

Deleuze, Guattari e Marx: “enunciados das organizações de poder” em vez de “ideologia”

Rodrigo Guéron

Professor Adjunto do Instituto de Artes da UERJ. Rio de Janeiro, R.J, Brasil, e-mail:
rgueron@uol.com.br

Resumo:

O texto a seguir é parte de um grande estudo que vimos empreendendo nos últimos anos sobre as relações da filosofia política de Gilles Deleuze e Felix Guattari com a filosofia política de Karl Marx. Se neste estudo em geral temos examinado a singular leitura e a surpreendente proximidade que os dois autores estabelecem com o marxismo, no presente artigo mostraremos um trecho da terceira parte deste estudo onde pesquisamos as diferenças que Deleuze e Guattari têm com Marx. A diferença especificamente tratada aqui diz respeito a uma crítica ao conceito de “ideologia” como é concebido por Marx. A partir do aprofundamento de uma perspectiva materialista, Deleuze e Guattari não verão o que se designa como ideologia numa instância distinta (superestrutura), mesmo que numa relação dialética, da produção econômica (infraestrutura). No lugar de uma “ideologia” o que teremos, então, serão “enunciados de organizações de poder” entendidos como parte decisiva da própria estrutura produtiva do capitalismo. Para compreendermos o que vem a ser isso, teremos que buscar a compreensão do que é um “agenciamento de enunciação”, empreendendo um estudo de diferentes semióticas e, entre estas, duas que predominaram na história do cristianismo até chegarmos ao capitalismo, quais sejam, a semiótica significante e a semiótica pós-significante. É nesse contexto que, com a ajuda da linguística, os dois autores vão tentar desmontar tanto o que chamam de “tirania do significante” quanto o pressuposto da existência de uma “consciência”, pensando assim a existência de “agenciamentos de enunciação” no lugar de “sujeitos de enunciação”.

Palavras-chaves: Deleuze e Guattari. Marx. Ideologia. Enunciados de organizações do poder.

Abstract:

The following text is part of a larger study, developed in recent years, regarding the relationship between Gilles Deleuze and Felix Guattari’s political philosophy with that of Karl Marx. The study as a whole examines the singular and surprising proximity that Deleuze and Guattari establish with Marxism, but this specific article highlights a third part of this study focused on Deleuze and Guattari’s differences with Marx. The article explores this difference specifically as it relates to Deleuze and Guattari’s critiques of Marx’s concept of “ideology.” Based on their deepening of a materialist perspective, Deleuze and Guattari do not see that which is designated as “ideology” in a distinct instance (superstructure), or in a dialect relationship of economic production (infrastructure). Instead of an ideology, then, they present “enunciations of organizations of power,” which they understand as forming a

decisive part of capitalism's productive structure. In order for us to understand what this entails, we must also attempt to understand the "agency of enunciation" and employing a study of different semiotics. In particular, we must examine two semiotics that predominated throughout the history of Christianity until the beginnings of capitalism: namely, signifying and a-signifying semiotics. It is in this context, with the help of linguistics, that Deleuze and Guattari attempt to undo both the "tyranny of the signifier" as well as the assumption of the existence of a conscience. Thus, they consider the existence of "assemblage of enunciation" in the place of "subjects of enunciation."

Keywords: Deleuze and Guattari; Marx; ideology; enunciations of organizations of power

Este texto faz parte de uma pesquisa e uma reflexão que vimos desenvolvendo nos últimos anos a respeito das relações da filosofia política de Deleuze e Guattari com a de Marx. Ao contrário do que o título acima pode deixar transparecer, nos trechos anteriores a este que aqui apresentamos, tratamos muito mais de uma proximidade e uma singular leitura que ambos os autores franceses fazem de Marx, do que de diferenças e divergências. Mas na terceira parte da pesquisa tornou-se imprescindível falar destas diferenças, das quais uma delas será privilegiada aqui. Este trecho é, portanto, uma espécie de « subparte » de um longo estudo sobre as relações entre Deleuze, Guattari e Marx, isto é, um trecho da terceira parte onde tratamos o que nomeamos como as « quatro diferenças » que os dois autores franceses têm com Marx e, sobretudo, com o marxismo.

Três destas diferenças são expostas por Deleuze numa aula de 28 de maio de 1973 na Universidade de Vincennes (DELEUZE 2010, p.221), em um curso que tinha a finalidade de esclarecer algumas das principais questões de seu livro recém lançado com Felix Guattari: *Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia I* (DELEUZE/GUATTARI 1972); livro onde é construída esta singular aproximação com Marx. A quarta diferença é colocada por Deleuze em *Pourparlers* (DELEUZE, 1990, p.232).

Relacionemos, resumidamente, estas diferenças. A primeira diz respeito ao fato do marxismo colocar os problemas políticos em termos de "necessidade", e Deleuze e Guattari preferirem colocá-los em termos de "desejo". Segundo eles, colocar as questões políticas em termos de necessidade seria por si só a constituição de estruturas verticais de poder na forma de "tribunais da necessidade": as instâncias que decidiriam, num julgamento moral, o programa político do que seria ou não "necessário" aos homens. A segunda se expressa na crítica dos dois autores à tradicional relação entre infra-estrutura e ideologia (aqui como

“super-estrutura”) feita por Marx. Aquilo que o marxismo chama de “ideologia” são para eles na verdade “enunciados de organizações de poder”, isto é, algo que pertence já à estrutura produtiva do capitalismo. A linguagem é, assim, vista como ligada imediatamente à produção e com uma dimensão material imanente. A terceira se dirige ao fato do marxismo fazer seu trabalho a partir de um movimento de recapitulação, ou seja, um movimento para o qual a relação com a memória é decisiva, descrevendo o que em geral é chamado de “desenvolvimento das forças produtivas”. Deleuze e Guattari, no entanto, vão afirmar uma produção onde não é a memória, mas o esquecimento, que tem um papel decisivo. Finalmente a quarta diferença se expressa na afirmação de Deleuze de que uma sociedade pode ser definida muito mais pelas suas linhas de fuga do que pelas suas contradições.

Decidimos, na exposição de hoje, no entanto, privilegiar a segunda das diferenças que enumeramos, qual seja, aquela que propõe substituir o que o marxismo chama de “ideologia” por “enunciados das organizações de poder”. Dito de forma resumida e simples: trata-se de uma crítica ao conceito de ideologia na forma como ele foi concebido por Marx, mas também na forma como ele se desenvolveu no marxismo. Digamos, de início, que Deleuze e Guattari guardam do conceito de ideologia o que ele tem de uma “conquista”, uma descoberta decisiva para o pensamento, qual seja, a articulação entre “pensamento” (pensamento assim entre aspas) e poder. O que veremos, no entanto, é que este conceito, concebido no contexto do “materialismo dialético” ou do “materialismo histórico” do marxismo, não consegue dar conta desta articulação exatamente por carecer de materialidade o suficiente. Neste ponto a questão que atravessa toda a relação de Deleuze e Guattari com Marx, qual seja, a de uma pergunta sobre o que constitui a matéria, reaparece, mas agora com implicações políticas especialmente evidentes. Por isso falamos insistentemente de um “reexame do materialismo” que é feito tanto em *Anti-Édipo* quanto no segundo livro de filosofia política que os dois publicaram juntos oito anos depois: *Mil Platôs* (DELEUZE/GUATTARI, 1972), ambos com o mesmo subtítulo: *Capitalismo e Esquizofrenia*.

Invertamos então a ordem em que as coisas normalmente são apresentadas e comecemos por uma consequência política importante da crítica feita à “ideologia” por Deleuze e Guattari. Trata-se de uma transformação importante na maneira como normalmente são feitos os diagnósticos políticos no pensamento marxista, e mesmo no pensamento e no ativismo de esquerda de uma forma geral. Mas, é importante destacar, esta distinção em

relação aos “métodos” majoritários da esquerda para identificar um problema político não foge de forma alguma ao “materialismo”; ao contrário, vão na direção de superar a falta de materialidade (de certa forma um certo idealismo) que Deleuze e Guattari viam no próprio marxismo, em especial na concepção de ideologia. Esta espécie de novo método para a identificação de um problema político aparece de modo exemplar na maneira como Deleuze e Guattari colocam o problema do fascismo em *Anti-Édipo* (DELEUZE/GUATTARI, 1972, p. 37). De fato, o fascismo e o nazismo costumam ser identificados como uma “ideologia”, uma espécie de fantasmagoria, de ilusão, de engano, de mentira, da qual as “massas” teriam sido vítimas nos países onde estes se impuseram de forma mais veemente na Europa. Por isso o marxismo tende a perguntar exatamente o que teria feito com que as massas se iludissem, o que teria permitido que elas tivessem sido enganadas pelo fascismo. Uma pergunta que, segunda a ótica majoritária da *intelligentsia* de esquerda, se estende sempre para os supostos “enganos” e “equivocos” dos povos em suas decisões e ações políticas, em especial quando os que estavam na posição de “oprimidos” teriam decidido em favor de seus próprios opressores: seja por programas de governo abertamente preparados pelo capital, seja por governos autoritários e até fascistas -- também apoiados, de certa forma, pelo capital. Problematizando este tipo de análise, Deleuze e Guattari fazem ressoar de forma contemporânea uma reflexão feita por Espinosa no prefácio do *Tratado Teológico Político* (SPINOZA, 2015, p.28). Reflexão que é colocada nos seguintes termos: “Por que os homens lutam pela sua servidão como se tratasse da sua saúde?”

Deleuze e Guattari observam, então, que há um equívoco na forma de colocar o problema: um equívoco que está na pergunta que é feita. A questão, portanto, não seria perguntar porque e como o fascismo e/ou o nazismo teriam enganado ou iludido as “massas”, ou como e porque elas teriam sido enganadas naquele processo, mas sim o que as fez “desejar” tudo aquilo. Dito de outra forma: a pergunta política central não seria a pergunta pela “verdade”, mas a pergunta pelo “desejo”. Pois bem, segundo Deleuze e Guattari esta questão teria sido colocada de forma pioneira pelo psicanalista Willian Reich em sua famosa obra “A Psicologia de Massa do Fascismo”. Reich, afirmam os autores, pode não ter chegado a melhor das respostas, mas a sua grande contribuição para a análise do problema do fascismo foi a de ter proposto a pergunta certa. Neste ponto os dois autores estão –como em tantas outras vezes—muito próximos de Foucault, ele também um crítico importante do conceito marxista de “ideologia”. De fato, Foucault não acha que o problema do poder deva ser colocado fundamentalmente a partir da “ideologia” exatamente porque esta pressupõe uma

concepção de “sujeito” própria da filosofia clássica: sujeito este que seria dotado de uma “consciência”. A ideologia seria, então, algo que tomaria – e obscureceria – as “consciências”: consciências que o poder “viria se apoderar”¹ (FOUCAULT, 1998, p. 148). Por isso Foucault prefere estudar diretamente os efeitos do poder sobre o corpo, o que seria, ainda segundo ele, “mais materialista”. A pergunta pelo “desejo” como um método para a avaliação política proposta por Deleuze e Guattari, emerge como uma espécie de nova ferramenta política a partir do reexame do caráter e da constituição da matéria que estamos vendo os dois autores empreenderem desde as primeiras linhas de *Anti-Édipo*; neste caso não somente numa crítica a Marx, mas estabelecendo uma nova relação e liberando novas possibilidades nos escritos de Marx.

Vejamos, pois, na citação de Marx a seguir, a maneira como ele, resumidamente, descreve a ideologia:

Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaire, inde pensants de leur volonté; ces rapports de production correspondent à un degré donné du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports forme la structure économique de la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique, et à quoi répondent des formes déterminées de la conscience sociale. Le mode de production de l'avié sociale, politique et intellectuelle. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience. (MARX, 2006, p. 272).

Nesta citação aparece claramente o que já havíamos colocado resumidamente no primeiro parágrafo, a saber, que Deleuze e Guattari viam que um dos problemas mais importantes na concepção marxista de ideologia estaria no fato desta ser concebida a partir de uma divisão feita entre infraestrutura (a base econômica) e a superestrutura. A primeira seria constituída pela unidade das forças de produção, ou pela unidade das relações de produção, enquanto a segunda seria constituída pelo aparato jurídico e político do Estado, mas também pela “ideologia” propriamente dita. Mesmo que esta divisão ajude a marcar uma das diferenças decisivas entre Marx e Hegel, visto que descreve a consciência como sendo determinada pelo conjunto das relações materiais de produção, de alguma forma continua

¹ “Eu me pergunto se, antes de colocar a questão da ideologia, não seria mais materialista estudar a questão do corpo, dos efeitos do poder sobre ele. Pois o que me incomoda nestas análises que privilegiam a ideologia é que sempre se supõem um sujeito humano, cujo modelo foi fornecido pela filosofia clássica, que seria dotado de uma consciência que o poder viria se apoderar” (FOUCAULT, 1998, p. 148).

distinguindo esta instância que a ideologia “ocupa” e obscurece – a consciência -- da produção econômica propriamente dita. Ou seja, Marx observa que as relações de produção produzem algo na consciência, mas talvez tenha dificuldade em observar que a própria concepção de “consciência” seja o resultado de uma determinada forma de relação produtiva e, portanto, também de uma relação econômica. Assim, existe uma série de relações e operações produtivas que precedem ou escapam à consciência e, conseqüentemente, ao sujeito. Não se trata apenas de mostrar como as relações de produção constituem o que está na consciência, mas antes de perceber que elas podem ter constituído algo como uma consciência.

Ora, sabemos que na análise que Marx faz do capitalismo, o conceito de “ideologia” abrange as ciências, em todas as suas divisões e subdivisões, as artes e o campo da “cultura” em geral, e também a chamada “imprensa”. Se nos atermos, por exemplo, a produção “artística e cultural” (distinção já um tanto ideológica) e a “imprensa”, como dois exemplos de manifestação da ideologia, veremos porque, para Deleuze e Guattari, quando Marx relaciona à ideologia a uma “superestrutura” estaria, de certa forma, separando equivocadamente a linguagem da produção econômica, mesmo que ele conceba as duas sempre numa “relação dialética”. De fato, ainda que Marx coloque a linguagem como dependente e determinada pela infraestrutura econômica, para ele, e em especial para o marxismo, esta se encontra ainda numa outra instância. Por isso que, por exemplo, relacionar a imprensa a funções como as de “informação” e “comunicação” é um tanto quanto problemático para Deleuze e Guattari. Antes, os chamados “meios de comunicação” são para eles notáveis agentes produtores de enunciados de poder que, numa ação libidinal em geral geradora de uma improdução – de uma impotência - mas também, de certa forma, capturadora, agenciadora e provocadora de potências (inclusive também de “prazeres”, como diria Foucault), têm uma função imediatamente econômica. No capitalismo, os agenciamentos de enunciação do poder jogam um papel decisivo na gestão que alterna produção e improdução, isto é, liberação de fluxos produtivos para que se produza a mais valia de um lado, controle destes fluxos para que eles não acabem indo longe demais, como fluxos desejantes que são, a ponto de ameaçar a produção mesmo da mais valia. Os “meios de comunicação” (na verdade “corporações de comunicação) não são simplesmente “ideológicos”, são imediatamente infraestrutura econômica no sentido da produção econômica como economia libidinal, desejante. Daí, por exemplo, o fato de que o medo e o

ódio seja, talvez, os dois principais “bens” produzidos pelas corporações de comunicação hoje, como costumava lembrar o poeta, músico e pensador Ericson Pires.

Diríamos então que Deleuze e Guattari articulam a linguagem imediatamente com a produção a partir de uma materialidade que lhe seria imanente. Esta, por sua vez, apareceria no bojo das articulações que temos visto desde o início de *Anti-Édipo*, seja entre matéria e produção, seja entre a libido e a própria matéria que é identificada pelo próprio conceito grego *hylê*: “fluxo material contínuo” (DELEUZE/GUATTARI, 1972, p.54). Mas para compreendermos melhor o que seria esta “materialidade” da linguagem – parcialmente negligenciada pela concepção marxista de ideologia—, precisamos buscar um entendimento um pouco mais detalhado do que Deleuze e Guattari chamam de “agenciamento”, tentando assim desvendar porque eles nos dizem que no lugar de uma “ideologia” o que de fato existe são “enunciados de poder”.

Agenciamentos e produção de enunciados.

Temos usado insistentemente o conceito de “máquina” em nossos estudos sobre as relações de Deleuze e Guattari com Marx, descrevendo a “máquina desejante” nas diversas configurações que ela vai assumindo em cada uma das sínteses do inconsciente. Pois bem, digamos que “agenciar” é de certa forma “maquinar”. O conceito de agenciamento, criado em 1975 no livro que os dois autores escreveram juntos sobre Kafka (DELEUZE/GUATTARI, 2008, p.145) , e que assume um caráter central em *Mil Platôs*, de certa forma substitui o conceito de “máquina desejante” que é tão importante em *Anti-Édipo*. O caráter central do “desejo” está aqui, no entanto, absolutamente mantido, e o agenciamento é denominado, em primeiro lugar, como um “agenciamento maquínico do desejo”, isto é, se mantém também a dimensão produtiva do desejo: sua maquinação. Lembremos, então, que vimos na segunda das sínteses do inconsciente descrita em *Anti-Édipo* o aparecimento de uma “máquina social”: trata-se de um agenciamento de ordem física, corporal, mas que constitui também uma máquina semiótica, isto é, um agenciamento de enunciação. Estamos, portanto, diante de dois polos de um agenciamento: “todo agenciamento é ao mesmo tempo, e inseparavelmente, de um lado um agenciamento maquínico, de outro lado um agenciamento de enunciação” (DELEUZE/GUATTARI, 2009, p. 629). Isto quer dizer, *grosso modo*, que quando um agenciamento se produz materialmente ele de certa forma “fala”, isto é, o próprio modo da

organização material –das relações materiais de produção – da máquina social se constituem e operam inseparavelmente também como um “signo”.

Para usar um vocabulário típico da linguística, digamos que no agenciamento maquínico identificado imediatamente como uma máquina social, o que temos é uma “forma de conteúdo”, enquanto no seu polo oposto, o que “enuncia” algo, o que temos é uma “forma de expressão”. Mas justamente, este vocabulário linguístico é evocado por Deleuze e Guattari para que eles possam construir uma crítica ao modo como a relação entre “forma de conteúdo” e “forma de expressão” é predominantemente vista pela linguística. E não apenas na linguística, mas na maneira como esta relação se dá na psicanálise, no estruturalismo, na semiologia e, antes, já impregnava a compreensão marxista de “ideologia”.

De uma forma geral, ambos os autores identificam aí um problema que eles chamam de “tirania do significante”, e que seria resultado da predominância da forma de expressão sobre a forma de conteúdo, ou seja, uma predominância dos significantes sobre aquilo que eles supostamente “designariam”. Assim, entre quatro regimes de signos descritos no capítulo de *Mil Platôs* intitulado “Sobre alguns regimes de signos” (DELEUZE/GUATTARI, 2009, p.140), este “regime do significante” teria se constituído como um dos dois regimes majoritários do Ocidente, mesmo que não exista nenhum caso de regime de signo opere sozinho, isto é, os regimes de signos são sempre mistos. O outro regime decisivo para a estruturação da máquina social e para a produção de enunciados de poder que predominaram na civilização ocidental, e que acabaria por formar uma base decisiva para a formação do capitalismo, é o “regime pós-significante”, onde se constituiria um “sujeito de enunciação” como uma espécie de porta-voz de um determinado agenciamento de enunciação. Falaremos deste regime um pouco mais adiante, junto com outros dois regimes de signos que de certa forma se opõem a estes e que parecem ameaçá-los –mesmo que também possam conviver com eles em diferentes gradações—, quais sejam, o “regime pré-significante” e o “regime contra-significantes”. Começemos, pois, pelo “regime significante”.

O regime significante cria uma espécie de sujeição dos outros regimes, constituindo desta forma a própria forma-estado; mesmo que o Estado não deva ser identificado e muito menos tomado como exclusivo do Ocidente. Em todo o caso, a “forma-estado” encontra aí o seu polo semiótico ao mesmo tempo em que se constitui no outro polo deste agenciamento como máquina social. O que acontece é que entre a produção social e um déspota estão os sacerdotes mágicos, os sábios, os burocratas: o que “interpretam”, por que conhecem a “letra

da lei”. Eles são os que têm o monopólio da escrita, os que desvendam o conhecimento e conhecem “a palavra”. É exatamente neste mesmo movimento que toda a produção social é atribuída ao Déspota, isto é, ao Estado, a quem se deve a vida e que é o senhor da morte: extrema mais-valia de código que faz do déspota ao mesmo tempo o senhor da produção e da improdução. É preciso, porém, assinalar –visto que mencionamos os sábios e outras “categorias” de “homens de conhecimento”— que o conhecimento e ciência não são, para Deleuze e Guattari, necessariamente sinônimos da forma-estado; ao contrário, em oposição da “ciência sedentária” estatal frequentemente se constitui para eles uma “ciência nômade” ou “minoritária” (DELEUZE/GUATTARI, 2009, p.446).

Mas o que normalmente, e majoritariamente, é denominado “linguagem” pelas ciências ocidentais tende a ser identificado exclusivamente com as características deste “regime de significantes”. Em outros termos: o regime de significantes é tomado como “a linguagem”, como se o Ocidente não conseguisse se livrar do poder místico dos sacerdotes do Estado: o poder destes produzirem as enunciações. No ato de “estocar”, tão bem descrito por Marx como fundador do Estado, estoca-se, segundo os dois autores franceses, não apenas bens e riquezas materiais em geral, mas também aquilo que deve ser “decifrado”, nascendo com isso uma “classe” que tem este poder. Por isso tanto o que normalmente é designado como um “surgimento” da escrita, mas que na verdade é o surgimento de uma escrita que se “subordina à voz”² (DELEUZE/GUATTARI, 1972, p.268), quanto a operação mágica que faz com que o Estado tome para si o monopólio da violência, são também operações de estocagem. Desta forma, Deleuze e Guattari ampliam de uma forma singular a descrição da operação de “estocagem” fundadora do Estado descrita por Marx, acrescentando a ela estes outros dois elementos e descrevendo, no final das contas, nas três formas de estocagem que acabamos de relacionar, na verdade uma grande operação de estocagem libidinal como o golpe decisivo que constitui o Estado.

Esta nova forma de escrita, monopólio do Estado, é assim um procedimento onde o signo sempre se remete ao signo infinitamente, procedendo por uma espécie de redundância

² Deleuze e Guattari assumem aqui uma posição que julgam ser a mesma que a de Jacques Derrida, para quem toda língua supõe uma escrita originária, se isso for entendido como a conexão a um grafismo qualquer. A fala não surgiria como anterior a uma “grafia”, posto que haveria desde sempre algo de grafado na comunicação, um signo mudo –o significante mudo -- sempre operando junto com a voz. Neste sentido podemos considerar os gestos, os movimentos dos corpos, as expressões, a maneira como as comunidades desenham a sua ocupação no território, como exemplos de uma escrita que já existia concomitantemente à voz. É por isso que o que chamamos tradicionalmente de surgimento da escrita seria apenas um movimento de subordinação dos significantes, como signos grafados, à voz.

que busca manter todo o real como que enclausurado dentro de um círculo vicioso de interpretações. Mas se, por um lado, há este enclausuramento da realidade nos significantes, estes círculos tendem a se expandir cada vez mais, exatamente porque todas as interpretações são reenviadas a um “centro”, que funciona como um “significante maior”, se encarregando assim de administrar esta expansão. É por isso que para o estabelecimento do regime de significantes é fundamental a constituição de uma “rostidade”. Esta rostidade é o próprio rosto do déspota que funciona como uma forma de expressão onde todos os significantes se territorializam. Muitas vezes é até o corpo inteiro do déspota que ganha uma dimensão de “rosto” ou “rostidade”. É desta forma que ele centraliza as séries de significantes, atraindo todas elas para si, estabelecendo um limite para as desterritorializações e decidindo quando pode ou não liberar novas séries. O déspota jamais esconde o seu rosto. É verdade que ele pode pintá-lo, pode ter mil e uma máscaras (mil e uma expressões), figurinos e performances de corpo, mas ele não se esconde. Isto significa que ele se esforça para concentrar em si as potências do falso, ainda que estas possam sempre se produzir em qualquer parte e lhes escapar a qualquer momento. Mas esta operação de concentrar em si as potências do falso, ao mesmo tempo para usá-las e para limitá-las, é a própria operação do poder que concentra em si a produção e, conseqüentemente, a anti-produção (ou a “improdução”): o “controle da produção”, como diriam os marxistas. Isso significa também que o poder escancara o seu rosto, se jacta em praça pública, faz toda a sua performance, fingindo e mentindo numa estratégia que, ao contrário de ser escondida, deve ser explicitada para que ele mantenha o monopólio da produção de enunciados.

Mas exatamente aqui há um aspecto decisivo para compreender a diferença que existe entre a concepção de ideologia e o que seria um “enunciado de poder”. Quando se diz, por exemplo, que determinado discurso é “ideológico” se está sempre, de certa forma, denunciando uma mentira do poder que estaria assim escondendo algo. Deleuze e Guattari também acham que o poder mente frequentemente, mas ao contrário do que a polarização consciência x ideologia deixa transparecer, ele não esconde que mente. Há mentira, mas quase não há segredo nos enunciados de poder. No mínimo, o poder não esconde que há segredo: faz questão de explicitar que esconde algo. A mentira explicitada é a jactância do poder: uma de suas mais importantes operações de intimidação. Como exemplo, os autores nos chamam a atenção para determinados pronunciamentos oficiais do Estado que mentem tão abertamente sobre os fatos que funcionam como uma espécie de provocação e de intimidação.

Deleuze e Guattari afirmam ainda que o “cristianismo” – num sentido nietzschiano do termo, ou seja, cristianismo de certa forma como sinônimo de “Ocidente” -- é composto por um regime misto, que combina o regime de significantes que acabamos de descrever com um regime que escapa à significância num processo que tem um elemento de desterritorialização e linha de fuga, como se um signo escapasse e iniciasse uma série. Esse regime será denominado então de “regime pós-significante”, o segundo descrito pelos autores. É verdade que o regime de significante tem sempre também um tipo de linha de fuga, mas esta adquire aí um valor negativo. Em geral, ela é identificada com o bode expiatório, o que será punido, sacrificado; o demônio em oposição ao Deus (Deus-déspota); a ameaça que deve ser extirpada: o marginal, o bandido, o subversivo que deve ser exemplarmente castigado. É verdade que esta linha de fuga poderia também ter uma positividade que tem a ver com uma força criativa que se libera da tirania do significante, instaurando uma certa horizontalidade entre forma de expressão e forma de conteúdo e estabelecendo, ainda que provisoriamente, uma polivocidade entre distintas semióticas. Mas aqui já estaremos no regime pré-significante...

Num regime pós-significante, no entanto, esta linha de fuga adquire um sentido passional e autoritário. Não há mais um centro de significância, mas uma linha que escapa instaurando um processo de subjetivação e em seguida a constituição de um sujeito. No lugar de uma relação significado-significante, se instaura um sujeito de enunciação que passa imediatamente a se referir a um sujeito de enunciado. Mas este sujeito do enunciado se rebate imediatamente sobre o sujeito de enunciação. A fuga do povo judeu do Egito, descrita como paradigma de regime pós-significante em *Mil Platôs*, nos mostra bem este movimento. Esta espécie de reciprocidade entre o que se responsabiliza e o que é responsabilizado se inicia no judaísmo através de uma identificação entre o Deus e o homem; identificação que será levada ao extremo pelo próprio cristianismo. De fato, é neste último que parece se consumir a inversão do lugar do bode expiatório onde o Deus que antes castigava toma todos os sofrimentos e as dores dos homens para si: o Deus –ou o “filho de Deus”– que é sacrificado, ou “se sacrifica”. Desde o velho testamento, porém, já é claro um esquema de traição e culpa na relação entre homem e Deus. Nas situações limites que o povo judeu passa no deserto, as ameaças de abandonar Moisés são as ameaças de abandonar o seu próprio destino: trair Moisés é, ao mesmo tempo, trair a Deus e trair a si mesmo. Fica aí evidente o rebatimento do sujeito de enunciado sobre o sujeito de enunciação. Como bem nos ensina Nietzsche, a instauração de uma culpa é ao mesmo tempo a instauração de uma consciência: é aí que se

constitui um “sujeito”. Trata-se de tomar sobre si as dores e, no fim das contas, tomar sobre si todo o real: a máquina celibatária faz todos os seres se referirem a si, como vimos na terceira síntese do inconsciente. Deleuze e Guattari fazem então uma espécie de genealogia deste regime pós-significante, chegando ao cógito cartesiano e ao próprio imperativo categórico kantiano. A identificação Deus-homem, Homem-Deus, e todas as traições que ameaçam ou se efetivam nesta relação, são levadas ao limite num legislador-sujeito que obedece apenas a si mesmo. Este é o extremo desta semiótica –e portanto também desta relação social – pós-significante que é chamada também de “passional”: “Inventou-se uma nova forma de escravidão, ser escravo de si mesmo, ou a pura ‘Razão’, o Cógito” (DELEUZE/GUATTARI, 2009, p. 162). Trata-se de uma espécie de identificação entre a realidade mental e a realidade dominante. O homem animal “racional” é o último desdobramento da relação de identificação recíproca entre Deus e Homem, enunciação e enunciado. Obedecer a “razão” – Razão-Deus-- , ou aos “universais” é obedecer a si mesmo.

Não por um acaso, é exatamente quando os autores estão descrevendo como se constitui este “sujeito”, e portanto também uma “consciência”, que mencionam uma obra paradigmática dos estudos marxistas sobre o conceito de ideologia, qual seja, *O Aparelho Ideológico do Estado* de Louis Althusser. Althusser teria percebido bem a constituição do sujeito quando descreve um processo social que produz uma espécie de interpelação: “Hê, vous, là-bas!” (ALTHUSSER, 1976, p.128). Mas o problema é que ele não compreende que o sujeito se constitui apenas num determinado regime de signos, e consequentemente num determinado agenciamento social. Para Deleuze e Guattari, não existe de fato “sujeitos”, mas agenciamentos coletivos de enunciação. A subjetivação é uma das formas na qual pode se dar a enunciação, mas está longe de ser a única. Assim, além do sujeito não ser um dado –sendo, portanto, sempre socialmente constituído— alguns dos agenciamentos maquínicos e semióticos precedem completamente da existência de um sujeito; podendo estes agenciamentos inclusive conviver em regimes mistos com agenciamentos de subjetivação. É, pois, neste debate com Althusser que Deleuze e Guattari vão afirmar que a subjetivação pode constituir uma ideologia, mas se não compreendermos o que antes constitui o próprio sujeito, não vamos dar conta das relações de poder e, portanto, da “economia”, que produz esta relação. Antes do sujeito –tanto de uma “consciência” quanto de uma “ideologia”— o que encontramos é um “agenciamento”. Dito em outros termos: o próprio processo que constitui um sujeito é imediatamente econômico. Ele é anterior a tudo o que seja “ideológico” e não está em nenhuma outra instância que possa ser chamada de “superestrutura”. O próprio

capital, neste caso, será “um ponto de subjetivação por excelência” (DELEUZE/GUATTARI, 2009, p.163) e parece operar abertamente para produzir um sujeito supostamente autônomo, este juiz que julga a si mesmo, completamente sujeito a uma determinada economia libidinal exatamente porque se toma em outra instância que a da produção econômica. O surgimento de um sujeito e de uma consciência é, nesse sentido, o processo de interiorização de uma dívida: operação que vai ser decisiva para a constituição de uma “dívida imanente” no capitalismo. Trata-se do processo de internalização de uma falta, que será socialmente produzida tal qual a antiga “dívida transcendente” com o Deus-Déspota-Estado – que de certa forma ainda exerce o seu papel nas relações sociais capitalistas --, mas que será distinta desta última exatamente por este seu caráter “imanente”. Assim, a dívida com o Estado e a dívida consigo mesmo combinam perfeitamente no capitalismo, numa eficaz operação de esvaziamento do desejo, isto é, uma operação que “destitui o desejo de seu ser objetivo” como dizem Deleuze e Guattari numa menção a um vocabulário marxista.

Temos ainda duas outras formas de regimes de signos que são, como temos insistido, também duas outras formas de constituição agenciamentos sociais; mesmo que não exista nenhum agenciamento constituído por apenas um regime de signo: todos eles são mistos. De qualquer forma, estes dois outros regimes são denominadas de “regime pré-significante” e “regime contra-significante”. O primeiro deles parece estar numa oposição quase simétrica ao regime significante, conjurando este regime à maneira como Pierre Clastres descrevera a oposição que certas sociedades ditas “primitivas” fazem ao Estado. Como sabemos, a tese de Clastres, acolhida e levada mais adiante por Deleuze e Guattari, é a de que sociedades sem Estado já conheciam o Estado, ou de certa forma o pressentiam antes que este se formasse, impedindo, então, que o Estado se constituísse. Embora esta tese só seja analisada com profundidade no capítulo de *Mil Platôs* denominado “Tratado de Nomadologia”, já aparece de certa forma no capítulo anterior sobre os regimes de signos, quando são descritos os regimes pré-significantes como regimes que conjurariam este triunfo e predomínio do significante, típicos do primeiro dos regimes de signos que descrevemos aqui. Temos então um regime onde as formas de expressão não triunfam sobre as formas de conteúdo, ao contrário, há mesmo uma tendência das formas de expressão conservarem algumas expressividades que são próprias dos conteúdos. A maneira como as formas de conteúdo e formas de expressão se entrecortam, se territorializando e se desterritorializando umas nas outras, garante a polivocidade deste sistema onde coexistem formas de corporeidade, de dança, de ritmo, de gestualidade e a própria forma vocal.

A quarta semiótica, a “contra-significante”, sobre a qual faremos uma menção apenas breve, expressa a máquina de guerra dos nômades “criadores e guerreiros”, diferente da semiótica anterior que estaria relacionada aos nômades caçadores. Deleuze e Guattari fazem aí uma descrição um tanto quanto enigmática desta semiótica, dizendo que estas operam por “aritmética” e “numeração”. O signo numérico será, neste caso, utilizado de uma forma diferente da que o Estado normalmente utiliza, uma vez que este costuma lançar mão de números para “representar” ou para “significar”. A estratégia nômade, no entanto, utiliza o signo numérico de maneira imanente à marcação que o institui, fazendo uma repartição plural e móvel, estabelecendo correlações e procedendo arranjos, operando cortes, deslocamentos e imigrações. Trata-se de uma relação com os números diferente daquela que trabalha com “totais” e com “unidades”, funcionando como uma estratégia decisiva para a operação da máquina de guerra.

Assim, numa espécie de ação político-filosófica contra a “tirania do significante” e contra pressuposição da existência de um sujeito, típica dos dois primeiros dos regimes de signos aqui descrito, Deleuze e Guattari se dedicam a uma tarefa que lembra, e que de certa forma está relacionada, com o empenho de Deleuze, anterior ao seu encontro com Guattari, em se opor às “imagens do pensamento” (DELEUZE/GUATTARI, 1976, p.85). Os dois autores se empenham, então, em desconstruir o que eles nomeiam de “postulados da linguística” (DELEUZE/GUATTARI, 2009, p. 95) não por um acaso num capítulo de *Mil Platôs* logo anterior aquele sobre os regimes de signos. Estes postulados são os seguintes: 1) “A linguagem seria informativa e comunicativa”. 2) “Haveria uma máquina abstrata da língua que não recorreria a qualquer fator extrínseco”. 3) “Haveria constantes ou universais da língua que permitiriam defini-la como uma sistema homogêneo”. 4) “Só se poderia estudar cientificamente a língua sob as condições de uma língua maior ou padrão”. Estes quatro postulados são, de uma forma ou de outra, consequência de um dos dois dos regimes de signos predominantes no Ocidente, ou de uma combinação entre ambos: o “regime de significante” e o “regime pós-significante”. Seja porque a linguística tende a entrar neste círculo fechado de remissão infinita e circular de um signo a outro, seja porque antes de alguns de seus postulados está a pressuposição da existência de um sujeito. De uma forma geral, diríamos que eles parecem determinar uma espécie de estrutura autônoma da linguagem responsável por esvaziá-la de qualquer materialidade.

Uma aliança feita com alguns dos próprios linguistas, no entanto, é muito importante para que os autores possam se opor a estes postulados da linguística. Seus aliados, neste caso, são estudiosos que identificaram nas teorias linguísticas de seus pares, mesmo que parcialmente, problemas semelhantes aos que os dois autores franceses perceberam. O russo, de formação marxista, Mikhail Bakhtin, ou o dinamarquês Louis Hjelmslev, cujos estudos talvez tenham sido trazidos de Guattari para Deleuze, são os dois exemplos mais importantes a mencionar aqui; embora não possamos esquecer a importante aliança que Deleuze faz com a semiótica pragmática do estadunidense Charles Sanders Peirce³ e as posições que ele toma ao lado de Pasolini na crítica que este fazia à semiologia de Umberto Eco. Bakhtin é quem sugere o conceito de polivocidade na linguística, importante para entendermos o regime pré-significante descrito por Deleuze e Guattari, e é especialmente decisivo para a maneira como os dois autores vão definir e utilizar o conceito de “agenciamento coletivo de enunciação”⁴ (DELEUZE/GUATTARI, 2009, p.97). De fato, entre outras contribuições importantes, o linguista russo defende a não existência de um enunciado “individual” e, portanto, de um “sujeito de enunciação”, mostrando, de uma forma que vai interessar a Guattari e a Deleuze, o quanto os enunciados são socialmente produzidos, mesmo que ainda trabalhe com o conceito de “ideologia”. Mas é o dinamarquês Louis Hjelmslev que nos interessa mais especificamente para a nossa presente reflexão, uma vez que propõe uma articulação conceitual particularmente explícita e estratégica para esvaziar o domínio do significante na compreensão da linguagem. Hjelmslev nos fala de uma “solidariedade” existente entre expressão e conteúdo, mostrando que ambos estão numa relação de “pressuposição recíproca”: “*La fonction sémiotique est en elle-même une solidarité: expression et contenu sont solidaires et se présupposent nécessairement l’un l’autre.*” (HJELMSLEV, 2012, p.67)

Essa reciprocidade nos permite pensar uma horizontalidade e experimentar um regime de signos pré-significante com toda a sua polivocidade, numa operação eminentemente política intimamente relacionada com a afirmação de Deleuze e Guattari de que antes do Ser, o que existe é uma política (DELEUZE/GUATTARI, 2009, p.249). Assim, tanto é uma política toda a operação maquínica, social e semiótica, que faz triunfar um regime de significantes sobre todos os outros, quanto é uma política toda a operação de conjurar o

³ Peirce assume um papel decisivo nos dois livros que Deleuze escreve sobre cinema, *Imagem-Movimento. Cinema 1* (DELEUZE, 1983 A) e *Imagem-Tempo. Cinema 2* (DELEUZE, 1983 B), onde busca fazer uma taxonomia das imagens cinematográficas que vem a ser, no final das contas, uma taxonomia das imagens em geral.

⁴ O livro de Bakhtin aí citado é o clássico *O Marxismo e a Filosofia da Linguagem* (BAKHTIN, 1977, apud, DELEUZE/GUATTARI, 2009, p.97).

triunfo do significante, que é também, como vimos, uma operação de conjurar o triunfo de Estado. Mas o problema não é apenas o de “conjurar” o Estado, mas de certa forma também o sujeito e a consciência que triunfam no regime pós-significante.

É por isso, talvez, que a insistência das organizações de esquerda em fazerem as suas análises nos termos da ideologia acaba por torná-las uma presa fácil do capital, posto que seguem assim atadas aos dois regimes signos centrais do capitalismo, seus respectivos agenciamentos sociais e formas de poder. Resumidamente, a polarização ideologia x consciência tanto nos mantém presos ao regime de significante, posto que a desconstrução das supostas ilusões ideológicas aconteceriam graças a “boa” ou a “verdadeira” interpretação – tal qual fazem os intelectuais do partido, do Estado (do “povo”...) --, quanto funciona também na lógica do regime pós-significante visto que os militantes agem muitas vezes como os portadores da boa consciência e da boa nova, guardiões do dever e da culpa, cordeiros da “grande causa”.

Esta pressuposição recíproca entre expressão e conteúdo, descoberta por Hjelmslev, foi decisiva também para a leitura que Deleuze fez de Foucault. Já no *Arqueologia da Saber*, (FOUCAULT, M. 1969) Foucault descreveu as relações entre o “visível” e o “enunciável” como a de dois termos em uma relação de irreducibilidade de um a outro; mas uma irreducibilidade sempre concomitante a uma pressuposição recíproca entre o visível, visto ainda como um “não-dizível” e o enunciável. Em *Vigiar e Punir* (FOUCAULT, M. 1975), no entanto, o visível ganha uma dimensão positiva, forma de conteúdo que se define pelos ambientes carcerários, enquanto o enunciável, forma de expressão, se define pelos enunciados sobre a delinquência. A distinção profunda que existe entre estas duas formas não impede, no entanto, que elas não parem de se comunicar entre si. É para definir o caráter desta comunicação que Deleuze ressalta a importância do conceito de diagrama trazido por Foucault. Se Foucault trata, na *Arqueologia do Saber*, as estruturas de poder como máquinas concretas, descritas ainda ao nível das formações históricas, agora toda a complexidade da comunicação entre as instâncias intercomunicante e independentes, distintas e em pressuposição recíproca, como são o visível e o enunciável, teria levado Foucault a um plano abstrato, posto que o poder passou a ser descrito no nível de estratégias. Em outros termos: o poder passou a ser descrito no nível das movimentações microfísicas, dos devires, das operações moleculares, no plano do virtual -- mas perfeitamente real.

O diagrama, ou a máquina abstrata, é o que nos leva, num agenciamento, a algo que está num nível mais profundo do que estas suas duas faces sempre em relação e em pressuposição recíproca. Na máquina abstrata é traçado um plano de consistência onde já não é mais possível fazer qualquer distinção entre plano de expressão e plano de conteúdo. Ela ao mesmo tempo conjuga e constitui as desterritorializações de um agenciamento no que podemos chamar de uma diagramatização. O processo que está em curso aí é o de uma construção de uma nova realidade que se dá exatamente à medida que o diagrama acolhe os extremos dos processos de desterritorialização. Uma máquina abstrata até pode, ou talvez tenda, a distribuir novas formas de expressão e novas formas de conteúdo nos extratos, mas nela mesmo estes são indistinguíveis porque antes de uma substância e de uma forma, uma máquina abstrata se constitui por matérias e funções. De novo notamos aqui a influência de Hejlslev, que definiu a matéria como uma substância amorfa, informe: ainda não formada. No diagrama, no entanto, se cria uma espécie de nova realidade porvir, o caráter indistinguível entre forma e conteúdo acontece exatamente porque no processo de desterritorialização de ambas, uma entrou por dentro da outra, permitindo tanto que a escrita aconteça em total aderência ao real, quanto que o real trace uma escrita.

Nós deveríamos encerrar esta exposição, no entanto, retornando à questão da ideologia. De fato, estamos analisando aqui um triunfante operador político, cujo triunfo se dá exatamente entre aquelas forças que se anunciam como as que têm a tarefa (ou as que se autoencarregaram da tarefa) da agir pela transformação social, de criticar e se opor ao capitalismo, seja numa perspectiva que se autoapresenta como “revolucionária” (no sentido marxista tradicional, e não no sentido de um “devir revolucionário”), seja numa perspectiva, ainda para usar um jargão típico do ativismo político, “reformista”. A questão é que na descrição dos dois regimes de signos predominante entre nós, podemos ver que aquilo que sustenta a noção de ideologia tem como pressuposto relações sociais de produção e agenciamentos de poder que são decisivos para a constituição do capitalismo propriamente dito.

Nos chama a atenção, assim, não só como a forma partido se organiza num agenciamento que é extremamente semelhante à organização da produção no capitalismo, em especial no que se refere à organização do trabalho no capitalismo industrial, ou seja, os engenheiros e gerentes x os trabalhadores e empregados em geral numa forma equivalente aos dirigentes e intelectuais x a militância (trabalho intelectual x trabalho braçal); mas também

como o próprio conceito de ideologia ajuda a demarcar o espaço dos “politizados”, fechando as organizações políticas nelas mesmas. De fato, estas organizações não param de produzir o enunciado “nós somos os que entendem de política”: nós somos os “conscientes”.

Não podemos, então, deixar de lembrar uma observação de Deleuze, numa de suas intervenções em defesa de movimento de maio de 1968, onde ele diz que, em certo momento, o que é normalmente chamado de política se fecha de tal forma como um poder que uma força de transformação política só pode vir de fora deste território fechado da política. É como se, num determinado momento, o devir revolucionário só pudesse começar pelos “despolitizados”; ou -- porque não? --, os “desideologizados”. Neste sentido arriscamos sugerir que o desejo político explode, em primeiro lugar, de maneira pré-significante, pleno de polivocidade; o que vem a ser também anterior à consciência e por isso também pré-ideológica...

Vamos encerrar o nosso texto, então, não com uma conclusão, mas propondo alguns temas para o debate que estão relacionados às tentativas que fizemos de ir além da questão e da ação política limitada em termos de ideologia, indicando aí três possibilidades do que para nós parecem ser algumas pistas para encontrar ferramentas para esta ação (DELEUZE/GUATTARI, 1972, p. 37).. Trata-se de: 1) Colocar a questão política em termos de desejo 2) Fazer a experiência do regime pré-significante e se instalar na sua polivocidade. 3) Saber como o poder opera à partir disso que nós compreendemos como “máquina abstrata” e “diagrama”. Como podemos operacionalizá-los ao nível do ativismo político, é a questão que eu passo para aqueles que tiveram a paciência de me escutar (ou de ler) até aqui.

Referências:

ALTHUSSER, L. « *Ideologia et l'appareil ideologique de l'Etat* », in: *Positions*. Paris: Les Editions Sociale, 1976.

BAKHTIN, M. *Le Marxisme et la Philosophie du Langage*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1977.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*. Paris: Les Editions de Minuit, 1990.

DELEUZE, Gilles. *Derrames entre el Capitalismo y la Esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus, 2010.

DELEUZE, G. GUATTARI, F. *Kafka, pour une littérature mineure*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2008.

DELEUZE, G. GUATTARI, F. *Mille Plateaux, Capitalisme et Schizophrénie 2*. Paris, Les Éditions de Minuit, 2009

FOUCAULT, M. *l'Archéologie du Savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

FOUCAULT, M. *Surveiller et Punir*. Paris : Gallimard, 1975.

FOUCAULT, M. “*Poder-Corpo*”, in: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

HJELMSLEV, L. *Prolégomènes à une Théorie du langage*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2012.

MARX. K. *Critique de L'Economie Politique. Oeuvres Economique I*. Paris: Pléiade, 2006.

SPINOZA, B. *Traité Theologico-Politique*. Traduction J. Prat. Paris: Editions Allia, 2015.