

CONHECIMENTO E NECESSIDADE: A PROBLEMÁTICA DA LIBERDADE NO ESTRUTURALISMO FRANCÊS.

William de Siqueira PiauÍ

Lauro Iane de Moraes¹⁹⁰

Resumo: O presente artigo pretende expor como a problemática da liberdade e da necessidade ressurge no estruturalismo francês do século XX, estabelecendo seus contornos a partir das filosofias de Louis Althusser (1918-1990), Jacques Lacan (1901-1981) e Gilles Deleuze (1925-1995). Neste sentido, veremos que a descoberta do inconsciente pela psicanálise freudiana e sua subsequente reformulação por Lacan transformou o horizonte no qual foi pensada a relação entre a necessidade, implicada pelo conhecimento da estrutura inconsciente, e a possibilidade da liberdade, que constitui a condição para a ética. Assim, buscaremos compreender: (i) de que modo as estruturas nos afetam enquanto agentes morais e nos tornamos sujeito? (ii) a necessidade da reprodução das estruturas implica perda de autonomia e, conseqüentemente, de liberdade ou constitui a condição de possibilidade para o exercício da mesma? Para responder a essas perguntas, nos utilizaremos das filosofias de Deleuze e Althusser e, eventualmente, do lacaniano Slavoj Žižek (1949 -), mostrando como podemos equacionar o problema da liberdade e necessidade nesta vertente do estruturalismo francês.

Palavras-chave: estruturalismo; conhecimento; liberdade; necessidade.

Abstract: This paper aims at exposing how the problem of freedom and necessity resurfaces in the french structuralism of the XX century, stabilishing its contours in the philosophies of Louis Althusser (1918-1990), Jacques Lacan (1901-1981) and Gilles Deleuze (1925-1995). Having said so, we will see how the freudian psychoanalysis, together with its finding of the unconscious mind, and its later reformulation by Lacan transformed the theoretic horizon in which the relation between necessity, implied by the knowledge of the unconscious structure, and the possibility of freedom, which constitutes the condition for ethics, is thought. We aim at understanding: (i) how do the structures affect us as moral agents and we become subject? (ii)

¹⁹⁰ Respectivamente: PIAUÍ, W. S., doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo e atualmente professor do Programa de Pós Graduação em Filosofia e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (e-mail piauusp@gmail.com). MORAIS, L. I. Licenciado em filosofia, mestre e doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF-UFS); foi professor na Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA) e atualmente é professor na SEDUC-AL. E-mail: lauromorais@msn.com.

does the necessity of reproduction of the structures imply loss of autonomy and, consequently, of freedom or does it constitute the condition of possibility of those? In order to answer these questions, we are going to use the philosophies of Deleuze and Althusser, and eventually, of the lacanian Slavoj Žižek (1949 -), showing how we can equate the problem of freedom and necessity in this branch of french structuralism.

Keywords: structuralism; knowledge; freedom; necessity.

*Felix qui potuit rerum cognoscere causas, Ille metus omnes et inexorabile fatum Subjecit pedibus...*¹⁹¹

1. INTRODUÇÃO: A VIRADA ESTRUTURALISTA

[...] a psicanálise (e Deleuze) nos permite formular uma paradoxal *fenomenologia sem um sujeito* – surgem fenômenos que não são fenômenos *de* um sujeito, aparecendo *para* o mesmo. Isso não quer dizer que o sujeito não esteja incluído aqui - é, entretanto, precisamente pelo modo da EXCLUSÃO, como o agente negativo que não é capaz de assumir esses fenômenos, que ele é incluído (ŽIŽEK, 2008, p. 142).

Ora, mas o que pode significar precisamente esta paradoxal fenomenologia sem sujeito a qual Slavoj Žižek (1949 -) está se referindo, que parece ter seu marco inicial com a psicanálise (estruturalista) e que podemos traçar até Gilles Deleuze (1925-1995)? É esta questão que buscaremos responder no presente artigo, de modo a compreender como a redefinição deste problema ontoepistemológico implica também uma nova ética. Por ora, podemos apenas indicar que a resolução deste problema contém a chave interpretativa para compreendermos um certo movimento da filosofia francesa contemporânea que celebra o esmigalhamento do sujeito e que comumente se associa à denúncia do humanismo tradicional. Ou, como nos diz Deleuze no início da Décima Sexta Série da *Lógica do sentido*¹⁹², a reformulação do ponto de partida da filosofia estruturalista necessariamente envolve a concepção de um novo campo transcendental, capaz de determinar a gênese das pessoas e sujeitos individuais, como efeitos de uma estrutura que lhes antecede, pré-dispondo lugares e posições que aqueles vêm ocupar: “o campo transcendental real é feito desta topologia de superfície, destas singularidades nômades, impessoais e pré-individuais. Como o indivíduo deriva daí para fora do campo, constitui a primeira etapa da gênese.” (DELEUZE, 2015, p. 113).

¹⁹¹ “Feliz aquele que pôde conhecer as causas das coisas! Ele, a todos os temores e o inexorável destino, sujeita sob seus pés”. Virgílio, *Geórgicas*, II, vv. 490-492; cf. também, Leibniz, *Ensaio de teodiceia* III, §254.

¹⁹² Série em grande medida já analisada por nós em “O Leibniz de Deleuze: uma introdução à Lógica do sentido”. In *Mônada e ainda uma vez substância individual*. Porto Alegre (RS): Ed. Fi, 2021.

2. O NOVO CAMPO TRANSCENDENTAL: A PRODUÇÃO E REPRODUÇÃO DA ESTRUTURA

A) *Primeira parte: a produção social como matéria do sujeito.*

Começemos nossa análise a partir de uma questão básica: que é um objeto? Que é uma coisa a qual podemos nos referir, nos utilizando de nomes, compreender utilizando conceitos ou apreender pelos sentidos? Busquemos responder esta pergunta a partir de um dos orientandos de Louis Althusser (1918-1990), o filósofo franco-argelino Jacques Rancière (1940-), que em *Ler O Capital* – obra escrita conjuntamente por Althusser e seus orientandos em 1965, na qual eles tentavam delinear os traços de uma filosofia marxista em consonância com as mais recentes descobertas do estruturalismo francês de Ferdinand Saussure (1857-1913) e da psicanálise de Jacques Lacan (1901-1981) –, nos dizia:

Aqui os objetos [...] São sensíveis-supra-sensíveis. Essa contradição no modo de aparecimento deles remete ao tipo de objetividade de que decorrem. O caráter sensível e supra-sensível deles é a forma na qual aparecem como manifestação de caracteres sociais.[...] Essa contradição no modo de aparecimento deles remete ao tipo de objetividade de que decorrem. O caráter sensível e supra-sensível deles é a forma na qual aparecem como manifestação de caracteres sociais (RANCIÈRE, 1979, p. 109).

Assim, o ponto de partida da ontologia estruturalista não reside na essência objetiva que um ente possui, tomada como uma propriedade natural sua, mas sim no fato de que tal propriedade “natural” deva encarnar uma outra essência que não lhe é imediata: o conjunto das relações que o determinam – essas, no caso da supramencionada passagem, são sociais. É isto que funda a dualidade sensível-supra-sensível dos objetos: ao mesmo tempo em que eles aparecem dotados do que percebemos ser suas propriedades naturais, essas propriedades naturais, que se apresentam “intuitivamente” para nós, se encontram desde sempre pré-ordenadas ou subdeterminadas pelo modo de produção que as torna possíveis. Um exemplo em bom português pode nos ajudar: só percebemos refrigerante como algo “refrescante” e “agradável” quando a produção desse objeto é tornada possível pelas relações sociais que constituem seu processo produtivo; neste sentido, o que é determinante para a compreensão da natureza da objetividade do refrigerante não reside nos atributos que se externalizam, de modo sensível e imediato aos sentidos – tais como o que percebemos ser sua “refrescância” ou “agradabilidade” ao nosso paladar –, mas sim na estrutura interna da produção social que necessariamente ultrapassa esse dado sensível.

Tal estrutura constitui assim o substrato suprassensível dos objetos, uma vez que a sua natureza não se encontra dada nos mesmos, e ela finda ignorada por nossa sensibilidade e por nossas representações que se originam dela. O que significa dizer que, com relação ao conjunto das relações sociais que se encarnam numa garrafa de refrigerante, as categorias representacionais pelas quais nos referimos a ela não cumprem papel determinante em sua constituição; o refrigerante é apenas um suporte desta estrutura da produção que se realiza através dele e que, justamente por ultrapassá-lo, permite que a estrutura da produção possa se reproduzir nos demais objetos, como celulares, computadores, etc, de maneira que todos os objetos sensíveis se encontram de antemão tingidos pelos matizes da estrutura da produção social que eles encarnam e que servem como seu suporte.

Assim, a reviravolta que o pensamento estruturalista nos convida a fazer é *inverter* as categorias representacionais, aquelas que se apresentam intuitiva ou familiarmente ao nosso senso comum, que se aplicam aos objetos de nossa percepção com relação à estrutura que os produz. Ou seja: o modo como se constituem os entes, e também o modo como podemos conhecê-los, não se confunde com o modo a partir do qual estes se manifestam a nós. Assim, o modo de manifestação sensível é tão somente o efeito de superfície, que registra o processo de constituição real do objeto ao mesmo tempo que o elude. É por esta razão que tanto ontológica quanto epistemologicamente devemos dar prioridade à análise da estrutura da produção, uma vez que este é o objeto que pode ser adequadamente apreendida pelo discurso científico. Os objetos sensíveis, como pessoas, coisas, mercadorias, ou seja, todo ente que possa ser dito conforme a inerência de seus predicados e qualidades, são tão somente as condições mínimas para que a estrutura se efetive e se reproduza ao mesmo tempo que ela os produz. Explicar a gênese da relação entre sujeito e seus predicados é fundamental para a constituição daquela lógica do sentido, como nos diz Deleuze:

Finalmente, a importância do estruturalismo em filosofia, e para o pensamento em geral, mede-se por isto: por ele deslocar as fronteiras. **Quando a noção de sentido tomou o lugar das Essências desfalecentes [isto é, quando o problema ontoepistemológico foi deslocado da inerência dos predicados e qualidades nas substâncias para aquele da determinação da estrutura que integra tais objetos em um processo de produção, no qual cada elemento tem um sentido determinado pelo lugar que ocupam na totalidade orgânica formada pela estrutura], a fronteira filosófica pareceu instalar-se entre aqueles que ligavam o sentido a uma nova transcendência, novo avatar de Deus, céu transformado e aqueles que encontravam o sentido no homem e seu abismo¹⁹³ [...]. É, pois, agradável, que ressoe hoje a boa nova [do estruturalismo]: o sentido não é nunca princípio ou origem, ele é produzido [isto é, o sentido não preexiste ao seu processo de produção, uma vez que ele se realiza e existe apenas em função da economia que**

¹⁹³ Com respeito a estas tentativas (falhas) de localizar o campo do sentido na transcendência, cf. nota 209.

ele pressupõe]. Ele não é algo a ser descoberto, restaurado ou re-empregado, mas algo a [se] produzir por meio de novas maquinações. Não pertence a nenhuma altura, não está em nenhuma profundidade, mas é efeito de superfície, inseparável da superfície como de sua dimensão própria (DELEUZE, 2015, p. 74-75, grifo nosso).

Ora, o “deslocar das fronteiras” do pensamento que a filosofia estruturalista realizou foi a substituição do primado da inerência do predicado no sujeito pela determinação do deslocamento do sujeito na estrutura da produção¹⁹⁴. A questão de como tal deslocamento ocorre, ou como o sujeito se produz ao mesmo tempo em que (re)produz a estrutura que o determina, deve ser então solucionada a partir das relações imanentes ao seu funcionamento na estrutura: assim, a fonte das determinações que povoam tal estrutura (seu sentido) não pode ser encontrada num ponto originário e logicamente anterior à própria estrutura, dado que o problema teórico que o estruturalismo busca responder consiste no funcionamento simultâneo de todos os elementos que são envolvidos organicamente na estrutura da produção. A unidade do sentido enquanto efeito de superfície não remete senão ao fato de que, independentemente da ordem lógica ou cronológica do surgimento dos elementos de uma estrutura, tais elementos estão sempre inseridos em lugares ou posições que estão simultaneamente presentes na estrutura que os produz. Ainda que essas qualidades sejam logicamente anteriores e se constituam a essência própria dos objetos, a unidade que os integra na estrutura da produção liga-os orgânica e presentemente, conforme as relações que os diferenciam nessa totalidade – é esta razão que impede o sentido de recair na altura ou profundidade de qualquer determinação que fosse logicamente anterior às determinações imanentes a esta estrutura¹⁹⁵.

Evidentemente, estas condições ontoepistemológicas trazem implicações também do ponto de vista ético: se as categorias que utilizamos para nos representar enquanto coisa e nos

¹⁹⁴ Sobre a substituição do primado da inerência do predicado no sujeito pela filosofia deleuziana e a necessidade de reinterpretar a filosofia leibniziana nesse novo horizonte teórico, cf. nosso artigo, já citado, “O Leibniz de Deleuze: uma introdução à *Lógica do Sentido*”.

¹⁹⁵ No jargão estruturalista, isto significa dizer que toda série temporal diacrônica está inserida no tempo sincrônico – ou, segundo Deleuze, o tempo cronológico-quantitativo se passa sempre relativamente a um tempo funcional-qualitativo que nele insiste ou persiste (cf. DELEUZE, 2015, p. 66) – como nos diz Althusser: “Por conseguinte, o sincrônico é tão-só a *concepção* das relações específicas existentes entre os diferentes elementos e as diferentes estruturas da estrutura do todo: é o *conhecimento* das relações de dependência e articulação que a transformam num todo orgânico, num sistema. *O sincrônico é a eternidade no sentido spinozista*, ou conhecimento adequado de sua complexidade. [...] Ora, se a sincronia é isso, ela nada tem a ver com a simples presença temporal concreta [isto é, dos objetos considerados a partir de suas qualidades inerentes], mas refere-se ao conhecimento da articulação complexa que faz do todo um todo [que os liga organicamente, segundo lugares e funções que os diferenciam]. Ela [a sincronia] não é essa co-presença concreta [e simples dos objetos e suas determinações abstraídas da ligação que os une na estrutura] – [a sincronia] é o conhecimento da complexidade do objeto de conhecimento [isto é, do objeto tomado em sua estrutura diferencial], o que dá o conhecimento do objeto real [isto é, do objeto enquanto suporte material da estrutura, dotado de propriedades e qualidades inerentes]” (ALTHUSSER, 1980, p. 48).

perceber no tempo – nossas intenções e determinações volitivas, por exemplo – não constituem a essência de nossa existência, mas registram apenas em aparência o que é o movimento real do processo de produção, como poderia o “eu” ser livre? Dito de outro modo, se o “eu” está sempre reproduzindo alguma estrutura que o ultrapassa, não seria toda forma de livre-arbítrio ilusória, uma forma de mistificação da estrutura objetiva do ser? Poderíamos então pensar que o “eu” é tão somente o suporte da produção e é esta que realmente nos determina, dado que mesmo nossos desejos mais íntimos seriam efeitos dessa estrutura, que cegamente acreditamos serem nossos. Neste sentido, tais como atores se fantasiam de personagens para nos iludir e nos fazer acreditar na narrativa de um filme, enquanto na realidade existem apenas pessoas comuns fingindo ter super-poderes etc, as determinações estruturais (que podem ser tanto sociais quanto psíquicas) se fantasiariam de nossos desejos mais íntimos, fazendo-se passar por nossos anseios mais interiores e naturais para nos iludir quanto ao fato que elas não nos são impostas e assim acreditarmos que temos livre-arbítrio, quando, na verdade, essas não passam de imposições exteriores ao nosso ser. É precisamente isto que o estruturalismo nos convida a pensar: nós não somos ontologicamente fechados em nós mesmos enquanto sujeitos, nós somos transpassados ou constituídos pelas relações (tanto sociais quanto pulsionais) que nos formam, realizando apenas o reconhecimento das mesmas, quando julgamos “conhecê-las”.

Chegamos assim a uma primeira formulação do conceito de *interpelação ideológica*, formulado por Althusser:

Como dizia admiravelmente São Paulo, é no “Logos”, entendamos na ideologia, que temos “o ser, o movimento e a vida”. Segue-se daí que, para você como para mim, a categoria de sujeito é uma “evidência” primeira [...]: é claro que você é um sujeito (livre, moral, responsável, etc.) e eu também. Como todas as evidências, incluindo as que fazem com que uma palavra “designa uma coisa” ou “possua uma significação” (portanto, incluindo as evidências da “transparência” da linguagem), essa “evidência” de que você e eu somos sujeitos [...] é um efeito ideológico, o efeito ideológico elementar”!. Como efeito, o caráter próprio da ideologia é impor [...] as evidências como evidências, que não podemos deixar de reconhecer e diante das quais temos a inevitável e natural reação de exclamar (em voz alta, ou no “silêncio da consciência”) “é evidente! é isso mesmo! é mesmo verdade!” Nessa reação, se exerce a função de *reconhecimento* ideológico que é uma das duas funções da ideologia como tal (sendo que a outra é a função de *desconhecimento*) (ALTHUSSER, 1999, p. 211).

Encontramos aqui todos os elementos necessários para compreendermos a problemática da ética ligada ao estruturalismo: (i) a descrição da estrutura de conhecimento e reconhecimento que permeia toda ideologia; (ii) a descrição de como o mecanismo da interpelação ideológica nos afeta, ou seja, a descrição da relação entre o sujeito interpelado, o sujeito do enunciado, e a ideologia, o sujeito de enunciação, explica o modo que permite o sujeito interpelado intervir

ativamente na ideologia, constituindo-a ao mesmo tempo em que ele se constitui. Tratemos, primeiramente, deste último ponto (ii).

Enquanto sujeitos incluídos em determinados enunciados, como quando somos chamados pela polícia “– Ei! Você aí!”¹⁹⁶, somos convocados a dar uma resposta e precisamente neste momento agimos espontaneamente – como no exemplo, podemos sair correndo, podemos ficar parados, podemos nos interrogar sobre o sentido daquela interpelação etc. É neste sentido que, apesar de sermos meros suportes para as relações de produção que graças a nós se reproduzem, participamos ativamente em sua produção: estamos constantemente agindo enquanto sujeitos ao sermos convocados a darmos respostas às questões colocadas pelo mecanismo de interpelação ideológica. Isto certamente não implica que perdemos nossa liberdade enquanto sujeitos, mas quer dizer apenas que toda ação considerada livre é subdeterminada pelas condições concretas que ela busca responder – o que significa dizer: nós sempre agimos conforme um certo horizonte de possibilidades que se apresenta de antemão à nossa frente e, apesar de não sermos capazes de constituir tal horizonte, somos capazes de decidir *a partir* dele. Consequentemente, toda produção “autônoma” do sujeito deve, ela própria, se condicionar às condições da produção social – por ora, restringiremos nossa investigação à estrutura da produção social, por razões que exporemos a seguir – que garantem também as condições de reprodutibilidade da mesma. Assim, toda produção subjetiva está subdeterminada, ou constringida, pelas condições de reprodutibilidade socialmente impostas, segundo Althusser:

Como dizia Marx, até mesmo uma criança sabe que, se uma formação social não *reproduzir* as condições da produção ao mesmo tempo que produz, não conseguirá sobreviver um ano. A condição última da produção é, portanto, a *reprodução das condições da produção*. [Assim, em suma,] para existir, toda formação social – ao mesmo tempo que produz, e para poder produzir — deve *reproduzir* as condições de sua produção. Portanto, [toda formação social] deve *reproduzir*: 1) as forças produtivas; 2) as relações de produção existentes (ALTHUSSER, 1999, p. 71-72).¹⁹⁷

Não obstante, é necessário complementar tal citação: não só toda formação social reproduz suas condições de produção, como também todo sujeito deve fazê-lo para que ele possa se integrar àquele espaço – aqui, reprodução é sinônimo de necessidade, o que implica

¹⁹⁶ Sobre este exemplo do mecanismo de interpelação ideológica, cf. ALTHUSSER, 1999, p. 212.

¹⁹⁷ Uma outra forma de colocar o mesmo problema da subordinação da produção subjetiva às condições de reprodução do modo de produção se encontra na subordinação das categorias do consumo (onde se localiza o espaço do sujeito individualizado) e da distribuição àquela de produção. Sobre a economia que funda toda estrutura da produção, cf. nosso artigo “DO GÊNIO COLETIVO: considerações marxistas para um outro método de análise da criação estética”. Ademais, sobre os conceitos de força produtiva e relações de produção cf. ALTHUSSER, 1999, p. 45 e p. 51, respectivamente.

coerção externa ao sujeito: determinação imposta. Assim, o problema do estruturalismo nunca foi suprimir a liberdade, e sim determinar as condições nas quais ela é de fato *exercida*. Esta concepção da relação entre a produção e suas condições de reprodução nos permite analisar cientificamente o modo pelo qual nos autodeterminamos e nos tornamos sujeitos – e, ao menos nesse sentido, a análise dos processos de subjetivação constituiria o objeto por excelência do estruturalismo.

Colocando o problema nestes termos, podemos notar uma certa interação que permeia a linguagem e que funda a interpelação ideológica: a relação entre sujeito de enunciado e o sujeito de enunciação. A impossibilidade estrutural que impede o sujeito do enunciado de se identificar plenamente com o sujeito de enunciação define um tipo de interação específica, denominada *causalidade metonímica* ou *estrutural*¹⁹⁸, constituída pela inserção de uma série de signos em uma outra série precisamente pelo modo como uma se encontra excluída da outra série: na medida em que um sujeito de enunciação determina um sujeito do enunciado e o convoca para produzir uma “resposta”, aquele sujeito de enunciação se encontra excluído da resposta deste segundo, porque essa deve se fundar em sua espontaneidade, que, neste caso, se encontra subdeterminada pela questão colocada pelo primeiro sujeito de enunciação.

Neste sentido, poderíamos falar de um novo tipo de causalidade que operaria uma ruptura radical com a metafísica tradicional, pois ela tem como seu ponto de partida não a inclusão do predicado no seu sujeito – já que este constituiu o ponto de partida predominante na metafísica clássica¹⁹⁹ –, mas pretende explicar como a exclusão do predicado no sujeito produz um sistema no qual ambos convergem diferencialmente, ou, o que significa a mesma coisa, divergem integralmente. Parece-nos que esta é a “novidade” teórica principal que faz o estruturalismo depender de um outro tipo causalidade, que afirma a heterogeneidade radical entre os efeitos e suas causas, ao mesmo tempo que as integra, e que essa seja a real motivação que liga Deleuze à filosofia estoica: estes últimos teriam sido o primeiros a conceber uma ontologia capaz de conceber a unidade entre causas e efeitos de naturezas distintas, daí a importância da revitalização do estoicismo dentro do debate epistemológico contemporâneo para solucionar um problema ontológico que o estruturalismo havia se deparado, ou como nos dizia o próprio Deleuze:

¹⁹⁸ Sobre este conceito, cf. ALTHUSSER, 1980, p. 141 e RANCIÈRE, 1979, p. 107.

¹⁹⁹ Trataremos mais acuradamente da constituição dessa imagem da metafísica clássica e do primado da inerência do predicado no sujeito em nosso artigo “A crítica à filosofia da representação: uma introdução à *Lógica do sentido* a partir do *Crátilo* e do *Órganon*”, no prelo.

O que [os estoicos] estão operando é, em primeiro lugar, uma cisão totalmente nova [com relação a Epicuro, Aristóteles, Kant e a metafísica que se seguiu a eles] da relação causal. Eles desmembram esta relação, sujeitos a refazer uma unidade de cada lado. Remetem as causas às causas e afirmam uma ligação das causas entre si [...]. Remetem os efeitos aos efeitos e colocam certos laços dos efeitos entre si. [...] começa-se por dissociar a relação causal, ao invés de distinguir tipos de causalidade, como fazia Aristóteles e [depois o fará] Kant. E esta dissociação nos remete sempre à linguagem [e à] existência de uma conjugação [ou integração] de efeitos [às suas causas] (DELEUZE, 2015, p. 07).

Assim, sujeitos de enunciação produzem sujeitos de enunciados, que, por sua vez, se tornam sujeitos de enunciação *etc.*: podemos sempre reconstituir as condições destas transformações, compreendendo de que modos as séries interagem e se encontram subdeterminadas por algumas e acabam por sobredeterminar outras. Em suma, há sempre um *processo produtivo* próprio à cada estrutura pelo qual seus elementos são *produzidos* – o que significa dizer que toda estrutura pressupõe uma economia específica que envolve produção, distribuição e consumo de seus elementos. Obviamente, o nome saussuriano para a estrutura que comporta a causalidade metonímica é a de significante e significado²⁰⁰ – é por este motivo que esta dissociação entre causas e efeitos está necessariamente ligada à linguagem, conforme afirmou Deleuze na citação acima. Desse modo, a ontologia estruturalista depende da noção de sistema, que é formado por pelo menos duas séries heterogêneas, aquela do significante e aquela do significado, e que são integradas enquanto diferenciais em uma estrutura orgânica de suas combinações, ou como nos diz Deleuze: “É preciso que um sistema se constitua à base de duas ou várias séries, sendo cada uma definida pelas diferenças entre os termos que a compõem” (DELEUZE, 2018, p. 158).

Todo ser se encontra, assim, estruturado em sistemas diferenciais dos mais variados tipos, prossegue Deleuze:

A natureza intensiva dos sistemas considerados não nos deve levar a prejudicar sua qualificação: mecânica, física, biológica, psíquica, social, estética, filosófica *etc.* Cada tipo de sistema talvez tenha suas condições particulares, mas elas se conformam às características precedentes [a saber: que um sistema é formado por duas séries divergentes, a das causas e de seus efeitos], dando-lhes uma estrutura apropriada em cada caso: por exemplo, as palavras são verdadeiras intensidades em certos sistemas estéticos; os conceitos são também intensidades do ponto de vista do sistema filosófico (DELEUZE, 2018, p. 158, grifo nosso).

²⁰⁰ “A lei das duas séries simultâneas é que não são nunca iguais [isto é, de mesma natureza]. Uma representa o *significante*, a outra o *significado*. [...] Chamamos de ‘significante’ todo signo enquanto apresenta em si mesmo um aspecto qualquer do sentido; ‘significado’, ao contrário, o que serve de correlativo a este aspecto do sentido, isto é, o que se define em dualidade relativa com este aspecto. O que é significado não é, por conseguinte, nunca o próprio sentido. O que é significado, numa acepção restrita, é o conceito e, em uma acepção larga, é cada coisa que pode ser definida pela distinção que tal ou qual aspecto do sentido mantém com ela.” (DELEUZE, 2015, p. 40).

Uma vez que nosso objetivo no presente artigo é determinar as consequências éticas que tal problemática produz, nossa real questão reside na investigação de como ocorre a interação entre sistemas psíquicos e sociais²⁰¹ – por esta razão, não trataremos dos outros tipos de sistemas indicados acima. Ou, mais simplesmente perguntaríamos: qual estrutura nos insere em algum conteúdo de enunciado dado pela ideologia e como nos tornamos sujeitos de enunciação por meio desta interpelação?²⁰²

Neste ponto, encontramos uma notável contribuição à problemática do estruturalismo francês na psicanálise de Jacques Lacan (1901-1981), especialmente em sua análise das estruturas do discurso, em *O seminário, Livro XVII: o avesso da psicanálise*, que nos permite localizar a função (do) sujeito na relação entre significantes. Enquanto sujeitos, somos interpelados por uma série de significantes S_1 , oriundos da ideologia, que nos constitui enquanto significados, isto é, como um conjunto articulado de saberes – como dizíamos, nossas categorias representacionais, tudo aquilo que podemos nomear conforme gênero e diferença específica etc –, e produzimos como resposta àquela série, uma outra série de significantes S_2 , que nos permite estabelecer um significado correspondente à determinação de S_1 ²⁰³. O que devemos focar aqui é precisamente o papel do sujeito enquanto local de curto circuito entre a série dos significantes S_1 , que colocam uma “questão”, e a “resposta” que é exteriorizada na série dos significantes S_2 : em qual das duas séries devemos “inserir” o sujeito? Naquela proveniente da ideologia ou na espontaneidade à questão ideológica? A resposta é simples: nem em uma, nem na outra. O sujeito é o que funda a relação entre ambas as séries, permitindo que elas se articulem: é por esta razão que, para Lacan, o sujeito é constitutivamente barrado, uma vez que ele não se encontra, por um lado, nem na série dos significados determinados por um S_1 , e, por outro lado, não se exaure nos significados determinados por S_2 . Do ponto de vista do significado, ele é sempre excessivo, dado seu papel de significante; todavia, enquanto significante, ele é sempre carente, uma vez que nenhum significado parece lhe saturar. É por esta razão que Žižek nos diz que:

Esse “nada”, em última instância, representa o próprio sujeito, isto é, ele é o significante vazio sem significado, que representa o sujeito. O sujeito, portanto, não está diretamente incluído na ordem simbólica: ele comparece como ponto no qual a significação falha (ŽIŽEK, 2016, p. 134).

²⁰¹ Interação esta que forma, ela própria, um outro tipo de sistema.

²⁰² Sobre o mecanismo da interpelação ideológica e a atividade subjetiva, cf. nosso artigo, já citado, “DO GÊNIO COLETIVO: considerações marxistas para um outro método de análise da criação estética”.

²⁰³ Cf. LACAN, 1992, p. 13.

O filósofo esloveno está se referindo àquele mecanismo da causalidade metonímica pelo qual uma série de significantes produz significados intervindo em outra série de significantes que também possui seus significados: o que é preciso insistir aqui é na natureza paradoxal desta relação, ou na incompletude estrutural a partir da qual as séries se sucedem e a diferença é produzida entre ambas. Dizer que o sujeito não pode ser incluído diretamente na ordem simbólica, isto é, na série de significantes S_1 , porque ele é convocado a produzir uma resposta a ela, ele intervém constituindo uma outra série de significantes S_2 , é o mesmo que dizer que ele pode apenas produzir S_2 , porque a significação de S_1 é desde sempre falha, não-totalizante, ou como nos diz Lacan: “Tendo surgido S_1 , primeiro tempo, repete-se junto a S_2 . **Desse estabelecimento de relação [entre as séries] surge o sujeito que algo representa [...]** (LACAN, 1992, p. 17, grifo nosso)”. Assim, apesar da série S_1 certamente ser composta por um conjunto de saberes e pressupostos que se pretendem universais e totalizantes, a questão reside no seguinte problema: como o “eu”, enquanto sujeito convocado a produzir uma resposta, sabe o que o sujeito de interpelação quer dele? Ele pode apenas responder à esta questão conferindo-lhe sentido, isto é, intervindo enquanto significante e produzindo uma nova série de significados.

Desse modo, é notável que a produção ou doação de sentido se faz possível devido à existência de um fundo de não-senso que subdetermina o sujeito e o convoca-lhe a determinar o sentido. Esta relação paradoxal pela qual o sentido coabita ou é coextensivo ao domínio do não-senso é essencial para compreendermos a novidade teórica desta filosofia:

Os autores que se costuma, atualmente [em 1969], chamar de estruturalistas, não têm, talvez, outro ponto em comum – porém essencial – além do seguinte: o sentido, não como aparência [isto é, como ilusão e efeito de uma estrutura mais profunda], mas como efeito de superfície e de posição [isto é, o sentido é determinado pelo lugar que os elementos ocupam na estrutura], produzido pela circulação da casa vazia nas séries da estrutura (lugar do morto, lugar do rei, mancha cega, significante flutuante, valor zero, cantonada ou causa ausente etc.). O estruturalismo, conscientemente ou não, celebra novos achados de inspiração estoica ou carrolliana. **A estrutura é verdadeiramente uma máquina de produção de sentido incorporal** [ou seja, toda estrutura pressupõe uma *economia* de seus elementos] [...]. E quando o estruturalismo mostra, desta maneira, que o sentido é produzido pelo não-senso e seu perpétuo deslocamento que nasce da posição respectiva de elementos que não são, por si mesmos, ‘significantes’, não veremos aí [...] nenhuma aproximação com o que foi chamado de filosofia do absurdo: Lewis Carroll sim, [Albert] Camus não (DELEUZE, 2015, p. 73-74).²⁰⁴

Assim, o conceito de não-senso adquire, no estruturalismo, uma especificidade teórica que o difere de sua pré-história: antes de indicar um não-senso absoluto, puramente

²⁰⁴ E assim explicamos a partir de um outro ponto de vista o que dissemos em “Mônada e ainda uma vez substância individual”. In op. cit., p. 191-192.

indeterminado e que somente se manifesta irracionalmente, cujo exemplo lembrado por Deleuze é dado pela filosofia do absurdo de Camus; o não-senso pressuposto pelo estruturalismo é pleno de determinações que se manifestam e persistem no deslocamento dos elementos pela estrutura. Assim, enquanto para a filosofia do absurdo o não-senso constitui um obstáculo científico, um fundo irracional incapaz de ser localizado pelo discurso (científico), o estruturalismo reconhece na doação de sentido aos elementos da estrutura realizada pelo não-senso a condição de possibilidade para o conhecimento científico: há sempre uma razão a partir da qual o sentido é produzido, e esta razão é especificamente determinada pelo não-senso que a integra enquanto sistema divergente e diferencial. Vejamos um exemplo científico que Deleuze retira da linguística para compreendermos como o não-senso torna possível o conhecimento:

Assim como Jakobson define um fonema zero que não possui nenhum valor fonemático determinado, mas que se opõe à *ausência de fonema* e não ao fonema, da mesma forma o não-senso não possui nenhum sentido particular, mas se opõe à ausência de sentido e não ao sentido que ele produz em excesso sem nunca manter com seu produto a relação simples de exclusão à qual gostaríamos de reduzi-lo. O não-senso é ao mesmo tempo o que não tem sentido, mas que, como tal, opõe-se à ausência de sentido, operando a doação de sentido. E é isto que é preciso entender por *non-sense* (DELEUZE, 2015, p. 74).

Ora, o elemento fonemático desprovido de qualquer valor fonemático determinado a que Deleuze está se referindo é um conhecido pressuposto de toda estrutura fonética: todo sistema formado por signos fonéticos só pode funcionar sob o pressuposto da existência de “signos” não-fonéticos, tais como pontuação, espaçamento etc, que enquanto tais não poderiam ser “signos” no sentido pleno do termo – já que eles não têm correspondência em imagem acústica alguma – mas, participam do sistema de signos permitindo suas diferenciações, uma vez que sem espaçamento ou pontuação, um signo fonético não poderia ser representado em sua diferença específica com relação a um outro²⁰⁵. Desse modo, é necessário pressupor um fonema zero, que enquanto tal, não se deixa presentificar em som determinado algum – ou como nos diz Deleuze, “não possui nenhum valor fonemático determinado” –, e tampouco pode ser identificado com a simples ausência de fonema, já que tal elemento se insere no sistema fonético precisamente pelo modo como ele está excluído de suas relações diferenciais ao mesmo tempo que as torna possíveis. De igual modo, o não-senso fundaria o sentido pelo modo como ele se exclui do sistema significado permitindo-o se diferenciar. Assim, o não-senso, longe de ser o simples conceito de algo indeterminado e constituir um obstáculo para a investigação científica,

²⁰⁵ Sobre esta relação paradoxal do sistema de escrita fonética com seu pressuposto não-fonético, cf. DERRIDA, 1991, p. 36.

é pleno de determinações que se manifestam nos elementos que ele diferencia e integra: ele oferece uma razão para cada um dos elementos existirem em determinado lugar ou posição na estrutura, em oposição à descontinuidade que se seguiria da hipótese de uma indeterminação absoluta pelo não-senso. Dizer que o não-senso existe em seus efeitos, naquilo que é significado, é o mesmo que dizer que todo sistema é contínuo – neste sentido, a doação de sentido realizada pelo não-senso parece ser um outro nome para o princípio de razão suficiente²⁰⁶.

Temos agora elementos o suficiente para tentarmos responder à nossa pergunta (i): como a ideologia pode nos interpelar se apresentando como uma estrutura de reconhecimento/desconhecimento? Ora, justamente porque ela nos interpela como uma bateria de significantes S_1 , somos levados a reconhecer os significados por ela determinados, de modo que toda a produção de significantes da série S_2 encontra-se subdeterminada pela série S_1 : ou seja, as formas de saber e o conteúdo significado por nós encontram-se, para utilizar uma célebre expressão althusseriana, necessariamente mediadas pelos aparelhos ideológicos de estado que nos perpassam, tais como a família, o estado, a religião, a política, a sexualidade etc. Apenas conhecemos o que foi previamente antecipado de nossa experiência pelas séries de significantes aí já presentes nesses espaços. Daí, também, que toda nossa forma de conhecimento seja estruturada como uma forma de reconhecimento.

E, podemos ainda acrescentar que, na medida em que a relação entre significante e significado se funda num ponto de não-senso fundamental, podemos encontrar tal estrutura de não-senso também na ideologia: muito além de estabelecer áreas de saber e horizontes de significado a partir do qual o sujeito configura e dá sentido à sua experiência, as séries estabelecem pontos de desconhecimento, zonas que devem permanecer carentes de sentido para que o todo significado tenha um sentido determinado, ou ainda possibilidades que devem permanecer barradas/impedidas para que o sujeito consiga ocupar espaços e participar eficazmente das trocas simbólicas na ideologia. O nome psicanalítico para esta relação entre sentido e não-senso é a estrutura de repressão/recalcamento: todo sistema formado por significantes deve conter suas leis, seus impedimentos e “disfunções” constitutivas que sustentam a ordem simbólica “saudável” comum, a partir das quais nossa percepção se forma e nos referimos ao mundo, significando-o, isolando e impedindo que alguns elementos

²⁰⁶ Eis mais um motivo para Deleuze voltar à filosofia de Leibniz.

atrapalhem o funcionamento da estrutura, isto é, reproduzindo-a ao mesmo tempo em que produzimos, no sentido mais geral do termo, ou simplesmente agimos.

Assim, o problema do sentido liga-se necessariamente ao problema da estruturação do inconsciente: por que o sujeito configura o mundo de determinado modo, e não de outro? Os elementos para a resposta a esta pergunta já nos foram dados por Deleuze: cabe ao não-senso operar a doação de sentido, isto é, na estrutura da produção, o não-senso não é simplesmente um elemento ausente e carente de determinações, mas é completamente determinado em cada caso conforme às significações dos objetos que são por ele tornadas possíveis no sistema. É o não-senso que permite a doação de sentido e que sustenta a diferenciação das séries significadas onde o saber se articula e que torna possível sua continuidade. Conforme Lacan, o sujeito necessita conferir sentido para conseguir se localizar eficazmente no mundo e operar as trocas simbólicas necessárias à manutenção de sua vida:

De tudo o que ela [a palavra gozo] articula, o que resulta? Não o saber, mas a confusão. Pois bem, da própria confusão temos que extrair uma reflexão, pois trata-se dos limites e de sair do sistema. Sair dele em virtude de quê? **De uma sede de sentido, como se o sistema o necessitasse. O sistema não tem nenhuma necessidade. Mas nós [enquanto sujeitos], seres de fragilidade [...], nós temos necessidade de sentido** (LACAN, 1992, p. 13, grifo nosso).

Pontos de incompreensão, irrupções violentas de não-senso etc., solapam o cerne de nosso ser e sofrem repressão social por colocarem em xeque o fundamento de nossa identidade que nos permite ocupar um lugar no sistema da produção social: simplesmente não podemos (con)viver demasiado com essa impossibilidade sem perdermos a capacidade tanto de nos localizar no espaço simbólico que habitamos, quanto de operar o reconhecimento dos significados necessário à nossa adequação naquele espaço; é por esta razão que buscamos persistentemente sermos reinseridos no senso comum, operando uma repressão desses pontos de inconsistência estrutural e recalçando-os de modo a conseguirmos atravessar os espaços simbólicos²⁰⁷.

Isto significa que toda nossa experiência sensível precisa ser previamente antecipada, adequada às condições que encontraremos na experiência real para que consigamos viver em

²⁰⁷ Talvez uma das contribuições mais genuínas de Deleuze ao estruturalismo seja a determinação dos aspectos objetivos e subjetivos pressupostos por toda ideologia explicitadas em sua teoria do bom senso (qual estrutura permite a produção do reconhecimento adequado de um objeto delimitado dentro de um espaço simbólico) e de sua teoria do senso comum (qual estrutura cognitiva é pressuposta pelo sujeito que habita um determinado espaço simbólico). Temos, assim, uma teoria de como a ideologia postula não só um objeto ideal, mas também depende de um observador ideal cujas faculdades são capazes de configurá-lo. Complementam-se, desse modo, os aspectos políticos e ontoepistemológicos em uma teoria da ideologia e da estrutura cognitiva do sujeito “suposto saber”, o Grande Outro, que ocupa tal espaço simbólico.

sociedade. O nome kantiano para tal antecipação é “esquematismo transcendental”, já seu nome psicanalítico é “fantasia originária”. O que ambas as versões para a explicação da estrutura da percepção têm em comum é o papel determinante da imaginação como faculdade centralizadora e antecipadora de nossa experiência²⁰⁸.

Neste sentido, Rancière nos dá um claro exemplo do papel que a imaginação cumpre na fantasia do sujeito capitalista para esquematizar sua experiência; vejamos:

A ilusão do sujeito capitalista pode decompor-se em dois elementos: 1) Ele interioriza como móveis de suas ações os fenômenos do movimento aparente através dos quais se realiza a lei do movimento real que ele ignora [...]. 2) A partir disso, o capitalista imagina que as razões de compensação é que determinam a existência do lucro, ao passo que elas apenas traduzem a repartição, em função da importância dos capitais individuais, da massa de lucro constituída pelo total do sobretrabalho explorado no conjunto das esferas (RANCIÈRE, 1979, p. 134-135).

Ora, aqui poderíamos colocar a seguinte questão: porque o capitalista imagina que as razões de compensação é que determinam a existência do lucro, e não a massa de sobretrabalho extorquido dos trabalhadores? Ao que podemos responder: porque ele precisa dar um sentido determinado ao quê, de modo contrário, seriam apenas dados soltos da experiência, desconjuntados do todo perceptivo, pontos de não-senso que o impediriam de acompanhar e realizar as trocas simbólicas que constituem o pressuposto de sua função social – imaginemos um capitalista que não consegue compreender o porquê ele deve pagar aos seus funcionários apenas uma parte daquilo que eles produzem... Um sujeito que se visse diante de tal dúvida e não encontrasse sentido nessa relação necessariamente deixaria de ser capitalista, pois seria rapidamente substituído no conjunto das forças produtivas por um que soubesse reconhecê-la segundo as categorias representacionais capitalistas. É por esta razão que toda ordem social existente, e as categorias representacionais a ela associadas, é fundada por uma lei simbólica que determina um campo de saber significável pelos sujeitos ao mesmo tempo em que determina zonas de desconhecimento que devem permanecer inacessíveis para os mesmos – donde a dupla função da ideologia delineada por Althusser: ela, ao mesmo tempo, determina pontos de reconhecimento e desconhecimento, ou espaços de visibilidade e invisibilidade, que

²⁰⁸ Esta analogia entre a filosofia kantiana e a psicanálise não é somente um recurso didático, mas registra um aspecto ontoepistemológico fundamental da psicanálise, a saber, a pergunta psicanalítica de como as pulsões sexuais corpóreas podem ser reinvestidas na linguagem, que se apresenta dessexualizada e sem ligação direta com tais pulsões, é uma repetição da pergunta kantiana de como é possível o livre acordo entre as faculdades da sensibilidade e da razão, pois antes que o entendimento possa constrianger a sensibilidade a esquematizar os dados sensíveis de acordo com suas categorias puras, é necessário demonstrar que a forma da sensibilidade é capaz de entrar em acordo com a forma do entendimento. De igual modo, na psicanálise, é necessário demonstrar que, antes do significante-fálico (o reino simbólico) agir sob a imaginação do sujeito, é a própria imaginação que suscita a formação do domínio simbólico, isto é, da linguagem.

não são acidentais, mas são efeitos necessários da própria estrutura simbólica da qual dependem.

É também por este motivo que todas as categorias representacionais se fundam numa estrutura que é constitutivamente ilusória: na medida em que o sujeito que é interpelado ideologicamente precisa conferir sentido ao todo por ele percebido e precisa imaginar aquilo que, de modo contrário, corresponderia apenas a fragmentos desconjuntados de experiência, essa estrutura produz secundariamente uma aparência/ilusão constitutiva, a saber, a de que a causa desse aparecimento reside não na própria estrutura de produção, mas no esquema pelo qual o sujeito dá sentido àquela experiência em sua imaginação. Como nos diz Rancière, acerca da estrutura da representação capitalista:

Verificamos aqui o mecanismo da aparência (*Schein*) como deslocamento entre a constituição das formas e a percepção delas. O sujeito capitalista, enquanto sujeito percipiente, toma consciência de certas relações apresentadas pelo movimento aparente. Quando faz delas o móvel das suas ações, [o sujeito capitalista] vem a assumir o papel de sujeito constituinte. Ele crê encontrar nas *Erscheinungen* [formas de manifestação dos fenômenos] os resultados da sua atividade constituinte. Nesse modo de situar-se como constituinte vemos arrematar-se a **mistificação** que consideramos constitutiva do seu ser (RANCIÈRE, 1979, p. 136, grifo nosso).

É digno de nota que esse mecanismo da mistificação ideológica, constitutivo da própria estrutura perceptiva, exprima um outro mecanismo que já tratamos: a causalidade metonímica. Como vimos, esta se constituía pela exclusão de uma série de significantes por outra série de significantes; querendo dizer que o processo de produção capitalista forma objetos que se apresentam dotados de certos atributos sensíveis, mas as condições do modo de produção que transcendem tais atributos encontram-se eludidas nas próprias categorias que os capitalistas utilizam para se referir a eles, compreendê-los, senti-los etc. Assim, os sujeitos capitalistas apenas podem imaginar quais devem ser as causas da existência daqueles objetos, de modo a realizar seus interesses egóicos, postulando as relações que aparecem sob aqueles objetos como móveis de suas ações para se adequarem ao espaço simbólico que pertencem. A versão psicanalítica para o teatro no qual o sujeito se imagina e antecipa suas percepções, produzindo ilusões e sonhos, é, evidentemente, a fantasia. Esta analogia entre a produção social e estruturação do inconsciente será a fonte interminável das aproximações entre a economia política marxista e a psicanálise freudiana que tal tradição buscará explicar, como Michel Foucault (1926-1984) precisamente pontuou em sua resenha às obras *Lógica do Sentido e Diferença e Repetição* de Deleuze:

Homenagens sejam prestadas a Deleuze. Ele não retomou o *slogan* que nos cansa: Freud com Marx, Marx com Freud, e todos os dois, se lhes agrada, conosco. Ele analisou claramente o essencial para pensar o fantasma [isto, é o produto de uma

fantasia do sujeito] e o acontecimento [pensado enquanto unidade entre sentido e não-senso]. Não o procurou reconciliá-los (ampliar o limite extremo do acontecimento com qualquer consistência imaginária de um fantasma; ou preencher a flutuação do fantasma adicionando um grão de história real)²⁰⁹. [...] **Ele descobriu a filosofia que permite afirmar [Freud ou Marx] disjuntamente.** Essa filosofia, antes mesmo de *Lógica do sentido*, Deleuze a havia formulado, com uma audácia totalmente desprotegida, em *Diferença e repetição* (FOUCAULT, 2015, p. 242, grifo nosso).

Desse modo, é em razão desta problemática teórica que a economia política e a psicanálise se constituirão, para esta tradição, como as ciências fundamentais para dar conta da gênese da realidade e das categorias representacionais que participam de nossa estrutura perceptiva. Uma vez que a presente seção de nosso artigo buscou apresentar os elementos existentes na relação entre a atividade subjetiva e a economia política que ela pressupõe, passemos, agora, à relação entre tal atividade e a sua estrutura psíquica.

B) *Segunda parte: a imaginação e a forma da estrutura perceptiva do sujeito.*

Como dito anteriormente, o sujeito constitui, em sua imaginação, fantasias que sustentam sua percepção ao mesmo tempo em que garantem sua inserção no sistema da produção social – por esta razão, existe uma relação necessária entre a estruturação psíquica do sujeito e o espaço simbólico que ele ocupa. Assim, a unidade do sistema social com o sistema psíquico nos obriga a formular o problema da atividade subjetiva a partir da relação entre a linguagem, formada pelo domínio das leis simbólicas, e a atividade psíquica, fundada em sua

²⁰⁹ Ou seja, Foucault está duplamente elogiando Deleuze, por: (i) nem ter reduzido o fenômeno da vivência psíquica do sujeito e a estrutura diferencial que a produz a uma forma de arquétipo imaginário-transcendente (como pretendeu a psicanálise jungiana), (ii) nem ter buscado as origens dessa vivência psíquica e sua estrutura diferencial na história real da espécie humana, sob a forma do mito do pai da horda (como pretendeu a psicanálise freudiana). A equação da unidade entre economia política e libidinal no pensamento estruturalista levará Deleuze a fazer uma leitura muito singular da psicanálise freudiana, como ele próprio nos diz: “Não procuramos em Freud um explorador da profundidade humana e do sentido originário, mas o prodigioso descobridor da maquinaria do inconsciente por meio da qual o sentido é produzido, sempre produzido em função do não-senso” (DELEUZE, 2015, p. 75; cf. “O Leibniz de Deleuze: uma introdução à *Lógica do sentido*”, in op. cit., p. 192-3). Em consonância com a concepção de sistema e de sua estrutura diferencial, o problema da psicanálise se tornará compreender como ocorre a produção do sentido a partir do não-senso, já que a vida psíquica envolve, ela própria, uma economia, com a produção, distribuição e consumo de pulsões. Ou seja, para psicanálise estruturalista, o problema epistemológico é muito mais determinar como “funciona” o sujeito na estrutura, do que compreender as causas que o determinam (sejam elas biológicas, histórico-sociais ou arquétipos de uma imaginação transcendental). Evidentemente, tal atividade subjetiva, pela qual o sujeito se desloca por lugares e posições num sistema, só pode ocorrer sob o fundo de uma liberdade pressuposta que torne possível a atualização dessas posições que, caso contrário, permaneceriam virtuais e careceriam de materialidade, como prossegue Deleuze: “E como poderíamos deixar de sentir que nossa liberdade e nossa efetividade seu lugar, não no universal divino nem na personalidade humana [isto é, em causas externas à estrutura], mas nestas singularidades que não são mais nossas que nós mesmos [isto é, nos lugares que ocupamos na estrutura e que comportam sua economia própria]?” (DELEUZE, 2015, p. 75). Chegamos, pois, por uma outra via, ao mesmo problema da análise dos processos de subjetivação, pelos quais nos tornamos sujeitos, o que indica a relevância que tal problemática assume para o pensamento estruturalista, como dito anteriormente.

imaginação, pela qual o sujeito confere ou doa sentido àquela experiência do real, formado pelo domínio dos objetos materiais, mas que se lhe apresenta desprovida de sentido. O nome psicanalítico para esta entrada violenta no espaço simbólico é castração: ela marca a intervenção da primeira série de significantes no sujeito e a entrada do sujeito enquanto produtor de uma resposta que confere sentido àquela experiência. É por esta razão que, pelo menos esta versão do estruturalismo francês, encontrará no complexo edipiano a condição de possibilidade não só da linguagem, mas também da liberdade, como nos diz Deleuze:

Édipo é um herói pacificador do tipo hercúleo. É o ciclo tebano. Édipo conjurou a potência infernal das profundidades, conjurou a potência celeste das alturas e reivindica somente um terceiro império, a superfície, nada além da superfície [entendida como sistema que envolve o processo produtivo de seus elementos] – de onde sua convicção de não ser faltoso e a certeza em que estava de ter tudo organizado para escapar à predição. Este ponto, que deveria ser desenvolvido pela interpretação do conjunto do mito, encontra uma confirmação na natureza própria do falo: este não deve se introduzir, mas, tal como a relha do arado se destina à ténue camada fértil da terra, ele traça uma linha na superfície (DELEUZE, 2015, p. 206).

Em bom português: Deleuze está fazendo um elogio ao mito edipiano, porque ele nos permite conceber como se dá a adentrada do sujeito na linguagem, passando pela estrutura que une a produção, distribuição e consumo das pulsões corporais, o que ele chama de profundidade, pelas quais adquirirmos a capacidade de vocalizar e a representação imaginária que esse sujeito faz dos corpos e de suas pulsões e que vêm a ser significadas na fala, de modo a explicar tanto a gênese quanto o uso da linguagem pelo sujeito. Não é de se surpreender, portanto, que o significante fálico ocupe aqui um papel de destaque: é a partir da inserção deste primeiro significante, que representa a Lei, a interdição ou proibição, isto é, a agência repressiva para o sujeito, que o sujeito conseguirá representar para si mesmo um universo provido de sentido e ser capaz de simbolizar aquilo que para ele se apresenta como uma irrupção de não-senso totalmente arbitrário e violento, oriundo do seu próprio corpo. Assim, a castração simbólica tanto marca a entrada do sujeito na linguagem, quanto constitui a condição de possibilidade para sua significação no/do mundo. É por esta razão que muito antes de se opor à liberdade, a castração constitui sua condição de possibilidade. E continua Deleuze:

Esta linha [fálica] emanada da zona genital, é a que liga todas as zonas erógenas entre si, logo, assegura sua emenda ou sua dobra e faz de todas as superfícies parciais uma só e mesma superfície sobre o corpo da criança. Bem mais, ela é tida como devendo refazer uma superfície pra o corpo da própria mãe e fazer voltar o pai retirado. É nesta fase fálica edipiana que uma nítida cisão dos dois pais se opera, a mãe assumindo o aspecto de um corpo ferido por reparar e o pai, de um bom objeto a fazer voltar; mas, sobretudo, é aí que a criança persegue sobre seu próprio corpo a constituição de uma superfície e a integração de zonas, graças ao privilégio bem fundado da zona genital (DELEUZE, 2018, pp. 207-208).

Trocando em miúdos: é a partir da primeira experiência sensória do corpo, na qual a criança se percebe como tendo sensações, mas não consegue organizar essas sensações em um todo provido de sentido (esta excitação provém desta parte e não daquela, esta parte é minha, aquela outra não etc), que ela passa pelas zonas erógenas despedaçadas até a sua chegada à zona genital. Esta retroativamente é capaz de organizar as demais zonas integrando-as em um todo provido de sentido para a criança, mas um todo já mediado pela intervenção do significante fálico, representado pelo pai em sua potência irruptiva/violenta, no domínio da não-totalidade formada pelas zonas erógenas, representadas pela mãe no estado quase simbiótico que a criança se encontrava, onde não havia diferença entre o seu eu e não-eu da mãe. Desse modo, é somente após essa intervenção violenta do significante fálico que, com a entrada da criança no domínio da linguagem, ela pode então simbolizar sua experiência conferindo-lhe sentido, e arranjando aquelas partes despedaçadas conforme totalidades segmentadas e determinadas segundo as categorias representacionais comuns; o momento no qual essa não-totalidade indiferenciada é percebida já é um registro da intervenção do elemento fálico totalizante, é por esta razão que Deleuze nos diz que, após o estabelecimento dessa superfície estruturada, a mãe *deve* aparecer como um corpo ferido por reparar, isto é, o momento que aquela não-totalidade é percebida já marca uma mudança qualitativa de sua natureza: ela já foi cindida, não há volta possível para o estado no qual reinava a indiferenciação absoluta e sequer o sujeito se percebia como sendo distinto daquelas partes, e aí, então, o pai *deve* aparecer como instância capaz de suprir esta presença supostamente perdida por meio de sua integração num todo dotado de sentido (ainda que este se ancore num fundo de não-senso); de todo modo, ambos os termos só podem existir conjuntamente, porque um pressupõe o outro e vice-versa. Não há ponto originário aqui: necessariamente o aparecimento de um ideal transcendente que ocupa a função de significante e organiza a totalidade significada é concomitante ao surgimento de uma realidade fragmentada que é significada. Isto quer dizer que a fenda do transcendental/fenomenico é inerente ao próprio horizonte de nossa experiência: sempre nos experienciamos a partir do tempo por meio da imaginação, e é a partir deste tempo que conseguimos formar o conceito de essências eternas e imutáveis, mas que permanecem sendo determinações imanentes à nossa experiência corpórea, com suas intensidades e pulsões mais profundas e menos “aparentes” recalçadas/eludidas nas representações que utilizamos para significá-las.

Assim, nos aproximamos do fim de nossa investigação, margeando duas disciplinas que consideramos fundamentais para pensarmos o projeto epistemológico do estruturalismo francês no século XX: a psicanálise – como apontado por Žižek na citação com a qual começamos este

texto – e a economia política, disciplinas a partir das quais podemos determinar a gênese do sujeito. Eis a grande política lembrada por Deleuze em a *Lógica do sentido*²¹⁰. Como vimos, a unidade entre ambas as disciplinas e a equação deste projeto depende da correta formulação do complexo edipiano, bem como de sua integração pelo mecanismo da interpelação ideológica²¹¹.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa da conclusão, gostaríamos de retomar o tema da fenomenologia sem sujeito exposto por Žižek no início de nosso texto. Esperamos ter mostrado como, apesar de o estruturalismo se utilizar de noções como sujeito, objeto, etc, tais conceitos respondem a um campo problemático totalmente novo que nos obriga a inverter os papéis que as categorias metafísicas tradicionais desempenhavam, de modo a tornar o sujeito mero receptáculo perceptivo da estrutura que o produz, e é nisto que constitui sua atividade e, conseqüentemente, aí reside a condição de possibilidade para o exercício de sua liberdade. Ou como nos dizia Rancière:

O agente da produção é assim definido como personificação ou suporte das relações de produção. Intervém aqui não como sujeito constituinte mas como sujeito percebido [ou percipiente], tentando *explicar a si mesmo* as relações econômicas que percebe. O verbo *erklären* [esclarecer] [...] designa aqui **o modo necessariamente mistificado** pelo qual o sujeito capitalista tenta explicar a estrutura na qual se acha imerso (RANCIÈRE, 1979, p. 133, grifo nosso).

Foi precisamente este tema que pretendemos seguir no presente texto: de que maneira, a partir do estruturalismo, definiríamos um campo transcendental de tal modo que os fenômenos se manifestam para um sujeito, mas que não se fundassem nele. Vimos que o único papel que cabia ao sujeito era ter a percepção do fenômeno, e donde a necessidade estrutural que ele dê sentido a isso que se lhe apresenta, o que, por sua vez, nos obriga a reformular a possibilidade da liberdade a partir da estrutura inconsciente, que integra o complexo edipiano à estrutura da

²¹⁰ “O Leibniz de Deleuze: uma introdução à *Lógica do sentido*”. In op. cit., p. 193.

²¹¹ Neste sentido, mesmo em seu projeto posterior de crítica à psicanálise, elaborado conjuntamente com Félix Guattari (1930-1992), que culminou na esquizoanálise de *O anti-Édipo* e *Mil Platôs*, Deleuze jamais se afastou das pretensões que permeiam tal campo: a determinação da unidade entre economia política e libidinal. Cf.: “A economia libidinal não é menos objetiva do que a economia política, e a política não é menos subjetiva do que a libidinal, se bem que ambas correspondam a dois diferentes modos de investimentos da mesma realidade social” (DELEUZE; GUATTARI; 2011, p. 458); “a esquizoanálise não faz distinção alguma de natureza entre a economia política e a economia libidinal” (DELEUZE; GUATTARI; 2011, p. 504) ou ainda “a sexualidade não designa uma outra ‘economia’, uma outra ‘política’, mas, sim, o inconsciente libidinal da economia política como tal” (DELEUZE; GUATTARI; 2011, p. 533). Por conseguinte, parece-nos que a descrição do projeto da filosofia deleuziana por Foucault não poderia ter sido mais adequada, uma vez que até mesmo sua ruptura com a psicanálise parece conservar uma mesma pretensão epistemológica: a de explicar a unidade entre a produção social e a produção inconsciente, mencionada acima.

interpelação ideológica: seja para contestá-la, seja para afirmá-la, a problemática da liberdade deverá ser formulada a partir do reconhecimento da necessidade externa (seja da produção social, seja do complexo edipiano) e sua assunção interna-subjetiva, causada pelo deslocamento do sujeito na estrutura. Neste percurso, delineamos precisamente o sentido da afirmação de Žižek, com a qual iniciamos nosso texto, segundo a qual, para a psicanálise estruturalista e, até mesmo o Deleuze pós-1972²¹², em sua crítica à psicanálise, o sujeito é incluído como incapaz de assumir/ser causa dos fenômenos que se manifestam a ele (ŽIŽEK, 2008, p. 142), ou, nas palavras de Rancière, o sujeito intervém aqui não enquanto constituinte do fenômeno, mas como seu percebedor.

Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. *Sobre a reprodução*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger. *Ler o Capital, vol. 2*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.
- ALTHUSSER, Louis; RANCIÈRE, Jacques; MACHEREY, Pierre. *Ler o Capital, vol. 1*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- _____. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia I*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antônio M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991.
- FOUCAULT, Michel. “Theatrum Philosophicum”. In: *Ditos e escritos; II*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970*. Trad. Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.
- LEIBNIZ, G.W. *Ensaio de teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a*

²¹² Cf. “O Leibniz de Deleuze: uma introdução à *Lógica do sentido*” (op. cit.), p. 189.

origem do mal. Tradução de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silval. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.

MORAIS, L. I. “DO GÊNIO COLETIVO: considerações marxistas para um outro método de análise da criação estética”. *O manguezal - Revista de Filosofia*, v. 2, n.8, pp. 80-103, 2021.

PIAUI, William de Siqueira; MORAIS, L. I. et al. “O Leibniz de Deleuze: uma introdução à *Lógica do sentido*”. In: *Mônada e ainda uma vez substância individual: introduções à filosofia leibniziana da substância, da unidade e da monada*. Porto Alegre: Editora Fi, 2021. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1qivHouBaDvnMFMPPoutqCfAEB9SrzmAa/view>. Acesso em: 25/04/2022.

ŽIŽEK, Slavoj. *O sujeito incomodo: o centro ausente da ontologia política*. Trad. Luigi Barichello. São Paulo: Boitempo, 2016.

_____. *Órgãos sem corpos: Deleuze e suas consequências*. Trad. Manuella Assad Gómez. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2008.