

## O PÓS-ESTRUTURALISMO SUPEROU O MATERIALISMO DIALÉTICO?

Lauro Iane de Morais<sup>1</sup>

**Resumo:** Em seu *Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências*, o filósofo esloveno Slavoj Žižek analisa a filosofia de Gilles Deleuze (1925-1995) e Michel Foucault (1926-1984) à luz da antinomia que surge entre estes filósofos. O presente artigo pretende determinar a gênese desta antinomia, bem como suas consequências teóricas na política destes autores, além de propor uma solução ao problema por eles levantado, utilizando do estruturalismo marxista que ambos os filósofos recusaram.

**Palavras-chave:** estruturalismo; pós-estruturalismo; marxismo; materialismo dialético; esquizoanálise.

**Abstract:** In his *Organs without Bodies: on Deleuze and consequences*, the slovenian philosopher Slavoj Žižek analysis Gilles Deleuze's (1925-1995) and Michel Foucault's (1926-1984) philosophy in the light of the antinomy which arises between these latter philosophers. This paper aims at determining the genesis of such antinomy and its theoretical consequences in the politics of these authors, as well as providing a solution to the problem aroused. In order to do so, we will use the structural marxismo which had been refused by both philosophers.

**Keywords:** structuralism; post-structuralism; Marxism; dialectical materialism; schizoanalysis.

Em seu *Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências*, o filósofo esloveno Slavoj Žižek (1949 - ) analisa a obra de Gilles Deleuze (1925-1995), a partir da lógica intrínseca de seu desenvolvimento teórico e sua relação com a política<sup>2</sup>. No capítulo *Hegel 3: a mínima diferença*, Žižek destrincha as oposições e as complementaridades do pensamento pós-estruturalista de Deleuze com Félix Guattari (1930-1992) e Michel Foucault (1926-1984), apontando para uma falha intrínseca ao projeto destes que tornou possível tais oposições:

A tensão entre Deleuze e Foucault às vezes parece ter a estrutura de uma interferência mútua. No ápice de seu desenvolvimento, marcado pelo livro *Vigiar e Punir* (assim como pelo primeiro volume de *História da sexualidade*), Foucault

---

<sup>1</sup> Graduado em filosofia e mestrando em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. E-mail: [laumorais@msn.com](mailto:laumorais@msn.com)

<sup>2</sup> Apoiando-se em Alain Badiou, *Deleuze: o clamor do ser*, Žižek (2011, p. 365) nota uma oposição entre duas lógicas diferentes no próprio *corpus* deleuziano: aquela presente nas obras inaugurais ou solitárias de Deleuze (*Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*, por exemplo) e aquela presente em seu trabalho com Félix Guattari (*O anti-Édipo* e *Mil Platôs*, por exemplo). Apesar de concordarmos com este recorte teórico feito por Badiou, ignoraremos as implicações desta tese badiouana nesta investigação, uma vez que nossa crítica almeja precisamente essa segunda fase de Deleuze.

concebe a emancipação/liberação do poder como totalmente inerente ao próprio poder. Já que o poder gera a própria resistência a si mesmo, o sujeito que luta para libertar das garras do poder já é um produto do poder, de seus mecanismos disciplinares e controladores. [...] De forma estritamente simétrica, Deleuze, ao menos em seu *O anti-Édipo*, concebe a força de ‘repressão’ como inerente ao desejo. Em uma espécie de genealogia nietzschiana, Deleuze e Guattari se empenham em explicar, a partir do desenvolvimento imanente do desejo, a atitude – reativa, de negação da vida – da carência e da renúncia. [...] Para Deleuze o Sujeito (acéfalo, anônimo, impessoal...) é o próprio Desejo, que abrange/gera seu oposto (a ‘repressão’), enquanto para Foucault o Sujeito (novamente acéfalo, anônimo, impessoal) é o Poder, que abrange/gera seu oposto (a resistência). [...] Enquanto persistirmos na ideia de *um* Sujeito o dualismo [ou seja, a oposição] tem que retornar como o próprio resultado inerente ao nosso monismo.<sup>3</sup>

Assim, a tese principal de Žižek é que o monismo que subjaz tanto a Deleuze e Guattari quanto a Foucault produz a antinomia que se manifesta no debate entre esses autores. Utilizaremos esta tese como hipótese, a partir do qual reconstituiremos as condições que produziram tal oposição. Assim, começaremos nossa investigação pela crítica pós-estruturalista, notadamente as de Deleuze e Guattari, mas também aquelas de Foucault, à tradição estruturalista marxista (que envolve Althusser, Lacan e Žižek) buscando evidenciar de que modo tal oposição foi produzida entre Deleuze/Guattari e Foucault em suas tentativas de dar uma resposta àquela tradição marxista.

Neste momento, é necessário que nos coloquemos a questão que guiará nossa investigação: o que significa que um filósofo critique outro? Por exemplo, quando Deleuze e Guattari reformulam, em *O anti-Édipo*, os conceitos de economia libidinal e economia política presentes no materialismo dialético, tornando a economia libidinal já presente na própria infraestrutura da economia política<sup>4</sup>, o que eles efetivamente fazem e quais condições tornam essa crítica possível? Utilizaremos as filosofias de Deleuze e Guattari, recorrendo eventualmente a Foucault, para respondermos a essas questões, a fim de investigar a causa do surgimento da antinomia entre esses três autores.

A crítica deleuze-guattariana é composta de pelo menos três momentos distintos: os marxistas nem compreenderam a natureza da economia libidinal e política, tampouco compreenderam de que modo esses dois se relacionam e a natureza específica dessa relação. Entretanto, essas censuras só ganham sentido em função de sua nova solução proposta pelos filósofos franceses: i) a economia política e economia libidinal são em uma só e mesma coisa; ii) a economia libidinal não é um efeito de uma infraestrutura econômica, uma vez que não há anterioridade de uma pela outra; iii) a mistura entre os duas é melhor compreendida antes pela

---

<sup>3</sup> ŽIŽEK, 2008, p. 109.

<sup>4</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2011c, p. 90.

pressuposição recíproca que pela expressividade (livre acordo entre economia política e libidinal ao invés de determinação estrutural).

Retornemos agora à pergunta que guia a presente fase de nossa investigação: o que permite aos filósofos franceses recusarem as categorias marxistas tradicionais e proporem sua própria solução ao problema que eles colocam? Será esta uma continuidade de objetos (a economia política e libidinal que eles tratam é a mesma que os marxistas tratavam) ou uma continuidade do método (ambos são materialistas, ainda que num sentido muito vago do termo)? Estas questões se traduzem no problema da relação entre o pensamento filosófico abstrato e a matéria concreta que ele se volta.

Busquemos a solução deste problema a partir do conceito de *crítica*, presente em Deleuze e Guattari:

[...] quando um filósofo critica outro, é a partir de problemas e de um plano que não eram aqueles do outro, e que fazem fundir os antigos conceitos, como se pode fundir um canhão para fabricar a partir dele novas armas. Não estamos nunca sobre o mesmo plano. Criticar é somente constatar que um conceito se esvanece, perde seus componentes ou adquire outros novos que o transformam, quando é mergulhado em um novo meio.<sup>5</sup>

Devemos compreender que o pensamento filosófico compõe para si uma realidade, denominada plano de imanência, que é organizada em função de um problema pressuposto e a partir do qual se desenvolvem as respostas. Neste sentido, cada plano compõe, para si mesmo, uma unidade organizada resultante da relação específica entre o problema pressuposto e as soluções que são engendradas, ou seja, o objeto produzido por uma dada filosofia é criado concomitantemente aos seus conceitos. Assim, essa unidade específica do plano subsiste somente em função dessa relação específica entre problema e solução; caso os elementos, ou conceitos, que compõem essa relação variem, conseqüentemente o plano também diferirá, constituindo, assim, uma nova realidade que nada tem em comum com o anterior. Por esta razão, criticar “[...] é somente constatar que um conceito se esvanece [...] quando é mergulhado em um novo meio”, ou seja, nunca dois filósofos estão falando a mesma língua ou falando da mesma coisa, uma vez que sempre se fala a partir de um problema e das soluções produzidas em função dele e, na medida em que cada filósofo tem problemas diferentes, cada realidade produzida por eles (cada plano de imanência) é incomensurável ao outro, ou seja, não há continuidade de objetos entre filosofias distintas.

Isto nos dá nossa primeira resposta: não há continuidade de objetos entre o materialismo dialético estruturalista e a filosofia deleuze-guattariana. Em última análise, a

---

<sup>5</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 37.

matéria concreta do pensamento filosófico é constituída na imanência do próprio pensamento, por esta razão, criticar um filósofo é tão somente notar que no interior do plano pressuposto por aquele pensamento determinado, a relação produzida entre matéria e pensamento mantém uma relação específica de modo a impedir que outras respostas pressupostas por outros planos ganhem sentido. Ou seja, o objeto que é colocado por um conceito determinado numa filosofia específica ganha sua referência teórica somente em função do horizonte hermenêutico que ele pressupõe; quando o conceito é retirado deste horizonte, ele não somente perde sua referência, mas perde seu sentido, sua coerência interna – daí que plano imanência (realidade/problema pressuposto) e conceitos (soluções/respostas ao problema) componham uma singularidade não descodificável, indecomponível, orgânica etc.

Em suma, a filosofia é uma atividade que produz seu próprio objeto, numa relação específica entre problemas e soluções, cuja singularidade é produzida por cada uma destas relações. Se concebermos a produção conceitual filosófica como uma atividade do pensamento, então a filosofia é a atividade de produzir a matéria de seu próprio pensamento. Porém, na medida em que a matéria do pensamento surge sempre em função das determinações imanentes a um pensamento determinado (um determinado plano de imanência sempre supõe conceitos determinados), não há continuidade dessa matéria entre diferentes pensamentos determinados (os diferentes planos de imanência filosófico não se comunicam). Aplicado à nossa investigação, isto se traduz no fato de que não há “infraestrutura econômica” que permaneceria exterior ao pensamento marxista e ao pensamento deleuze-guattariano; há uma infraestrutura econômica visível na imanência do pensamento marxista e há outra infraestrutura que é imanente ao pensamento deleuze-guattariano, mas cuja função neste outro plano é tão somente de ser uma via barrada, algo cuja natureza não pode ser explicada em função de sua relação com uma suposta superestrutura ideológica. Assim, é somente em função do problema que Deleuze e Guattari viram que a solução deles ao problema da relação entre economia política e economia libidinal surge<sup>6</sup> – certamente para a tradição marxista esse problema em sua singularidade é inexistente.

Definido desse modo, podemos compreender que toda distinção entre pensamento e matéria é imanente ao próprio pensamento, por conseguinte, toda matéria é já totalmente presente em pensamento. Esta é a tese deleuzeana da univocidade do ser já apresentada em *Diferença e Repetição*: “o ser igual está imediatamente presente em todas as coisas, sem intermediário nem mediação, se bem que as coisas se mantenham desigualmente neste ser

---

<sup>6</sup> Problema cuja especificidade resta a ser determinada posteriormente em nossa investigação.

igual”<sup>7</sup>. Que o ser esteja imediatamente presente em todas coisas significa que toda produção de pensamento já tem plena existência de direito, uma vez que a matéria (o ser) já é matéria do pensamento. Entretanto, do fato de todo pensamento ser contido numa matéria, podemos apenas dizer que cada pensamento é um modo desta matéria, não que a matéria seja um modo do pensamento – ou seja, é a substância que se diz dos modos, não o contrário<sup>8</sup>. Mas devemos ter cuidado para não caracterizar a filosofia deleuze-guattariana como aquilo que Althusser chamou de idealismo especulativo<sup>9</sup> (na medida em que a realidade última é o pensamento, a matéria nada faz senão *expressá-lo*), uma vez que devemos conceber a especificidade da natureza do pensamento na filosofia deles. Que é então pensamento para Deleuze e Guattari?

O pensamento é definido como um modo da matéria, uma atividade específica da própria matéria<sup>10</sup>. Desse modo, não podemos substancializar o pensamento, dando-lhe o caráter de determinação ativa, enquanto dessubstancializamos a matéria, dando-lhe o caráter de passividade: é o próprio pensamento que se faz na e com a matéria. Se há primazia do pensamento sobre a matéria, é somente no sentido de uma pressuposição recíproca entre ambos, no qual o pensamento dá uma função à matéria, sem, contudo, dar-lhe uma forma. Assim, podemos falar apenas de espontaneidade do pensamento e receptividade da matéria conferindo a ambos uma vida própria que não se deixa reduzir ou subsumir ao outro – dito de outro modo, o pensamento age sobre a matéria, mas a matéria também reage sobre o pensamento. No que diz respeito ao nosso problema, isto se traduz no fato de que todo filósofo constitui seu pensamento a partir da matéria que ele determina, sem contudo totalizá-la: decerto nada carecerá no plano pressuposto por tal pensamento, a matéria é totalmente presente na imanência daquele pensamento, contudo é no próprio processo de integração dessa matéria no pensamento que um resto não integrado é produzido – isto é o mesmo que dizer que toda vez que um filósofo produz uma nova resposta, sua maior produção são os problemas que ele deixa em aberto do que as respostas produzidas por aquele saber. De todo modo, esses problemas ainda não pensados permanecem exterior ao próprio plano enquanto tal, por esta razão nos dizem os filósofos franceses que um problema bem colocado é um problema bem resolvido:

Uma solução não tem sentido independentemente de um problema a determinar em suas condições e em suas incógnitas, mas estas não mais têm sentido independentemente das soluções determináveis como conceitos. [...] Bergson, que

---

<sup>7</sup> DELEUZE, 2018, p. 64.

<sup>8</sup> DELEUZE, 2018, p. 68.

<sup>9</sup> ALTHUSSER, 1980, p. 24.

<sup>10</sup> DELEUZE, 1991, p. 14.

contribuiu tanto para a compreensão do que é um problema filosófico, dizia que um problema bem colocado era um problema bem resolvido.<sup>11</sup>

Ora, que um problema não tenha sentido senão em função das soluções pressupostas e vice-versa significa que a singularidade, na qual ambos são integrados, surge da natureza específica dessa relação, isto é, do processo genético de problemas e soluções surge a singularidade que os une de forma necessária. Neste sentido, toda filosofia se coloca os problemas que ela pode resolver: no movimento pelo qual o pensamento apreende a matéria, ele também seleciona nela o que lhe pertence de direito e, deste modo, produz sua verdade que, sendo imanente ao próprio processo genético do pensamento, não pode ser dela abstraída<sup>12</sup>. A versão foucaultiana para este problema ontológico nos é dada pelo próprio Deleuze: “Uma época [ou uma filosofia] vê apenas aquilo que ela pode ver, mas ela vê tudo o que pode, independentemente de toda censura e repressão, em função das condições de visibilidade, assim como enuncia o conjunto daquilo que ela pode enunciar.”<sup>13</sup> Ou seja, a relação entre pensamento e matéria é sempre plena: uma filosofia vê o que ela vê e diz o que ela diz em função das condições da produção dessa matéria de seu pensamento; ela não vê além do campo delimitado no interior de seu pensamento, pois ela somente vê em função da delimitação desse campo interior ao pensamento.

Em seu comentário à obra de Deleuze, foi o próprio Foucault quem notou a complementaridade do pensamento e da matéria, no qual a matéria se faz presente totalmente presente no pensamento, sem que o pensamento integre totalmente a matéria: “O pensamento tem a pensar aquilo que o forma [sua matéria], e se forma do que ele pensa. [...] o pensamento diz o que ele é.”<sup>14</sup> Ou seja: primeiramente a matéria possui certa força – ou intensidade para usar a terminologia de Deleuze –, que induz no pensamento certa forma de apresentação dessa matéria; mas o que é apresentado no interior desse pensamento é a matéria em sua plenitude, sem ausência alguma – em última análise, essa é uma repetição foucaultiana da tese da univocidade do ser: a substância se diz de cada modo determinado do pensamento ou “o pensamento diz o que ele é”. Entretanto, se a matéria está plenamente presente no pensamento, não se pode dizer que o pensamento está plenamente presente na matéria, uma vez que o próprio ato de integração da matéria no pensamento, produz um resto de matéria não determinável no interior daquele pensamento determinado – por isso a univocidade do ser se diz do que é equívoco, o igual se diz do diferente *etc.* Ainda outra versão foucaultiana para

---

<sup>11</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 98.

<sup>12</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 87.

<sup>13</sup> DELEUZE, 2016, p. 261.

<sup>14</sup> FOUCAULT, 2000, p. 240.

esta proposição ontológica é a tese segundo a qual o poder não pode ser exercido sem produzir sua própria resistência<sup>15</sup>.

Em seu comentário à obra de Michel Foucault, Deleuze identificará, em *História da Sexualidade II*, esta relação entre o pensamento e a matéria a causa formal que torna necessária a relação entre falar (a expressão do pensamento em conceitos) e ver (a matéria do pensamento produzida mediante os conceitos); é em função dessa relação necessária (ainda que produzida por um livre acordo) entre falar e ver que Deleuze e Guattari dirão em *O que é a filosofia?* que:

E este mundo possível [a realidade produzida pelo pensamento filosófico] tem também uma realidade própria em si mesmo, enquanto possível: basta que aquele que exprime fale e diga 'tenho medo', para dar uma realidade ao possível enquanto tal (mesmo se suas palavras são mentirosas).<sup>16</sup>

Ou seja: o pensamento filosófico adquire uma realidade autônoma precisamente em função da relação estabelecida entre a fala e isto que é visto mediante a fala; é no próprio processo genético de falar e ver que uma relação necessária entre os dois é estabelecida, a partir do qual se dá a verdade deste sistema. Uma mentira só aparece como tal, como falsidade, em função de determinada relação pressuposta entre ver e falar – por esta razão, a questão da verdade ou falsidade é imprópria quando colocada em termos de referência a um objeto exterior ao pensamento, o qual este careceria: nada falta ao pensamento, pois ele é pleno de realidade; até mesmo quando ele erra, ele erra em função da presença de uma matéria suposta existente para sua apreensão *nele*.

Entretanto, aqui cabe nos perguntar: se o pensamento não erra, se ele não produz falsidades, como pode um filósofo censurar outro por ter errado? Em que sentido, então, podem Deleuze e Guattari dizer que a dualidade infraestrutura econômica e superestrutura ideológica é falsa e que economia política e libidinal são uma coisa só? Isto nos conduz novamente à relação entre pensamento e matéria.

Ora, se a matéria é composta de forças, ou intensidades, que são apreendidas em pensamento, sendo elaboradas mediante conceitos, e concomitante a produção dessa relação produz-se um resto não integrável ao pensamento, então existem intensidades que permanecem exteriores ao pensamento. Dito de outro modo, há filosofias que ignoram o que está se passando na matéria, e outras não - i.e., na correlação de forças presentes num determinado campo social, diferentes filosofias se integram em diferentes dispositivos/agenciamentos de poder/desejo, algumas se integram em forças reativas e outras

---

<sup>15</sup> DELEUZE, 2017, p. 99.

<sup>16</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 25.

em forças de resistência/criatividade. Dizer, então, que uma filosofia é falsa ou ilegítima é o mesmo que dizer que ela não responde às exigências dos movimentos sócio-históricos de uma época; ela apenas se contenta em relançar velhos conceitos em novos tempos, impedindo a constituição de novas formas de existência. Neste sentido, a filosofia pode tanto ser tanto uma forma de resistência, irrompendo novas relações de poder, quanto ser uma forma de dominação, legitimando o poder existente.

Isto, por sua vez, nos conduz à filosofia como forma de resistência/criação: uma vez que o poder se faz presente através de formas de saber (operações do pensamento), dominando a matéria (os corpos), resta que a produção de novas formas de saber que libere essas intensidades ou forças retidas nos corpos é efetivamente a criação de formas de resistência aos poderes atualmente constituídos. Por fim, a tarefa da filosofia deve ser ligada à política e aos processos de subjetivação, pois ela produz uma estética da existência por meio da qual é produzido o domínio de si. Assim, a filosofia deve ser inserida no quadro mais geral dos diagramas de poder e dos esquemas de resistência ou criatividade.

Ora, esta é a famosa tese segundo a qual esta tradição pós-estruturalista é historicista, reduzindo as formas de saber a meras relações de poder historicamente constituídas<sup>17</sup>, em suma, as formas de saber são um regime de verdade<sup>18</sup> (Foucault) e se fundam, em última análise, sob pressupostos morais de uma época (Deleuze). Uma versão deleuzena desta tese é aquela segundo a qual Édipo é um constructo burguês, cujo momento de aparição é bem determinado historicamente, estando associado ao surgimento do capitalismo e à família burguesa. A versão foucaultiana desta tese nos é oferecida pelo próprio Deleuze:

O universal, com efeito, nada explica, é ele que deve ser explicado. [...] O Uno, o Todo, o Verdadeiro, o objeto, o sujeito, não são universais, mas processos singulares, de unificação, de totalização, de verificação, de objetivação, de subjetivação, imanentes a este ou aquele dispositivo [de poder].

Esta tese de que, em última análise, as formas de saber se reduzem ao processo genético do poder que as engendram é o cerne de toda fundamentação historicista desta tradição que envolve Deleuze, Guattari e Foucault.

Em última análise, tal tipo de historicismo levará esses filósofos (por diversas razões) a recusar as dualidades conceituais marxistas, como aquela entre infraestrutura e superestrutura; ideologia e ciência *etc.* É já em *Diferença e Repetição* (1968) que Deleuze criticará a noção de dialética e as oposições lógicas que a fundam como um esmagamento da diferença, a sua redução a alguma forma de reconhecimento da identidade na forma de um senso

---

<sup>17</sup> ŽIŽEK, 2010, p. 81.

<sup>18</sup> FOUCAULT, 1979, p. 12.

comum que, por sua vez, se liga aos pressupostos morais de uma época<sup>19</sup>. É também por volta dessa época que Foucault publicará *As palavras e as coisas* (1966), realizando uma arqueologia das formas de saber moderno e explicará a ruptura teórica do marxismo a partir do conceito de trabalho<sup>20</sup>: a partir do século XIX, o problema do saber se torna a vida em termos de seu processo genético no tempo. Essa transformação da problemática do saber produz uma revolução teórica, uma vez que a vida deixa de ser oposta à natureza inanimada da matéria, pois a vida encontra seu processo genético na própria matéria. Desse modo, a própria noção de uma matéria desinteressada, imutável, eterna *etc* a qual a vida poderia se apropriar como algo externo é substituída pelo processo genético da vida na matéria por meio do trabalho: por meio dessa revolução teórica, a própria vida se constitui a partir de uma ruptura com uma matéria neutra e atemporal, pois a vida sempre transforma a essência da matéria que ela produz por meio do trabalho – *grosso modo*, o trabalho é a categoria desterritorializante por natureza: tudo que nos relacionamos na matéria é já um produto, fruto de um determinado modo de produção historicamente constituído. Assim, para esta tradição marxista, a vida é ela própria estruturada em função do trabalho.

Como bem nota Foucault, o conceito de trabalho é um dos princípios fundamentais da dialética do senhor e do escravo marxista: a partir do conceito de força de trabalho, se desenvolverá toda uma distribuição de forças formalizadas num modo de produção determinado – isto é, o modo de produção que distribui posições e funções segundo uma lógica de produção e reprodução das forças produtivas – que mancha toda a realidade com suas cores – lembremo-nos da máxima segundo a qual, não há posição neutra diante da luta de classes; sempre falamos a partir de tomada de posição subjetiva a partir desse fato objetivo. Como nos diz Althusser:

[...] a estrutura das relações de produção determina *lugares* e *funções* que são ocupados e assumidos por agentes da produção, que nunca são mais do que ocupantes desses lugares, na medida em que são 'portadores' (Träger) dessas funções. [...] *Os verdadeiros 'sujeitos' são, pois, esses definidores e esses distribuidores: as relações de produção* (e as relações sociais políticas e ideológicas).<sup>21</sup>

As relações de produção se encontram assim como centro ausente do modo de produção: é a partir da definição puramente relacional de um espaço estrutural no qual agentes participam da produção social objetivamente constituída, que se distribuirão funções e lugares na estrutura a partir de sua relação com cada modo de produção determinado. Assim,

---

<sup>19</sup> DELEUZE, 2018, p. 182.

<sup>20</sup> FOUCAULT, 1999, p. 487.

<sup>21</sup> ALTHUSSER, 1980, p. 130.

se considerarmos uma determinada ideologia jurídica, por exemplo, devemos considerá-la como um sistema determinada pelo modo de produção específico de seus conceitos e pelo modo que este sistema é incluído no modo de produção da totalidade do campo social considerado. Como nota Althusser:

A estrutura não é uma essência *externa* aos fenômenos econômicos cujos aspectos, formas e relações ela viria modificar, e que seria eficaz sobre eles como causa ausente, - *ausente porque externa e eles*. A ausência da causa na 'causalidade metonímica' [conceito lacaniano] da estrutura sobre seus efeitos não é resultado da exterioridade da estrutura em relação aos fenômenos econômicos; é, pelo contrário, a própria forma da interioridade da estrutura, como estrutura, em seus efeitos. Isso implica que os efeitos não sejam externos à estrutura, não sejam um objeto ou um elemento, um espaço preexistente, nos quais a estrutura viria *imprimir a sua marca*: muito pelo contrário, implica que a estrutura seja imanente a seus efeitos, causa imanente de seus efeitos no sentido spinoziano do termo, e que *toda a existência da estrutura consista em seus efeitos*, em suma, que a estrutura, tão somente combinação específica de seus próprios elementos, nada seja fora de seus efeitos.<sup>22</sup>

Esta relação específica entre elementos, a partir da qual emerge uma determinação estrutural que é imanente a esses próprios elementos, é o objeto do materialismo dialético, como também é o da psicanálise freudiana: em última análise, é porque ambos estão tratando do mesmo *objeto* (ainda que definido de modo estritamente relacional) que as descobertas de um campo (do materialismo dialético) podem se aplicar no outro (na psicanálise) e vice-versa, conquanto observada às diferenças específicas das relações de produção imanentes àquela produção conceitual específica – ou seja, estamos tratando de uma homologia estrutural. Esta ligação permite pensarmos a relação do significante que falta à sua própria identidade e do significado que falta a seu próprio lugar como copresentes na psicanálise e no materialismo dialético e, como percebe Althusser<sup>23</sup>, este profundo *insight* teórico é o que reside na teoria da mais-valia de Marx – precisamente para recusar tal homologia estrutural entre produção social e produção desejante Deleuze e Guattari serão levados a redefinir a teoria da mais-valia, fazendo-a incidir diretamente sobre a linguagem<sup>24</sup>.

Este é o motivo do porquê tanto Deleuze/Guattari quanto Foucault recusaram os conceitos de significante/significado desta tradição estruturalista a favor de uma noção de enunciado assignificante: “Foucault visa [ataca] particularmente o Significante: ‘o discurso anula-se na sua realidade, obedecendo ao significante’”<sup>25</sup>. Ou seja: a própria possibilidade de se explicar a transitividade das relações sociais de poder no tempo torna-se sem-sentido quando submetida a uma gênese estrutural, a partir do qual os diversos processos

---

<sup>22</sup> ALTHUSSER, 1980, p. 141.

<sup>23</sup> ALTHUSSER, 1980, p. 144.

<sup>24</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2011c, p. 23.

<sup>25</sup> DELEUZE, 2017, p. 74.

independentes estariam submetidos. Neste sentido, Deleuze distinguirá dois modos distintos de se fazer análise de um campo social: o de Foucault (e dele próprio) e aquele de Althusser:

Há dois problemas: um prático que consiste em saber por onde se faz passar os cortes em tal caso preciso; o outro, teórico, e de que depende o primeiro, que diz respeito ao próprio conceito de corte (a este respeito, seria necessário opor a concepção estrutural de Althusser e a concepção serial de Foucault)<sup>26</sup>.

Neste trecho o que Deleuze está colocando em questão é a o próprio conceito do objeto análise filosófica: será o campo social apenas um espaço de forças informes, distribuídas segundo linhas de corte transversais entre séries heterogêneas que, no entanto, se comunicam livremente, ou será ele um espaço de relações de produção, distribuídas segundo relações determináveis em função de seu espaço na produção social? Em última análise, isto se traduz no seguinte problema do ponto de vista da linguagem: uma semiótica da linguagem assignificante, composta de enunciados ou uma semiótica da linguagem significante, composta de relações e lugares?

Esta tradição pós-estruturalista se caracteriza por uma crítica da metafísica da representação e da vontade da verdade ainda pressuposta em tal noção de estrutura: a mera concepção de que exista um espaço estrutural puramente vazio, a partir do qual cada sistema determinado é incluído precisamente pelo seu modo de exclusão da totalidade estrutural suporia a permanência ou anterioridade das estruturas ao próprio processo produtivo que elas explicariam. Seja como for, tanto Deleuze/Guattari quanto Foucault percebem que para desmontar o castelo de cartas marxista, é necessário criticar a noção de trabalho por ele pressuposto – e conseqüentemente toda concepção ideológica de enunciado, discurso do significante e luta de classes sucumbirão conjuntamente. Esta seria uma longa história de dominação que esmagou toda a multiplicidade de lutas numa suposta luta de classes que se exerce, de fato, somente em função dos dispositivos de poder atualmente constituídos. Todo o *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia volume 2* é recheado de afirmações acerca do caráter fascista e repressivo das oposições binárias (proletariado e capitalista, infraestrutura e superestrutura, ideologia e ciência), produzem reterritorializações estalinistas etc. Vejamos por exemplo:

O erro seria então o de acreditar que o conteúdo determina a expressão, por ação causal, mesmo se atribuíssemos à expressão o poder não somente de ‘refletir’ o conteúdo, mas de reagir ativamente sobre ele. Uma tal concepção ideológica de enunciado, que o faz depender de um conteúdo econômico primeiro, enfrenta todos os tipos de dificuldade inerentes à dialética.

---

<sup>26</sup> DELEUZE, 2017, p. 74.

Ora, já vimos o motivo que os leva a refundar a noção de ideologia e infraestrutura: o composto da matéria já é imediatamente economia política e economia libidinal, de forma que a experiência das relações de produção não é mediada pela economia libidinal, uma que uma já é imediatamente a outra. E eles continuam:

É por isso que um campo social se define menos por seus conflitos e suas contradições do que pelas linhas de fuga que o atravessam. Um agenciamento não comporta nem infraestrutura e superestrutura, nem estrutura profunda e estrutura superficial, mas nivela todas as suas dimensões em um mesmo plano de consistência em que atuam as pressuposições recíprocas e as inserções mútuas.<sup>27</sup>

Enfim, o plano de consistência planifica todas as formações estratificadas de um campo social (as estruturas edipianizantes, as estruturas de classe *etc*) em um só composto de matéria e função *informes*, onde só há desejo, como eles nos dizem: “[...] a *produção social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas*. [...] Há tão somente o desejo e o social, e nada mais.”<sup>28</sup>

Por meio da substituição da categoria de trabalho pela categoria de produção desejante, Deleuze e Guattari notarão que a produção desejante é sobrecodificada por meio de signos. Dito de outro modo, a própria produção desejante é sobrescrita por signos que registram os resultados dessa produção, ou como eles nos dizem: “Produzir desejo é a única vocação do signo [...]”<sup>29</sup>. Essa subversão da relação entre senhor e escravo, que na tradição marxista encontrava no trabalho seu meio específico, os levará ao estudo da semiótica da linguagem em vez das relações de produção<sup>30</sup> – ademais, é a partir desta semiótica e sua relação com a produção material que todo projeto do *Mil Platôs* se desenvolve.

Assim, o desejo é a pedra de toque da filosofia de Deleuze e Guattari em seu ataque ao materialismo dialético/marxismo. Tal como o trabalho, o desejo opera uma desterritorialização que nos separa de qualquer território atualmente constituído, mas torna essa desterritorialização não-simbólica, não-formada – em outras palavras, o desejo é pura criação. Entretanto, os investimentos libidinais eventualmente se cristalizam em formações estratificadas que tentam controlar seu fluxo desregrado e aí surgem as estruturas simbólicas, repressivas *etc*. Neste sentido, o desejo é a unidade abrangente de si mesmo e de sua repressão – o inconsciente esquizo produz agenciamentos paranoicos, edipianizantes, perversos *etc*, mas se furta a eles. É certo que Foucault definirá uma potência desterritorializante semelhante, mas seguirá um caminho diferente e irreduzível ao de Deleuze e Guattari. E é precisamente

---

<sup>27</sup> DELEUZE; GUATTARI; 2011b, p. 32-34.

<sup>28</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2011c, p. 46.

<sup>29</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2011c, p. 59.

<sup>30</sup> DELEUZE; GUATTARI; 2011c, p. 275.

nesta oposição e complementaridade do pensamento de Deleuze e Foucault que encontraremos resultados interessantes.

Para Foucault, tal unidade abrangente de si mesma e de sua negação é o poder: o poder opera uma desterritorialização do campo social na medida em que seu exercício envolve sua resistência. *Grosso modo*, o poder se exerce a partir de formações estratificadas, mas na medida em que estes poderes incitam uma matéria não-formada, esta matéria não formada tem a capacidade de agir reativamente à força que lhe foi exercida – dito com outras palavras, o poder produz suas próprias formas de resistência. Como nota Deleuze<sup>31</sup>, ele e Foucault sempre tiveram intuições muito semelhantes, mas partiram de pontos completamente diferentes: para Foucault, o fato fundamental da sociedade eram as organizações e estruturas de poder, portanto, seu problema principal sempre foi: como é possível resistir ao poder? ; para Deleuze, o fato fundamental da sociedade eram as produções desejantes e fluxos libidinais, portanto, seu problema principal sempre foi: como esse desejo podia desejar sua própria repressão?. Curiosamente, no mesmo movimento no qual Deleuze reconhece, nele próprio e em Foucault, a superação da filosofia marxista, este caráter antinômico de sua teoria e àquela de Foucault brilha sob o plano de fundo:

[...] acredito que a tese [foucaultiana de que] ‘nem repressão – nem ideologia’ tenha um correlato, e talvez ela própria dependa desse correlato. Um campo social não se define por suas contradições. *A noção de contradição é uma noção global, inadequada, e que já implica uma forte cumplicidade dos “contraditórios” nos dispositivos de poder (por exemplo, as duas classes, a burguesia e o proletariado)* [contra os marxistas]. E, com efeito, parece-me que outra grande novidade da teoria do poder, em Michel [Foucault], seria a seguinte: uma sociedade não se contradiz, ou nem tanto. Sua resposta, porém, é esta: ela se estratifica, ela se transforma [ou seja, ela produz relações de força ativas e reativas em constante transformação]. Eu diria o seguinte: uma sociedade, um campo social não se contradiz, mas ele foge, e isso é primeiro; ele foge de antemão para toda parte; as linhas de fuga é que são primeiras [...]. As linhas de fuga não são forçosamente ‘revolucionárias’, pelo contrário, mas são elas que os dispositivos de poder vão vedar, ligadurar. *A estratégia poderá ser tão somente segunda relativamente às linhas de fuga, às suas conjugações, às suas orientações, às suas convergências ou divergências.* Ainda aqui, encontro o primado do desejo, pois o desejo está precisamente nas linhas de fuga, conjugação e dissociação de fluxo.<sup>32</sup>

Aliás é nesta mesma carta endereçada a Foucault que Deleuze exporá que, em seu último encontro com o colega, ele havia lhe dito que não suportava a palavra ‘desejo’. Superficialmente, isto parece estar relacionado ao fato de que desejo lhe soa como falta, ausência, pois este é o motivo que o próprio Foucault nos dará para seu desentendimento com Deleuze. Mas devemos problematizar sua resposta: será que é ‘só isso’ que Foucault desejava

---

<sup>31</sup> DELEUZE, 2016, p. 296.

<sup>32</sup> DELEUZE, 2016, p. 132, grifo nosso.

dizer? Ora, Deleuze jamais fez semelhante uso do conceito desejo, e toda sua empreitada desde *O anti-Édipo* – cujo prefácio à edição americana é escrito pelo próprio Foucault – é provar justamente o contrário. Mas a verdade é um tanto mais perturbadora e a falta não é o real problema da palavra desejo para Foucault – como Deleuze também nota, mas prefere ignorar<sup>33</sup>.

O problema para Foucault, no que diz respeito ao conceito de desejo, é precisamente colocado por seu ponto de partida: se há somente poder integrado em dispositivos de poder, é absurdo supor que haja tal coisa como ‘desejo’, uma instância da existência ainda não maculada pelas formações de poder. Tudo é poder e o poder se exerce em corpos, em formações materiais – falar sobre desejo como uma potência livre e intocada pelo poder é uma besteira. Esta será, em última análise, o motivo que o levará a analisar em *A história da sexualidade* somente o uso dos *prazeres do corpo*, não do desejo. Foucault não concebe a possibilidade de desejo, pois o poder é poder que se exerce sobre *corpos* e corpos possuem apenas prazeres, não desejo – imaginem Foucault falando que todo essa história de desejo é um idealismo que nos afasta dos reais problemas que perpassam o domínio dos corpos e da sexualidade. Enfim, resistência para Foucault é produzir novas relações entre corpos e novos usos do prazer que implodam o controle dos corpos atualmente constituído – e assim o conceito de poder dá adeus à possibilidade de compreender a produção libidinal.

Contudo, se havia um conceito o qual Deleuze e Guattari não podiam tolerar era aquele de prazer: o prazer é somente uma cristalização do desejo em funções estratificadas; ele é a parte mais sem graça, mais morta do desejo. Enfim, o prazer pertence aos grandes conjuntos molares, às funções orgânicas, que impedem e tentam controlar os verdadeiros fluxos esquizo desejantes que, se desimpedidos, desintegrariam tais funções antes que elas pudessem se cristalizar. Lembremo-nos da leitura que Deleuze e Guattari fazem do masoquismo: o masoquista não é aquele que extrai um prazer perverso do desejo do grande Outro simbólico, mas sim aquele que posterga ao máximo seu prazer, produzindo fluxos de desejo livres que se concatenam a outros corpos – ou como eles nos dizem: “O prazer não é de forma alguma o que só poderia ser atingido pelo desvio do sofrimento, mas o que deve ser postergado ao máximo, porque seu advento interrompe o processo contínuo do desejo positivo.”<sup>34</sup>. Enfim, o caso do masoquismo somente evidencia um dado fundamental da produção desejante: o desejo repele formações orgânicas, tais como o prazer – o masoquista é aquele que tem por objetivo a destruição dos próprios órgãos em seu corpo, a fim de produzir

---

<sup>33</sup> DELEUZE, 2017, p. 144.

<sup>34</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 19.

uma nova subjetividade. Só há um jeito de se manter fiel à verdadeira causa revolucionária e produzir para si corpos sem órgãos: você terá que desejar somente o desejo de se constituir, produzindo a afecção de si por si – e assim, o desejo dá adeus ao poder e constitui a máquina de guerra nômade.

Enfim, por detrás da aparente oposição conceitual prazer e desejo, há um desacordo mais profundo entre Deleuze e Foucault: o fato fundamental da sociedade é um o poder que gera sua resistência ou será o desejo que gera sua repressão?<sup>35</sup> Seja como for, se adotarmos a primeira solução, não conseguiremos explicar como uma ordem social dominante pode criar aqueles que são dominados o desejo de que ela seja preservada; por outro lado, se adotarmos a segunda solução, não conseguiremos explicar como a economia libidinal de um dado campo social pode se investir em formações de poder que estruturam a própria produção desejante. Enfim, enquanto nos mantermos em *UM* sujeito do desejo ou do poder, esta antinomia *terá que ressurgir*. Por esta razão, o limite do pós-estruturalismo pode ser mais corretamente percebido por meio da oposição e complementaridade entre Deleuze e Foucault: nem somente em um, nem somente no outro; mas cada um, a seu modo, produz uma imagem invertida da filosofia do outro, apontando assim para os limites pressupostos por ambos.

E que limite é esse? Isto nos conduz à univocidade/positividade do sujeito do desejo ou do poder e ao materialismo dialético. Apesar de tão descreditado, o fato fundamental da dialética é precisamente o fato de que existe uma fenda, uma ausência fundamental no sujeito que o faz se dividir em diversas fases: devido à falha do sujeito constituir sua identidade, ele tem de se dividir numa consciência de si e do outro. Assim, num primeiro momento, o sujeito exerce poder sobre o outro, determinando-o a produzir seu objeto de desejo (exploração da classe dominada por meio do trabalho pela classe dominante constitui uma forma de poder), mas nesse processo, o outro também, reage sobre o objeto desejando-o (a alienação da classe dominada é incorporada na própria economia libidinal do modo de produção); num segundo momento, esse consciência do outro que é determinada pela consciência do mesmo, deseja se tornar ser para si, e se constitui como sujeito, mas ao fazer isso ele também age sobre o que agora é seu outro, limitando-o (o momento revolucionário de apropriação dos meios de produção redefine a própria distribuição do poder e, com isso, inaugura uma nova economia libidinal); e no terceiro, momento o sujeito de poder volta a se dividir em desejo e o processo recomeça.

---

<sup>35</sup> Na célebre nota 36 do segundo volume de *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari expõem este desacordo com Foucault explicitamente. Cf. DELEUZE; GUATTARI; 2011b, p. 103-104

Assim, reencontramo-nos com o silogismo dialético proposto por Žižek em seu *Órgãos sem corpos*<sup>36</sup>: o único modo de evitarmos a antinomia pós-estruturalista é concebermos que o sujeito não é a univocidade do desejo ou do poder, mas precisamente é o que se divide produzindo desejo e poder. Desse modo, podemos analisar tanto como as formações estratificadas de poder produzem elas próprias desejos e lhes dá sua forma, ou seja, o poder imprime suas marcas toda produção libidinal de um campo social; mas também o desejo reinveste essa estrutura simbólica de poder de modos diferentes, até chegar a alterá-la qualitativamente redefinindo assim a distribuição do poder na ordem simbólica e, por conseguinte, a própria forma do desejo. Neste sentido, é o famigerado materialismo dialético que realiza uma superação da oposição entre ser-desejo e ser-poder subsumindo-a numa afirmação.

Devemos, então, compreender a oposição de Deleuze e Foucault aos princípios dialéticos como fases de um mesmo processo histórico: o mero enfraquecimento da categoria de trabalho e de luta classes é incorporada na ordem simbólica (formações de poder), de forma a suavizar as contradições inerentes a essa produção. Afinal, se não há ideologia, então há um conjunto de problemas sociais que simplesmente não ganham legitimidade, mas com isso não legitimaríamos a própria estrutura que produz no Real, tais conflitos? E, poderíamos até arriscar, dizendo que este é em última análise o efeito da filosofia de Deleuze e Guattari, pois se, como eles nos dizem:

Maioria implica uma constante, de expressão ou de conteúdo, como um metro padrão em relação ao qual ela é avaliada. [...] A maioria supõe um estado de poder e de dominação, e não o contrário. Supõe o metro padrão e não o contrário. Mesmo o marxismo ‘traduziu quase sempre a hegemonia do ponto de vista do operário nacional, qualificado, masculino e com mais de trinta e cinco anos’. Uma outra determinação diferente da constante seria então considerada como minoritária, por natureza e qualquer que seja seu número, isto é, como subsistema ou como fora do sistema.<sup>37</sup>

Então, por que não complementar essa caracterização do trabalhador com a caracterização do sujeito esquizo? Europeu, com mais de trinta e cinco anos, branco, bem-sucedido e descolado. E assim somos reconduzidos às máquinas de guerra ‘hipsters’ e damos adeus ao poder. O devir-revolucionário não seria o mesmo que revolução sem A Revolução? Enquanto não empreendermos a tarefa crítica de analisarmos a estrutura que produziu a repartição de uma identidade hegemônica do ‘operário nacional, qualificado, masculino, com mais de trinta e cinco anos’ – e por que não também branco, europeu etc –, inclusive ao ponto do porquê tal

---

<sup>36</sup> ŽIŽEK, 2008, p. 109.

<sup>37</sup> DELEUZE; GUATTARI; 2011b, p. 56.

identidade falhou em se constituir como universal – como toda identidade forçosamente ocorrerá devido à ausência ontológica do sujeito – e quais perigos ela nos trouxe, não conseguiremos suprassumir o sistema que produziu tal sujeição/exploração.

Ademais, tendo em vista a estrutura pós-edipiana do capitalismo tardio, que não se baseia mais em estruturas severamente hierarquizadas e rígidas, mas depende de uma economia libidinal perversa, na qual as próprias estruturas são constantemente negociadas a fim de se postergar/sustentar o não-encontro com o núcleo Real da estrutura simbólica, devemos ter todo cuidado possível ao desejarmos nos opor ao sistema, pois esta pode ser somente uma oposição inerente ao seu funcionamento, um mero suplemento obscuro da própria Lei simbólica vigente – como bem sabiam Deleuze e Guattari, um campo social se define menos por suas ‘contradições’ disfuncionais do que por seu disfuncionamento incorporado no próprio funcionamento; devemos apenas corrigi-los quanto ao seguinte ponto: e se agora o capitalismo depender de multiplicidades nômades para garantir a expansão de suas fronteiras e o esquizo for seu ‘colaborador’ e fiel sado-masoquista – afinal, quem não está cansado de ouvir seja empreendedor, seja criativo, conquiste o mercado etc? Talvez, por isso Žižek nos dirá que Deleuze (e poderíamos acrescentar Foucault) é/são o/os ideólogo/os do século XXI<sup>38</sup>.

Proletariado nômade? Não obrigado...

### Referências bibliográficas

ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger. *Ler o Capital*, vol. 2. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

BADIOU, Alain. *Deleuze: o clamor do ser*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Papyrus, 1991.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Ed. 34, 2016.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2017.

---

<sup>38</sup> ŽIŽEK, 2008, p. 256.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2011c.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. Trad. Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 2*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 2011b.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. *Theatrum Philosophicum*. In: Ditos e escritos; II. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

ŽIŽEK, Slavoj. *Como ler Lacan*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

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

ŽIŽEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.