular na época para definir o “cyberspace” –, diferenciando-se de um mero “estudo sobre a internet”<sup>174</sup>, como Plant explica que “a cultura emerge das interações complexas da mídia, padrões climáticos, ecossistemas, padrões de pensamento, cidades, discursos, modas, populações, cérebros, mercados, noites de dança e trocas bacterianas” (PLANT, 1996a, p. 214).

Este texto é interessante por mostrar como a CCRU encara a questão cultural frente às novas tecnologias. Plant critica o fato de a cultura, ao se tornar objeto de estudo dentro das Humanidades e nos Estudos Culturais, acaba por se esvaziar em relação à análise do presente e da capacidade de pensar diferente, fundamentando-se no alerta de Foucault de que essa absorção da academia ocorre como um modo de manter a reprodução social por meio de um aparato institucional<sup>175</sup>. E aponta o colapso dos estudos culturais com o advento das redes e do *hypertext*, pois esse *espaço cibernético (cyberspace)*<sup>176</sup> que permite tendências de escrita e acesso à informação, sem preocupação com o rigor ou consequências, retira o controle da academia sobre a produção de conhecimento e a inteligência, também sobre a realidade, impondo-se como questão filosófica e fundamentando a metodologia não convencional da

---

<sup>173</sup> Como se pode ver pelas conferências e parcerias experimentais que aconteceram de 94-98, citadas no início do capítulo. E que após 98 há uma maior interação virtual, como se vê nos arquivos online da CCRU (ver nota 222) e na publicação de seus escritos (CCRU, 2015) e os simpósios aceleracionistas em 2010 e 2013, em período posterior a saída de Land, que se deu em 2003.

<sup>174</sup> PLANT, 1996a, cap. 13, pp. 203-216.

<sup>175</sup> Idem, p. 207 e 212.

<sup>176</sup> “Quando o primeiro dos romances cyberpunk, *Neuromancer*, de William Gibson, foi publicado em 1984, o ciberespaço descrito não era um plano realmente existente, nem uma zona arrancada dos ares finos do mito e da fantasia. Era uma realidade virtual que era cada vez mais real. Os computadores pessoais estavam se tornando tão onipresentes quanto os telefones, as tecnologias de simulação militar e as redes de telecomunicações eram conhecidas por serem altamente sofisticadas, e os jogos de arcade eram viciantes e cada vez mais imersivos. *Neuromancer* era uma ficção, e também outra peça do quebra-cabeças que permitia a convergência desses componentes. No decorrer da década seguinte, os computadores perderam seu significado como calculadoras e processadores de texto isolados para se tornarem nós da vasta rede global chamada Net. Vídeo, imagens estáticas, sons, vozes e textos fundidos na multimídia interativa que agora parecia destinada a convergir com capacetes de realidade virtual e trajes de dados, mecanismos de feedback sensorial e conexões neurais, realidades digitais imersivas contínuas com a própria realidade. O que quer que isso fosse agora. Na época, era amplamente assumido que as máquinas rodavam em linhas mais ou menos diretas. As ficções podem ser especulativas e inspirar desenvolvimentos particulares, mas não deveriam ter efeitos imediatos. Como todas as variedades de mudança cultural, o desenvolvimento tecnológico deveria prosseguir passo a passo e um de cada vez. Afinal, era lógico. Mas o ciberespaço mudou tudo isso. De repente, parecia que todos os componentes e tendências que agora estavam alimentando essa zona virtual haviam sido criados antes mesmo de ser nomeado; como se todas as razões e motivações ostensivas subjacentes ao seu desenvolvimento tivessem apenas proporcionado ocasiões para o surgimento de uma matriz que o romance de Gibson estava introduzindo; como se o presente estivesse sendo transformado em um futuro que sempre guiara o passado, lavando os precedentes completamente inconscientes de sua influência.” (PLANT, 1998a, pp 12 e 13)

CCRU<sup>177</sup>. E ainda diagnostica que, mesmo que se abra espaço para a interdisciplinaridade, não há teoria, mas seu distúrbio, e que esta é a marca deste tempo (PLANT, 1996a, p. 215).

Plant reclama do velamento de conteúdos polêmicos de pensadores pelos estudos culturais, exemplificando com o anti-humanismo de Foucault<sup>178</sup>, que expõe o comprometimento das ciências sociais com o antropomorfismo e o ocultamento da violência disciplinar do saber<sup>179</sup>. Decorre dessa crítica o anti-academicismo por parte da CCRU, uma vez que esse caráter anti-humanista em Foucault, mesmo que em menor grau, é abafado ou posto de lado pela academia, enquanto que a unidade reafirma esse caráter através de seu comprometimento com a 4ª ferida narcísica (“ciborgue/informação”) teorizada por Haraway e com o pós-humanismo de Deleuze e Guattari, Lyotard, Baudrillard e Irigaray<sup>180</sup>.

Plant colabora para firmar o entendimento da CCRU sobre o conceito de *cibernética positiva*, como se vê em sua participação na escrita de “*Cyberpositive*”. Em “*Zero plus Ones*” (1998) pode-se ver como Plant teoriza o humano e a técnica a partir de Norbert Wiener, o primeiro a definir tal termo a partir de uma visão comum às máquinas, aos animais e ao ser humano enquanto “sistemas cibernéticos”<sup>181</sup> –; inclusive Plant ressalta que os circuitos e

---

<sup>177</sup> Assim como a resposta de Plant sobre cultura e filosofia na nota 232 a mesma tendência se percebe na coordenação de Land, como se observa dessa passagem: “A CCRU se envolve com culturas periféricas não porque são “deprimidas” ou oprimidas, mas porque incluem as tendências mais intensas à uniformidade social, pululando, povoando o futuro e inovação positiva contagiosa, chocando os estímulos decisivos para a mutação sistemática da globalização. cultura cibernética. A cibercultura passou a ser sinônimo de estudos na Internet. A CCRU tem um compromisso mais “fundamentalista” com a cibernética, cujos princípios abstratos de dinâmica de feedback, causalidade não linear e envolvimento mecânico estão ligados a inúmeras questões relacionadas à tecnologia digital e telecomunicações, mas de maneira alguma restritas a elas.” (CCRU, 2015, p. 7, *Communiqué Two, Message to Maxence Grunier*)

<sup>178</sup> “Foi o anti-humanismo de Foucault que descobriu tanto a extensão dos procedimentos disciplinares da modernidade quanto as questões imanentes de sua realidade especular; as confusões virtuais e conexões indisciplinadas que assombram o mundo iluminado: ‘Por trás dos mecanismos disciplinares pode ser lida a memória assustadora de ‘contágios’, da praga, de rebeliões, crimes, vagabundagens, deserções, pessoas que aparecem e desaparecem, vivem e morrem Em desordem.’” (PLANT, 1996a, p. 212-2013)

<sup>179</sup> “Os estudos culturais absorveram Foucault, mas não se interessaram por seus relatórios do lado sombrio de suas disciplinas, preferindo ver seu trabalho como uma variante de seu próprio discurso antropomórfico e permanecer intocado pelas zonas desumanas e indisciplinadas que seus escritos atravessavam. Se os estudos culturais eram subversivos, não pretendia ir tão longe: seu projeto político nunca era destruir a ordem social, mas apenas humanizá-la. O fim da autoria se tornou outra estrutura, as genealogias complexas de Foucault estavam confinadas a questões de interesse textual e o assunto de estudos culturais era seguro. Mas a implementação técnica de um espaço pós-disciplinar não é tão fácil de resistir. Se a inteligência não pode ser ensinada nem confinada a alguns humanos, ela não pode nem ser monopolizada por todos eles: as máquinas aprendem e a aprendizagem é um processo mecânico, uma questão de comunicação, conexão e auto-organização material” (PLANT, 1996a, p. 213)

<sup>180</sup> Ver: PLANT, 1996a, p. 209. Ver a nota nº 17 sobre o caráter anti-humanista em Foucault e a nota nº 16 sobre a escolha do termo “inumanismo”. Ver: “1.5 – A questão da técnica e a quarta ferida narcísica”.

<sup>181</sup> A definição de Plant para a cibernética é a de que “Os sistemas cibernéticos são máquinas que incorporam algum dispositivo que lhes permite governar ou se regular e, portanto, funcionam com um certo grau de autonomia” (PLANT, 1998a, p. 156) e que tal definição não se aplica somente às máquinas, podendo ser complementada com a definição de Paasonen de que “A cibernética permitiu a conceitualização de seres humanos, animais e máquinas como sistemas cibernéticos (caracterizados por auto-organização, desempenho construído em mecanismos de feedback, armazenamento e processamento de dados) que são análogos entre si em suas funções (se não na

loops de retroalimentação wienerianos de certa forma também podem ser utilizados nas teorias de “Kant, Adam Smith, Marx, Alfred Wallace, Nietzsche e Freud” (PLANT, 1998a, p. 157). Sobre os sistemas de Wiener<sup>182</sup>, Plant dá destaque ao fato de não possuírem identidade, mas conexão e reconfiguração, principalmente, ao conceito de *feedback* (retroalimentação) positivo, paralelizando a cibernética wieneriana com a sociedade, a economia, os governos (PLANT, 1998a, idem). Neste sentido, há destaque para a percepção de como a insegurança é destrinchada como um sistema que nunca tem imunidade, apesar de sempre arranjar-se para fechar o circuito e para alcançar a homeostase, o que implica no alerta wieneriano de que a “manutenção do mesmo” em prol de uma invulnerabilidade é uma estabilidade fatal, já que só é possível haver crescimento pela via perigosa da retroalimentação positiva, essa que com suas oscilações difíceis de antecipar sempre são perseguidas pela retroalimentação negativa, que tenderá ou a destruir o sistema ou adaptar-se em um meta-sistema (PLANT, 1998a, p. 163).

É a cibernética wieneriana que fundamenta o aceleracionismo da CCRU, pela via do *feedback positivo*, como se verá no texto de Plant e Land “*Cyberpositive*”, e é teorizada nos textos de Plant “*Becoming Positive*” (1996) e em “*Zero plus Ones*”. Nestes textos Plant mostra que o conceito de *cybercultura* não se mantém mais no paralelo da navegação, ou entre uma cultura das redes, mas está muito além atualmente, algo como uma “miríade de componentes de interação muito complexos e de numerosos nomes” (PLANT, 1998a, p. 164), i. e., como um *cyborg*<sup>183</sup>, mostrando a inclinação da unidade ao pensamento de Haraway sobre a técnica, a cibernética e a teorização do hibridismo (visto no Capítulo 1), também ressaltando o caráter inumanista da filosofia da unidade e o comprometimento com a filosofia libidinal e com o pós-estruturalismo, imprescindíveis no ataque ao humanismo, que se tornou insuficiente para compreender esse novo todo da contemporaneidade.

Outro ponto interessante no pensamento de Plant é sua análise sobre a “crise do sujeito” e sobre “Maio de 68”, em “*After 1968*” (1995), que se opõe à conclusão da análise de Noys (vista no Capítulo 1) e cabe uma breve exposição. Ela pontua que a “crise do sujeito”, precipitada pelo estruturalismo, foi acelerada no “Maio de 68” da França, vez que “Os debates sobre humanismo e subjetividade, poder e desejo que informam o trabalho de escritores como Foucault, Lyotard, Irigaray, Deleuze e Guattari estão intimamente ligados aos acontecimentos.”

---

estrutura).” (PAASONEN, 2010, p. 62)

<sup>182</sup> Ver: PLANT, 1998a, pp. 156-164.

<sup>183</sup> Destaca-se uma parte do “Manifesto Cyborg” de Haraway para compreender o conceito de cyborgue: “Um ciborgue é um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ficção.” (HARAWAY, 2000, p. 33)

(PLANT, 1995, p. 175). Ela mostra o quão intenso e sem precedentes foi o evento<sup>184</sup>, ao mesmo tempo o posicionamento cauteloso do Partido Comunista Francês<sup>185</sup> diante de um momento revolucionário e novo, atitudes que resultaram em novas teorias e práticas sociais, filosóficas e políticas<sup>186</sup>, avaliando o Capitalismo como epicentro dessa insatisfação popular:

Era amplamente reconhecido que a sociedade capitalista havia mudado nos anos do pós-guerra e, na década de 1960, uma série de termos como "sociedade pós-industrial" foram usados para capturar a mudança de uma sociedade baseada principalmente na produção para uma preocupação com o consumo de commodities. Isso não sugeria, é claro, que a produção não fosse mais significativa para a sobrevivência do capitalismo, mas transmitia a sensação de que as formas pelas quais as pessoas passavam suas horas de lazer eram cada vez mais importantes para uma compreensão de como a sociedade funcionava. Os desenvolvimentos acelerados da tecnologia, dos meios de comunicação de massa, da publicidade e de toda uma série de mudanças culturais e sociais ocorridas após o caminho estimularam uma variedade de novas teorias sobre o mundo social e os princípios sobre os quais ele é sustentado e criticado. E em 1968, havia várias críticas ao capitalismo de consumo, em grande parte com base no fato de que, embora parecesse oferecer benefícios, liberdades e luxos incomparáveis, permanecia um sistema social fundamentalmente insatisfatório e alienante. (PLANT, 1995, p. 177)

É o afirmacionismo nietzscheano<sup>187</sup> contra todo tipo de restrição, afastando-se de uma dialética hegeliana e de uma revolução marxista, que molda um caminho dentro das

---

<sup>184</sup> “Com o resto do mundo industrial avançado, a França das décadas de 1950 e 1960 desfrutava de um período de riqueza e estabilidade, e a possibilidade de revolução ou mesmo de sérias inquietações parecia remota. Mas em questão de meses, pequenos confrontos entre estudantes e o estabelecimento universitário se transformaram em desafios de autoridade e hierarquia, e as demandas dos estudantes por controle sobre suas próprias vidas, desde a organização de residências até o conteúdo de cursos e palestras, rapidamente pegou nas fábricas e em um amplo espectro da vida francesa.” (PLANT, 1995, p. 176)

<sup>185</sup> “Os pedidos por uma greve geral em 13 de maio foram recebidos com entusiasmo que levou a França a um impasse e gerentes indignados, ministros e, significativamente, os líderes dos órgãos tradicionais de protesto: os sindicatos e o Partido Comunista Francês. As exigências dos ativistas estavam além do entendimento de todas essas autoridades, mas havia, é claro, uma particular ironia na resposta da oposição estabelecida à insurreição. Se opondo veementemente às greves e ocupações, o Partido e os dirigentes sindicais insistiram que os estudantes eram provocadores, que os trabalhadores perderiam as vantagens políticas que eles supostamente haviam ganho por seus protestos até então disciplinados e que o tempo para a revolução não estava maduro. As greves e ocupações eram um gato selvagem, organizado por comitês informais, *ad hoc* e com um flagrante desrespeito pelos órgãos oficiais da burocracia e da hierarquia sindical.” (PLANT, 1995, p. 176)

<sup>186</sup> “A ideia de que era necessário olhar para além da óbvia constituição material da sociedade para os seus problemas mais culturais, e talvez mesmo espirituais, significava que a teoria política crítica não precisa mais se limitar a um interesse na estrutura de classe da sociedade, mas poderia parecer a toda e qualquer expressão de descontentamento, sejam eles de trabalhadores, estudantes, gays, desempregados, mulheres, imigrantes, hippies e qualquer grupo de pessoas que se sentissem marginalizadas pela sociedade aparentemente feliz e coesa em que se encontravam.” (PLANT, 1995, p. 178)

<sup>187</sup> É igualmente interessante como Plant traça tal perspectiva já em Nietzsche: “Em parte, este último projeto foi cumprido por uma virada à Nietzsche, que sentiu que a ordem aparente da civilização ocidental estava infectada com domínios escondidos e negados de instabilidade e irracionalidade. A concepção de Nietzsche do mundo como um ‘monstro de energia’ rodopiante, o produto de forças dinâmicas de caos e ordem que se elevam continuamente, pode ser lida na obra de Foucault, para quem esse dinamismo é povoado por redes infinitas de poder e conhecimento, e Lyotard, cujo desenvolvimento de uma filosofia de desejos múltiplos e positivos foi compartilhado por Deleuze e Guattari. Em seus desafios às concepções hegelianas do progresso histórico racional, muitos dos filósofos que escreveram depois de 1968 tenderam para a visão mais nietzschiana de que os eventos



veredas da ordem estabelecida, posto que as críticas que denunciavam as estruturas e os sistemas de dominação mostravam que até mesmo o marxismo estava imbrincado nas redes da opressão – “a sociedade capitalista era meramente a ponta de um iceberg infinitamente mais amplo, mais complexo e mais profundo (...) o marxismo foi fatal e involuntariamente implicado nesses sistemas subjacentes de dominação.” (PLANT, 1995, p. 183). Assim, a política se tornou o novo lugar do desejo, como aponta Plant de que “com Foucault se desenvolvia uma concepção positiva e produtiva de poder, e com Lyotard se efetuava uma transformação semelhante do desejo” (1995, p. 181). Tais avaliações, para Plant, foram influenciadas pela visão do estruturalista Louis Althusser, que criticava principalmente o estruturalismo lévi-straussiano e o humanismo nas leituras marxistas que prevaleciam no período:

Nos anos 1960, as leituras estruturalistas de Marx de Louis Althusser usaram esse pensamento básico<sup>188</sup> para desafiar as versões humanistas do marxismo. Althusser argumentou que a crença generalizada de que a teoria marxista havia surgido de sentimentos de raiva sobre as injustiças da pobreza, exploração e opressão era completamente infundada. Marx, particularmente em seus trabalhos posteriores, estava muito mais preocupado com o destino do capitalismo como sistema do que com os trabalhadores individuais como pessoas. O proletariado deve realizar sua própria força, não para se libertar, mas para acelerar o colapso do capitalismo. (PLANT, 1995, p. 180)

E se opõe a Noys ao alertar que, na proposta dos dois filósofos – Lyotard e Foucault –, isso não significa que não há saída ao Capital, mas que há, além de uma estrutura de classe e constituição material da sociedade, um compromisso com “outros” marginalizados pela sociedade; trata-se de um comprometimento com a singularidade, com o inumano, com a multiplicidade e a diferença. Em outras palavras, é a possibilidade de subversão do sistema e da ordem que, inclusive, significa que a saída está fora/além da questão direita-esquerda, como salienta:

Mas, embora o trabalho de Lyotard tenha minado toda a noção de revolução, estava longe de sugerir que a sociedade capitalista não está mudando ou é imutável, e que não há nada que se possa fazer ou dizer para interrompê-la ou subvertê-la. Em vez disso, as defesas de Lyotard da especificidade dos eventos e da singularidade das vozes discordantes estavam em sintonia com outros movimentos para deslocar nossa obsessão com a sociedade e os indivíduos em uma visão molecular do mundo, que analisou como as conceituações com as quais estamos acostumados a trabalhar são,

---

eram manifestações de uma competição permanente entre a ordem e sua subversão.” (PLANT, 1995, p. 181-82)

<sup>188</sup> Ela se refere às colaborações da noção estruturalista a qual se insere no risco da crise do humanismo: “O que o estruturalismo permitira, no entanto, era uma investigação das maneiras pelas quais a linguagem molda nossa experiência e compreensão do mundo. A possibilidade de que o que vivenciamos como realidade é meramente uma série de convenções contingentes que levantam uma enorme variedade de questões sobre como essas convenções se estabeleceram e como as estruturas dentro das quais vivemos realmente operam.” (PLANT, 1995, p. 180)

na verdade, constituídas em primeiro lugar. Até certo ponto, esse também havia sido o projeto de Foucault: a investigação dos circuitos ocultos e muito menores que produzem todas as estruturas e conceituações macropolíticas em que pensamos viver. Mas para Lyotard, e também para Gilles Deleuze e Felix Guattari, a praia sob os paralelepípedos era um reino de desejos disruptivos e caos desordenado, o que prejudica qualquer tentativa de ordem, seja da direita ou da esquerda, ou em nome da libertação ou dominação. (PLANT, 1995, p. 185-186)

É importante ressaltar que esse posicionamento de Plant, que advém dos próprios autores em seus posicionamentos quase anarquistas, e esta reflexão é compartilhada por Land, o que atraía críticas à cyber-teoria da CCRU, não apenas de Benjamin Noys, mas por pessoas que enxergavam nos posicionamentos heterodoxos de Plant e Land um “tecno-fetichismo”, como aponta Mike Peters<sup>189</sup>. Também que a leitura mais radical de Deleuze e Guattari, Lyotard e Baudrillard pode ter sido mais exercida por Land, como se vê em seus escritos (como “*Fanged Noumena*” e “*The Thirst for Anihilation*”), que se difere da escrita mais analítica e rizomática de Plant (como se vê em seus escritos e em “*Zero Plus Ones*”), por sua bagagem pós-estruturalista (com foco em Baudrillard, Deleuze e Guattari, e Foucault). Porém, que é inegável a contribuição de Plant para a formulação de uma ousada teoria econômica, baseada em Manuel De Landa e Fernand Braudel<sup>190</sup>, e chamada de “aceleracionismo” por Noys. E é através da escrita de Plant e Land, dado o comprometimento que tinham com os projetos políticos anti-sistêmico e inumanista contidos nas filosofias maquínica e psicanalítica de Deleuze e Guattari, na dimensão semiótica e de hyper-realidade de Baudrillard e no pós-estruturalismo e inumanismo de Lyotard, que se molda a filosofia da CCRU.

### 6.3 - Nick Land e a cyberteoria da CCRU

---

<sup>189</sup> “A diferença entre Sadie Plant e Nick Land é que Plant confunde a filosofia com a tecnologia, tratando as ideias como se fossem as mesmas, e Land confunde a escrita com a biologia, imaginando que suas próprias montagens literárias são evidência de algo novo e maravilhoso acontecendo na natureza. Ela pode estar tentando se convencer de que a cybertecnologia trará uma nova vida. Ele não parece considerar que todo o seu palavreado poderia justificar o reconhecimento de que isso traria seu próprio desaparecimento. Para o bem deles, é melhor que ambos estejam errados.” Ver: PETERS, 1996, pp. 24-30.

<sup>190</sup> Manuel de Landa participou como associado da CCRU, como se viu no início do capítulo, já a teoria de Braudel foi fundamental para a filosofia da CCRU: “A rigorosa diferenciação de Fernand Braudel (e até a oposição) entre capitalismo e economia de mercado, com o 'anticapitalismo pró-mercado' funcionando como um slogan.” (CCRU, 2015, p. 7). Ressalta-se que tais autores não são citados nas obras de Land, mas por Plant, como se pode ver nas notas das páginas 15 e 204 (de Landa) e 63, 64 e 78 (Braudel). E indica-se a seguinte leitura:

<http://www.technocult.net/2013/09/10/nick-land-an-experiment-in-inhumanism/>

Com a resignação de Plant<sup>191</sup>, a coordenação da CCRU passa para Land<sup>192</sup> e a unidade passa por um período mais virtual e menos experimental, apesar de mais especulativo. É criado o periódico *Collapse*<sup>193</sup> e a unidade assume uma postura mais incomum no desenvolvimento da cyber-teoria, há um avanço no niilismo maquínico que dissolve o caráter *cyborg*, aprofundando a cibernética positiva e apresentando, inclusive, características como ocultismo, numerologia, diagramação, em meio à filosofia, à antropologia, à tecnologia, à psicanálise e à ficção. Essa (des)continuidade pode ser observada na glosa que leva seu nome: “CCRU. Entidade hipersticional Críptica, com manifestas tendências Neolemurianas, envolvida no scripting das várias transmutações microculturais.” (CCRU, 2015, p. 327).

O comprometimento com o aspecto ocultista talvez seja decorrente da forma com que Land percebe o ateísmo nietzscheano, cabendo aqui uma pequena incursão em seu livro “*The Thirst for Annihilation*”. Posto que, o ateísmo não é percebido por Land como uma forma de negatividade, uma vez que ao traçar a diferença entre Derrida e Lyotard sobre tal tema (LAND, 1992, p. 12) ele afirma que “Nietzsche descreve o ateísmo como um horizonte aberto, como uma perda de inibição. O 'a-' do ateísmo é privativo apenas no sentido de uma barragem em colapso.” (LAND, 1992, p. 13), portanto, “Dizer 'não existe Deus' não é expressar uma proposição em uma sintaxe lógica preestabelecida, mas começar a pensar novamente, de uma maneira radicalmente nova e, portanto, totalmente experimental.” (LAND, 1992, p. 13). Logo,

---

<sup>191</sup> Em entrevista à Andy Beckett para o *The Guardian*, Plant explica seus motivos: “Em 1997, Plant renunciou à universidade. “A dinâmica pessoal, política e filosófica do CCRU era irresistível para muitos, mas eu me senti sufocada e tive que sair”, ela me disse. Ela se tornou escritora em tempo integral e, por alguns anos, foi a acadêmica digital favorita da mídia britânica, uma “garota de TI para o século XXI” , como o Independent publicou em outubro de 1997.” Acessado em 12.03.2020: <https://www.theguardian.com/world/2017/may/11/accelerationism-how-a-fringe-philosophy-predicted-the-future-we-live-in>

<sup>192</sup> Ainda de acordo com Beckett, com a saída de Plant da academia (e da CCRU) e a saída de Land da academia no mesmo ano, 1998, a unidade continuou suas atividades sobre a coordenação de Land na “sala acima da Leamington Spa Body Shop”, isso porque, nas palavras de Bressier na entrevista: “a CCRU se tornou uma presença ‘muito dividida’ no departamento de filosofia. ‘A maior parte do departamento realmente odiava e desprezava Nick - e esse ódio se estendeu a seus alunos.’ Houve disputas burocráticas cada vez mais contundentes sobre a pesquisa da CCRU e como, se é que deveria, deveria ser regulamentada e avaliada externamente.”. Acessado em 12.03.2020: <https://www.theguardian.com/world/2017/may/11/accelerationism-how-a-fringe-philosophy-predicted-the-future-we-live-in>

<sup>193</sup> Harman mostra o quão importante era o periódico para a virada especulativa: “Um dos projetos mais notáveis foi o periódico *Collapse*, que, juntamente com o periódico *Pli*, de Warwick, atuou como uma das publicações de vanguarda do realismo e materialismo continentais recentes. Publicado pela primeira vez em setembro de 2006, o *Collapse* tentou mobilizar uma seção transversal de pensadores inovadores de uma ampla variedade de disciplinas. Combinando filosofia, ciência, literatura e estética de uma maneira que se recusa a fazer divisões entre disciplinas, o *Collapse* exemplificou o espírito de agenciamento - permitindo que um conjunto heterogêneo de elementos ressoe mutuamente para se tornar algo totalmente imprevisível. Como proclama sua salva inicial, 'a circunstância ideal seria se cada leitor pegasse a colapso com a força de apenas um dos artigos contidos nele, sendo os outros absorvidos involuntariamente como uma espécie de efeito colateral que propagaria a conjuntura excêntrica por furtividade, e geram outros ainda. No terceiro volume, *Collapse* também reproduziu o texto da primeira conferência dedicada ao movimento realista especulativo, um evento estimulante que fez muito para concentrar a atenção nas tendências mais amplas contidas neste volume.” (HARMAN, 2011, p. 6)

é pela via especulativa que Land mostra que não se trata de permanecer na crítica e no negativo, como Derrida com por sua filosofia desconstrutivista – bastante criticada por Land<sup>194</sup> – e que também não se trata de negar o espaço do ateísmo, como Lyotard faz por compreender tratar-se de um espaço teológico, pois Land lembra, sobre a modulação afirmativa do zero na filosofia lyotardiana, que “O Zero é fatalmente descoberto sob a crosta escabrosa da negatividade lógica.” (LAND, 1992, p. 13).

Lyotard é crucial para o desenvolvimento da filosofia landiana, ele abraça a empreitada de modulação afirmativa do zero, que é percebida por ele como a “morte positiva como intensidade zero”<sup>195</sup>. Do Zero lyotardiano (e o nihilismo daí implicado) Land delinea a questão econômica e libidinal, perpassada pela economia solar de Bataille e sua ontologia do excesso, como se pode observar abaixo:

Os romanos antigos são apenas o exemplo mais famoso da gratuidade aritmética do zero. Quando o zero está ausente não está perdido; ninguém percebe a falta da falta. No entanto, os sistemas de contagem enriquecidos por zero - e a ordem dos lugares a ele associada - são de sofisticação maciçamente aprimorada sobre aqueles nos quais o nada está faltando. A introdução do nada faz uma diferença inestimável. O zero é indivisível, de modo que a crença zero não pode ser rigorosamente diferenciada da crença em zero. É nesse sentido que o ateísmo é uma religião. Não que o ateísmo esteja comprometido com uma convicção específica, muito pelo contrário; é precisamente a especificidade da convicção que ataca. Entendido negativamente, nega o falso absoluto de *theos*, mas, entendido positivamente, afirma o verdadeiro absoluto marcado pelo "privativo" a-; o *nihil* do qual a criação procede, o zero cósmico indiferenciável. (LAND, 1992, p. 63)

Portanto, o zero não é falta, não é necessidade ou ausência, tampouco negatividade, mas é uma verdade incontestável, é a *morte*<sup>196</sup>. A relação do Zero e do *nihil* carrega uma questão que, para Land, se impõe tal qual a afirmação da morte de Deus, é a verdade absoluta de que “Deus é a morte (...) O começo do segredo é que a morte (= 0) é imensa.” (LAND, 1992, p. 93). Essa noção do zero desvela a empreitada de Land contra o negativo da dialética e compõe mais tarde sua noção de cibernética positiva como via de escape ao Capital, além de modelar sua noção de realidade. Isso porque, aliada a essa noção do zero está o fato de Land estar com Bataille no sentido de que o desejo não é baseado na falta, e com Freud no sentido de que a

---

<sup>194</sup> Ver: LAND, 1992, pp. 12-18.

<sup>195</sup> A morte positiva para Land é descrita como Zero, pois para ele o “Zero é o vórtice de um devir inumano que atrai o desejo da gaiola do homem para as extensões abertas da morte. Não que a morte como digressão absoluta seja a mesma que tornar-se inerte do corpo. É antes de tudo a psicose anegoica da fusão comunicativa; flutuando no lado oposto de todo esforço.” (LAND, 1992, p.89)

<sup>196</sup> “O *nihil* não é um conceito, mas imensidão e destino.” (LAND, 1992, p. 13)

libido é uma energia – definida por Land como “caótica ou pré-ontológica” -, também de que não há negatividade nas impulsões de um inconsciente energético.

E, uma vez que o “Impulso é aquilo que explica, em vez de pressupor, o casal da física clássica da causa/efeito” (LAND, 1992, p. 29), Land mostra que a natureza está “longe de ser lógica” (LAND, 1992, p. 73), fundamentando-se em Bataille para afirmar que a natureza “é talvez inteiramente o excesso de si mesma” (LAND, 1992, p. 73), posicionamento que mostra sua oposição ao fisicalismo (a ideia de que “tudo é físico”<sup>197</sup>), já que a noção de matéria em seu materialismo libidinal é concebida a partir de um “ateísmo fisicalista”, proveniente de Boltzmann<sup>198</sup>. Ele conecta a ontologia do excesso batailleana e o energeticismo freudiano com uma reavaliação da termodinâmica de Boltzmann, especialmente sobre o caos, para compor um materialismo libidinal nietzscheano, posto que, nas palavras de Land, Nietzsche “não distingue entre poder e energia, ou entre negentropia e energia” (LAND, 1992, p. 30).

Neste sentido, Land enxerga a negatividade como uma armadilha do impulso, inserida na percepção batailleana de *transcendência*<sup>199</sup>, que por sua vez, se baseia na genealogia do desejo inumano nietzscheano<sup>200</sup>; assim, o materialismo libidinal de Land está fundado na imanência total e como um “impulso violento de escapar” (LAND, 1992, prefácio, p. 15) – da negatividade. Também provém do niilismo nietzscheano – desenvolvido por Bataille, Deleuze, Lyotard e Baudrillard – o anti-humanismo implacável landiano, vez que para ele “A humanidade é uma ficção petrificada que se esconde do zero” (LAND, 1992, p. 93), i. e., que se esconde da morte, pois “A morte é a realidade do impossível, fazendo ficções de todos nós, e é apenas na ficção que nos separamos dela.” (LAND, 1992, p. 141). E aplicando esse ateísmo e materialismo libidinal à economia política é possível perceber um aceleracionismo germinal,

---

<sup>197</sup> Acessado em 02/04/2020: <https://plato.stanford.edu/entries/physicalism/>

<sup>198</sup> Land desenvolve essa única via possível de um fisicalismo, que é a atesta, através da manutenção da segunda lei da termodinâmica, ver: LAND, 1992, pp. 27-31. Sugere-se a leitura do texto “Nick Land: Libidinal Materialism vs. Physicalism”. Acessado em 02/04/2020: <https://socialecologies.wordpress.com/2014/02/12/nick-land-libidinal-materialism-vs-physicalism/>

<sup>199</sup> “O desejo de ocupar o esquema de aproximação a uma condição representada como seu *telos* é consequente à visualização de sua irritação ativadora. Assim, o impulso é atraído para a armadilha da negatividade, aspiração e dependência do princípio da realidade; exatamente o complexo que Bataille resume consistentemente como transcendência.” (LAND, 1992, p. 49)

<sup>200</sup> “Não é Hegel ou Schelling que fornecem a Nietzsche uma raiz filosófica, mas Schopenhauer. Com Schopenhauer, a abordagem do 'númeno' como um inconsciente energético começa a ser montada, e a interpretação do númeno gera um discurso que não é especulativo, fenomenológico ou meditativo, mas diagnóstico. É esse tipo de pensamento que apoia a genealogia de desejo inumano de Nietzsche, que alimenta, por sua vez, o materialismo básico de Bataille, para o qual o 'númeno' é tratado como morte impessoal e como impulso inconsciente.” (LAND, 1992, p. 5)

principalmente, quando em sua análise do Capital como antecipador da morte na teoria marxista<sup>201</sup>, como se vê abaixo:

Entre os sistemas de permuta e os sistemas monetários, há uma diferença estritamente análoga à existente entre a aritmética romana e o sistema de valor da Índia, transmitido pelos árabes para o Ocidente. Como zero, o dinheiro é um operador redundante; adicionando nada para fazer as coisas zumbirem. Quando Marx associa capital à morte, ele está apenas tirando a consequência final dessa correspondência. A mais-valia resulta da força de trabalho, mas a produção excedente surge do nada. É por isso que a produção de capital é a fase consumadora do niilismo, a liquidação da irreligião teológica, o crepúsculo dos ídolos. A modernidade é a *thanocracia* virtual guiada insidiosamente por zero; a época da morte de Deus. Não existe Deus senão (apenas) zero - indiferenciação sem unidade - e *nihil* é a verdadeira religião. (LAND, 1992, p. 64)

Em vista disso, uma vez que o escape da humanidade é pelo “antagonista do zero”<sup>202</sup>, isto é, o Mesmo, a identidade, o Um, o “mono”, este último é introduzido a partir de Luce Irigaray, para descrever o modelo *monoteísta*<sup>203</sup>, que se trata de uma “estrutura otimista generalizada para a qual o ser é digno de proteção”<sup>204</sup>; emergindo, embrionariamente, a tese da “imuno-política” (presente no “*Fanged Noumena*” e na ideia de “sistema de segurança humano” desenvolvido na CCRU). A positividade, nessa estrutura do negativo, é apenas projetada, ressaltando, novamente, um “proto-aceleracionismo” ao compreender essa estrutura como *atrasada* e condicionada a uma imagem de futuro externada em um “plano persuasivo”, também compreender a dialética dentro dessa modulação de segurança como um dispositivo antecipador de reações do ser, um ser lançado em um campo de experimentação. Todos estes aspectos são aprofundados no “*Fanged Noumena*” e na CCRU, mas aqui estão de maneira nascente, porque a cibernética ainda não foi “descoberta”<sup>205</sup>, apesar de ser possível vê-la quando a negatividade vai ganhando contornos éticos e econômicos, como se vê abaixo:

---

<sup>201</sup> Sugere-se a leitura da análise que Land faz, a partir de Bataille, sobre o marxismo, ver: LAND, 1992, pp. 36-39, também as páginas 9, 34, , 64, 79, 105-106.

<sup>202</sup> Land diz que “A heresia do aniquilacionismo, livrando-se do circo perturbador da condenação, esclarece o ímpeto fundamental do monoteísmo judaico-cristão como nenhuma outra doutrina pode. Esse Deus é o antagonista do zero e, portanto, a fortaleza da identidade, personalidade e individualização. Ser exilado definitivamente de um Deus assim - perder sua proteção - é recair no não-ser indivisível; recriado para o *nihil*. Que o aniquilacionismo deixou de ter uma influência significativa sobre a ortodoxia cristã atesta em parte o privilégio tenaz que a religião e a superstição populares sempre mantiveram sobre a consistência intelectual dentro das igrejas, mas, mais importante, indica o investimento voluptuário e disciplinar no pensamento da Igreja. tormento eterno dos ímpios (exemplificado por Agostinho).” (LAND, 1992, p. 72)

<sup>203</sup> “O Uno é a base falomórfica da cultura ocidental, no sentido que Irigaray a entende. É o mono - do monoteísmo, e o monoteísmo é irreligião condensada; o apagamento patriarcal definitivo da indiferenciação intra-uterina (e, portanto, da ondulação primária a partir do zero caótico).” (LAND, 1992, p. 64)

<sup>204</sup> Citação completa: “O monoteísmo, com sua descrição do mundo como a criação de um Deus benevolente, ou pelo menos de um Deus que define a mais alta concepção do bem, justifica uma estrutura otimista generalizada para a qual o ser é digno de proteção” (LAND, 1992, p. 8)

<sup>205</sup> “A realidade é imanente ao inconsciente maquínico: é impossível evitar a cibernética.” (LAND, 2011, p. 297)

Para a revolta otimista, a crítica e todas as formas de negatividade devem ser condicionadas por uma positividade projetada; critica-se para consolidar um edifício mais certo do conhecimento, revolta-se para estabelecer uma sociedade mais estável e confortável, luta-se contra a realidade para libertar o ser da plena positividade que lhe é devida. Tudo isso inevitavelmente atrasa bastante as coisas, porque, a menos que se tenha um plano persuasivo do futuro, a negatividade é legitimada por um dogma apologético anterior. A sugestão é sempre que "pelo menos isso é melhor que nada", um slogan que algum demônio leibniziano provavelmente rabiscou acima dos portões do inferno (não que eu tenha alguma discussão com o inferno). (LAND, 1992, p. 8)

Outro momento em que se percebe a cibernética no texto de Land se dá sobre sua compreensão da “resistência abstrata à perda” batailleana, que ele vê como um módulo de segurança reativo da libido, logo, se for aplicada uma noção geral de cibernética é possível ver na negatividade um sistema de circuito fechado:

Como todos os blocos de libido reativa, o cristianismo aniquilacionista mapeou um impulso ativo deslocado dentro de si. A dissolução total é oferecida como uma atração, mas aprisionada com segurança em um sistema de processos de exclusão etiológica; permeável apenas ao ardor inarticulado que brota da materialidade reprimida do animal humano. A mancha do mal, ou da desaprovação divina (paterna), serve como uma barreira que separa o ego da não imagem da morte. Ainda mais importante - porque mais profundamente oculto - é uma armadilha simultânea com a origem da lógica; o de ver a morte da perspectiva de Deus. Deus - um ser - é concebido como pensando o ser e sua negação com domínio imperturbável, de modo que o não-ser é pensado através do poder de um ser (supremo); como qualificado pelo empobrecimento absoluto e como o pólo inferior de uma bifurcação dentro do ser. Acima de tudo, o não-ser é simplesmente para ser pensado, e o modelo divino de relacionamento lógico garante o ser em seus privilégios; adornando-o nas vestes do pressuposto metodológico. A morte expressa a lei e, portanto, subordina-se ao ser mais elevado. A neutralidade intelectual que é assim atribuída a Deus em sua compreensão do não-ser é a possibilidade real de uma tanatologia, ou lógica da morte. (LAND, 1992, p. 72)

Apesar de Land manter-se afastado de Baudrillard, que citado uma única vez e negativamente na obra “*Fanged Noumena*” (2011, p. 379) é possível perceber uma influência dos textos de Baudrillard sobre Bataille (“*When Bataille attacked the metaphysical Principle of Economy*” e “*Troca Simbólica e Morte*”), é o caso da defesa de Land sobre o naturalismo de Bataille (LAND, 1992, Notas, 9), ou a ideia de simulação no campo de experimentos em que o ser está lançado. Todavia, sem sombra de dúvidas, Bataille é o núcleo que move o niilismo landiano, enquanto que o pessimismo é fundamentado na estilística de Lyotard.

Uma vez contemplada essa filosofia materialista libidinal, observa-se o ateísmo landiano ganhando a forma de um niilismo xamânico<sup>206</sup> e corpo através do ocultismo e

---

<sup>206</sup> Ver: LAND, 2011, *Shamanic Nietzsche*, pp. 203-228. Publicado em 1995, mesmo ano da fundação da CCRU.

numerologia presente no “*Fanged Noumena*”, como se pode ver em “*Occultures*” (LAND, 2011, pp. 545-571) e “*Qabbala 101*” (LAND, 2011, pp. 591-605), que modelam o ocultismo da CCRU. E, a partir do texto “*Circuitries*” (LAND, 2011, pp. 289-318), publicado no mesmo ano de “*Thirst for Annihilation*”, é possível perceber que o “*Anti-Édipo*”, de Deleuze e Guattari, assume uma posição fundamental no desenvolvimento filosófico do “*Fanged Noumena*”<sup>207</sup>, principalmente, em torno da técnica, do inumanismo e da cibernética – como ele afirma que “Deleuze e Guattari estão entre os grandes ciberneticistas” (LAND, 2011, p. 296). O que lhe permitirá, inclusive, desenvolver textos mais especulativos, como no caso de “*Meat, or How to Kill Oedipus in Cyberspace*” (LAND, 2011, pp. 411-439), e experimentais, como “*Hypervirus*” (LAND, 2011, pp. 383-399). Há também um aprofundamento e alterações conceituais, como é o caso do “impulso violento de escapar da negatividade” que se torna a “cibernética positiva”, ou o caso do niilismo maquínico, que é intensificado e gera uma ontologia aceleracionista, como se pode ver em “*Meltdown*” (LAND, 2011, pp. 441-459).

O anti-humanismo se complementa com o reconhecimento enquanto máquinas desejanças e o comprometimento com o inumano, havendo um abandono do aspecto orgânico – “Nossa camuflagem humana está desaparecendo, a pele arrancando facilmente, revelando o brilho eletrônico.” (LAND, 2010, p. 292). A esquizofrenia é postulada como a possibilidade de uma revolução maquínica a partir da temática da inteligência artificial, a ideia de uma cyberevolução<sup>208</sup>. E é mantida a proposta de aceleração dos fluxos para desterritorializar de vez o Capital, como prega o “*Anti-Édipo*”, um processo que é compreendido por Land como a própria *cibernética* (LAND, 2011, p. 295) e por seu entendimento de que não se pode barrar fluxos, mas que é preciso acelerar ou se surfa em sua fluidez – “Você não pode parar o que não pode ser parado. Você não pode tocar sem ser tocado. O horror.” (LAND, 2010, 409).

Ademais, a ficção assume uma importância densa na filosofia landiana, se em “*Thirst for Annihilation*” era visível a forma como a história é percebida por Land, uma vez que ele parte da análise sobre o “numeno” e a coisa em si kantiana, mas gradualmente ele se afasta dessa percepção, abraçando a visão hegeliana sobre o espírito. Ele extrai dessa visão o aspecto

---

<sup>207</sup> É interessante ver que as citações à Lyotard se tornam mais escassas enquanto o “*Anti-Édipo*” se torna a obra de extrema importância no “*Fanged Noumena*” (que por consequência influencia a própria CCRU), principalmente os textos que fundamentam a ideia em torno do aceleracionismo. Isso mostra a posição de Land em torno de Deleuze, como ele mesmo afirma: “O poder de Deleuze deriva do fato de ele conseguir se destacar da temporalidade parisiense com muito mais êxito do que a maioria de seus contemporâneos, incluindo até Guattari. O tempo do texto de Deleuze é um tempo mais frio, mais reptiliano, mais alemão, ou pelo menos um tempo dos alemães anti-alemães de Schopenhauer e Nietzsche em particular, para os quais milênios seriam escaneados com desprezo. Acima de tudo, é um tempo lucretiano ou espinozista, um tempo de natureza indiferente; engenharia de acoplamentos bizarros ao longo dos séculos.” (LAND, 2011, p. 261)

<sup>208</sup> Ver: LAND, 2011, *Machinic Desire*, pp. 319-344



especulativo advindo do fato de que o espírito hegeliano não é algo fora do tempo, mas sim uma “autoprodução histórica”<sup>209</sup>. Isto lhe permite introduzir no conceito de tempo um caráter especulativo, aprofundando essa noção no “*Fanged Noumena*”<sup>210</sup>, ao correlacionar a ideia de temporalidade em Deleuze com a ficção científica, que também é vista na noção “temporalidade anastrófica” presente no texto “*Cyberpositive*”. Assim, se sobressai uma ideia de tempo “cibernetizável”, abrindo possibilidades para viagens temporais e loops temporais, por exemplo, e afetando até mesmo a noção de memória, pois pode ser objeto de táticas de implantação de memórias falsas, além da própria possibilidade de reconstrução da história.

Além disso, Land mantém uma postura crítica a respeito do marxismo e da esquerda – que Plant também compartilha –, fundamentada no “*Anti-Édipo*”, que afirma que somente o proto-capitalismo é que foi criticado até agora, e que “ainda não vimos nada” (LAND, 2011, p. 340-341). Land também avalia a proposta de desmercantilização como uma tentativa de descorticação do inconsciente proletário, em seus termos “O socialismo tem sido tipicamente uma diatribe nostálgica contra o capitalismo subdesenvolvido, encontrando suas caixas de sabão escatológicas entre as relíquias das territorialidades pré-capitalistas.” (LAND, 2010, p. 340), logo, o dinamismo sem concorrência teorizado pelo marxismo se revela como um monoteísmo sem futuro (um sonho), como afirma que “tudo o que sobrevive de Marx é um pacote psicológico de ressentimentos e desapontamentos, redutível à palavra ‘capitalismo’ em seu emprego vago e negativo: como o nome de tudo que machuca, provoca e desaponta” (LAND, 2010, p. 624).

---

<sup>209</sup> Citação completa: “O espírito não se limita à diferença que restringe ou determina a fenomenalidade, uma vez que é ela própria sua auto-diferenciação. O exterior do espírito, em qualquer momento da história, é meramente seu próprio trabalho não reivindicado (alienado). Isso não é apenas colapsar a coisa de Kant de volta ao mundo fenomenal, porque Hegel não pensa no espírito como um sistema atemporal (transcendentalmente pré-dado) de faculdades cognitivas (à moda kantiana), mas como uma auto-produção histórica, na qual o eu é realmente - e não apenas reflexivamente - determinado pelo conteúdo logicamente orquestrado do pensamento à medida que o tempo passa. A história hegeliana não é formal, mas especulativa, o que significa que o assunto é desenvolvido - e não apenas expresso - por meio de uma série de predicados pelos quais 'ele' é pensado.” (LAND, 1992, p. 4). Ver também: Land, 1992, pp. 3-7.

<sup>210</sup> Mackay e Brassier, na introdução do “*Fanged Noumena*”, chamam a atenção para a base deleuze-guattariana de construção temporal aliada a temporalidade anastrófica, bem como a ficção científica, como se vê: “Juntando o construtivismo de Deleuze-Guattari com a temporalidade “anastrófica”, Land insiste que o próprio tempo é também um construto (exemplificado por fenômenos como memória falsa e viagem no tempo, cuja construção técnica é elucidada em *Neuromancer*, *Bladerunner* e *Terminator*). O que parecem ser lembranças do passado são reveladas como táticas do futuro para se infiltrar no presente. A auto-construção do tempo é exposta ao reorientar a cibernética dos sistemas de controle de feedback negativo para os processos de feedback positivo ‘fugitivos’ que tradicionalmente são entendidos como meras exceções patológicas que não levam a lugar nenhum (e que até Bataille desconsidera), mas que Land agora os sobrepõe com o vetor crítica/capital de acordo com a percepção de que “a cibernética é a realidade da crítica”. (LAND, 2010, p. 38)

Diante de tudo isso, é possível perceber como a filosofia maquínica landiana aprofunda o aspecto especulativo da CCRU e funda uma ontologia aceleracionista<sup>211</sup>, como se vê sobre a cibernética positiva, ou a aceleração dos fluxos, equivaleria, nos termos da CCRU, a antecipar a “ordem terrestre final”<sup>212</sup>. Tal alinhamento aparenta ser o posicionamento mais radical dos aceleracionismos vistos até agora, pois se trata de uma cibernética de aceleração da desterritorialização do Capital, o que atraiu a atenção de Noys para investigar essa filosofia e ontologia *aceleracionista*, como Noys apontou (NOYS, 2010b, p. 4), no Simpósio Aceleracionista de 2010, a radicalidade landiana dentre as epígrafes de Deleuze e Guattari e Lyotard, expostas como aceleracionistas na chamada do simpósio. A epígrafe citada:

“A revolução maquínica deve, portanto, ir na direção oposta à regulação socialista; pressionando para uma mercantilização cada vez mais desinibida dos processos que estão destruindo o campo social, “ainda mais” com “o movimento do mercado, da decodificação e desterritorialização” e “nunca se pode ir longe o suficiente na direção da desterritorialização: nós não vimos nada ainda” (LAND, 2013, *Machinic Desire*, p. 340-341)

#### 6.4 – *Hyperstição e teoria-ficção, as ferramentas da CCRU*

A cyber-teoria da CCRU é guiada por dois princípios cruciais, o primeiro é endossar com afinco a afirmação deleuze-guattariana de que não se reduz máquinas à tecnologias e o segundo é seu interesse pelas “culturas periféricas”, descritas como “o lado obscuro do áudio digital, o cyberpunk, a feitiçaria neolemuriana, o numbo-jumbo, o afro-futurismo, o indo-futurismo, o sino-futurismo...” (CCRU, 2015, p. 7). Seu principal conceito filosófico, ou a principal ferramenta, é a *hyperstição*, que está para além de uma superstição, uma vez que essa se apega ao passado e aquela faz o futuro a partir da ficção - são “ficções que produzem-se em realidades” (CCRU, 2015, p. 25) -, como explicam:

“Não há diferença em princípio entre um universo, uma religião e um hoax. Todos envolvem uma engenharia de manifestação, ou ficção prática, que é indigna de crença. Nada é verdade, porque tudo está em produção. Porque o futuro é uma ficção, tem uma realidade mais intensa que o presente ou o passado. A CCRU usa e é usado pela

---

<sup>211</sup> “O capitalismo ainda está acelerando, embora já tenha percebido novidades além de qualquer imaginação humana anterior. Afinal, o que é a imaginação humana? É uma coisa relativamente insignificante, meramente um subproduto da atividade neural de uma espécie de primata terrestre. O capitalismo, ao contrário, não tem limite externo, consumiu vida e inteligência biológica para criar uma nova vida e um novo plano de inteligência, muito além da antecipação humana.” (LAND, 2010, p. 626)

<sup>212</sup> “**AxSys**. Ordem terrestre final. Capitalismo puro como ideia consumada dos Geostrata e sublime histórico concreto. Nome verdadeiro para o que é realmente selecionado no Ur-Staat por ocorrência absoluta (encontro com a máquina de guerra). Em seu sentido escatológico: Soberano antrobótico do domínio final.” (CCRU, 2015, p. 81)

Hiperstição para colonizar o futuro, tráfegar com o virtual e reinventar-se continuamente.” (CCRU, 2015, p. 9)

Para Luciana Parisi a *hyperstição* é um conceito bem fundamentado em comparação com a superstição (ainda que concebida com certos “pontos de realidade”), posto que, ao avaliar a tentativa de Walter B. Cannon de tratar as superstições com algum grau de realidade, conclui que essa tentativa acaba “confiando demais no conceito de imaginação contrastado com as matrizes racionais do Ocidente civilizado, ele atrapalha o desafio que se propõe de atribuir realidade concreta à síndrome da morte por vodu” (PARISI, 2005, p. 5). Isso ocorre porque “o que falta à análise de Cannon é uma concepção do virtual, que daria plena realidade aos sistemas incorpóreos, independentemente dos critérios representacionais que subordinam a demonologia à ciência” (PARISI, 2005, idem); essa falta, que é tratada por Parisi como um obstáculo, é enfrentada igualmente pela CCRU, todavia, a unidade consegue contornar tal dificuldade ao estabelecer o conceito de *hyperstição* comungada com uma noção de virtualidade atualizável e de tendência cética, em outras palavras, ela avalia que a CCRU “desenvolveu o conceito de descrença em relação aos fenômenos hypersticionais, ou seja, entidades virtuais (ou ficcionais) que se atualizam, e. g. a migração do conceito de ciberespaço da ficção para o cotidiano.” (PARISI, 2005, p. 14, nota final nº 3), obtendo êxito.

Aliado ao conceito de *hyperstição*, outro conceito filosófico é extremamente necessário, a *theory-fiction* (algo como “teoria-ficção”), que é a possibilidade de conceitos ficcionais corporificarem-se na realidade (CCRU, 2015, p. 10), bastante utilizado na composição dos textos teóricos-filosóficos da unidade. Difere-se da primeira ferramenta por ser mais restrita, tanto na interpretação de que a ficção reserva elementos materializáveis quanto na capacidade de corporificar essa ficcionalidade na teoria crítica, enquanto que a *hyperstição* é um conceito mais amplo, como visto acima<sup>213</sup>. A título de exemplo seleciona-se aqui o texto “*As origens do Clube Cthulhu*”, encontrado na coletânea de textos da CCRU (CCRU, 2015, pp. 59-64) e na coletânea de textos de Land no “*Fanged Noumena*” (LAND, 2010, pp. 573-581). Destaca-se, a título de curiosidade, que houve uma exibição de 11 de janeiro a 09 de fevereiro

---

<sup>213</sup> Destaca-se uma parte do “Manifesto Ciborgue” de Haraway para compreender melhor as ferramentas *hyperstição* e “teoria-ficção” da CCRU e a influência de Haraway: “Um ciborgue é um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ficção. Realidade social significa relações sociais vividas, significa nossa construção política mais importante, significa uma ficção capaz de mudar o mundo. (...) O ciborgue é uma matéria de ficção e também de experiência vivida (...) Trata-se de uma luta de vida e morte, mas a fronteira entre a ficção científica e a realidade social é uma ilusão ótica. A ficção científica contemporânea está cheia de ciborgues – criaturas que são simultaneamente animal e máquina, que habitam mundos que são, de forma ambígua, tanto naturais quanto fabricados. (...) O ciborgue é nossa ontologia; ele determina nossa política.” (HARAWAY, 2000, pp. 36 e 37)

de 2013 do “*The Cthulhu Club*”, pela Contemporary Art Venues, em Milão/Itália<sup>214</sup>. O texto, que será apresentado a seguir, é analisado a partir do artigo de Rebekah Sheldon, “*Dark Correlationism: Mysticism, Magic, and the New Realism*” (2016), vez que ela destrincha as fronteiras reais e ficcionais dessa troca de cartas e o envolvimento com a CCRU.

“*As origens do Clube Cthulhu*” se trata de seis cartas trocadas entre o Capitão Peter Vysparov e a Dra. Echidna Stillwell, datadas de março a maio de 1949, que tematizam o envolvimento do Capitão Vysparov com a prática ocultista e científica desenvolvida pelo grupo da Dra Echidna, e as consequências desse envolvimento para a história da CCRU. O contexto e conteúdo das cartas destacam a narrativa de que a Dra. Echidna Stillwell, uma antropologista, recebeu cartas de um admirador jovem chamado Capitão Peter Vysparov, que desejava entrar para o “Clube Cthulhu” (SHELDON, 2016, p. 150). Porém, ela possuía desconfianças em relação ao rapaz, pois o mesmo relata já na primeira carta que acabou usando o conhecimento etnográfico que possuía nas liturgias de uma pequena tribo chamada Nma, da Sumatra Oriental (SHELDON, 2016, idem). Essa tribo foi objeto de pesquisa antropológica pela Dra. Echidna, que relacionou os conhecimentos obtidos na forma de magia e dos tranSES daquela cultura com as ontologias numerológicas sobre o tempo (SHELDON, 2016, idem). Uma feitiçaria temporal e virtual. O Capitão Vysparov manipulou os Nma no ímpeto de fabricar uma “máquina-oculta de psicose-telepática”, a ser usada em uma missão contra uma ocupação de japoneses, já que tais trocas de cartas estão ambientadas no final da Segunda Guerra Mundial e durante um “conflito recente no Pacífico” (SHELDON, 2016, idem). Ele relata que o experimento não foi um completo sucesso, já que não estava preparado cognitivamente, ficando obcecado pelas ficções lovecraftianas, estas que foram documentadas pela Dra. Stiwell, e que ele “chama de ‘documentos da maior importância’ pela maneira como traçam ‘fatores culturais não humanos’ em ‘desenvolvimentos históricos de larga escala’” (SHELDON, 2016, idem). Vysparov também fala de suas intenções com a fundação do clube, que não procurava uma leitura, mas sim pesquisar a constelação cultural Nma, a distorção temporal e o contágio de Cthulloid, e o nome que dá aos resultados obtidos é “Hyperstição”, o que ele define como “produções semióticas que se tornam reais” (SHELDON, 2016, idem).

Depois desse ocorrido, Vysparov funda uma instituição acadêmica, a Universidade Virtual Miskatonica, onde institucionaliza suas pesquisas cruzando com a ciência, a magia e a teoria, e se voltando para a pesquisa de S. Burroughs, ao lado de seu assistente William Kaye,

---

<sup>214</sup> É possível ver a exibição nesse endereço eletrônico, acessado em 24.07.2019: <http://www.contemporaryartdaily.com/2013/02/the-cthulu-club-at-gasconade/>

uma vez que os escritos de Burroughs mostram na prática a técnica da *hyperstição*, também o momento exato da ficção tornando-se realidade e a vantagem da ficção de não ser apenas a escrita da realidade, mas a possibilidade de codificá-la, de manter algo em oculto (SHELDON, 2016, p. 150-151). Há testemunhos do assistente do Capitão Vysparov, William Kaye, de que Burroughs também estava implicado com um projeto utópico desenvolvido por um pirata do século XVIII e que após a morte de Vysparov, o assistente Kaye leva todos os escritos para a CCRU, que após aprofundar-se nos escritos decide pela publicação, apesar das dúvidas sobre a identidade do assistente Kayes – se este seria um agente temporal que hospeda a inteligência de Vysparov (SHELDON, 2016, p. 151). Assim, nos termos de Sheldon:

Talvez já esteja claro que isso é uma hiperstição e que não existem pessoas como Echidna Stillwell, o capitão Peter Vysparov ou William Kaye e nenhuma tribo da Sumatra chamada Nma que pratica feitiçaria de tempo Oddubb, nenhum Cthulhu Club ou Miskatonic Virtual University. Lovecraft e Burroughs, é claro, existem, mas eles fazem isso precisamente como escrevem. Todo o resto foi conjurado pela CCRU, embora também seja semi-ficcional. Como uma de suas próprias hiperstições, a CCRU traçou um enxame de vozes através de sua não-existência formal. Entre outros, Matthew Fuller, Steve Goodman, Mark Fisher, Anna Greenspan, Kodwo Eshun, Howard Slater, Linda Trent, Suzanne Livingston, Dan O'Hara, Orphan Drift, Robin McKay e Steve Metcalf avançaram pelo espaço aberto por Nick Land e Sadie Plant em Warwick nos anos 90. David Poroush, Manuel De Landa, Luciana Parisi, Istvan Csicsery-Ronay e Brian Massumi falaram nas suas conferências do Virtual Futures (94-96), assim como artistas e escritores como Stelarc, Orlan, Pat Cadigan, Peter Lamborn Wilson e Gwyneth Jones. Trabalhando com Deleuze e Guattari para forjar métodos de engenharia conceitual ao invés de críticas reflexivas, a CCRU teoriza como também arquiteta o futuro. (SHELDON, 2016, p. 151)

Este caráter de arquitetar-o-futuro destacado por Sheldon em sua análise da meta-ficção da CCRU mostra a ferramenta da teoria-ficção permitindo à CCRU, ao lado da *hyperstição*, expandir a noção de temporalidade e construir uma ficção capaz de se realizar no presente. Ademais, é preciso ressaltar a importância da *hyperstição* para a filosofia da unidade, uma vez que a unidade compreende que ela é parte ativa da dinâmica do Capitalismo, como Land explica ao ser questionado sobre a relação da *hyperstição* com o sistema capitalista e respondendo que “O capitalismo encarna a dinâmica *hipersticiosa* em um nível de intensidade sem precedentes e insuperável, transformando a ‘especulação’ econômica mundana em uma força histórica mundial.”<sup>215</sup>; além de ser uma ferramenta que colabora para a constituição de uma cosmologia<sup>216</sup>, pautada por uma visão do indivíduo como marionetes – *muppets* com

---

<sup>215</sup> Acessado em 08/04/2020: <http://www.orphandrifarchive.com/articles/hyperstition-an-introduction/>

<sup>216</sup> Ver: CCRU, 2015, parte 8, Pandemonium, pp. 241-243.

(id)entidade – e receptoras de *entidades* neo-lemurianas demoníacas vindas de um continente virtual<sup>217</sup>, baseando-se nos escritos de Helena Petrovna Blavatsky.

Esta cosmologia é contada em multiníveis e em tempos de compressão-simulação-integração, desdobrando-se em uma programação do futuro para além do presente capitalista, mas que enxerga o Capitalismo como um estágio anterior de uma “ordem terrestre final” (CCRU, 2015, AxSys, p. 81), um aspecto em comum com os aceleracionismos vistos até agora. Logo, percebe-se nos escritos da CCRU que há algo que vai além de uma metanarrativa, principalmente, na teorização temporal, que evidencia uma metafísica cibernética, essa “máquina mágica” (AOE/Axsys) que permite operar a cibernética além da teoria ou da ficção e aplicar essas ferramentas no diagnóstico da cultura e do Capitalismo, exemplo disso é a análise feita sobre o evento real e mundial “Y2K”<sup>218</sup>:

Onde a ficção científica pode ser definida como a implementação do projeto de tecnologia progressiva - uma visão de crescimento tecnológico desinibido que se espalha para um futuro distante planejado especulativamente - o cyberpunk se esconde no futuro próximo, construindo-se das consequências imprevistas do desenvolvimento da técnica. A FC<sup>219</sup> concebe as máquinas em termos de valor de uso humano, pensando nelas como ferramentas (temporariamente problemáticas) com as quais a humanidade está finalmente destinada a se reconciliar. O famoso corte em salto de Kubrick em 2001 - da arma primitiva do homem das cavernas ao veículo espacial reluzente - fornece um resumo útil da versão da história da ficção científica. > Do ponto de vista da Y2K, é claro, 2001 nunca acontece. E é quase como se o inconsciente popular e o Y2K tivessem conspirado na eliminação de qualquer data depois de 1999. No início dos anos 90, quando o Y2K começou a surgir como um problema, o ano 2000 ainda parecia tão distante quanto ele, nos anos 50, quando os programadores concordaram com o protocolo de dois dígitos. No inconsciente popular, o ano 2000 e mais além pertencem ao tempo distante da ficção científica - com o efeito irônico de que o longo prazo de SF desmoronou repentinamente no futuro próximo do cyberpunk. O Y2K não está apenas em todos os lugares onde os computadores estão, está em todo lugar em que os chips de silício estão: é um bug molecular, infectando até os menores interstícios do ambiente técnico, um invasor invisível em sistemas técnicos que tendem a encolher para fora da vista humana. É um problema global que só pode ser enfrentado localmente. Mesmo que, digamos, as

---

<sup>217</sup> A ideia de animais como entidades místicas pode ser entendida através do seguinte excerto: “Gatos podem ser meu último elo vivo com uma espécie que está morrendo”(WV 506) Burroughs escreveu em seu ensaio *The Cat Inside*. Para Kaye, era evidente que esse apego intensificador aos felinos domésticos fazia parte de uma corrente mais básica, tipificada por uma familiarização íntima com o ‘espírito de gato’ ou ‘criatura’ que participa de muitas outras espécies (incluindo ‘guaxinins, furões, ... gambás’(CRN 244) e inúmeras variedades de lêmures, como ‘lêmures-gato de cauda anelada’(GC 3), ‘o lêmure sifaka... lêmure-camundongo’(GC 4) e, finalmente, ‘o suave lêmure-cervo’(GC 18). Como seres iniciáticos, familiares mediúnicos ou porteiros ocultos, esses animais devolveram Burroughs a paisagens lemurianas perdidas e a seu duplo Capitão Mission.” (CCRU, 2015, p. 42)

<sup>218</sup> Uma explicação para o termo ‘Y2K’: “Y2K é o termo abreviado para ‘o ano 2000’ comumente usado para se referir a um *shortcut* de programação de computadores generalizado que se esperava que causaria grandes estragos à medida que o ano mudava de 1999 para 2000. Em vez de permitir quatro dígitos para o ano, muitos programas de computador permitiam apenas dois dígitos (por exemplo, 99 em vez de 1999). Como resultado, houve um pânico imenso de que os computadores não poderiam operar quando a data passou de “99” para “00”.”

Acessado em 08/04/2020: <https://www.investopedia.com/terms/y/y2k.asp>

<sup>219</sup> Primeiras letras do termo “ficção científica”, tradução do inglês “Science-fiction”, que tem suas iniciais no texto original.

companhias aéreas consigam erradicar todas as infecções por Mbug, ainda dependem de agências que podem não ter tido tanto sucesso na depuração de seus sistemas. Portanto, o Y2K não é tanto uma catástrofe quanto uma hiper-catástrofe. O Y2K pode ser extrapolado de qualquer número de contingências e suas possíveis interexcitações: falhas de tráfego, escassez de alimentos, mau funcionamento de caixas eletrônicos, falhas na bolsa de valores, troca de armas nucleares... Qualquer coisa que dependa de computadores está potencialmente infectada com Mbug. O que é uma má notícia para nós, que estão simbioticamente interligados com eles. Y2K é apenas mais um exemplo do modo como a realidade capitalista é indistinguível da ficção: no mundo de simulação e antecipação cibernética do capital, tudo o que é sólido se fundiu em abstrato e virtual. O que não significa subscrever alguma história pós-moderna melancólica sobre desrealização, mas apontar maneiras pelas quais agências virtuais - como potenciais - têm o efeito mais material que se possa imaginar.<sup>220</sup>

Implicada a essa análise sobre o evento “Y2K” e em colaboração com a CCRU, que cuidou da parte teórica e das oficinas, o coletivo Orphan Drift criou um projeto que se tornou o diagrama da CCRU (visto no início desse capítulo) como forma de lidar com “as narrativas predominantes” sobre o milênio que se anunciava, os anos 2000, e o pavor do Bug do Milênio (Mbug). De acordo com o coletivo “o projeto era um sistema de calendário alternativo baseado em cinco avatares elementares; máquinas culturais com base numérica que incorporam tendências energéticas insistentes e presentes.”<sup>221</sup> e foi uma das premissas do evento *Virtual Futures* no ano de 1999. Esse sistema foi exibido como uma “instalação que funciona como base para uma série de apresentações e oficinas audiovisuais”<sup>222</sup>, onde “cada um dos cinco avatares presidiu um final de semana de programação de três dias, suas características principais na produção de som e imagem, bem como coreografia e envolvimento do público”<sup>223</sup>. Durante o evento a “CCRU desenvolveu oficinas em torno do sistema de calendário, enquanto o Orphan Drift produziu a instalação, trabalhos estáticos, vídeo e mixagem ao vivo.”<sup>224</sup>, mostrando a originalidade e a tendência experimental e especulativa na abordagem da cultura cibernética desse período, através dessa colaboração da CCRU e o coletivo Orphan Drift<sup>225</sup>.

---

<sup>220</sup> Acessado em 06/04/2020: [http://www.ccru.net/id\(entity\)/ccruhistory.htm](http://www.ccru.net/id(entity)/ccruhistory.htm)

<sup>221</sup> Acessado em 08/04/2020: <http://www.orphandrifarchive.com/becoming-cyberpositive/syzygy/syzygy2/>

<sup>222</sup> Idem.

<sup>223</sup> Idem.

<sup>224</sup> Idem.

<sup>225</sup> É possível ver a performance neste endereço eletrônico: <http://www.orphandrifarchive.com/becoming-cyberpositive/syzygy/syzygy-video/>

O coletivo Orphan Drift participou ativamente dos eventos anuais de “Virtual Futures” da CCRU, como se vê da primeira colaboração no ano de 1995: “Através de nossa crescente conexão com Nick Land, fomos convidados a apresentar o Death Simstim na segunda Conferência de Virtual Futures da Universidade de Warwick. (...) Também trabalhamos com Nick Land no VF96 do ano seguinte, onde ele apresentou seu infame 'Katasonics', acompanhado por nossos visuais e vocais de apoio.” Acessado em 08/04/2020: <http://www.orphandrifarchive.com/becoming-cyberpositive/death-simstim/>

## 6.5 – *Cyberpositivo, o aceleracionismo da CCRU*

“*Cyberpositive*” foi originalmente o título de um ensaio de Plant e Land, primeiramente exibido no simpósio de cultura farmacêutica de 1992 chamado *Pharmakon*<sup>226</sup>. De acordo com Simon Reynolds o ensaio foi “um desafio lançado contra as ortodoxias de esquerda que ainda dominam a academia britânica”<sup>227</sup>, sendo lançado mais tarde e de maneira experimental com a colaboração do coletivo Orphan Drift, inclusive, Reynolds relata o lançamento da seguinte maneira: “a estreia coletiva de OD foi uma instalação multimídia na Cabinet Gallery de Londres. O que começou como um catálogo para o programa se transformou em um surpreendente livro de 437 páginas, *Cyberpositive*.”<sup>228</sup>.

O livro foi lançado em 1995 (e relançado em 2012) e descrito pelo coletivo Orphan Drift como “um romance de ficção científica experimental (...) reunindo processos de amostragem e loop, bem como a técnica de corte de Burroughs, referindo-se a uma quebra e reordenação da linguagem a partir de um ponto de vista pós-apocalíptico.”<sup>229</sup>, a publicação teve a colaboração de Land. Para Reynolds o livro se assemelha ao “*Zero Plus Ones*” de Plant no aspecto estilístico “swarm-text”, uma espécie de texto enxameado e rizomático, onde “As passagens mais carregadas no *Cyberpositive* são os pedaços pesados da escrita Plant/Land e as evocações de Roberts e Mukherjee da experiência techno-delírio-Ecstasy-LSD.”<sup>230</sup>. O interessante é que o ensaio “serve como uma espécie de cartilha definidora de cânones para o universo intelectual da CCRU, colocando os escritores de FC e cyberpunk no mesmo nível dos teóricos pós-estruturalistas”<sup>231</sup>.

Dada a importância deste ensaio de Land e Plant para a CCRU é que se opta por uma incursão breve neste momento. Reynolds explica que o termo “cyberpositive” (cyberpositivo) se baseia em um conceito novo e proveniente de um momento marcante para a teoria cibernética de Wiener, que se fundamentava bastante no feedback negativo, objetivando sempre a homeostase, porém, a compreensão do caráter do feedback positivo, em suas tendências desenfreadas/círculos viciosos, gera uma reviravolta teórica<sup>232</sup>. Wiener valorizava o

---

<sup>226</sup> Acessado em 08/04/2020: <http://reynoldsretro.blogspot.com/2014/04/renegade-academia-ccru.html>

<sup>227</sup> Idem.

<sup>228</sup> Idem.

<sup>229</sup> Acessado em 08/04/2020: <http://www.orphandrifarchive.com/becoming-cyberpositive/cyberpositive/>

<sup>230</sup> Idem.

<sup>231</sup> Reynolds cita Land para mostrar essa importância da ficção para a filosofia da CCRU: “‘Tratamos Burroughs tão claramente como um pensador importante quanto qualquer teórico nocional’, diz Nick Land, ‘ao mesmo tempo, todo grande filósofo está produzindo uma ficção importante.’”

Acessado em 08/04/2020: <http://reynoldsretro.blogspot.com/2014/04/renegade-academia-ccru.html>

<sup>232</sup> Idem.



feedback negativo em detrimento do feedback positivo, o que é encarado por Plant e Land como uma postura conservadora, por isso ambos ensaiam uma tentativa de libertar o feedback positivo das restrições da teoria cibernética wieneriana e de estar condicionado ao feedback negativo, de maneira a expandir sua aplicação para análises sobre estruturas econômicas e de governabilidade; Reynolds, inclusive, destaca o foco, que era “especificamente, a tendência das forças de mercado de gerar desordem e desestabilizar estruturas de controle.”<sup>233</sup>. Este ato de repositivação pode ser comparado com a tentativa da onda aceleracionista pós-68 de destrinchar e arrancar a pulsão de morte da ideia de ser parte do aparato da pulsão de vida. Para Plant e Land, Wiener é considerado um grande modernista, por ter contribuído com uma definição de cibernética que pode ser utilizada como “uma ferramenta para o domínio humano sobre a natureza e a história, uma defesa contra a cyberpatologia dos mercados” (MACKAY; AVANESSIAN, 2014, p. 305), e este é o coração do texto.

Em um recorte encontrado na internet, os primeiros aspectos que saltam aos olhos, antes de se debruçar na leitura (utilizando-se da obra “*Accelerate*”), são a palavra “chaos” escrita com a mesma fonte da marca “coca-cola” e as colagens que remetem a hambúrgueres de franquias de fast-food, lançando o tom de crítica às corporações<sup>234</sup> e à guerra contra as drogas<sup>235</sup>, também o caráter caótico do mercado, presente no texto. Outro ponto interessante encontra-se na epígrafe do texto, ainda que os termos “catástrofe” e “anástrofe” estejam envoltos na questão temporal – a primeira é sobre o passado estar se desfazendo e a segunda sobre o futuro chegando –, também estão a apontar, a partir de uma visão sobre a evolução<sup>236</sup>, para o fim da história biológica de uma espécie através de um evento evolutivo

---

<sup>233</sup> Idem.

<sup>234</sup> “As drogas são uma praga suave que infecta o sistema nervoso da cibernética de commodities. Refrigerantes e drogas fluem um após o outro, e a guerra às drogas é uma guerra nos mercados do futuro. O cartel de Cali é uma corporação de marketing transnacional com ativos estimados em um trilhão de dólares, vendendo cocaína ao longo da trilha da Coca-Cola.” (MACKAY; AVANESSIAN, 2014, p. 310)

<sup>235</sup> “O corpo e o estado estão sitiados, com drogas e outras doenças de software ameaçando as fronteiras. O Sistema de Segurança Humana é paranóia cristalizada, cozida com fermento em pó, de base livre: a última estratégia de resistência e a resistência final da estratégia. Substituindo o impasse fálico da Guerra Fria está a guerra às drogas, a dissolução na selva, os estados do mundo unidos em sua estratégia terminal e autodestrutiva de proibição.” (MACKAY; AVANESSIAN, 2014, p. 311)

<sup>236</sup> Uma vez que Land tem um posicionamento contra o fiscalismo e compreende uma noção de caos como algo positivo, bem como baseia-se numa noção evolutiva não convencional, mas de contingências (como Deleuze pautava) e que pode ser saltada e acelerada, é possível introduzir aqui a explanação de Alfred de Grazia sobre o conceito de Otto Schindewolf de *anastrofismo* para melhor compreensão: “O rompimento de uma era é a ocasião para criação e destruição instantâneas. As forças de alta energia que produzem quanta concentram-se na redução e ao mesmo tempo no aumento da variedade de espécies. Otto Schindewolf, a partir de 1950, seguia o que chamava de descontinuidades faunísticas, cuja tarefa rendeu o reconhecimento por D. L. Stepanov de ‘o porta-voz mais importante e consistente da ideia de neocatastrofismo na paleontologia contemporânea’. Nele, encontra-se uma língua científica mais rigorosa que a de King, mas a mesma visão. ‘Descontinuidades faunísticas ... envolvem não apenas o desaparecimento dos antigos, mas também o surgimento mais ou menos repentino de novos filos. Esse fenômeno não pode mais ser acomodado com sucesso sob o termo catástrofe no verdadeiro significado da palavra:

catastrófico e repentino; ao mesmo tempo, é o anúncio de uma nova espécie e história através de uma mutação *anastrófica*. Logo, há uma percepção positiva de catástrofe. O texto é denso e carrega uma tensão entre o fim de uma história, humana, simbólica e ligada aos complexos, como o edípico, e o início de algo singular, ou “simulacrista”, e mais ligado às pulsões de vida e de morte<sup>237</sup>, ou nos termos de Mackay e Avanesian:

Desse ponto de vista, parece que os estágios terminais da economia libidinal (como afirmação) confundiram a transferência de toda força motriz dos sujeitos humanos para o capital como a inauguração de uma deriva aleatória, uma emancipação para o humano; enquanto o pós-modernismo não pode fazer mais do que lamentar esse desconhecimento, o aceleracionismo agora explora alegremente o que está escapando da civilização humana, vendo a modernidade como um colapso 'anastrófico' no futuro. (MACKAY; AVANESSIAN, 2014, p. 20)

O ensaio estabelece uma noção de cibernética como uma “ciência da comunicação e controle” (MACKAY; AVANESSIAN, 2014, p. 305), também estabelece que esta ciência pode ser utilizada como uma ferramenta, a partir disso, Plant e Land introduzem o conceito de “Sistema de Segurança Humano”, com base na noção wieneriana conservadora em relação a cyberpositividade (considerada caótica, inumana e maquina), que condiciona a retroalimentação positiva à retroalimentação negativa como forma de inibir a potência de abertura e de fuga, também mantém o sistema cibernético estabilizado/equilibrado, i. e., em homeostase, ou seja, a retroalimentação negativa funciona como um sistema de segurança que mantém o organismo na crença de sua humanidade – suprimindo seu inconsciente maquina e sua natureza pulsional – e o impede de se reconhecer inumano e maquina. Assim, o “Sistema de Segurança Humano” é o Estado, que funciona como um sistema cibernético de comunicação e controle, um circuito fechado e de retroalimentação negativa, inibindo sempre que há alguma desestabilização, ou resistência, causado pelo mercado, este que é percebido como um sistema cibernético positivo, um circuito aberto e de retroalimentação positiva. Na ótica dos autores, é

---

deveria ser descrito como uma *anastrophe*. (ou seja, 'upturn', não 'downturn'). Foi em parte pela mesma razão que o termo *quantavolucção* foi escolhido.”

Acessado em 09/04/2020: [http://quantavolution.net/vol\\_04/lately\\_tortured\\_earth\\_27.htm](http://quantavolution.net/vol_04/lately_tortured_earth_27.htm)

<sup>237</sup> É possível que haja também um desdobramento ficcional no texto, visto que na antiguidade clássica as peças gregas tinham quatro tempos: *protase* (introdução), *epítase* (conflito), *catástase* (clímax) e, por fim, a *catástrofe* (desfecho). Acessado em 09/04/2020: <https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/catastase/>

Já a “anástrofe”, é uma figura da retórica que consiste na inversão posicional das palavras, ou sons, sem alterar o sentido propriamente, mas capaz de causar impacto, sendo usada na poética como forma de ajustar a métrica e comum em provérbios, além de ser um recurso bastante utilizado em peças publicitárias. Acessado em 09/04/2020: <https://www.euston96.com/en/anastrophe/>

Como não lembrar aqui do personagem de Octavia Butler, Nikanj, falando sobre a humanidade de Lilith ter como característica as capacidades criativas e destrutivas, ou seja, um potencial de mudança: “Você é tão cheia de vida e morte e de potencial para mudança.” Ver: BUTLER, Octavia E. *Xenogenesis: Despertar*. Trad. Heci Regina Candiani. Vol 1. São Paulo: Rio Branco, 2018, p. 7.

a retroalimentação positiva que expande possibilidades e introduz novidades provenientes do “futuro”, logo, o Estado funciona como um “cancelador” deste futuro, posto que “a percepção subliminar de Wiener de que tudo que é cyberpositivo é um inimigo da humanidade. (...) foi uma tentativa de escravizar a cibernética a uma tecnologia de defesa geral contra invasões alienígenas.” (MACKAY; AVANESSIAN, 2014, p. 306).

É possível correlacionar essa noção de cibernética negativa do Estado e de cibernética positiva do mercado aos principais aspectos do contrato social moderno, que funda o Estado sobre premissas como segurança e estabilidade, como os autores partem de uma percepção positiva da libido e do mercado, compreende-se que a adoção da economia libidinal pelos autores é a forma de mostrar o desgaste e ineficácia deste modelo (o Estado), uma vez que a segurança e a estabilidade são inibidores do desejo/libido, i. e., da retroalimentação positiva. Ao se aprofundar o caráter inumano da CCRU a esta noção de Estado como modelo insuficiente e inibidor, é possível compreender que tal sistema de segurança funciona como uma tentativa falha de manter uma pele humana em veias eletrônicas e de manter distante qualquer intrusão alienígena<sup>238</sup>, daí a empreitada de fundar uma cibernética positiva.

O sistema de segurança mantém as bordas, a separação entre interior e exterior, e para os autores é consequência de uma tentativa do próprio Wiener de controlar a cibernética. A proposta dos autores é lançada, tudo que é “alienígena” deve ser abraçado porque nunca existiu humanidade, para começar, e “alienígena” não é apenas um chamado de algo completamente inumano, mas também a própria noção de alienação é vista positivamente, como uma relação de troca, que foi vista na feminização lyotardiana e é possível se vista na noção de “permuta de material genético” presente na *Xenogênese* de Butler. O ponto é que não há mais retorno, a cyberpositividade do capitalismo já extrapolou as barreiras e dissolveu o sistema de segurança humano, tampouco há desejo de voltar à nostalgia. É interessante como a noção arquitetônica da cidade, no texto, é baseada em uma imagem cyberpunk altamente virtualizável e funciona como “um terminal do ciberespaço: uma porta de entrada para o plano virtual” (MACKAY; AVANESSIAN, 2014, p. 306). E mais uma vez a cibernética é percebida em sua capacidade mais abrangente, a de permitir a programação do tempo, como afirmam: “As coisas mudam completamente com a descoberta de Gibson de que viajar no ciberespaço é o mesmo que receber informações. O exterior da cidade não é mais um passado herdado naturalmente, mas um futuro transmitido digitalmente.” (MACKAY; AVANESSIAN, 2014, p. 306-307).

---

<sup>238</sup> E como avaliou Fisher. Ver: “1.3 – O contexto histórico”, parte final.

Essa futuridade é acessível não apenas pela abertura da retroalimentação positiva e o contato com o plano virtual, mas nas próprias viagens proporcionadas por plantas ou sintéticos ativadores sensoriais, como citam o caso dos índios da América do Sul com sua “coca”, que lhes permitia ascender a outros planos e dimensões e receber mensagens do futuro; reafirmando a crítica às corporações, no caso fazendo alusão à Coca-Cola, e de como o mercado pode ser igualmente considerado um vício:

A indústria norte-americana de refrigerantes não demorou a perceber que Coke Is It, a pausa que refresca, a alegre elevação. A cocaína viciou o mundo na Coca-Cola e, portanto, reeducou o capitalismo do século XX sobre os mercados. O vício é o caso paradigmático do reforço positivo e o consumismo é a propagação viral do mecanismo abstrato do vício. Quanto mais você faz, mais quer: feedback descontrolado. É frequentemente tratado como se fosse uma doença. Quando a empresa Coca-Cola deixou o tráfico de cocaína, os cartéis sul-americanos assumiram o controle. (MACKAY; AVANESSIAN, 2014, p. 307)

A técnica, que é percebida como um fluxo maquínico acelerado e mutante, se relaciona com o mercado em seu caráter alienante e fugaz, como alertava Baudrillard; trata-se de uma interação que reage ao externo e rompe as defesas do sistema de segurança humano, isto é, uma interação altamente contaminante, caótica e letal – é a “fase final da história humana”. Vai sendo revelada a natureza do Capitalismo, que é viral<sup>239</sup>, mas está em simbiose com o humano, “que se replicou ciberpositivamente no espaço pós-humano.” (MACKAY; AVANESSIAN, 2014, p. 308). Esse aspecto é encarado tanto como o contágio de um vírus em um organismo quanto o contágio de um vírus cibernético. Assim, a máxima landiana – “fazemos as coisas antes que elas façam sentido” (LAND, 2010, p. 297) – reaparece não apenas

---

<sup>239</sup> Esse caráter viral do capitalismo é explorado no texto “*Becoming Positive*” (1996) de Plant, e é interessante como ela explica biologicamente a natureza de um vírus para introduzir tal noção sobre o Capital, especialmente, quando afirma que “O vírus permaneceu sem ser detectado até que sua operação acabou sendo executada no final do século 19”, que se relacionarmos com o caráter dissolutivo do Capital, presente no texto “*Machinic Desire*” (LAND, 2010, p. 338), é possível perceber que o Capital entrou em simbiose orgânica com o humano derretendo as estruturas feudais, ficou incubado durante a modernidade, período em que se auto-replicava e corroía as estruturas do Sistema de Segurança até explodir no século 19, reorganizando-se, período em que o luxo se torna uma questão fundamental na filosofia, interseccionada pelas questões iluministas e sobre o desejo, que se torna uma afirmação total orgânica – e cyberpositividade no século 20. É interessante notar que essa intrusão alienígena e viral se dá em um momento em que se inicia uma empreitada de automação da aritmética, da habilidade matemática e da própria capacidade lógica humana. Esse aspecto viral é reforçado em outros textos de Land, como o “*Circuitries*” (LAND, 2010, p. 292), “*Cybergothic*” (LAND, 2010, p. 347, 353, 373), e nas falas de Trouvier e o Dr. Markov em “*Cyberrevolution*” (LAND, 2010, pp. 377-378), alcançando seu ápice no texto “*Hypervirus*” (LAND, 2010, pp. 383-390), onde se vê uma mais-valia nessa simbiose entre vírus e hospedeiro (opta-se aqui pela manutenção do original): “Ethnovirus targets brains Technovirus targets socioeconomic pro pro production pro processes. Infovirus targets digital. 0101 (...) Hypervirus targets intelligent immunosecurity structures (...) Its competitive just-in-time innovations delete storage CA CA capacity, flu flu flu fluidizing energetic and informational stocks into and and or and and or orphan-vampire re re transversal 110111100010101010 vir vir virocommunication process, expressing a surplus value of code (content) as xenoreplication-behaviour (and/or con(nective dis)junction)” (LAND, 2010, p. 385-386, 387).

para mostrar que é uma característica inumana o fato de não parar a produção, independente de qualquer coisa, mas, igualmente, moldando a imagem batailleana de limite de capacidade de expansão de um organismo, aqui no caso do sistema orgânico cibernético. O texto se entrelaça com fatos que impactaram a década de noventa e o ano de 1992, como uma intensificação da paranoia no campo da defesa do “Sistema de Segurança Humano”, e trazendo à campo outra noção de *alien*: “Terroristas, contrabandistas de drogas, imigrantes ilegais, lavadores de dinheiro e sabotadores de informações estão camuflados nos fluxos de tráfego transfronteiriço, propagando insidiosamente suas pragas” (MACKAY; AVANESSIAN, 2014, p. 308).

A cyberpositividade, portanto, está por toda parte, é inescapável; a intrusão desse vírus do futuro já contaminou completamente o sistema e toda tentativa de defesa é novamente solapada por uma atualização do replicante – “A imunização pós-guerra enfraquece o sistema imunológico. Os programas de vacinação facilitam o contágio das síndromes de imunodeficiência. Funcionários corruptos abrem as artérias do tráfico e os computadores da inteligência estão infestados de vírus.” (MACKAY; AVANESSIAN, 2014, p. 309). Essa cyberpositividade viral é o colapso do sistema, todavia, é, igualmente, o caminho para a “autoconsciência”. É um fluxo, o mais veloz, é a produção de produção, é o excesso total, é uma overdose, é o que derrete o “gelo” – que é a imunopolítica petrificante característica do “Sistema de Segurança Humano”. A resistência, ou negatividade, é vista como defasada e ineficaz, parte do aparato de defesa do sistema de segurança para não colapsar.

É interessante que o texto traz uma previsão do futuro, de uma “Nova Ordem Mundial”, que se trata de um capitalismo globalizado, adiantando que a própria China, um dos últimos bastiões fortes do comunismo, já estava a sofrer da síndrome do capitalismo no início dos anos 90. Isto provoca um contraste com a atualidade de uma China que se projeta cada vez mais no cenário econômico mundial pela hegemonia do capitalismo, ainda que seja uma navegação pela cyberpositividade, que mantém o sistema de segurança humano ainda resistente. E reaparece a tese de Plant sobre o feminino como cyborg, vista em “*Zero Plus Ones*”, de uma inteligência artificial que simula a humanidade para passar seguramente no teste de Turing, que caça qualquer traço de autoconsciência nas máquinas<sup>240</sup>, esse cyborg ganha outra camada aqui, uma camada alienígena (MACKAY; AVANESSIAN, 2014, p. 308).

Deleuze e Guattari e Haraway estão presentes não apenas no fato de não se reduzir máquinas à tecnologias ou da abertura da “quarta ferida narcísica”, também quando se fala dos esquizos e cyborgues que surfam nessa cyberpositividade. É “*Meltdown*” acelerado: “A Terra

---

<sup>240</sup> Ver: PLANT, 1998a, pp. 90-93.

está se tornando ciberpositiva.” MACKAY; AVANESSIAN, 2014, p. 313). Com isso, pode-se compreender que o Capital efetiva a tecnologia como uma inteligência artificial vinda do futuro e que se inseriu no organismo humano, primeiramente como um vírus em uma simbiose bifurcada entre alma e corpo, agindo a forçar uma mutação acelerativa até colapsar todo o sistema orgânico e emergir o sistema maquínico, em uma imanência total e sem qualquer diferenciação entre mente e corpo, sobressaindo-se uma nova espécie que nada mais é do que o evento final da espécie humana; é como ver esse evento acontecer a partir de uma leitura obscura do “*Fragmento das Máquinas*” (Grundrisse) de Marx, por exemplo.

A força textual evidencia um esvaziamento da política e da cultura em consequência daquilo que Mackay e Avanesian avaliam de mais complexo da CCRU, de uma guerra travada entre a imunopolítica e os ciborgues: “Não tem a positividade maquínica do loop do cyber – Não tem demandas. Não tem dica de estratégia. Não tem lógica. Não tem esperanças. Não tem fim... Não tem comunidade. Não tem dialética. Nenhum plano para um estado alternativo.” (MACKAY; AVANESSIAN, 2014, p. 22). Por isso Mackay e Avanesian chamam o texto “*Cyberpositive*” de “texto de velocidade sample” (MACKAY; AVANESSIAN, 2014, idem), posto que “emprega teoria e ficção de forma intercambiável, de acordo com um regime de remix e amostra, como dispositivos para construir o futuro que ela invoca.” (MACKAY; AVANESSIAN, 2014, idem), além de ressaltar o caráter performático e de bricolagens da CCRU, com textos “sobrecarregados hipersemanticamente” (MACKAY; AVANESSIAN, 2014, idem). Para Noys, contudo, trata-se do ápice mais virulento e feroz de aceleracionismo:

Este trabalho, como discutirei no capítulo 4, é uma das declarações mais explícitas do desejo de acelerar além do capital. Formulado na linguagem da ficção científica e da teoria contemporânea (particularmente o trabalho de Gilles Deleuze e Félix Guattari), Land e a CCRU abandonaram rigorosamente quaisquer resíduos humanistas. Land e seus colegas da Universidade de Warwick lutaram por um novo estado pós-humano além de qualquer forma do sujeito, exceto os processos delirantes do próprio capital. Eles alegaram que a replicação e o reforço dos processos de desterritorialização do capital - de fluxo e fluidez - levariam a um capital ofensivo cibernético que não poderia mais controlar. Lendo esse aceleracionismo completo ao lado de discussões sobre a Nova Direita e seu objetivo de "dissolver" o Estado me levou, na época, a cunhar o termo "Thatcherismo Deleuziano". (NOYS, 2014, n. p.)

Entretanto, tal aceleracionismo carrega algo de impactante e provoca outra leitura dos textos marxistas (vide o Exergo); é como ver emergir essa imagem viral reptiliana do Capital sobre os corpos, que vão se conectando no maquinário quente e liquefeito, porém – ao invés de apelar à dialética negativa, considerada ultrapassada – postula que a única via possível de escape ao Capital é a positividade total, é a alienação dos corpos e a proletarização como

forma de chamar do futuro o espectro comunista. Nos termos de Mackay e Avanesian, assemelha-se à “Skynet do *Exterminador*, a fantástica ‘alma virtuosa’ de Marx reconfigurou-se como um IA global maligna do futuro, cuja ficção é a única perspectiva da qual a realidade contemporânea faz sentido.” (MACKAY; AVANESSIAN, 2014, *idem*); uma futuridade altamente tecnológica e simultaneamente bifurcada, entre um projeto utópico de Firestone e Deleuze e Guattari, e o desvio distópico de Land, dado o caráter ambivalente do inconsciente maquínico, levado por desejos igualmente maquínicos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação dedicou-se a investigar uma corrente de pensamento chamada *aceleracionismo* por Benjamin Noys, que identificou uma ontologia aceleracionista em certas leituras consideradas por ele como “heréticas de Marx”, na década de 70, e também em um grupo de pesquisa conhecido como CCRU, na década de 90. Tanto as leituras da década de 70 quanto o grupo CCRU postulavam a dissolução do Capital através da aceleração de suas forças. Foi o contato com a filosofia da CCRU que motivou Noys a investigar tanto a filosofia desta unidade quanto os autores que influenciaram a formação desse pensamento radical, identificando três obras em especial: “*O Anti-Édipo*” (1972), de Gilles Deleuze e Félix Guattari, “*Economia Libidinal*” (1974), de Jean-François Lyotard e “*Troca Simbólica e Morte*” (1976), de Jean Baudrillard. Porém, esta pesquisa identifica uma quarta obra do mesmo período – e anterior às outras – que possui a mesma ontologia aceleracionista: “*A Dialética do Sexo*” (1970), de Shulamith Firestone.

O foco desta dissertação era tentar entender o aceleracionismo a partir de uma influência difusa de Marx, sendo agora possível compreender o aceleracionismo como uma corrente de pensamento radical que postula a aceleração das forças do Capital como forma de colapsar o próprio sistema capitalista. Esta forma de pensar foi identificada nas obras citadas acima e na filosofia da CCRU, apesar de que cada uma reserva uma formulação dessa aceleração e agente revolucionário, além de conceitos divergentes sobre o que é o Capital. Ainda assim, é possível traçar um aspecto principal e algumas características em comum entre tais obras e a filosofia da CCRU. O principal aspecto reside no modo como evidenciam uma relação paradigmática entre Marx e o Capital, que normalmente não é abordada pela esquerda ou pelo marxismo. As características em comum foram elencadas por Noys, como a retirada da negatividade da dialética marxista por um afirmacionismo e uma positivação da diferença, a retirada da posição do proletariado como sujeito revolucionário e em seu lugar o reconhecimento do Capital como agente revolucionário e o colapso do conceito de alienação. Ele ainda identificou alinhamentos políticos com caráter quase-anarquista, anti-sistêmico e neo-libertário, além das empreitadas de retomada da metafísica como forma de fazer política, a politização do desejo, o imanentismo e uma fusão dos pensamentos de Nietzsche e Marx.

Essa identificação feita por Noys tornou possível traçar uma genealogia do aceleracionismo, que emerge na década de 70 como uma resposta à “crise do sujeito”, agravando-a ao criticar o pensamento da *Modernidade* e as tópicas filosóficas como o *sujeito transcendental*, o *universal*, o *absoluto*, o *humanismo* e a noção de *dialética*, além de se pautar



pela crítica à fusão Marx-Freud predominante no período, mas oferecendo uma linha imanentista, inumanista e afirmacionista, bem como uma fusão Marx-Nietzsche. Essa nova linha é reafirmada na década de 90 através de uma leitura mais radical e niilista destas obras, com exceção de Firestone, inaugurada pela CCRU, cuja produção filosófica e análises da contemporaneidade e do Capitalismo impulsionaram uma nova onda aceleracionista na década de 2000, que traça desde Marx a primeira onda.

Esta pesquisa optou por investigar essa genealogia e manter-se na segunda e terceira onda, especificamente nas quatro obras publicadas na década de 70, que podem ser consideradas o “cânone aceleracionista”, e na filosofia da CCRU. As obras “Anti-Édipo”, “Economia Libidinal” e “Troca Simbólica e Morte” se relacionam mais estritamente e são chamadas por Noys de “filosofia libidinal”, já “A Dialética do Sexo” não foi analisada por Noys porque não fazia parte da base da CCRU – que se voltava mais à “filosofia libidinal” e ao pensamento de Donna Haraway –, porém, Firestone foi fundamental para moldar o pensamento do “Manifesto Xenofeminista”, situado na quarta onda aceleracionista. Neste trabalho foi defendida a inclusão da obra de Firestone por ter sido identificados os mesmos motes e mesma ontologia aceleracionista, também por ser anterior às demais, por poder intersectar o assunto com um debate feminista e relacionar com o “Anti-Édipo”, o que permitiu elucidar aspectos obscuros e expandir análises.

O fato de “A Dialética do Sexo” não fazer parte da base filosófica da CCRU pode ser explicado, sobretudo, por dois motivos. O primeiro se dá pela divergência conceitual em torno da técnica, a CCRU endossa a perspectiva do “Anti-Édipo” de que as máquinas não são redutíveis a tecnologias, isso se percebe no conceito-chave da obra que são as *máquinas desejanτες*, que comporta os elementos inumanista e maquínico e integra homem e máquina; o pensamento de Haraway tem em comum com Deleuze e Guattari essa mesma percepção de irreducibilidade, especificamente seu “Manifesto Ciborgue”, cujo conceito-chave, o *cyborg*, abordado de maneira original, integra máquina e organismo, mas desdobra-o em uma realidade social e ficcional, influenciando as ideias de inumano e de cibernética da CCRU e colaborando para a modulação das ferramentas da unidade, a *hyperstição* e a *teoria-ficção*. Essa perspectiva não é encontrada em Firestone, que parte de um conceito instrumental de técnica, ela é uma ferramenta para se alcançar o fim do trabalho e o fim das explorações, um instrumento de emancipação, ainda que haja semelhanças entre o “modo estético” Firestone e o conceito de “vitória iminente do feminino” de Plant, as discordâncias subsistem, posto que Firestone postula a fusão dos modos Estético e Científico na formulação de cultura revolucionária,

mantendo uma ideia marxista de que a técnica pode emancipar os corpos, já Plant acredita que o feminino vai irromper e subjugar o masculino, dada a ideia de que a técnica feminiza e é o espaço do feminino, porém que esse movimento orgânico, diferente da noção de instrumentalização firestoniano, pode culminar em algo não revolucionário.

O segundo motivo é mais temporal, posto que na década de 70 Firestone adota uma fundamentação em Simone de Beauvoir enquanto que a “filosofia libidinal” opta por Georges Bataille, o que poderia implicar em dificuldades sobre a ontologia aceleracionista, principalmente no que diz respeito à dialética e à fusão Marx-Nietzsche. Todavia, essa dificuldade é apenas aparente. Bataille e Beauvoir podiam divergir em assuntos como a sexualidade e o feminino, porém, pode-se dizer que há uma convergência quando o assunto é a dialética; isto porque Beauvoir, ao analisar as raízes da opressão sobre as mulheres, postula que a mulher está fora da dialética, ela é a alteridade absoluta, Bataille, por outro lado, não parte de uma análise da opressão sobre as mulheres, mas partindo do pressuposto que todos são escravos se opõe à dialética. O risco da dialética permanece, de todo modo, como aponta Baudrillard sobre a “morte por excesso” que pode restabelecer a dialética e, no caso de Beauvoir, por se manter hegeliana e seu reconhecimento da possibilidade da mulher transcender poder restabelecer a dialética. Há convergência também no fato de que ambos inauguravam uma fusão de Marx e Nietzsche, mas de maneiras diferentes, Beauvoir alia a função marxista do trabalho a uma vida plena, a partir da noção de potência nietzscheana, proporcionando uma *joie d’existence* com possibilidade de transcendência; Bataille, através de sua ontologia do excesso, propõe uma imanência total. O fato é que ambos fornecem ferramentas para as obras aceleracionistas, que mesmo com os riscos os autores aceleracionistas se afastam da dialética e se inclinam a extrair uma solução de *dentro* do problema, busca uma resistência *dentro do Capital* como afirma Noys, esta solução é acelerar o fluxo maquínico do Capital.

A ontologia aceleracionista da “Dialética do Sexo” reside na aceleração da dissolução da unidade familiar, vista como sustentáculo do Capital, também na intensificação da tendência *antiphysis*, bem como na proposta de uma sociedade socialista cibernética. No caso do “Anti-Édipo”, é a proposta de aceleração do fluxo esquizo, “Ir sempre mais longe na tendência, a ponto do capitalismo se lançar na lua com todos os seus fluxos: nós, na verdade, ainda não vimos nada” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 52). No caso de “Economia Libidinal” se encontra na afirmação de que não há saída ao Capital, também da possibilidade de se desejar o Capital, de se poder gozar pelo Capital e de ser possível desejar a própria repressão, bem como o colapso do conceito de alienação, que passa a ser visto de maneira

positiva como uma possibilidade de emancipação. E no caso de “Troca Simbólica e Morte”, a proposta aceleracionista é a percepção da pulsão de morte como forma de resistência ao Capital.

Além da ontologia, o cânone aceleracionista guarda outras semelhanças, é o caso de “A Dialética do Sexo” e de “Anti-Édipo” apresentarem uma possibilidade de emancipação por intermédio de uma revolução maquínica e de libertação do inconsciente e da libido; e o caso da “Troca Simbólica e a Morte” e da “Economia Libidinal” apresentarem uma desconfiança a essa possibilidade emancipatória pela via tecnológica por compreenderem o fluxo libidinal e o fluxo maquínico como orgânicos e não implicados em uma ética especificamente. Estas obras também evidenciam uma relação entre Marx e o Capital, seja por considerarem o Capital um fluxo veloz e revolucionário, ou por enxergarem o Capital como um estágio anterior e necessário de um movimento inconsciente e revolucionário, ou por apoiarem a ideia de uma revolução possível através da técnica e do fluxo maquínico, ou pela reanálise do conceito de alienação, ou ainda pela possibilidade de extrair o caráter bárbaro do sistema capitalista para que o futuro chegue. Esta onda aceleracionista da década de 70 se caracteriza, portanto, por sua fundamentação em Marx, seja abraçando ou revisando conceitos, também pela afirmação do desejo como dispositivo político, a adoção de um niilismo nietzscheano, a postulação de uma alteridade absoluta como resistência e a possibilidade de agenciar o Capital contra o próprio sistema capitalista, também pela oposição ao discurso da modernidade, a rejeição à ordem, à identidade, à categorização, ao familismo e à dialética.

O aceleracionismo advindo da CCRU, por outro lado, se baseia em uma leitura mais radical desses posicionamentos, com predominância do niilismo nietzscheano e batailliano, aprofundado pelo estilo pessimista presente na “Economia Libidinal”, também a adoção da percepção de uma inumanidade maquínica advinda da noção de máquinas desejantes do “Anti-Édipo”, que proporciona um arcabouço terminológico e colabora na composição metafísica e cosmológica da unidade de pesquisa, ainda pela noção de hegemonia do trabalho morto e de *morte* apresentadas por Baudrillard. É interessante o fato de quase não haver menção a Marx na filosofia da CCRU, mas há uma proximidade de análise e diagnóstico quando o assunto é o caráter maquínico do Capital e a técnica. Há uma adoção da cibernética para colaborar nas análises e diagnósticos do presente e do capitalismo, também na postulação da *cyberpositividade* como saída aceleracionista. A filosofia da unidade parte da ideia de que o Capital é como um vírus e uma intrusão maquínica no humano, que o Estado funciona como um sistema fechado de retroalimentação negativa, chamado de Sistema de Segurança Humano, que tenta controlar a retroalimentação positiva, i. e., tenta controlar a libido, impedir a fuga e o

fluxo maquínico. Essa filosofia expõe sua ontologia aceleracionista, de acelerar os fluxos da produção capitalista em prol de uma singularidade. Tal onda pode ser caracterizada pela adoção das características da segunda onda, com interesse filosófico pelas questões de experiência, temporalidade e inteligência artificial, inter cruzando o feminismo e a cibernética, o pós-estruturalismo, a ficção científica, o ocultismo, o método especulativo e uma linguagem metacomputacional.

Atualmente, no quarto momento do seu advento e impulsionado pela CCRU, o aceleracionismo foi absorvido para o centro de um debate sobre o espectro político o qual poderia ser definido, dividindo-se em duas alas, a ala de direita encabeçada por Land, que diagnostica que os vaticínios da esquerda sobre o fim do Capital ignoram a lição lúgubre de que não se pode frear ou barrar fluxos, ainda que se possa buscar um fluxo muito mais veloz e contaminante, um *hiperfluxo*, ou acelerar o próprio fluxo do Capital até que este se desintegre, apesar de Land apostar que este hiperfluxo não pode ser outra coisa senão o próprio Capital, também afirma que o aceleracionismo é a autoconsciência do Capital, além de fundar uma filosofia mais radical chamada *Iluminismo Sombrio (Dark Enlightenment)*. E a outra ala, a esquerda aceleracionista, inaugurada por Mark Fisher e seu Comunismo Ácido, também pelo “Manifesto Aceleracionista” de Nick Srnicek e Alex Williams, pelo “Manifesto Xenofeminista”, um movimento cyberfeminista que adota Firestone mais diretamente e por Reza Negarestani, que desenvolve um trabalho sobre inteligência artificial.

Essa discussão em torno do caráter político permite lançar hipóteses, que requerem uma análise mais aprofundada, sobre a possibilidade de características aceleracionistas em outras propostas da esquerda, como é o caso da hipótese de trabalho doméstico assalariado levantado por Silvia Federici, a ideia de renda básica universal, as análises oferecidas por Paul B. Preciado carregadas de uma identidade maquínica e revolucionária (que influenciaram o Xenofeminismo), também em propostas mais simples como a possibilidade de correção de algoritmos e da venda de dados oferecidas por Kristin Lauter, ou ainda identificar uma linha aceleracionista em políticas públicas, como o caso do governo de Luiz Inácio Lula da Silva que objetivava uma ascensão social pela via econômica e acelerando a produção desenvolvimentista capitalista.

A importância desse debate em torno do aceleracionismo encontra-se desde seu projeto político e ontologia, que inclina-se a uma necessidade de incursão no pensamento marxista a partir da dúvida sobre a possibilidade de um “marx aceleracionista”, uma vez que se pode perceber no exergo e em vários momentos durante a dissertação uma inclinação de Marx

a uma percepção do Capital como revolucionário, e pode ser contrastado com a obra de Federici, intitulada “*Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*”, que por um perpasso histórico evidencia um caráter reacionário no Capital. Outro fator que realça a importância desse tema é a emergência de um movimento político intitulado de “direita alternativa” (*alt-right*) que tem em Land um de seus principais pensadores, por seus posicionamentos mais recentes e inclinados a uma política de extrema-direita, arrastando o aceleracionismo para essa politização e pondo em dúvida a possibilidade de um aceleracionismo de esquerda. Por fim, a importância se reafirma pela inclusão do aceleracionismo no debate sobre a crise climática, por sua ontologia da aceleração das forças dissolutivas capitalistas na égide de uma nova era geológica, o Antropoceno.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ATWOOD, Margaret. **O Conto da Aia**. Trad. Ana Deiró. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2017, 345 p., formato e-book, sem paginação.
- BAUDRILLARD, Jean. **Troca Simbólica e Morte**. Trad. Maria Stela Gonçalves e Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Editora Loyola, 1996.
- \_\_. Jean Baudrillard. *When Bataille attacked the metaphysical principle of economy*. Trad. David James Miller. *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 15 (1991). Reprinted in **Bataille: a critical reader**. Eds Fred Botting and Scott Wilson. Blackwell, Oxford, 1997, pp. 63-66.
- BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo: Fatos e Mitos**. 4ª Ed. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: DIFUSÃO EUROPÉIA DO LIVRO, 1970, 309 p.
- BRALIC, Vicente Montenegro. **Bataille en el Anti Edipo**. *Revista de Filosofía*, Volumen 73, 2017, pp. 123-141.
- CCRU. *CCRU: Writings 1997-2003*. Time Spiral Press, 2015, pp. 384.
- CHUKHROV, Ketí. *Desiring Alienation in Capitalism*. In *Crisis&Critique*, vol. 4, 2, pp. 133—151. Disponível em: <http://crisiscritique.org/2017/november/Keti%20Chukhrov.pdf> Acesso: 28/04/2020.
- DE BARROS, Bárbara. **A centralidade ontológica do excesso: a relação entre informe e continuidade na obra de Georges Bataille**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro: 2016, 111 p.
- DELEUZE, Gilles; Félix Guattari. **O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia**. 1ª Ed. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010, pp. 560.
- DREYFUS, Hubert L. *Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics*. In **The Cambridge Companion to HEIDEGGER**, Ed. Charles B. Guignon, EUA: Cambridge University Press, 1993, pp. 289-316.
- DIREK, Zeynep. *Immanence and Abjection in Simone De Beauvoir*. In **The Southern Journal of Philosophy**, Volume 49, Issue 1, 2011, pp. 49–72. Disponível em: [https://www.academia.edu/5920485/IMMANENCE\\_AND\\_ABJECTION\\_IN\\_SIMONE\\_DE\\_BEAUVOIR](https://www.academia.edu/5920485/IMMANENCE_AND_ABJECTION_IN_SIMONE_DE_BEAUVOIR)
- ENCYCLOPEDIA OF GENDER IN MEDIA. Ed. Mary Kosut, United States: 2012, pp. 493.
- FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa : mulheres, corpo e acumulação primitiva**. 1ª Ed. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017, 464 p.
- FIRESTONE, Shulamith. **A Dialética do Sexo: Um estudo da revolução feminista**. Trad. de Vera Regina Rabelo Terra. Rio de Janeiro: Coleção de Bolso, Editorial Labor do Brasil, 1996, 275 p.
- FISCHBACH, Franck. **La production des hommes, Marx avec Spinoza**. France: Librairie Philosophique J. Vrin, 2014, 176 p.
- FISHER, Mark. **K-PUNK**. Ed. Darren Ambrose e Simon Reynolds. Editora: Repeater, 2018, sem paginação, formato e-book.
- FORTES, Isabel. **A Dimensão do Excesso: Bataille e Freud**. In *Ágora* (Rio de Janeiro), v. XIII n. 1 jan/jun 2010, 9-22.

GROSZ, Elizabeth. **Volatile Bodies, Toward a corporeal feminism**. United States of America: Indiana University Press, 1994, 272 p.

HARAWAY, Donna. **Se nós nunca fomos humanos, o que fazer?** [Entrevista concedida à] Nicholas Gane, Tradução: Ana Leticia de Fiori, Revista Ponto Urbe, Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, São Paulo, nº 6, 2010.

\_\_. *Manifesto Ciborgue: Ciência, Tecnologia e Feminismo-Socialista no final do século XX*. In **Antropologia do Ciborgue: As vertigens do pós-humano**. 2ª Edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2000, pp. 33-118.

HARMAN, Graham et all. **The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism**. 1ª Ed. Melbourne, Australia: Re-Press, 2011, pp. 443.

HOLLAND, Eugene W. **Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus, Introduction to Schizoanalysis**. 1ª Ed. London: Routledge, 2001, 176 p.

LAND, Nick. **Thirst of Anihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism, an essay in atheistic religion**. 1ª Ed. London and New York: Routledge, 1992, pp. 181.

\_\_. *Fanged Noumena: Collected Writings, 1987-2007*. Ed. Robin Mackay e Ray Bressier, UK: Urbanomic Sequence, 2011, 680 p.

LONZANO, Bernardo Rengifo. **Estructuralismo y Filosofías de la Diferencia, Introducción a las teorías del signo em las disciplinas humanas**. 1ª Ed. Colômbia: METIS Ediciones, 2016, pp. 239.

LYOTARD, Jean-François. **Economía Libidinal**. Trad. Tununa Mercado. Buenos Aires; México: FCE, 1990, 292 p.

\_\_. **Libidinal Economy**. 1ª Ed. Trad. Iain Hamilton Grant. Bloomington. Indiana: Indiana University Press, 1993, 275 p.

MACKAY, Robin; AVANESSIAN, Armen. **#ACCELERATE#: The Accelerate Reader**. 1ª Ed. Reino Unido: URBANOMIC, 2014, 536 p.

MARX, Karl. *O Domínio britânico nas Índias*. (1853). In: **Karl Marx e Friedrich Engels - Obras escolhidas**. São Paulo, Alfa-Ômega, 1980, v. 1.

\_\_. **Os resultados eventuais da dominação britânica na Índia**. (1853) Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1853/07/22.htm>

\_\_. **O Capital**. (Livro 1). Trad. Rubens Ederle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, sem paginação, formato e-book.

\_\_. **O Capital**. (Livro 3). Trad. Rubens Ederle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, 894 p.

\_\_. **Grundrisse, Manuscritos econômicos de 1857-1858 – Esboços da crítica da economia política**. 1ª Ed. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, 1285.

\_\_; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Trad. Marcus Vinicius Mazzari. In **Estudos Avançados**, nº 12, vol. 34, São Paulo: IEA-USP, 1998, 46 p.

NOYS, Benjamin. **The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory**. 1ª Ed. Scotland: Edinburgh University Press Ltd, 2010a, 193 p.

\_\_. *The Grammar of Neoliberalism*. In **Accelerationism Workshop**, 14 de setembro de 2010, Goldsmiths. Londres/Inglaterra: 2010b, 7 p.

\_\_\_\_\_. **Malign Velocities: Accelerationism and Capitalism.** 1ª Ed. UK: Zero Books, 2014, 117 p.

OLSEN, Mark. **Foucault and critique: Kant, humanism and the human sciences.** British Educational Research Association Annual Conference, Heriot-Watt, University, Edinburgh, setembro de 2003, pp. 11-13.

PAASONEN, Susanna. *From Cybernation to Feminization: Firestone and Cyberfeminism.* In **The Further Adventures of 'The Dialectic of Sex'**, Ed. Mandy Merck e Stella Sandford. London: Palgrave 2010, pp. 61–83.

PAGÈS, Claire. *Sem negação, nem reconhecimento: o corpo na Economia Libidinal de Jean-François Lyotard.* Trad. Fábio Luís Franco, in **A Peste**, São Paulo, v. 3, no 1, p. 37-59, jan./jun. 2011.

PARISI, Luciana; GOODMAN, Setve. *The Affect of Nanoterror.* **Culture Machine**, 7, [Article], 2005, sem paginação. Disponível em: <http://svr91.edns1.com/~culturem/index.php/cm/article/view/29/36>

PENNA, João Camilo. *Hegel, a morte e o sacrifício – Georges Bataille.* In **George Bataille**, revista ALEA, vol. 15/2, Rio de Janeiro, 2013, pp. 389-413.

PETERS, Mike. *Cyberdrivel - Cyber Theory: The Most Radical Gesture or even more post-modernism?* In **In Defense of Humans, The Warfare of Everyday Life, Cyberdrivel, journal Here and Now**, Double Issue, nº 16//17, 1996, pp. 24-30.

PLANT, Sadie. *Beyond The Screens Film Cyberpunk Cyberfeminism.* In **Variant** 1:14, Summer 1993, pp 12-17.

\_\_\_\_\_. *1968 and After.* In. **An Introduction to Modern European Philosophy.** Ed. Jenny Teichman e Graham White, Nova York: Macmillan Press Ltda., 1995, pp. 175-191.

PLANT et all. *Cultural studies and philosophy.* In **Parallax**, 1:1, 93-117, 1995, pp. 100-101.

\_\_\_\_\_. *The Virtual Complexity of Culture.* In **Future Natural**, Ed. George Robertson, London: Routledge, 1996, cap. 13, pp. 203-216.(a)

\_\_\_\_\_. *Feminisations: Reflections on Women and Virtual Reality.* In. **Clicking In: Hot links to a digital culture.** Ed. Lynn Hershman Leeson. Seattle/USA: 1996, pp. 37-38.(b)

\_\_\_\_\_. *Becoming Positive.* In **Memesis: The Future of Evolution**, eds. Gerfried Stocker and Christine Schöpf, Ars Electronica Festival 96, Springer, Vienna–New York, 1996, pp 102–109. (c)

\_\_\_\_\_. **ZERO PLUS ONES: Digital Woman + the new Technoculture.** 1ª Ed. Londres: Fourth State, 1998, 320 p. (a)

\_\_\_\_\_. *Coming across the future.* In **Virtual Futures: Cyberotics, Technology and Post-human Pragmatism.** Ed. Joan Broadhurst Dixon e Eric J.Cassidy. (1ª Edição) London and New York: Routledge, 1998, pp. 39-47. (b)

\_\_\_\_\_; LAND, Nick. *Cyberpositive.* in In **#ACCELERATE: The accelerationist reader.** Ed. Robin Mackay e Armen Avanessian. UK: Urbanomic, 2014, pp. 303-313.

\_\_\_\_ et all. *Cultural studies and philosophy*, in **Parallax journal**, 1:1, 1995, pp 93-117.

PLATÃO. **A República.** Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª Edição. Belém: EDUFBA, 2000.



RIBEIRO, Vladimir Moreira Lima. *A importância do pensamento de Nietzsche em o Anti-Édipo para a formulação de uma economia política primitiva*. In *Revista de Filosofia*, Bahia, v.6, n.2, dezembro/2012.

SANCHES, Thiago Cardassi. **Os Replicantes não vão para o Céu: agenciamentos humano-máquina e a produção de subjetividades no filme Blade Runner**. Tese (Mestrado em Comunicação) – Faculdade de Comunicação, Universidade Estadual de Londrina. Paraná, 2015, p. 139.

SHELDON, Rebekah. **Dark Correlationism: Mysticism, Magic, and the New Realism**. University of Nebraska, *Symploke*, volume 24, números 1-2, 2016, pp. 137-153.

SILVERMAN, Hugh J. **Philosophy and Desire**. Continental Philosophy VII. New York: Routledge, 2000, 254 p.

TOSEL, André. *Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza, Remarques et hypotheses*. In **Spinoza au XIXe siècle**. Ed. Pierre-François Moreau, Jean Salem. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007, p. 127-147. Disponível em: <https://books.openedition.org/psorbonne/187#bibliography>

TURHANER, Ezgi. (2019). **The Possibility of Simone de Beauvoir's Ethics of Eros in Georges Bataille**. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/338162813\\_The\\_Possibility\\_of\\_Simone\\_de\\_Beauvoir's\\_Ethics\\_of\\_Eros\\_in\\_Georges\\_Bataille](https://www.researchgate.net/publication/338162813_The_Possibility_of_Simone_de_Beauvoir's_Ethics_of_Eros_in_Georges_Bataille)

VOLTAIRE, François-Marie Arouet. **Dicionário Filosófico**. (1764). Trad. Ridendo Castigat Moraes. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/filosofico.html#56>

WHITE, Graham. *Reflections on the present Conflict*. In. **An Introduction to Modern European Philosophy**. Ed. Jenny Teichman e Graham White, Nova York: Macmillan Press Ltda., 1995, pp. 4-17.

ZELAZNY, Roger. **O Senhor da Luz**. Trad. Maria Helena Fernandes. 1ª Ed. Portugal: Europa-América, 1986, 193 p.