

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
CIÊNCIAS SOCIAIS

ANDRÉ DO NASCIMENTO DEGI

“O ANTI-ÉDIPO”:
UMA CRÍTICA MATERIALISTA DO CONCEITO DE IDEOLOGIA

SÃO CARLOS

2025

ANDRÉ DO NASCIMENTO DEGI

“O ANTI-ÉDIPO”:

UMA CRÍTICA MATERIALISTA DO CONCEITO DE IDEOLOGIA

Trabalho de Conclusão do Curso de Graduação em Ciências Sociais do Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos como requisito para a obtenção do Título de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientador(a): Prof.^a Dr.^a Samira Feldman Marzochi

SÃO CARLOS

2025

Degi, André do Nascimento

"O anti-Édipo": uma crítica materialista do conceito de ideologia / André do Nascimento Degi -- 2025.
56f.

TCC (Graduação) - Universidade Federal de São Carlos,
campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Samira Feldman Marzochi

Banca Examinadora: Ana Carolina Soliva Soria

Bibliografia

1. Ideologia, Pós-estruturalismo, Sociologia do
inconsciente. I. Degi, André do Nascimento. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Arildo Martins - CRB/8 7180



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
COORDENAÇÃO DO CURSO DE GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
e-mail: ccgcs@ufscar.br
Via Washington Luiz, Km. 235 - Caixa Postal 676
Fones: (016) 3351-8387 - 3509-1839
CEP 13.565-905 - São Carlos - SP – Brasil

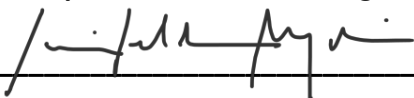
**ATA DE APRESENTAÇÃO DE MONOGRAFIA
DE CONCLUSÃO DO CURSO DE GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

2º semestre 2024

ALUNO: André do Nascimento Degi – RA: 770794

Banca Examinadora:

Profa. Dra. (Orientadora) Samira Feldman Marzochi
Docente do Departamento de Sociologia - CECH/UFSCar



Profa. Dra. Ana Carolina Soliva Soria (Avaliadora)
Docente do Departamento de Filosofia - CECH/UFSCar



Título:

“O ANTI-ÉDIPO”: UMA CRÍTICA MATERIALISTA DO CONCEITO DE IDEOLOGIA

Data da banca: 14 de fevereiro de 2025, 10:30h

Média Final: 10 (dez)

Avaliação por parecer: A banca reconhece a boa escritura, o rigor acadêmico e a consistência teórico-conceitual do trabalho de investigação, e a sua contribuição potencial para as áreas de teoria sociológica e filosofia da psicanálise. Recomenda a publicação em forma de artigos científicos e sua divulgação em eventos acadêmicos.

Ao Markus, cujo sorriso continua nos alcançando.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e à Pró-Reitoria de Pesquisa (ProPq) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), que, respectivamente, por meio da Bolsa de Iniciação Científica e do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), subsidiaram a pesquisa que deu origem a esse Trabalho de Conclusão de Curso.

Gostaria de agradecer à Universidade Federal de São Carlos, a seus servidores técnicos e administrativos, e aos docentes do curso de Ciências Sociais, que, em meio aos desafios impostos pelo governo reacionário do presidente Jair Bolsonaro e pela pandemia de Covid-19, mantiveram seu compromisso com a pesquisa, o ensino e a extensão. Em especial, gostaria de agradecer ao Ronaldo, nosso devoto secretário, que, através de todas as adversidades, prestou um apoio deveras solícito sempre que preciso.

Gostaria de agradecer especialmente à minha orientadora, a prof.^a Samira Feldman Marzochi, que particularmente me incitou a colocar-me como sujeito frente à produção sociológica. Ao seu próprio modo, perguntou-nos: “quais são suas máquinas sociológicas abstratas?” Assim, incitou-nos a enfrentar as diversas formas de “demissão empirista” que afligem a sociologia, ensinando-nos que o fato sociológico é, acima de tudo, construído. Através de toda orientação, valorizou minhas ideias e encorajou-me a desenvolvê-las, sempre encontrando as palavras certas para me restituir ao processo. Em um meio tão reconhecido por seus esnobismos e pedantismos, Samira me ensinou a humildade: a reconhecer que cada trabalho é inerentemente limitado, e que isso constitui, na verdade, um princípio positivo do fazer sociológico; que, afinal, as falhas são produtivas e, as críticas, pontos de partida. Afinal, a sociologia é um ofício essencialmente sociocêntrico. Por essas e por tantas outras razões, impossíveis de enumerar, agradeço profundamente à Samira.

Gostaria de agradecer também à minha irmã, minha protegida, pela companhia nas horas de devaneio e de silêncio absoluto em um presente denso. Ao meu irmão, por se insinuar através das minhas brechas e abrir caminho para nossa amizade. À minha mãe, pelo

apoio e incentivo incondicionais, mesmo em meio às minhas crises. Ao meu pai, por ter apostado em mim. O seu amor, cuidado, respeito e apoio incondicionais serão sempre lembrados. Aos meus avós, tias e tios, pelo interesse e apoio sempre renovado em minha carreira; e sem o amparo dos quais eu também não teria me formado.

Gostaria de agradecer ao Jorge Lopes, sem o qual eu jamais teria escrito o projeto de pesquisa em primeiro lugar; seu amor me deu vida e alegria para escrever. À Amanda Finotti, com quem simpoeticamente construí um lar e uma vida ensolarada; que, a partir de sua escuta aguçada, extremamente perceptível, sempre soube me colocar os melhores problemas e com eles ficar. Ao Iago Marichi, cuja soturnez ressoou em mim; sua amizade é um refúgio. Minha admiração por sua inteligência e sensibilidade artística, junto à sua franqueza, são o que me validam como intelectual. À Maria Eugênia “Magê” Camargo, com quem “sincronisticamente” desci aos infernos, e fizemos festa. Obrigado pelos pequenos prazeres da convivalidade que fazem com que a vida valha a pena ser vivida. À Kamila Rocha, em cujos olhos instantaneamente encontrei uma amiga, através da multidão. Obrigado por anos e anos de insuspeitada parceria. Ao Lucas Varela, cujo interesse pela minha pesquisa despertou algo em mim e foi o início de uma grande amizade.

Agradeço, por fim, a outros tantos sem os quais meus anos de formação jamais teriam sido os mesmos: Lúcia Lucatti, Maria Isabel “Mabel” Dancinguer, Giovana Miorim, Sabrina Queirantes, Isabelle Santos, Caroline Lins, Luiz Prudente, Ana Beatriz Raimundo, Diana Miranda, Laurinda Rodrigues, Mich Ramalho etc.

É só aparentemente que Édipo é um começo, seja como origem histórica ou pré-histórica, seja como fundação estrutural. É um começo totalmente ideológico, para a ideologia.

(Deleuze; Guattari, 2011)

A psicanálise só se tornará uma disciplina rigorosa quando puser a crença entre parênteses, ou seja, quando fizer uma redução materialista de Édipo como forma ideológica. Não se trata de dizer que Édipo seja uma falsa crença, mas que a crença é necessariamente algo de falso, que desvia e sufoca a produção efetiva.

(Deleuze; Guattari, 2011)

RESUMO: O presente Trabalho de Conclusão de Curso investiga a crítica de Gilles Deleuze e Félix Guattari ao conceito de ideologia em *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Essa crítica, contudo, não busca ignorar os problemas que o conceito pretende solucionar, mas reformulá-los a partir de novos referenciais teóricos, em especial a psicanálise. Os autores sustentam que a integração do desejo ao capitalismo ocorre no nível dos fluxos econômicos, e não da ideologia. Assim, o desejo é diretamente investido no *socius* capitalista, sem necessidade de mediação ideológica alguma. Com isso, *O anti-Édipo* não apenas subverte o marxismo, mas o radicaliza, identificando nos conceitos de desejo e de fetichismo uma explicação mais adequada para os problemas da “falsa consciência” e da “servidão voluntária” do que aquela tradicionalmente oferecida pelo conceito de ideologia.

ABSTRACT: This Undergraduate Thesis investigates Gilles Deleuze and Félix Guattari’s critique of the concept of ideology in *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. This critique, however, does not seek to ignore the problems that the concept aims to solve, but to reformulate them based on new theoretical frameworks, especially psychoanalysis. The authors argue that the integration of desire into capitalism occurs at the level of economic flows, and not of ideology. Thus, desire is directly invested in capitalist society, without the need for any ideological mediation. In this sense, *Anti-Oedipus* not only subverts Marxism, but radicalizes it, identifying in the concepts of desire and fetishism a more adequate explanation for the problems of “false consciousness” and “voluntary servitude” than that traditionally offered by the concept of ideology.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
1.1. ORGANIZAÇÃO DA MONOGRAFIA	15
2. CAPÍTULO I: “UM COMEÇO TOTALMENTE IDEOLÓGICO, PARA A IDEOLOGIA”.....	17
2.1. DO ILUMINISMO AO MARXISMO	17
2.2. “FORMAS DE PENSAMENTO OBJETIVAS” EM VEZ DE IDEOLOGIA	21
3. CAPÍTULO II: “NÃO É UMA QUESTÃO DE IDEOLOGIA”	24
3.1. SUBVERTENDO O MARXISMO	24
3.1.1. MÁQUINA DE GUERRA ANTI-IDEALISTA	27
3.2. A CATEGORIA DE “PRODUÇÃO”, DE ESPINOSA A MARX	28
3.3. “AS MASSAS NÃO FORAM ENGANADAS”: MOVIMENTO OBJETIVO APARENTE.....	31
3.4. “AS MASSAS DESEJARAM O FASCISMO”	34
4. CAPÍTULO III: MAIO DE 68: MÁQUINA OU ESTRUTURA?	37
5. CAPÍTULO IV: ÉDIPO COMO FORMA IDEOLÓGICA PROPRIAMENTE CAPITALISTA.....	43
5.1. “O COMPLEXO DE ÉDIPO ESTÁ LONGE DE SER UMA REALIDADE ENTRE OS NEGROS”	43
5.2. ÉDIPO COMO FORMA IDEOLÓGICA.....	48
6. CONCLUSÃO.....	50
7. BIBLIOGRAFIA	52

1. INTRODUÇÃO¹

Um conceito é raramente tão analisado em sociologia quanto o de ideologia. E, no entanto, é “amplamente aceito que a noção [...] deu origem a mais dificuldades analíticas e conceituais do que quase qualquer outro termo nas ciências sociais” (Abercrombie; Hill; Turner, 2015, p. 187, tradução minha). As dificuldades decorrem, em primeiro lugar, não apenas da complexidade do conceito, que Karl Marx e Friedrich Engels jamais definiram de forma sistemática, mas, sobretudo, da ordem de publicação dos textos canônicos, que não seguiu a evolução histórica do conceito. Com efeito, apesar de *A ideologia alemã* [1845–1846] ser genealogicamente anterior ao *Prefácio à Contribuição para uma Crítica da Economia Política* [1856] — ambos fundamentais para a teoria da ideologia —, sua publicação ocorreu somente em 1932, enquanto o último foi escrito e publicado ainda em 1856.

Essa ordem de publicação explica, em parte, por que uma escola pós-Segunda Guerra Mundial, que vai de György Lukács à Escola de Frankfurt, interpreta a ideologia como consciência “invertida” ou “reificada”, tomando *A ideologia alemã* como referência axiomática. Enquanto autores precedentes, como Vladimir Lenin e Rosa Luxemburgo, interpretam-na como uma visão de mundo específica de classe, em afinidade com uma interpretação mais “neutra” das “formas ideológicas”, conforme o *Prefácio à Contribuição para a Crítica da Economia Política*. Uma outra tradição ainda, que vai de Antonio Gramsci a Louis Althusser, e de Stuart Hall à *Projekt Ideologietheorie* (PIT), visa ultrapassar a dicotomia, argumentando que o ideológico é o conjunto de aparelhos e formas de práxis que organizam a relação dos indivíduos com o eu e com o mundo (Rehmann, 2013, p. 21–22).

A solução marxista contemporânea para esse imbróglio conceitual consiste, via de regra, em reconstruir a história do conceito de ideologia, sem que isso resulte, no entanto, em mais do que uma revisão estéril e derivada da literatura teórica existente (Abercrombie; Hill;

¹ O presente Trabalho de Conclusão de Curso é fruto de uma pesquisa desenvolvida com apoio do PIBIC, pelo Edital 001/2023 da Pró-Reitoria de Pesquisa (ProPq) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), no período de 01/09/2023 a 30/11/2023, e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Brasil. Processo nº 2023/11141-6, no período de 01/12/2023 a 30/11/2024.

Turner, 2015, p. 187). A título de exemplo, Terry Eagleton (1997) distingue duas tradições do conceito, uma “sociológica” e outra “epistemológica”. Michael Löwy (1991) identifica em Marx duas concepções, uma “negativa” e outra “positiva”, enquanto Leandro Konder (2002) distingue dois significados, um “forte” e outro “fraco”. Já Mauro Iasi (2002) contrapõe a ideologia como “falsa consciência” à ideologia como “consciência social”, e István Mészáros (2011) distingue entre a ideologia como “falsa consciência” e a “ideologia emancipatória positiva” etc. Em suma, a proliferação de interpretações dicotômicas é virtualmente interminável, embora os autores frequentemente recorram a soluções de compromisso que enfatizam o sentido “crítico” da ideologia.

A ironia está no fato de que esses marxistas, frequentemente preocupados em ser “históricos”, percorram-na em sentido contrário. Afinal, o conceito dito “crítico” de ideologia que defendem está no começo, em *A ideologia alemã*, enquanto o “neutro” está no meio, no *Prefácio à Contribuição para uma Crítica da Economia Política*, e o conceito de *fetichismo* está no fim, em *O capital*. No entanto, por causa de uma insistência que não pode ser caracterizada senão como a-histórica e idealista, esses teóricos interpretam o conceito de fetichismo em função do conceito de ideologia, quando se sabe que uma análise estritamente fetichista tornaria supérflua toda a teoria da ideologia — análise que rejeitam por considerá-la demasiado “economicista” (Rehmann, 2013, p. 48).

Em segundo lugar, as dificuldades decorrem não só de uma luta propriamente simbólica pela definição do conceito de ideologia dentro do campo marxista, mas também de uma luta por sua validade frente a outros setores da *intelligentsia*. Afinal, se no pós-Segunda Guerra Mundial os teóricos de direita do “fim da ideologia” passaram a caracterizá-la como oclusa, dogmática e inflexível, na contemporaneidade, os teóricos de esquerda da “pós-ideologia” passaram a caracterizá-la como teleológica, totalitária e fundamentada em argumentos metafísicos (Eagleton, 1997, p. 12). Eagleton, particularmente, reconhece nos primeiros uma reação “traumática”, ainda que compreensível, ao contexto histórico da época, mas não atribui qualquer justificação política válida aos segundos (*Ibid.*) Os teóricos da “pós-ideologia”, segundo ele, expressam:

uma hesitação muito disseminada entre setores inteiros da antiga esquerda revolucionária, que, ante um capitalismo temporariamente na ofensiva, iniciou uma

retirada constante e envergonhada de questões “metafísicas” como luta de classe e modos de produção, ação revolucionária e natureza do Estado burguês (Eagleton, 1997, p. 12).

Tomando Michel Foucault como principal expoente da “pós-ideologia”, Eagleton argumenta que a análise do discurso orientada por uma microfísica do poder falha em identificar particularmente o poder capitalista. “Se o poder, como o próprio Todo-Poderoso, é onipresente, então a palavra ideologia deixa de particularizar algo e perde totalmente sua capacidade de informar” (*Ibid.*, p. 21). A originalidade do conceito de ideologia, segundo ele, é precisamente sua capacidade de distinguir entre lutas de classe centrais e lutas marginais (*Ibid.*). O problema é que ambos posicionamentos estão sempre aquém ou além da identificação de um poder que é simultaneamente difuso e complexo, e especificamente capitalista.

A defesa irrestrita e obstinada do conceito de ideologia, no entanto, não faz mais do que empobrecer o debate, porque, em primeiro lugar, faz vista grossa a problemas metodológicos, e, em segundo, não reconhece nos teóricos da “pós-ideologia” possíveis aliados para a investigação do problema da servidão voluntária à ordem capitalista e da “falsa consciência que o ser capitalista tem necessariamente de si e dos elementos cristalizados do conjunto de um processo” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 14), que a condiciona. Embora Eagleton reconheça que “o estudo da ideologia é, entre outras coisas, um exame das formas pelas quais as pessoas podem chegar a investir em sua própria infelicidade”, limita-se a enxergar nisso “uma interessante afinidade com as *técnicas* da psicanálise” (Eagleton, 1997, p. 13, grifo meu), em vez de reconhecer uma afinidade mais profunda, de natureza propriamente econômica — que permitiria, ao mesmo tempo, identificar a difusão do poder no sistema capitalista e preservar sua especificidade enquanto poder capitalista.

Frente à descoberta de Marx do fetichismo da mercadoria, do dinheiro e do capital — que não se passam ao nível da consciência —,² e à descoberta de Freud das produções do inconsciente, como sustentar a defesa de um conceito que, apesar dos esforços de seus partidários, continua arraigado em pressupostos iluministas e, desse modo, falha em explicar satisfatoriamente a “falsa consciência” e a servidão voluntária? A Escola de Frankfurt é o

² “É impressionante que Marx já tenha descrito essa inversão fetichista não do nível de consciência” (Rehmann, 2013, p. 42, tradução nossa).

exemplo de um esforço que, apesar de avançar na direção certa, culminou em diversas variações de um freudo-marxismo que se limitaram a postular um paralelismo entre a economia libidinal e a economia política, entre o desejo e a ideologia. Até mesmo Wilhelm Reich que, segundo Gilles Deleuze e Félix Guattari (2011, p. 47), foi o primeiro a colocar o problema do campo social estritamente em termos de desejo, acaba por restaurar o que se pretendia demolir.

O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia I (2011 [1972]), de Deleuze e Guattari, no entanto, nos oferece uma perspectiva radicalmente diferente. Escrito sob os influxos da agitação política, das controvérsias entre o marxismo e o estruturalismo e das tentativas de conciliação entre a teoria social e a psicanálise, o livro seminal de filosofia política visa a fundação de uma psiquiatria materialista, sob o nome de esquizoanálise. O objetivo é atingido a partir da inserção do desejo na infraestrutura econômica, considerando-o uma *máquina desejante*. Com isso, Deleuze e Guattari ultrapassam os paralelismos estéreos entre Karl Marx e Sigmund Freud, argumentando que há tão somente uma única e mesma economia, ao mesmo tempo política e libidinal. Em suas palavras:

Na verdade, *a produção social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas*. Dizemos que o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é o seu produto historicamente determinado, e que a libido não tem necessidade de mediação ou sublimação alguma, de operação psíquica alguma, e de transformação alguma, para investir as forças produtivas e as relações de produção. *Há tão somente o desejo e o social, e nada mais* (Deleuze; Guattari, 2011, p. 46).

O desejo concebido como máquina contrapõe-se ao desejo concebido como estrutura. Essa diferença implica que as máquinas desejantes, enquanto instâncias de produção, não coincidam necessariamente com a reprodução do *socius* capitalista, exceto quando submetidas à repressão social. É nesse sentido que, para Deleuze e Guattari, o desejo é essencialmente revolucionário. A repressão capitalista, no entanto, tem necessidade da família privatizada como agente delegado do/ao recalçamento sexual, “por assegurar uma ‘reprodução psicológica de massa do sistema econômico de uma sociedade’” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 161). Eis por que os autores denunciam o “complexo de Édipo” como uma “forma ideológica” com vistas à manutenção da ordem patriarcal e capitalista, censurando a psicanálise por se implicar na “obra mais geral da repressão burguesa, aquela que consistiu

em manter a humanidade europeia sob o jugo do papai-mamãe, e a não dar um fim a esse problema” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 71).

Em que pese a crítica à psicanálise, o que o livro subverte mais profundamente é entretanto, aquilo que não critica: o marxismo (Lyotard, 1994, p. 25). À exceção do conceito de ideologia, que recebe pontuais, mas polêmicos ataques, os conceitos-chave do marxismo — como proletariado, luta de classes e mais-valia humana —, são relegados, ao mesmo tempo que outros conceitos marxianos — como o de “sexo não humano”³ — são trazidos à tona. Assim, o livro deixa cair, sem uma palavra, partes inteiras do dispositivo marxista, em prol de tudo o que é libido inconsciente no marxismo (Lyotard, 1994, p. 25), de modo que “a negação do adversário não se dá por *Aufhebung*, mas por esquecimento” (*Ibid.*, p. 24, tradução nossa). Essa subversão produz, paradoxalmente ou não, uma teoria profundamente afim à teoria marxista (Tynan, 2009), podendo, inclusive, ser caracterizada como hiper-marxista (Donzelot, 1972).

Assim, *O anti-Édipo* nos apresenta a perspectiva de uma “antissociologia” (Donzelot, 1972) — porque ultrapassa a alternativa entre o funcionalismo e o estruturalismo; porque abole as distinções entre infraestrutura e superestrutura, entre luta de classes centrais e lutas marginais; e porque abandona o ponto de vista transcendente do Estado —, mas sua realização depende de uma crítica total (Hardt, 1996) do conceito de ideologia. Afinal, se Eduardo Viveiros de Castro estava correto em caracterizar a sociologia como um “saber de Estado”, cuja função principal seria a da “recontextualização repressiva da prática existencial de todos os coletivos do planeta nos termos do ‘coletivo de pensamento’ do analista” (2018, p. 23), o conceito de ideologia é, certamente, o principal vetor de tal “recontextualização”.

Em *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari empregam o conceito de ideologia de forma ambígua, e, no auge de sua crítica, afirmam que se trata de “um conceito execrável, *que oculta os verdadeiros problemas, sempre de natureza organizacional*” (2011, p. 457, grifo meu). Ora, a crítica que dirigem ao complexo de Édipo poderia ser interpretada nos mesmos termos. Afinal, segundo eles, o problema da universalidade do complexo de Édipo revela uma

³ Deleuze e Guattari nos referem o texto “Critique de la philosophie de l’État de Hegel” de K. Marx para conferir o conceito de “sexo não humano” e o texto “Discours, figure” de J. -F. Lyotard para um comentário desse texto marxiano.

invariante que, “através de todas as suas variações e modalidades”, expressa tão somente “a história de um longo erro [...], o esforço de uma interminável repressão” (2011, p. 75). Assim, nos perguntamos se o conceito de ideologia não seria igualmente um fenômeno que, através de toda “revisão estéril”, mantém os problemas da “falsa consciência” e da servidão voluntária em aberto. Em outras palavras, ao realizar a “redução materialista de Édipo como forma ideológica” (*Ibid.*, p. 147), não deveríamos reconhecer que *Édipo constitui a forma ideológica por excelência* — não como mera metáfora, mas como uma única e mesma instância responsável por “manter a humanidade europeia sob o jugo do papai-mamãe” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 71)?

Veremos que, no lugar de Édipo, ou da Ideologia, Deleuze e Guattari colocam o *movimento objetivo aparente*, derivado do conceito marxiano de fetichismo, e as *máquinas desejantes*, que emprestam da psicanálise. Essa solução para os problemas da falsa consciência e da servidão voluntária, respectivamente, conjuga elementos tanto de uma economia política, quanto de uma economia libidinal, descobrindo-as como uma única e mesma produção. Assim, Édipo é descoberto como forma ideológica, como uma representação que vem a ocupar o lugar da produção social-desejante propriamente dita, em decorrência do recalçamento solicitado pela repressão burguesa, com vistas à manutenção da ordem patriarcal e capitalista.

1.1. Organização da monografia

Assim, organizamos a monografia em quatro capítulos. No primeiro, realizamos uma breve revisão bibliográfica do conceito de ideologia, desde sua origem na Revolução Francesa até seu desenvolvimento no marxismo. Argumentamos que Marx o abandona em prol do conceito de fetichismo em sua maturidade e investigamos a resistência do marxismo em seguir sua pista.

No segundo capítulo, analisamos como Deleuze e Guattari se relacionam genericamente com o marxismo. Argumentamos que o subvertem, eliminando qualquer idealismo residual, levando, assim, a análise materialista até o nível do desejo, na forma de

um “hipermarxismo”. Em seguida, examinamos como o conceito de fetichismo devém o de “movimento objetivo aparente” e como o problema da servidão voluntária passa a ser formulado em termos de desejo, e não de ideologia. Argumentamos que, em vez de uma análise ideológica, Deleuze e Guattari propõem uma análise de grupo, centrada em suas posições de desejo.

No terceiro capítulo, situamos a teoria deleuzo-guattariana do desejo no contexto do Maio de 68, argumentando que *O anti-Édipo* foi escrito para contestar as interpretações psicanalíticas que reduzem o conteúdo social, político e econômico de um acontecimento a um conteúdo familiar, neutralizando a potência de revolta contra o poder estabelecido.

No quarto capítulo, argumentamos que Édipo é a ideologia por excelência, porque, ao reduzir os acontecimentos políticos, sociais e históricos a um drama familiar, desempenha um papel fundamental na repressão burguesa.

Finalmente, concluiremos a monografia, realizando um balanço do que foi apresentado.

2. CAPÍTULO I: “UM COMEÇO TOTALMENTE IDEOLÓGICO, PARA A IDEOLOGIA”

Ao contrário do que se costuma pensar, o conceito de ideologia não foi criado por Marx e Engels. Veremos que, nascido em meio à Revolução Francesa, o conceito de ideologia passou por uma transformação essencial ao ser apropriado pelo marxismo, cerca de cinquenta anos depois, onde encontrou terreno fértil e propício ao seu desenvolvimento — culminando, assim, em diversas concepções. Veremos que, no entanto, em sua obra de maturidade, Marx pretere o conceito de ideologia em prol do de fetichismo da mercadoria, do salário e do capital, que engendra “formas objetivas de pensamento”. Entretanto, o marxismo interpretá-lo-á sob o primado do conceito de ideologia.

2.1. DO ILUMINISMO AO MARXISMO

O neologismo “ideologia” remonta ao conde Antoine Destutt de Tracy, que o introduziu em seu livro *Mémoire sur la faculté de penser* [1796] para designar uma verdadeira “ciência das ideias” — a qual foi sistematicamente desenvolvida em seu livro subsequente, *Éléments d’Idéologie* [1801], que, no entanto, obteve maior notoriedade e por isso mesmo é frequentemente apontado como a origem do conceito (Löwy, 1991; Konder, 2002; Eagleton, 1997). A “ciência das ideias” de Tracy se fundamentava na filosofia sensualista, que via as percepções sensoriais como a única fonte legítima do conhecimento, de modo que a “ideia”, para ele, estava intrinsecamente ligada ao sentido da visão, em consonância com o significado grego original de *eidos* (imagem) — que foi perdido quando foi transferido de “coisas sensoriais” para “coisas intelectuais” (Destutt de Tracy 1992, p. 72 *apud* Rehmann, 2013, p. 16). Assim, a “ideia”, para Tracy, era um verdadeiro sinônimo de percepção (Rehmann, 2013, p. 16).

A ideologia, enquanto ciência, deveria estar ligada à zoologia, dada a sua convicção de que as ideias se originam das impressões sensoriais, e, portanto, os ideologistas deveriam ser especialistas em fisiologia. Ele acreditava que a ideologia poderia ser uma “super-ciência”,

com vocação para integrar e unificar todas as outras ciências naturais. Essa concepção foi criticada por Michael Löwy (1991, p. 11), que a caracterizou como um “cientificismo materialista vulgar, bastante estreito”, devido à sua abordagem excessivamente reducionista e mecanicista das ideias humanas.

Entretanto, para além de seu objetivo “científico”, a ideologia teria a função política de “regular” as oposições sociais da França após a derrocada do jacobinismo. A ideologia foi mobilizada para institucionalizar as conquistas do Iluminismo e do republicanismo através de um sistema educacional centralizado, objetivando culminar, eventualmente, na superação das oposições de classe em uma democracia representativa (Rehmann, 2013, p. 18). Logo, a concepção original da ideologia era ideológica no sentido moderno, como observa Rehmann, na medida em que foi “projetada para superar as contradições sociais das sociedades de classe sem abolir suas estruturas subjacentes” (*Ibid.*, p. 17, tradução nossa). Essa concepção de ideologia, portanto, era “inseparável das práticas materiais dos aparelhos ideológicos do estado”, (Eagleton *apud* Rehmann, 2013, p. 17), na medida em que conferia ao sistema educacional a função de regular as oposições sociais da França — revelando uma proximidade considerável com a concepção althusseriana da ideologia.

Napoleão Bonaparte inicialmente se aliou aos ideologistas para executar o “Dezoito de Brumário”, o golpe de Estado contra o Diretório em novembro de 1799 (*Ibid.*, p. 19). Contudo, quando a parceria não entregou os resultados esperados, Bonaparte voltou-se para a Igreja Católica e iniciou uma campanha de difamação contra os ideologistas. Ele os acusou de enfraquecer a autoridade do Estado com abstrações racionalistas e de privar o povo da religião e de “ilusões salutares”. Em outras palavras, Napoleão criticou os ideologistas porque sua ideologia não cumpriu a promessa ideológica, em seu sentido moderno, de garantir a submissão voluntária do povo ao seu regime. Foi nesse contexto que Napoleão passou a chamá-los de *ideólogos*, atribuindo à palavra o tom pejorativo que ela carrega até hoje. Como Löwy destaca, há uma ironia nesse processo:

[...] paradoxalmente, Destutt e seus amigos, que queriam fazer uma análise científica materialista das ideologias, foram chamados de ideólogos por Napoleão, no sentido de especuladores metafísicos e, como Napoleão tinha mais peso, digamos, ideológico, que eles, foi a sua maneira de utilizar o termo que teve sucesso na época e que entrou para o linguajar corrente (Löwy, 1991, p. 11).

Foi essa acepção negativa que chegou a Marx e Engels, cerca de cinquenta anos depois. Juntos, escreveram o livro *A Ideologia Alemã* [1845–1846], no qual criticam os jovens hegelianos por sustentarem a ideia de uma consciência autônoma e abstrata, argumentando que a consciência é um produto histórico, moldada pelas relações materiais de produção e pela divisão social do trabalho. Para Marx e Engels, a ideologia surge da divisão social do trabalho, mais especificamente da divisão entre trabalho manual e trabalho intelectual. Isso permite que a consciência possa representar algo sem representar algo real (Marx; Engels, 2007, p. 26). Engels, em um momento posterior, ampliou o significado do conceito de ideologia, passando a abranger todos os motivos, falsos ou aparentes, e todas as concepções ilusórias que contribuem para esconder do agente social suas próprias condições de existência, e as contradições sociais em que está envolvido. Assim, a ideologia, com Engels, tornou-se também sinônimo de “falsa consciência” (Codato, 2016, p. 315).

O conceito, que jamais foi objeto de uma formalização sistemática por Marx e Engels, foi mudando de sentido ao longo de suas obras. No Prefácio de *Para a crítica da economia política* [1859] de Marx, por exemplo, lê-se que as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas constituem “formas ideológicas” através das quais os indivíduos ganham consciência do conflito entre as forças produtivas e as relações de produção, e o conduzem até o fim (Marx, 1965: 273 *apud* Codato, 2016, p. 317). Logo, já não se trata mais de uma concepção negativa da ideologia como “falsa consciência”, mas, ao contrário, de uma concepção positiva, como “consciência social” (Iasi, 2002, p. 95 *apud* Baldi, 2019, p. 637). A partir de então, consolidou-se, no marxismo, pelos menos duas grandes tradições do conceito de ideologia, bem como diferentes interpretações sobre essas tradições.⁴

Para Terry Eagleton, por exemplo, ha uma tradição central — que remonta a Hegel, passa por Marx e vai até Georg Lukács —, que enfoca a ideologia em seu caráter epistemológico, ocupando-se das questões sobre a verdadeira e a falsa cognições; e uma outra, que enfoca a ideologia em seu caráter sociológico, ocupando-se das funções das ideias na vida social (Eagleton, 1997, p. 16 *apud* Baldi, 2019, p. 636). Eagleton, no entanto, propõe uma concepção mais ampla da ideologia, concebendo-a como uma intersecção entre sistemas de

⁴ A maioria dos teóricos da ideologia identifica duas tradições, enquanto Jan Rehmann identifica três.

crenças e poder político, distanciando-se da ideia de falsa consciência (Eagleton, 1997, p. 20 *apud* Baldi, 2019, p. 636).

Michael Löwy, por sua vez, destaca a dicotomia no pensamento de Marx, afirmando que há uma concepção negativa da ideologia em *A ideologia alemã*, entendida como falsa consciência e uma concepção positiva, desenvolvida posteriormente, em que a ideologia passa a ser o meio pelo qual os indivíduos ganham consciência da vida real (Löwy, 2015, p. 19 *apud* Baldi, 2019, p. 636). Löwy propõe o termo “visão social de mundo” como um conceito que engloba tanto ideologias quanto utopias, reunindo valores, crenças, convicções, doutrinas, teorias, representações e orientações cognitivas sob a perspectiva de classes sociais determinadas para superar a ideia de “falsa consciência” (Löwy, 2015, p. 40–41 *apud* Baldi, 2019, p. 637).

Leandro Konder reafirma essa dicotomia no pensamento de Marx, dizendo que há um significado fraco de ideologia, em que é concebida como conjunto de ideias e valores, e um significado forte, em que é concebida como distorção no conhecimento (Konder, 2002, *apud* Baldi, 2019, p. 636). Ele defende essa segunda concepção marxiana da ideologia, destacando a originalidade da ideia de que a construção teórica distorcida está intrinsecamente ligada a uma situação histórica propícia à distorção, estabelecendo assim uma conexão entre a ideologia e a alienação (Konder, 2002, p. 49 *apud* Baldi, 2019, p. 637). Ele ainda critica a abordagem unilateral que alguns autores fazem ao focar exclusivamente a falsa consciência, argumentando que a ideologia não se reduz a isso, pois reúne também conhecimentos verdadeiros (*Ibid.*).

Mauro Iasi, reforçando esse argumento, diz que as discussões sobre a alienação e a ideologia em Marx alcançam uma formulação mais completa em *O capital*, sem alterar essencialmente o que foi afirmado em *A ideologia alemã*, mas consolidando-o. Ele afirma que Marx usa o conceito de “consciência social” no Prefácio de 1859 para se referir à forma como os indivíduos concebem idealmente sua vida, e que reserva o conceito de ideologia para designar a necessidade de essa consciência justificar relações de poder (Iasi, 2002 *apud* Baldi, 2019, p. 636). Iasi ressalta ainda que o ocultamento, a inversão e a naturalização das relações de poder não implicam necessariamente uma falsa consciência; mas, antes, aquilo que aparece

invertido na ideologia é reflexo de um mundo invertido, a expressão de relações reificadas (Iasi, 2017, p. 108 *apud* Baldi, 2019, p. 636).

Finalmente, István Mészáros argumenta também que é equivocado reduzir a posição de Marx sobre a ideologia à simplificação da falsa consciência, associando essa abordagem a uma visão rígida e fetichizada da ciência. Para o autor, a ideologia e a falsa consciência podem ou não estar interligadas, sendo a especificidade social e histórica de uma dada conjuntura que determina a relação entre ambas (Mészáros, 2011, p. 142–143 *apud* Baldi, 2019, p. 638). Mészáros afirma que a ideologia é apresentada, em Marx, por um lado, em sua negatividade, como uma força mistificadora contraproducente, e, por outro, em sua positividade, como servindo o propósito de superar as resistências sociais (Mészáros, 2011, p. 141 *apud* Baldi, 2019, p. 638). Para ele, o que diferencia a *ideologia emancipatória positiva* da ideologia como falsa consciência é a base histórica de nossa sociedade, marcada pelos antagonismos de classe (*Ibid.*).

Frente às distintas interpretações apresentadas por teóricos como Eagleton, Löwy, Konder, Iasi e Mészáros acerca do conceito de ideologia em Marx e Engels, torna-se evidente a complexidade e a dicotomia do conceito de ideologia. Enquanto alguns enfatizam a polaridade entre uma concepção negativa, associada à falsa consciência, e uma positiva, que reconhece na ideologia um papel na conscientização da realidade, outros buscam transcender essa dualidade, ressaltando a intersecção entre a representação e o poder. Todos eles propõem, de uma forma ou de outra, o afastamento da concepção de ideologia entendida estritamente como falsa consciência, argumentando que o fenômeno da ideologia não se reduz somente a isso.

2.2. “FORMAS DE PENSAMENTO OBJETIVAS” EM VEZ DE IDEOLOGIA

Entretanto, quando a defesa do conceito de ideologia se revela frágil, recorre-se frequentemente ao conceito de fetichismo como um suporte teórico, sem, contudo, assumir plenamente suas implicações. Por exemplo, quando Rehmann argumenta que Marx não desenvolveu uma concepção neutra do conceito de ideologia no Prefácio de 1856, tal como

defendido pelo marxismo-leninismo, primeiro refuta seus argumentos, com os quais até mesmo concordamos. Mas, logo em seguida, Rehmann recorre ao conceito de fetichismo, que vem afiançar o sentido “crítico” de “forma ideológica”:

A mesma perspectiva heurística está subjacente à crítica de Marx ao fetichismo: as “formas de pensamento objetivas” do fetiche de mercadorias, do salário e do capital devem ser superadas por “uma associação de homens livres, trabalhando com os meios de produção comuns”. De acordo com Herkommer, o conceito “amplo” e “neutro” de ideologia não foi apoiado pela crítica de Marx à economia política, que era uma crítica ideológica das aparências superficiais objetivas da sociedade burguesa e suas formas de pensamento necessariamente invertidas (Rehmann, 2013, p. 58, tradução nossa).

Ora, não questionamos que as “formas ideológicas” sejam muito aproximadamente as “formas de pensamento objetivas” engendradas pelo fetichismo. Na verdade, vamos ainda mais longe, afirmando que elas são secundárias em relação ao fetichismo. O que questionamos, portanto, é o primado do conceito de ideologia sobre o de fetichismo, como se um conceito desenvolvido posteriormente, sem qualquer afiliação explícita a um conceito anterior, pudesse retroativamente ser fonte de sua validade. O problema aqui é metodológico. E o que o torna pior é o fato de os próprios teóricos da ideologia estarem plenamente conscientes disso. Como diz Rehmann:

Aqui, somos confrontados com uma questão metodológica difícil e muito debatida. Se decidirmos considerar a análise de Marx do fetichismo capitalista como o cerne de sua crítica da ideologia, como, por exemplo, proposto por Gerhard Hauck ou Sebastian Herkommer, enfrentamos o problema de que seu objeto tende a coincidir com o projeto geral da crítica da economia política visando reconstruir dialeticamente tanto a realidade socioeconômica quanto as formas de pensamento correspondentes. Equacionar o ideológico com a “compulsão silenciosa das relações econômicas” (e suas mistificações embutidas), no entanto, corre o risco de se enredar nas armadilhas de uma abordagem economicista que tornaria supérflua uma teoria de aparatos, práticas e lutas ideológicas específicas (Rehmann, 2013, p. 48).

É compreensível o receio de Rehmann quanto aos riscos de uma análise “economicista” — com a condição, no entanto, de que “economia” aqui seja entendida em sentido estrito. (Veremos no próximo capítulo como a análise fetichista deleuzo-guattariana amplia tal noção.) Logo, torna-se evidente que essa “questão metodológica difícil” se faz, na verdade, em nome de um certo idealismo, isto é, do interesse em preservar uma perspectiva dialética entre a realidade socioeconômica e as formas de pensamento objetivas, ao invés de lançar mão de uma análise fetichista, econômica e imanente.

É verdadeiramente lamentável que um teórico tão perspicaz quanto Rehmann se sinta entre a cruz e a espada ao reconhecer a importância do conceito de fetichismo para a análise da servidão voluntária, mas não consiga ir além do conceito de ideologia:

Como poderiam esses momentos [do conceito de fetichismo] ser rejeitados ou negligenciados por uma teoria da ideologia que toma a análise da auto-submissão a condições de alienação como a sua principal tarefa de investigação? Serão eles talvez relevantes para uma teoria da ideologia sem serem “ideológicos” por si próprios? (Rehmann, 2013, p. 49).

Apesar de reconhecer que Marx nunca empregou o conceito “ideologia” no contexto de suas análises sobre fetichismo, podendo indicar que ele próprio não estava inclinado a considerar o fetichismo como parte de uma teoria da ideologia, Rehmann toma as alusões à metáfora da “inversão” como justificativa para uma interpretação ideológica do fetichismo (2013, p. 49)... Mas será realmente preciso?

3. CAPÍTULO II: “NÃO É UMA QUESTÃO DE IDEOLOGIA”

Vimos como o conceito de ideologia se expressa através da “história de um longo erro” e que o marxismo hesita em abandoná-lo em prol do conceito de ideologia, por considerá-lo demasiado “economicista”.

Veremos, a seguir, como *O anti-Édipo* propõe uma abordagem hiper-marxista, radicalizando o materialismo ao ponto de também abandonar o conceito de ideologia em prol dos conceitos de fetichismo e de desejo.

3.1. SUBVERTENDO O MARXISMO

A análise de Jean-François Lyotard sobre *O anti-Édipo* vai ao encontro da própria opinião de Deleuze, para quem sua tentativa com Guattari difere do marxismo em três pontos. Em primeiro lugar, o marxismo coloca seus problemas em termos de necessidade, enquanto eles os colocam em termos de desejo (Deleuze, 2005, p. 222); em segundo, o marxismo estabelece uma certa oposição entre a infraestrutura como instância de produção e a ideologia como deformação ou transformação, isto é, como falsa consciência, ao passo que eles sequer colocam o problema da ideologia (*Ibid.*);⁵ e, finalmente, o marxismo executa seu trabalho como uma espécie de movimento de recapitulação, de uma compilação da memória, ou de um desenvolvimento das forças produtivas, enquanto eles concebem a produção dos enunciados a partir de uma potência do esquecimento (*Ibid.*, p. 223.).

Quanto as suas diferenças em relação às tentativas freudo-marxistas, Deleuze diz, em primeiro lugar, que elas também partem de um chamado à memória e ao retorno, seja ele o de um retorno a Freud ou a Marx. Em ambos os casos, para o filósofo, trata-se de salvar os

⁵ Importante notar que essa afirmação de Deleuze se deu no contexto de uma aula sobre *O anti-Édipo* em 1973. No entanto, no próprio livro em questão, Deleuze e Guattari ainda empregam o conceito de ideologia de forma ambígua. Ora Deleuze e Guattari consideram-no um conceito “confuso” (Guattari, 2011, p. 180) e, até mesmo, “execrável”, dizendo que ele “oculta os verdadeiros problemas, sempre de natureza organizacional” (*Ibid.*, p. 457); ora empregam-no sem objeções, como quando denunciam, na psicanálise, o conceito de castração como uma “ideologia da falta” (*Ibid.*, *passim*) e o complexo de Édipo como uma “forma ideológica” (*Ibid.*, p. 147). É também sabido que nos livros subsequentes, Deleuze e Guattari irão abandonar o conceito de ideologia em prol do conceito de “enunicações de organizações de poder”.

aparelhos burocráticos da psicanálise e do Partido (*Ibid.*). Em segundo lugar, diz que todas as tentativas de conciliação concebem duas economias diferentes, uma política e outra libidinal, de onde só podem sair equivalências simbólicas e paralelismos estéreis como dinheiro = merda (*Ibid.*, p. 224).

Talvez, então, o problema do (não) pertencimento d’*O anti-Édipo* ao marxismo/freudo-marxismo tivesse sido definitivamente encerrado pelo próprio Deleuze, como mostra o recenseamento de suas razões para tal acima, caso Marx não fosse, de fato, o segundo autor mais citado do livro;⁶ caso, também, Deleuze não tivesse afirmado, em outra ocasião, que ele e Guattari continuavam ambos marxistas;⁷ ou caso, ainda, ele não tivesse anunciado que seu último livro seria chamado *Grandeza de Marx*.⁸ Em todo caso, se há alguma controvérsia com relação a essa estranha filiação, Lyotard conseguiu escapar a ela com maestria ao ir em direção a sua causa: mais do que um efeito paradoxal de pertencimento/não pertencimento ao marxismo, o que o texto de Deleuze e Guattari revela é, antes, um método essencialmente não-dialético de negação — o que também está em consonância com o pensamento de Michael Hardt.

Em seu *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*, Hardt argumenta que Deleuze, inserindo-se em uma tradição filosófica pós-estruturalista, orienta-se por uma negação não-dialética dos fundamentos teóricos hegelianos, contribuindo, assim, para a “exploração de novas bases de investigação filosófica e política” (1996, p. 9). Sob essa perspectiva, a sua filosofia poderia ser compreendida como um projeto de afastamento de Hegel em direção a um terreno separado e alternativo (*Ibid.*, p. 12), no qual Bergson, Nietzsche e Espinosa figuram como importantes aliados. Embora Marx não receba o mesmo tratamento que Hardt oferece ao demais filósofos, o autor nos oferece alguns comentários notáveis que nos

⁶ Levantamento realizado contabilizando-se a quantidade de referências aos autores registradas no índice onomástico do livro. Cf. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*, São Paulo, Editora 34, 2011 (2ª Edição). 560 p. (Coleção TRANS).

⁷ Gilles Deleuze, “Controle e devir”, *Conversações*, São Paulo, Editora 34, 1992: “Creio que Félix Guattari e eu, talvez de maneiras diferentes, continuamos ambos marxistas. É que não acreditamos numa filosofia política que não seja centrada na análise do capitalismo e de seu desenvolvimento. O que mais nos interessa em Marx é a análise do capitalismo como sistema imanente que não para de expandir seus próprios limites, reencontrando-os sempre numa escala ampliada, porque o limite é o próprio Capital”.

⁸ Éric Alliez *apud* Nicolas Thoburn, “Deleuze, Marx and Politics”, London; New York, Routledge, 2003, p. 1: “It can be realized therefore just how regrettable it is that Deleuze was not able to write the work he planned as his last, which he wanted to entitle *Grandeur de Marx*”.

permitem situá-lo como um “amigo próximo” de Deleuze; sobretudo no desenvolvimento de uma filosofia imanente e materialista.

Marx é transversalmente abordado no livro: ontologicamente, na perspectiva materialista, junto com Espinosa (Hardt, 1996, p. 14); eticamente, na crítica aos valores estabelecidos, junto com Nietzsche (*Ibid.*, p. 84); e praticamente, na perspectiva da transformação da realidade, junto com Nietzsche e Espinosa (*Ibid.*, p. 86, p. 105). Logo, antes de pertencer ao marxismo, Deleuze pertence à tradição filosófica positiva, imanente e materialista — que em sua filosofia remonta até Lucrecio, e da qual Marx, evidentemente, participa —. Logo, antes de professar qualquer retorno a Marx, qualquer tentativa de “salvar o aparelho burocrático”, seu projeto é o de obliterar a máquina idealista e dialética, isto é, a máquina hegeliana. É em relação a esse projeto de fundação de uma filosofia positiva, imanente e materialista que qualquer relação de Deleuze, e sugeriríamos Guattari, com Marx deve ser observada.

Poderíamos afirmar, portanto, que, por um lado, *O anti-Édipo* de Deleuze e Guattari pertence ao marxismo/freudo-marxismo no sentido de que o livro é o retorno do recalcado do marxismo, ou de que atualiza um certo Marx virtual; por outro lado, poderíamos negar sua pertença pelas mesmas razões que o próprio Deleuze já recenseou: seus problemas e métodos certamente já não são mais os mesmos. Em todo caso, poderíamos afirmar, com maior prudência, que Deleuze — bem como, provavelmente, Guattari — se insere em uma tradição filosófica materialista e imanente, na qual Marx também se insere. Também poderíamos colocar a questão para trás, como Lyotard: “É marxista, esse espinosismo, esse atomismo? Não importa, não se trata de forma alguma de produzir uma ortodoxia, mas sim de detectar uma inspiração que está presente e *reprimida* em Marx” (Lyotard, 1994, p. 33).

O que há de paradoxal, portanto, é que a subversão do marxismo em *O anti-Édipo* seja perfeitamente afim à teoria marxista (Tynan), podendo até mesmo ser caracterizada como hiper-marxista (Donzelot). É como se Deleuze e Guattari dissessem:

Vamos ser mais marxistas do que Marx. Vamos até o fim. Também faremos uma análise materialista do desejo, portanto, alojando-o bem dentro dos fundamentos do sistema social. E se o marxismo desmoronar como resultado disso, ele mereceu (Donzelot, p. 17, tradução minha).

O paradoxo se dissipa, portanto, quando reconhecemos que essa subversão tem como objetivo radicalizar a premissa materialista do marxismo, eliminando qualquer vestígio do idealismo dialético — em especial, o conceito de ideologia.

3.1.1. Máquina de Guerra Anti-Idealista

Rodrigo Guéron possui o mérito incontestável de investigar as relações genéricas entre Deleuze, Guattari e Marx — objeto teórico frequentemente menosprezado, seja pelos marxistas, seja pelos próprios deleuzo-guattarianos (*cf.* Tynan, 2009) —. Ao fim de um longo trabalho sobre as semelhanças entre os autores, Guéron enfoca as diferenças entre Deleuze, Guattari e Marx, especialmente no que se refere ao conceito de ideologia. Em suma, o autor argumenta que Deleuze e Guattari rejeitam-no por não ser suficientemente materialista (2016, p. 122); ou seja, por padecer de um certo idealismo. É que a lógica do materialismo *dialético* erra desde o início ao postular uma superestrutura ideológica, meramente expressiva. Nas palavras de Guéron:

[...] quando Marx relaciona [a] 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 (Guéron, 2016, p. 125).

A bem dizer, Marx já argumentava que a consciência é um produto histórico, vinculada ao surgimento da linguagem, a qual, por sua vez, é imediatamente material. Como diz Marx em sua teoria da produção da consciência:

Desde o começo, pesa uma maldição sobre o “espírito”, a de ser “maculado” pela matéria que se apresenta aqui em forma de camadas de ar agitadas, de sons, em resumo, em forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência — a linguagem é a consciência real, prática, que existe também para os outros homens, que existe, portanto, também primeiro para mim mesmo e, exatamente como a consciência, a linguagem só aparece com a carência, com a necessidade dos intercâmbios com os outros homens. Onde existe uma relação, ela existe para mim (Marx, 2001, p. 24–25).

Então, em certo sentido, não é novidade que Deleuze e Guattari articulem a linguagem de maneira imediata com a produção, a partir de uma materialidade imanente, como defende Guéron (2016, p. 126). Embora Marx eventualmente a relacione à superestrutura, ele já a

concebia inicialmente como um produto histórico, o que está expresso em sua teoria da produção da consciência em *A ideologia alemã*.

A novidade e o mérito da concepção deleuzo-guattariana em *O anti-Édipo* seria, mais precisamente, abolir a relação dialética entre a infraestrutura material-econômica e a superestrutura ideológica, e, na mesma toada, adotar uma teoria da linguagem verdadeiramente imanente — não como a linguística saussuriana, que supõe a transcendência do Significante, mas como a linguística de Louis Hjelmslev, que articula o conteúdo e a expressão em um mesmo plano. Sob essa perspectiva, Deleuze e Guattari “corrigem”, por assim dizer, o “desvio idealista” da teoria marxista da consciência através da linguagem concebida como fluxo:

Primeiramente, tudo serve para a linguagem não-significante: não há fluxo algum fônico, gráfico, gestual etc., que seja privilegiado nessa linguagem que permanece indiferente à sua substância ou ao seu suporte como *continuum* amorfo; o fluxo elétrico pode ser considerado como a realização de um tal fluxo qualquer enquanto tal. Mas uma substância é dita formada quando um fluxo entra em relação com outro fluxo, definindo-se então o primeiro como um conteúdo, e o segundo, como uma expressão. Os fluxos desterritorializados de conteúdo e de expressão estão num estado de conjunção ou de pressuposição recíproca, que constitui figuras como unidades últimas de um e de outro. De modo algum essas figuras são um significante, nem mesmo signos como elementos mínimos do significante; são não-signos, ou antes, signos não significantes; são pontos-signos com várias dimensões, cortes de fluxos, esquizas que formam imagens pela sua reunião num conjunto, mas que não conservam identidade alguma de um conjunto a outro. Portanto, as figuras, isto é, as esquizas ou cortes-fluxos, não são de modo algum “figurativas”; elas devêm isso apenas numa constelação particular que se desfaz em proveito de uma outra (Deleuze; Guattari, 2011, p. 319–320).

Fluxos fônicos, gráficos, gestuais, mas também, fluxos hidráulicos, elétricos, fluxos de mulheres, de crianças, de trabalhadores, fluxos de bens de consumo, de dinheiro, fluxos de desejo... A linguística dos fluxos permite, assim, a Deleuze e Guattari pensar o próprio processo de produção como uma realidade linguística. Donde o sentido de sua formulações de que as duas primeiras sínteses do inconsciente possuem as formas “e... e” e “ou... ou”, tal como as funções linguísticas “e... e” (conjunção) e “ou... ou” (disjunção), segundo Hjelmslev (1975, p. 41–42).⁹ A produção social e a produção desejante se veem formalmente expressas, portanto, por uma única e mesma linguística.

3.2. A CATEGORIA DE “PRODUÇÃO”, DE ESPINOSA A MARX

⁹ Todavia, Deleuze e Guattari denominam a primeira síntese “conectiva” e reservam o termo “conjuntiva” para a terceira síntese, a produção de consumos.

É sabido que Deleuze e Guattari realizam, em *O anti-Édipo*, uma subversão do marxismo (Lyotard, 1994) visando levar a análise materialista até o nível do desejo (Donzelot, 1972). Assim, a esquizoanálise exige uma explicação do fascismo, ou dos investimentos reacionários em geral, com base no desejo, e não na ideologia — contrapondo-se às explicações dominantes do marxismo e do freudo-marxismo.

Não é uma questão de ideologia. Há um investimento libidinal inconsciente do campo social, que coexiste, embora não coincida necessariamente, com os investimentos pré-conscientes ou com aquilo que os investimentos pré-conscientes “deveriam ser”. Por isso, quando sujeitos, indivíduos ou grupos vão manifestamente contra seus interesses de classe, quando aderem aos interesses e ideais de uma classe que a sua própria situação objetiva deveria determiná-los a combater, não basta dizer: eles foram enganados, as massas foram enganadas. Não é um problema ideológico, de desconhecimento e ilusão, mas um problema de desejo, e o desejo faz parte da infraestrutura (Deleuze; Guattari, 2011, p. 142–143).

À princípio, a questão da ideologia, do seu conceito, sequer está colocada. “Não é uma questão de ideologia”, deve significar, simplesmente, que o conceito de ideologia não *explica* os investimentos contrários aos interesses objetivos de classe. Esse momento negativo e destrutivo da crítica (*pars destruens*) possui uma forma, entretanto, implicitamente espinosista. Em Baruch de Espinosa não existe causalidade real entre os atributos da substância, como o pensamento e a extensão. *Grosso modo*, uma ideia não explica (no sentido de causar) uma modificação na extensão e vice-versa. “Nunca uma ideia tem como causa o objeto que ela representa” (Deleuze, 2017, pp. 152); tampouco um objeto, a ideia na qual está representado (o idealismo alemão). Em termos deleuzo-guattarianos, a ideologia, enquanto representação, não explica os investimentos sociais, enquanto produção, porque não há causalidade real entre representação e produção.

Logo, a ideologia, para Deleuze e Guattari, é, de início, um conceito inadequado para a explicação dos investimentos pré-conscientes ou inconscientes, coincidentes ou não com aquilo que eles “deveriam ser”, segundo a classe considerada. Assiste-se, em *O anti-Édipo*, ao mesmo paralelismo que Deleuze identifica em Espinosa:

Deus produz, ao mesmo tempo, em todos os atributos: ele produz na mesma ordem, existe, portanto, correspondência entre modos de atributos diferentes. *Porém, como esses atributos são realmente distintos, essa correspondência ou identidade de ordem exclui toda ação causal de uns sobre os outros.* Como esses atributos são todos iguais, há identidade de concatenação entre esses modos que diferem pelo atributo. Como esses atributos constituem uma única e mesma substância, esses modos, que diferem pelo atributo, formam uma única e mesma modificação. [...]

Uma única e mesma modificação se encontra, portanto, exprimida na infinidade dos atributos sob “uma infinidade de modos”, que só diferem pelo atributo. Eis por que devemos dar importância aos termos “modo” e “modificação” (Deleuze, 2017, p. 119, grifo meu).

Em *O anti-Édipo*, é possível empreender uma leitura espinosista: os atributos pensamento e expressão ganham a forma da representação e da produção; seus modos, podem ser, por um lado, mitos e tragédias (representação objetiva), sonhos e fantasmas (representação subjetiva) ou estruturas (representação estrutural); por outro lado, podem ser máquinas desejantes. As suas modificações são códigos e objetos parciais, respectivamente. Quanto à ideologia, trata-se de um caso particular da representação capitalista. Não somente objetiva, subjetiva ou estrutural, mas “a pintura mesclada de tudo aquilo em que se acreditou” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 53).

Considerando o paralelismo entre os atributos representação e produção, os maiores adversários de Deleuze e Guattari são, portanto, aqueles que estabelecem uma causalidade real entre ambas. Eles observam que:

Até em Althusser se assiste à seguinte operação: descoberta da produção social como “máquina” ou “maquinaria”, irreduzível ao mundo da representação objetiva (*Vorstellung*); mas, logo em seguida, redução da máquina à estrutura, identificação da produção com uma representação estrutural e teatral (*Darstellung*) (Deleuze; Guattari, 2011, p. 404).

Em certo sentido, não é que Deleuze e Guattari não possam conceber uma diferença entre infraestrutura e superestrutura nos termos marxistas, mas que eles não podem conceber uma relação de causalidade real entre ambas, sobretudo “de cima para baixo”. Afinal, quando a produção social-desejante é projetada sobre a representação, ela só pode ser apreendida como *falta*, em vez de ser apreendida em sua própria realidade, como *produção* (Deleuze; Guattari, 2011, p. 404). É nesse sentido que a ideologia é a ideologia da falta.

É necessário, então, supor um nível mais alto de abstração que explique tanto a representação quanto a produção. O que Espinosa chama de Deus, natureza ou substância deve ser entendido, em *O anti-Édipo*, como *processo de produção*. Assim, uma explicação adequada dos investimentos sociais exige considerá-los como *produções* de um *processo de produção*, e não como decorrentes de “ideologias”. Isto é, a ideologia não *causa* investimento

social qualquer. Afinal, também elas devem ser consideradas produções de um mesmo processo que produz, simultaneamente, os investimentos sociais e as “ideologias”.

3.3. “AS MASSAS NÃO FORAM ENGANADAS”: MOVIMENTO OBJETIVO APARENTE

A premissa hiper-marxista de *O anti-Édipo* é: “tudo é produção: *produção de produções*, de ações e de paixões; *produções de registros*, de distribuições e de marcações; *produções de consumos*, de volúpias, de angústias e de dores” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 14). Essa premissa exige que se realize uma “redução materialista” da representação, reportando-a ao processo de produção; indo das representações objetivas, subjetivas e estruturais à máquina, e não o inverso (o idealismo). Assim, a questão deixa de ser como a ideologia, por si própria, produz investimentos sociais, passando a ser *como a própria ideologia é produzida*.

Para Deleuze e Guattari, o registro do processo de produção se realiza em um “corpo pleno sem órgãos” determinado como *socius* (Deleuze; Guattari, 2011, p. 18–22).

Em suma, o *socius* como corpo pleno forma uma superfície na qual toda a produção se registra e parece emanar da superfície de registro. A sociedade constrói o seu próprio delírio ao registrar o processo de produção; mas não é um delírio da consciência, ou melhor, a falsa consciência é consciência verdadeira de um falso movimento, percepção verdadeira de movimento objetivo aparente, percepção verdadeira do movimento que se produz na superfície de registro (Deleuze; Guattari, 2011, p. 22–23).

No capitalismo,

O capital é, sem dúvida, o corpo sem órgãos do capitalista, ou melhor, do ser capitalista. [...] E é no capital que se engancham as máquinas e os agentes, de modo que seu próprio funcionamento é miraculado por ele. É objetivamente que tudo parece produzido pelo capital enquanto quase-causa. Como diz Marx, *no começo* os capitalistas têm necessariamente consciência da oposição do trabalho e do capital, e do uso do capital como meio de extorquir sobretrabalho. Mas depressa se instaura um mundo perverso enfeitado, ao mesmo tempo em que o capital tem o papel de superfície de registro que se assenta sobre toda a produção (fornecer mais-valia, ou realizá-la, eis o direito de registro). “À medida que a mais-valia relativa se desenvolve no sistema especificamente capitalista e que a produtividade social do trabalho cresce, as forças produtivas e as conexões sociais do trabalho parecem destacar-se do processo produtivo e passar do trabalho para o capital. Assim, o capital se torna um ser bastante misterioso, pois todas as forças produtivas parecem nascer no seio dele e lhe pertencer”. E, aqui, o que é especificamente capitalista é o

papel do dinheiro e o uso do capital como corpo pleno para formar a superfície de inscrição ou de registro (Deleuze; Guattari, 2011, p. 23).

Com isso, o conceito de ideologia como “falsa consciência” dá lugar, indiretamente, ao conceito de fetichismo, pois, é precisamente essa superfície de inscrição, esse *movimento objetivo aparente*, que Deleuze e Guattari identificam com o fetiche (*Ibid.*, p. 24). Afinal, como diz Marx, é o fetichismo que nos aparece como um “movimento de coisas” (Marx, 2017, p. 150) e que engendra “formas de pensamento dotadas de objetividade” (*Ibid.*, p. 151). Em uma palavra: movimento objetivo aparente. No cerne do fetichismo, está a forma-dinheiro “do mundo das mercadorias que vela materialmente [*sachlich*], em vez de revelar, o caráter social dos trabalhos privados e, com isso, as relações sociais entre trabalhadores privados” (*Ibid.*, p. 150). Mas a moeda como equivalente universal vela não somente a determinação da grandeza de valor das mercadorias no mercado, como vela, ainda, a existência de duas formas do dinheiro: o dinheiro como meio de pagamento e o dinheiro como meio de financiamento.

A primeira forma do dinheiro corresponde à circulação simples, àquela em que os proletários, possuidores de uma única mercadoria — sua força de trabalho —, vendem-na em troca de um salário para comprar bens de subsistência. A segunda, corresponde à circulação em que o dinheiro é transformado em capital. Os capitalistas começam com dinheiro adiantado, compram a força de trabalho alheia — que é uma mercadoria especial porque produz valor —, e terminam com o dinheiro adiantado e um mais-valor. Nessa forma de circulação, o dinheiro engendra dinheiro; é transformado em capital. Deleuze e Guattari asseveram que usar a mesma moeda como equivalente geral para as duas formas do dinheiro “é uma vigarice cósmica, é como tentar medir as distâncias intergalácticas ou intra-atômicas com metros e centímetros” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 306).

O conceito de fetichismo explica, portanto, a *dissimulação objetiva* do sistema capitalista sem recorrer à ideia de uma “falsa consciência”, ou de uma inversão que passaria ao nível da consciência.¹⁰ Ao contrário, é no plano de imanência do capitalismo, no próprio sistema monetário que se passa a dissimulação — mais precisamente, nas relações diferenciais entre fluxo de trabalho e fluxo de capital, fluxo de pagamento e fluxo de

¹⁰ Até mesmo o marxista Jan Rehamn, defensor do conceito “crítico” de ideologia, observa ser “impressionante que Marx já tenha descrito essa inversão fetichista não no nível da consciência” (Rehamn, 2013, p. 42, tradução minha).

financiamento. Deleuze e Guattari, assim, afirmam com razão que a sociedade constrói seu próprio delírio ao registrar o processo de produção, mas isso não se passa na consciência: “a falsa consciência é consciência verdadeira de um falso movimento, percepção verdadeira de movimento objetivo aparente, percepção verdadeira do movimento que se produz na superfície de registro” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 23). Mas esse movimento não é o movimento da ideologia, é o “movimento de coisas” e de “formas de pensamento dotadas de objetividade” do fetichismo.

Ademais, é precisamente essa dissimulação, operada no nível do sistema monetário, que caracteriza o capitalismo como a idade do cinismo.

Marx alude frequentemente à idade de ouro do capitalismo, em que o capitalista não escondia seu próprio cinismo: pelo menos no início ele não podia ignorar o que fazia, extorquir a mais-valia. Mas este cinismo aumentou tanto que ele chega a declarar: não, ninguém é roubado. Porque tudo repousa na disparidade entre dois tipos de fluxos, como num abismo insondável onde se engendram lucro e mais-valia: o fluxo de potência econômica do capital mercantil [como meio de financiamento] e o fluxo que só por sarcasmo se chama “poder de compra” [como meio de pagamento] (Deleuze; Guattari, 2011, p. 317).

Assim, a crítica deleuzo-guattariana ao conceito de ideologia surge, para nós, como a defesa de uma explicação mais materialista, ancorada no conceito de fetichismo do próprio marxismo. Deleuze e Guattari se inspiram nos livros ulteriores de Marx — especialmente em *O capital*, em que Marx desenvolve o conceito de fetichismo da mercadoria, do dinheiro e do capital, expressos na “fórmula trinitária” — para realizar sua crítica ao conceito de ideologia. A operação consiste em fazer com que o conceito de ideologia passe a depender do conceito de fetichismo, e não o contrário, de modo que a ideologia devém não mais uma falsa consciência, mas consciência verdadeira de um falso movimento objetivo aparente.

Em suma, é através da relação diferencial entre fluxo de pagamento e fluxo de financiamento que o capitalismo consegue, simultaneamente, extrair mais-valia e engendrar “formas de pensamento objetivas” que garantem, cinicamente, sua própria reprodução, não no nível da ideologia, mas, sim, do próprio movimento objetivo aparente do capitalismo. A ideologia, enquanto “forma ideológica”, sequer precisa se dar o trabalho de inverter, mistificar, distorcer as consciências; basta-lhe expressar as coisas tal como aparecem no movimento objetivo, engendrado pelo fetichismo e velado pelo sistema monetário.

Eis por que subsiste, enfim, uma “ambiguidade” no emprego do conceito de ideologia n’*O anti-Édipo*: a ideologia entendida como forma ideológica continua a ser empregada por Deleuze e Guattari, mas a ideologia entendida como desconhecimento ou ilusão da consciência é criticada. Em seu lugar, Deleuze e Guattari avançam o conceito de *movimento objetivo aparente*, que deriva diretamente do conceito marxiano de fetichismo. Esse desenvolvimento teórico e conceitual dos autores está em perfeita afinidade com a teoria marxiana de *O capital*, como vimos, e não de *A ideologia alemã* — como, talvez, fosse de se esperar.

Resta-nos, então, compreender como o desejo investe o campo social.

3.4. “AS MASSAS DESEJARAM O FASCISMO”

Deleuze e Guattari (2011, p. 161) atribuem a Wilhelm Reich o mérito de ter sido o primeiro a estabelecer o problema da relação do desejo com o campo social, indo mais longe que Herbert Marcuse, recusando absolutamente a “explicação pela ideologia”.

Nunca Reich mostra-se maior pensador do que quando recusa invocar o desconhecimento ou a ilusão das massas para explicar o fascismo, e exige uma explicação pelo desejo, em termos de desejo: não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo num certo momento, em determinadas circunstâncias, e é isso que é necessário explicar, essa perversão do desejo gregário (Deleuze; Guattari, 2011, p. 47).

Como explicar, então, “essa perversão do desejo gregário”? Como explicar que as massas desejaram o fascismo?

Vimos inicialmente que Deleuze e Guattari inserem o desejo na infraestrutura, considerando-o uma máquina desejante. Isso implica que o desejo, enquanto produção, não coincida necessariamente com a reprodução social. Entretanto, esta recalca “aquilo que, desta produção, não passa para a produção ou reprodução sociais, é o que aí introduziria desordem e revolução, os fluxos não codificados do desejo” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 229–230). Assim, o *investimento libidinal social* oscila entre um polo paranoico, reacionário e fascista, que funciona segundo as exigências da reprodução social, e um polo esquizoide revolucionário, que escapa a elas.

Os dois polos se definem assim: *um*, pela sujeição da produção e das máquinas desejanças aos grandes conjuntos gregários que elas constituem em grande escala sob tal forma de potência ou de soberania seletiva, o *outro*, pela subordinação inversa e pela subversão de potência; *um*, por estes conjuntos molares e estruturados, que esmagam as singularidades, selecionando-as e regularizando aquelas que eles retêm em códigos ou axiomáticas, o *outro*, pelas multiplicidades moleculares de singularidades que, ao contrário, tratam os grandes conjuntos como outros tantos materiais próprios para sua elaboração; *um*, por linhas de integração e territorialização que param os fluxos, que os estrangulam, que os fazem retroceder ou os recortam segundo os limites interiores ao sistema, de tal maneira que eles produzem as imagens que vêm preencher o campo de imanência próprio a esse sistema ou esse conjunto, o *outro*, por linhas de fuga que os fluxos descodificados e desterritorializados seguem, inventando os seus próprios cortes ou esquizas não figurativas que produzem novos fluxos, transpondo sempre o muro codificado ou o limite territorial que os separam da produção desejança; e, resumindo todas as determinações precedentes, *um* dos polos se define pelos grupos sujeitados, o *outro* pelos grupos sujeitos (Deleuze; Guattari, 2011, p. 486).

Em suma, o investimento libidinal paranoico e o investimento libidinal esquizoide correspondem a *grupos sujeitados* e a *grupos sujeitos*, respectivamente. Mas essa organização não é estática. “Um grupo sujeito está sempre ameaçado de sujeição e um grupo sujeitado pode ser forçado em certos casos a assumir um papel revolucionário” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 90). A depender da organização de um grupo, portanto, o desejo pode vir a desejar sua própria repressão, isto é, o fascismo. Contudo, algo poderia reverter um grupo sujeitado à condição de grupo sujeito:

Vimos que o investimento paranoico inconsciente incidia sobre o próprio *socius* enquanto corpo pleno sem órgãos, para além dos objetivos e interesses pré-conscientes que ele consigna e distribui. Acontece que um investimento como esse não suporta ser trazido à luz: é preciso sempre que ele se oculte sob objetivos ou interesses consignáveis e apresentados como gerais, conquanto eles só representem os da classe dominante ou da sua fração. [...] Mesmo o mais declarado fascismo fala a linguagem dos objetivos, do direito, da ordem e da razão. Mesmo o capitalismo mais demente fala em nome da racionalidade econômica. E isso é forçoso, porque é na irracionalidade do corpo pleno que a ordem das razões está inextricavelmente fixada, sob um código e/ou uma axiomática, que decidem a seu respeito. *E mais, a exposição do investimento reacionário inconsciente, revelando-o como destituído de objetivo, bastaria para transformá-lo completamente, para fazê-lo passar para o outro polo da libido, ou seja, ao polo esquizorrevolucionário, já que ela não se faria sem subverter a potência, sem inverter a subordinação, sem devolver a própria produção ao desejo; porque só o desejo vive por ser sem objetivo* (Deleuze; Guattari, 2011, p. 487, grifo meu).

Essa “revelação” da ausência de objetivo do investimento reacionário inconsciente não visa, contudo, trazer à luz, tornar consciente alguma racionalidade perdida para ideologia. Essa revelação visa confrontar o sujeito precisamente com o irracional do desejo, com a sua ausência de interesses e objetivos. “A produção desejança molecular reencontraria sua liberdade de, por sua vez, submeter o conjunto molar a uma forma de potência ou de soberania subvertida” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 487).

Assim, em vez de uma análise ideológica, deveríamos compreender que Deleuze e Guattari propõem uma análise de grupo, diferenciando-o conforme sua posição enquanto grupo sujeito ou grupo sujeitado, com base em seus investimentos sociais.

4. CAPÍTULO III: MAIO DE 68: MÁQUINA OU ESTRUTURA?

Vimos que Deleuze e Guattari rejeitam o conceito de ideologia por considerá-lo demasiado idealista. Vimos também que a solução para o problema da falsa consciência, tradicionalmente associado ao conceito de ideologia, é deslocada para o conceito de fetichismo, articulado através do conceito de *movimento objetivo aparente*. Já o problema da servidão voluntária passa a ser reinterpretado a partir de um conceito emprestado da psicanálise: o de desejo.

Tais propostas se inserem no projeto filosófico de Deleuze de estabelecer um campo independente da filosofia hegeliana. Para isso, ele e Guattari radicalizam o materialismo marxista, oferecendo uma explicação que não recorre à ideologia, mas que é inteiramente econômica e linguística. Essa tentativa só pode ser plenamente compreendida no contexto histórico em que *O anti-Édipo* foi escrito, marcado por intensas reivindicações políticas e controvérsias intelectuais. Veremos a seguir esse contexto em maior detalhe.

O anti-Édipo começou a ser escrito pouco após a eclosão de Maio de 68 na França, sendo caracterizado pelo próprio Guattari como uma “espécie de continuação do movimento” (*apud* Dosse, 2010, p. 153). Globalmente, Maio de 68 advogou pela ampliação dos direitos civis — especialmente com relação à liberação sexual —, e contra a sociedade de consumo, bem como contra a guerra americana no Vietnã. Entretanto, Deleuze e Guattari não se conheciam à época dos acontecimentos e acompanharam as vicissitudes do movimento cada qual a seu modo.

Deleuze já havia se consolidado como um filósofo reconhecido (*Ibid.*, p. 13), tendo publicado livros sobre Bergson, Nietzsche e Espinosa, bem como sua tese de doutorado, *Diferença e repetição*, e sua tese complementar, *Espinosa e o problema da expressão*. Em 1969, publicou *Lógica do sentido*, livro que Guattari veio a citar antes mesmo de conhecê-lo, em uma conferência para a Escola Freudiana de Paris intitulada *Máquina e estrutura* (*Ibid.*). Guattari foi discípulo de Lacan e chegou, inclusive, a ser cotado como seu legítimo sucessor antes de ter sido preterido pelo genro, Jacques-Alain Miller. Além do mais, era administrador

da Clínica de La Borde, exemplar em psicoterapia institucional. Deleuze e Guattari enfim se conheceram no verão de 1969 por intermédio de um amigo em comum e logo começaram a escrever *O anti-Édipo*, catalisados pelo movimento de 68.¹¹

Na França, particularmente, a agitação estudantil começou à altura de março de 1968 na Universidade de Nanterre e rapidamente se alastrou. Já em 10 de maio, cerca de 20 mil estudantes universitários foram às ruas da região central de Paris em protesto: “São cinco horas da manhã. Paris acorda no meio de barricadas, de árvores juncando o asfalto. A contestação é, no dizer do general De Gaulle, incompreensível, imprevisível, abala o poder” (Dosse, 1994, p. 137). Após sua eclosão, uma negociação entre o governo gaullista, os sindicatos de trabalhadores e os sindicatos de empresários chegou a um acordo em 27 de maio e, em junho, a ordem republicana foi restabelecida (Thiollent, 1998).

Nascido no seio da Universidade, o “pensamento de 68” mirou precisamente o estruturalismo e sua “ideologia” “negadora da História”. Em voga, na época, estava o marxismo, sobretudo o maoísta, que, ao lado do estruturalismo, disputava o posto de ciência universal (Dosse, *op. cit.*, p. 111). Os muros pichados da Universidade de Sorbonne escreviam: “Althusser não está com nada” (Dosse, *op. cit.*, p. 145) e os ideólogos do Movimento entoavam: “A história, à força de ter sido negada, negou a sua própria negação” (Dosse, *op. cit.*, p. 138). Começou-se até mesmo a se suspeitar que Maio de 68 seria o atestado de óbito do estruturalismo (Dosse, *op. cit.*, p. 138); mas sua oposição na própria Universidade de Nanterre, origem do Maio de 68 na França, já não era absoluta desde o início.

Ainda que seus maiores “ideólogos”, o sociólogo Alain Touraine e o filósofo Henri Lefebvre, fossem grandes críticos do estruturalismo, o mesmo não podia ser dito de seus discípulos. Dentre o grupo de Lefebvre, por exemplo, René Lourau admirava os trabalhos dos estruturalistas Roland Barthes, Roman Jakobson e Claude Lévi-Strauss, bem como frequentava os seminários de psicanálise estrutural de Lacan; o assistente de Lefebvre, Jean Baudrillard, por sua vez, apresentara sua tese sob a orientação do sociólogo Pierre Bourdieu e

¹¹ Cf. François Dosse, *Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada*, Porto Alegre, Artmed, 2010.

aproximava-se teoricamente de Barthes (Dosse, 1994, p. 134). Para Dosse, “Não se pode, portanto, falar de um verdadeiro enfrentamento entre Nanterre e os estruturalistas [...] mas, mais exatamente, de uma realidade sincrética feita de convicções contraditórias, por vezes vivenciadas com uma certa dose de remorso” (*Ibid.*, p. 134).

Não tão paradoxalmente, portanto, Maio de 68 institucionalizou o estruturalismo (Dosse, 1994, p. 161). Antes do movimento, sua presença nas universidades era ainda marginal; no pós-68, todavia, assistiu-se à criação de vários departamentos estruturalistas nas universidades parisienses, como em Nanterre e até mesmo em Sorbonne.¹² Além do mais, a recém inaugurada Universidade de Vincennes — “vitrine” do governo gaullista e, portanto, sinônimo de modernidade — foi ainda mais longe nesse processo: “Uma vez que a modernização está identificada com o estruturalismo, Vincennes será estruturalista” (*Ibid.*, p. 169). Assim, além dos departamentos convencionais, como os de filosofia e de sociologia, alinhados com o estruturalismo, Vincennes também contou com o primeiro departamento universitário de psicanálise da França, encampado por Serge Leclaire, discípulo de Lacan e, portanto, alinhado à versão estruturalista da psicanálise (*Ibid.*, p. 176).¹³

Na mesma toada, Althusser que, a princípio, “não estava com nada”, foi logo redimido pela geração de 1968, que encontrou no althusserianismo a reconciliação entre o marxismo e o rigor do estruturalismo (*Ibid.*, p. 193). Entretanto, houve um deslocamento “de um ponto de vista puramente teórico, especulativo, para uma consideração da ‘análise concreta de uma situação concreta’” (*Ibid.*, p. 193) em suas produções pós-Maio de 68, começando pelo célebre artigo “Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado”, no qual concebe a ideologia

¹² Cf. François Dosse, “A institucionalização: a conquista da universidade”, *História do estruturalismo*, v. 2: *o canto do cisne de 1967 aos nossos dias*, São Paulo, Ensaio; Campinas, SP, Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994.

¹³ Jean Dubois, que criou o departamento de linguística estrutural em Nanterre, rejeitou o convite do ministro da Educação Nacional para ser o reitor da Universidade Vincennes, mas aceitou criar seu departamento de linguística (Dosse, 1994, p. 170). Então, o sub-reitor da Sorbonne, Raymond Las Vergnas, assumiu a responsabilidade de criar uma comissão em Vincennes que seria responsável por nomear o conjunto do quadro docente (*Ibid.*, p. 171). Segundo Dosse, “Uma certa coerência nas nomeações será respeitada na medida do possível, privilegiando a corrente estruturalista” (*Ibid.*). No departamento de sociologia, serão Jean-Claude Passeron e Claude Pastel quem nomearão os demais sociólogos; no departamento de filosofia, Michel Foucault. (*Ibid.*). O primeiro convidado de Foucault foi Gilles Deleuze, que, muito doente, assumiu apenas dois anos depois. (*Ibid.*, p. 175).

como prática, além de mero discurso. Assim, o althusserianismo tornou-se o discurso dominante das ciências humanas, no início da década de 1970 (Dosse, 1994, p. 205).

Ao mesmo tempo, outra conciliação teórica estava em curso desde o pós-Guerra e foi acelerada na década de 1960: aquela entre as teorias sociais e a psicanálise. Isso se explica porque começou-se a se supor a existência de mecanismos inconscientes de repressão e recalque que garantiriam uma função estabilizadora — e, portanto, problemática — ao capitalismo pós-Guerra (Rölli, 2022, p. 8). A Escola de Frankfurt, no campo da teoria social, e Wilhelm Reich, no campo da psiquiatria, são exemplos desse esforço que culminou em diversas variações de um freudo-marxismo — todas elas não muito exitosas do ponto de vista de Deleuze e Guattari, porque ainda mantinham um certo dualismo entre o social e o psíquico —.¹⁴ Também à essa altura, os célebres seminários de Lacan estavam em alta, propagando seu “retorno a Freud” por vias estruturalistas e atraindo, assim, muitas pessoas para a psicanálise. Em suma, marxismo, estruturalismo e psicanálise estavam na ordem do dia, e foi por meio dessas teorias que se pretendeu explicar Maio de 68.

Esses acontecimentos foram descritos por Foucault, em seu prefácio à edição americana d’*O anti-Édipo*, como “cinco anos breves, apaixonados; cinco anos de júbilo e de enigma”, que se seguiram aos 20 anos anteriores de coerção: “Era preciso ser íntimo de Marx, não deixar os sonhos vagarem longe demais de Freud, e tratar os sistemas de signos — o significante — com o maior respeito” (Foucault, 1993, p. 197) — razão pela qual não faltaram interpretações idealistas, isto é, familiares e dualistas, dos acontecimentos desses anos (*Ibid.*). A título de exemplo, os psicanalistas Bela Grunberger e Janine Chasseguet-Smirgel

¹⁴ Deleuze e Guattari, *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*, São Paulo, Editora 34, 2011, p. 47: “Reich não chega a dar uma resposta suficiente, porque restaura o que pretendia demolir, ao distinguir a racionalidade tal como ela é ou deveria ser no processo da produção social, do irracional no desejo, situando apenas este como passível de psicanálise. Reserva então à psicanálise unicamente a explicação do ‘negativo’, do ‘subjetivo’ e do ‘inibido’ no campo social. Ele retorna necessariamente a um dualismo entre o objeto real racionalmente produzido e a produção fantasmática irracional. Renuncia, pois, a descobrir a *medida comum ou a coextensão do campo social e do desejo*. É que, para fundar verdadeiramente uma psiquiatria materialista, faltava-lhe a categoria de produção desejante, à qual o real fosse submetido tanto sob suas formas ditas racionais quanto irracionais”. Em nota de rodapé a esse trecho ainda escrevem: “Nos culturalistas encontra-se uma distinção entre sistemas racionais e sistemas projetivos, aplicando-se a psicanálise apenas aos últimos (por exemplo, Abram Kardiner [1891-1981]). Apesar da sua hostilidade ao culturalismo, Reich, assim como Herbert Marcuse [1898-1979], reencontram algo dessa dualidade, embora determinem e considerem diferentemente o racional e o irracional.”

[...] haviam publicado um livro sobre Maio de 68 com o pseudônimo de André Stéphane, cuja tese central era a de que os contestadores do movimento tinham resolvido mal seu Édipo. Os militantes de 1968 teriam regredido à fase anal e passariam o tempo semeando “merda” nas ruas, emporcalhando os muros (Dosse, 2010, p. 179).

Para Deleuze e Guattari, tratava-se de contestar as interpretações psicanalíticas que reduziam o conteúdo político, social e histórico de um acontecimento a um conteúdo familiar, na medida em que reforçavam a “obra mais geral da repressão burguesa, aquela que consistiu em manter a humanidade europeia sob o jugo do papai-mamãe” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 71): “Estamos profundamente cansados dessas histórias em que se está bem graças a Édipo, doente de Édipo, sofrendo diversas doenças sob Édipo” (*Ibid.*, p. 113).

Com a publicação de seu primeiro livro conjunto, em 1972, constatou-se imediatamente, portanto, o tom mais “político” d’*O anti-Édipo* em relação às publicações anteriores de Deleuze — o que viria a ser explicado por seu encontro com o militante Guattari no verão de 1969. Essa explicação ganhou tamanha proporção que passou a ser vista como uma espécie de “mito de origem” da parceria entre os autores — ratificada, a bem dizer, em grande medida por eles mesmos. Em uma entrevista concedida a Antonio Negri em 1990, por exemplo, Deleuze chega a discordar da hipótese do entrevistador de que o “problema do político” teria estado presente em seus livros desde o início, explicando que sua “passagem à política” deu-se, na verdade, com Maio de 68, “à medida que tomava contato com problemas precisos, graças a Guattari, a Foucault, a (*sic*) Elie Sambar¹⁵”, acrescentando: “*O anti-Édipo* foi todo ele um livro de filosofia política” (Deleuze, 1992, p. 210).

Com efeito, Dosse diz que apenas “quatro anos após a explosão de Maio de 68, *O anti-Édipo* ainda [trazia] a marca e o efeito de sopro, senão de enxofre [do movimento]” (Dosse, 2010, p. 175). No lançamento, *O anti-Édipo* foi um sucesso editorial: a primeira tiragem esgotou-se em apenas três dias, e, logo em seguida, as críticas começaram a ocupar as páginas de revistas e jornais, causando um verdadeiro rebuliço. Lacan, cuja primeira clínica é um dos alvos preferenciais do livro, emitiu uma ordem de silêncio aos membros da Escola Freudiana, que passaram a não poder comentar sobre ele (*Ibid.*, p. 177). O ataque à psicanálise definitivamente foi sentido, mas, ao que tudo indicava, não havia sido levado tão a

¹⁵ A grafia usual do nome do historiador palestino é “Elias Sanbar”.

sério por todos os psicanalistas. Alguns chegaram a debochar dos autores, afirmando que *O anti-Édipo* era, na verdade, uma bela apologia de Édipo (Dosse, 2010, p. 178).

Um dos poucos intelectuais que saiu em defesa de Deleuze e Guattari foi o filósofo Jean-François Lyotard, dissertando que não se tratava de um livro crítico, mas de um livro positivo e posicional (Lyotard, 1980, p. 10). O seu comentário chamava a atenção, no entanto, para outro aspecto que se passou despercebido por muitos:

Ao contrário de todas as expectativas, ou justamente porque o título sensacionalista é um efeito de ilusão, o que o livro subverte mais profundamente é aquilo que não critica, o marxismo. Isso não implica que, simetricamente, ele não subverta a psicanálise, que ele ataca. [...] O que de Marx está silenciosamente sepultado não é menos sério ou importante do que o que de Freud está sujeito ao fogo crepitante do contra-fogo d'*O anti-Édipo* (Lyotard, 1980, pp. 11-12, tradução nossa).

Lyotard chega, inclusive, a dizer que “o grande rio do livro carrega consigo alguns cadáveres importantes [do marxismo], o proletariado, a luta de classes, a mais-valia humana...” (Lyotard, 1980, p. 20). Acrescentaríamos o conceito de ideologia. Não obstante, Marx é o principal aliado do livro, na medida em Deleuze e Guattari almejam efetuar uma análise materialista do desejo. Nesse sentido, o livro se insere em uma tradição marxista, ou freudo-marxista, com a qual os autores dialogam, mas não se limitam a.

Outro autor notável a defender *O anti-Édipo* foi o sociólogo Jacques Donzelot, que caracterizou o livro como uma “antissociologia”, porque oferece uma nova abordagem à análise social, escapando das dificuldades do funcionalismo e do estruturalismo, das distinções entre infraestrutura e superestrutura, bem como do ponto de vista transcendente do Estado. A nova abordagem se concentra em como vivemos em sociedade, examinando as interações com a Terra e com o Estado, em vez de ver a sociedade como uma entidade autônoma *sui generis*, ao modo de Émile Durkheim.

Em suma, Maio de 68 representou o retorno barulhento do recalçado, mas não das pulsões edípicas. Na verdade, foi o retorno do recalçado do estruturalismo (Dosse, 1994, p. 139): a máquina, os signos a-significantes. E se “a história, à força de ter sido negada, negou a sua própria negação” (Dosse, 1994, p. 138), foi a desforra da máquina frente à dialética e à estrutura.

5. CAPÍTULO IV: ÉDIPO COMO FORMA IDEOLÓGICA PROPRIAMENTE CAPITALISTA

Vimos como os psicanalistas Bela Grunberger e Janine Chasseguet-Smirgel deram uma interpretação edipiana do Maio de 68, acusando os militantes de emporcalhar os muros, no ato de uma “regressão anal”. Essa afirmação emblemática revela o objetivo imediatamente político e militante d’*O anti-Édipo*: contestar as interpretações psicanalíticas que reduzem o conteúdo político, social e histórico a um conteúdo familiar e edipiano. A crítica de Deleuze e Guattari à psicanálise pode, então, ser resumida à seguinte afirmação: “em vez de participar de um empreendimento de efetiva libertação, a psicanálise se inclui na obra mais geral da repressão burguesa, aquela que consistiu em manter a humanidade europeia sob o jugo do papai-mamãe, e a não dar um fim a esse problema” (2011, p. 71).

O uso da expressão “humanidade europeia”, contudo, não pode ser menosprezado. Longe de ser um efeito do etnocentrismo dos autores, consiste em uma demarcação do complexo de Édipo a uma formação social particular, a patriarcal e capitalista. Édipo advém somente sob efeito do colonialismo, como uma formação colonial íntima; é como a eutanásia no etnocídio (Deleuze; Guattari, 2011, p. 225).

Antes mesmo de Deleuze e Guattari, Frantz Fanon, entretanto, já havia declarado que não havia complexo de Édipo entre os negros, revelando, pois, uma interessante conexão entre os autores.

A seguir, analisaremos brevemente sua obra a partir de uma estranha afirmação: a de que Frantz Fanon teria inventado a esquizoanálise uma década antes de Gilles Deleuze e Félix Guattari (Sibertin-Blanc, 2015).

5.1. “O COMPLEXO DE ÉDIPO ESTÁ LONGE DE SER UMA REALIDADE ENTRE OS NEGROS”

A estranha afirmação de que Fanon teria inventado a esquizoanálise antes de Deleuze e Guattari foi proferida pelo filósofo Guillaume Sibertin-Blanc. Estranha porque Fanon certamente não inventou a esquizoanálise. Em primeiro lugar, porque a invenção do conceito é insuspeitamente atribuída a *O anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari. Em segundo, porque até mesmo em “conteúdo” a psiquiatria fanoniana possui algumas diferenças fundamentais com a esquizoanálise — como sua ampla aceitação da dialética hegeliana, notadamente. Ainda que se argumente que há “uma apropriação transfigurada (*calibanizada*) da dialética, por Fanon” (Faustino, 2021), é difícil argumentar que a sua psiquiatria seria, desde já, uma esquizoanálise, dada a ojeriza de Deleuze à dialética.¹⁶

Entretanto, essa afirmação não é absolutamente destituída de sentido, pelo contrário. Em primeiro lugar, Fanon certamente participou de sua invenção. Considere-se, por exemplo, o argumento que Deleuze e Guattari desenvolvem sobre a psicose em *O anti-Édipo* a partir de um caso clínico relatado por Fanon em *Os condenados da terra*.¹⁷ Em segundo lugar, ambas formulações — tanto a psiquiatria fanoniana quanto a esquizoanálise — se assemelham em alguns aspectos metodológicos, éticos e práticos, a saber, o materialismo, o decolonialismo e a “urgência prática”¹⁸, respectivamente. Em terceiro e último lugar, ambas trabalham um mesmo “problema nodal” (Sibertin-Blanc, 2015).

Começemos por aí. O “problema nodal” presente em suas obras que foi posteriormente retomado por Deleuze e Guattari em *O anti-Édipo* é o ponto de vista do “jogo *politicamente sobredeterminado* dos sintomas”, para falar nos termos de Sibertin-Blanc. Veremos mais adiante no que consiste esse “jogo”. Antes, precisamos incorrer em uma breve análise dos termos de *sobredeterminação política*. Trata-se de uma invenção conceitual baseada na obra de Fanon e no conceito psicanalítico de *sobredeterminação* — o qual também

¹⁶ Cf. Michael Hardt, “Hegel e as fundações do pós-estruturalismo”, *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*, São Paulo, Editora 34, 1996.

¹⁷ Cf. “Família e campo social”, *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia I*, São Paulo, Ubu Editora, 2011.

¹⁸ Aqui, “urgência prática” é entendida no sentido de que tanto Frantz Fanon quanto Gilles Deleuze e Félix Guattari clamam por uma clínica que se preste menos à interpretação do inconsciente e à aplicação de conceitos psicanalíticos à conjuntura política do que a uma clínica que dê força ao movimento de transformação política (cf. Guillaume Sibertin-Blanc, *A virada descolonial da psicose: Frantz Fanon, inventor da esquizoanálise*, Revista Cult, 2015).

é empregado, por vezes, por Fanon.¹⁹ Laplanche e Pontalis o definem, em seu *Vocabulário da psicanálise* (1991), como “[o] fato de uma formação do inconsciente — sintoma, sonho, etc. — remeter para uma pluralidade de fatores determinantes” (p. 487-488). Nesse sentido, a ideia de uma sobredeterminação *política* daria ênfase a esse fator como determinante nas formações do inconsciente; em destaque, aqui, na formação das psicopatologias.

Em Fanon, essa ideia está presente desde os capítulos “Sobre o suposto complexo de dependência do colonizado” e “O negro e a psicopatologia” de *Pele negra, máscaras brancas* [1952] até as “notas psiquiátricas” de *Os condenados da terra* [1961] (Sibertin-Blanc, 2015), onde o autor conclui que:

Aqui é a guerra, é essa guerra colonial que muitas vezes assume o aspecto de um autêntico genocídio, essa guerra enfim que transtorna e abala o mundo, que é o acontecimento desencadeador. Psicose reacional, se se quiser empregar um rótulo já estabelecido, mas concedendo-se aqui uma singular prioridade à guerra tomada em sua totalidade e em suas particularidades de guerra colonial. Depois das duas guerras mundiais, as publicações não esqueceram a patologia mental dos militares engajados na ação e dos civis vítimas do êxodo ou dos bombardeios. A fisionomia inédita de certos quadros psiquiátricos assinalados aqui confirma, se ainda há necessidade disso, que *essa guerra colonial é original até mesmo na patologia que segrega* (Fanon, 1968, p. 213-214, grifo nosso).

No excerto acima, podemos observar como Fanon se surpreende com a “originalidade” da patologia produzida pela guerra de libertação da Argélia. É isto o que Sibertin-Blanc chama de sobredeterminação política do sintoma: o fato de, nesse caso específico, a guerra colonial “secretar” “psicoses reacionais” nos argelinos — tanto nos militantes quanto nos que se queriam “neutros” —, concluindo-se, assim, que o fator político influi diretamente sobre as formações do inconsciente.

Indo mais adiante, o que Sibertin-Blanc chama de *jogo* politicamente sobredeterminado do sintoma diz respeito a uma dupla tarefa. A primeira, trata-se de “especificar as incidências da guerra na colônia sobre as formações sintomáticas com as quais

¹⁹ Para exemplos do emprego do conceito de sobredeterminação, cf. Frantz Fanon, “A experiência vivida do negro”, *Pele negra, máscaras brancas*, São Paulo, Ubu Editora, 2020, e “O negro e a psicopatologia”, *Pele negra, máscaras brancas*, São Paulo, Ubu Editora, 2020. Deivison Faustino também emprega o conceito de sobredeterminação — adjetivado, agora, como “externa” (Faustino, 2020, p. 249), seguindo um comentário de Fanon — no posfácio de *Pele negra, máscaras brancas*, para se referir ao fato de a subjetividade de Fanon, martinicano, ser sobredeterminada externamente, pela metrópole francesa.

se confronta a clínica” (Sibertin-Blanc, 2015), tal como Fanon o faz na citação acima. E a segunda, de

[...] medir as implicações da guerra de liberação em uma hermenêutica clínica que, encontrando-se mobilizada pela luta, vê-se inelutavelmente politizada em todas as dimensões de seus “saberes” (sintomatológicos, nosográficos, etiológicos) bem como em suas práticas (psiquiátricas e transferenciais, institucionais e subjetivas) (Sibertin-Blanc, 2015).

Ou seja, trata-se de se assumir a postura de uma *análise militante*. Fanon lançou mão, para tal, da socioterapia e da terapia institucional²⁰ porque sabia que, dadas as dimensões das psicopatologias dos negros, em especial dos argelinos — o fato de seus sintomas serem politicamente sobredeterminados pelo jugo colonial, se o quisermos —, as psicoterapias não poderiam se restringir aos estritos quadros da clínica individual e da medicamentação, por exemplo. Era preciso que sua clínica se constituísse como uma práxis descolonial, fomentando o processo de libertação da Argélia. É precisamente com relação a esse ponto de indistinção entre a clínica de Fanon e a conjuntura política da Argélia que Sibertin-Blanc pode argumentar haver uma identificação de Fanon com a esquizoanálise, a qual “não esconde ser uma psicanálise política e social, uma análise militante” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 135).

Nesse processo, Fanon conferiu uma “literalidade política” a conceitos metapsicológicos como os de “mecanismos de defesa” e de “resistência” na análise dos argelinos (Sibertin-Blanc, 2015). As psicoses reacionais não eram menos mecanismos de defesa contra a colonização do que as táticas propriamente militares. Para Sibertin-Blanc: “Tudo se passa como se os mecanismos de defesa, no processo patológico que os exacerba, testemunhassem simultaneamente da reconstrução de uma capacidade política, ou como uma potencialidade ‘metapolítica’ de adversidade, nas estruturas do sujeito em sofrimento” (2015). Nesse sentido, as resistências também não eram somente obstáculos psíquicos constitutivos da terapêutica clínica, eram também resistências à opressão colonial, no sentido positivo, ressaltando essa “potencialidade ‘metapolítica’” (*Ibid.*).

Para Sibertin-Blanc, é o lugar singular de enunciação de Fanon — negro, martinicano, médico no Hospital Psiquiátrico de Blida-Joinville na Argélia — que permite a descoberta de

²⁰ Cf. Frantz Fanon, *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*, São Paulo, Ubu Editora, 2020.

que a dimensão política influi sobre o inconsciente (*Ibid.*). Com efeito, o *setting* analítico de Fanon difere profundamente daquele da psicanálise tradicional, isto é, europeia, branca.²¹ Assim como observado por Bhambra, a tradição branca se caracterizaria por se omitir em questões de raça (Back; Tate, 2020, p. 626) e universalizar suas experiências particulares (Collins, 2005). Com efeito, a psicanálise é originalmente europeia; e, mais precisamente, burguesa. Sigmund Freud, seu inventor, não conheceu outro *setting* analítico que não o da clínica burguesa europeia, de onde surgiu toda a sua teorização sobre o complexo de Édipo, com suas pretensões universais. O etnólogo Bronislaw Malinowski desferiu o primeiro golpe contra essa pedra de toque da psicanálise, dissertando que:

O complexo exclusivamente conhecido pela escola freudiana, e admitido por seus partidários como universal, — refiro-me ao complexo de Édipo — corresponde essencialmente à nossa família patrilinear ariana, com a *patria potestas* desenvolvida, apoiada no direito romano e na moral cristã e acentuada pelas condições econômicas modernas da burguesia abastada (Malinowski, 1973, p. 20).

Malinowski argumenta em seu estudo que a psicanálise está baseada sobre uma falsa premissa: a de que o complexo de Édipo seria universal. Ao contrário, somente as sociedades de regime patriarcal poderiam desenvolvê-lo. Mas Fanon vai ainda mais longe argumentando que, na verdade, não há complexo de Édipo entre os negros (2020, p. 167):

Muito já se falou da psicanálise em relação ao negro. Desconfiando das aplicações que dela poderiam ser feitas preferimos intitular este capítulo “O negro e a psicopatologia”, já que nem Freud, nem Adler, nem mesmo o cósmico Jung contemplaram os negros no decorrer de suas pesquisas. No que estavam cobertos de razão. Com demasiada frequência se esquece de que a neurose não é constitutiva da realidade humana. *Queira-se ou não, o complexo de Édipo está longe de ser uma realidade entre os negros.* [...] seria relativamente fácil para nós demonstrar que, nas Antilhas francesas, 97% das famílias são incapazes de gerar uma neurose edipiana. Incapacidade digna de todo o nosso louvor (Fanon, 2020, p. 166-167, grifo nosso).

Essas afirmações de Fanon possuem o efeito de deslocar a psicanálise de seu eixo, na medida em que destituem os particularismos europeus e brancos, notadamente seu complexo de Édipo, da posição universal. Implicitamente, ele argumenta que a psicanálise tradicional, desenvolvida a partir de uma perspectiva branca e européia, não é capaz de compreender plenamente a experiência psíquica dos negros. Ele afirma que a psique negra é influenciada por uma história de racismo e de colonialismo, que se manifesta em sintomas como as

²¹ Cf. o posfácio de Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, São Paulo, Ubu Editora, 2020, escrito por Deivison Faustino, para mais informações sobre o “setting” analítico de Fanon.

psicoses reacionais desencadeadas pelas guerras coloniais — nada do que poderia ser encontrado nos divãs de Freud, Adler ou Jung, como ele próprio observa. É nesse sentido que podemos argumentar que Fanon é o inventor de uma psicanálise negra, ou, mais amplamente, de uma psiquiatria negra, já que o autor não se restringe à psicanálise.

Essa perspectiva poderia ser julgada por muitos como particularista e não universalizável. É que, como disserta Patricia Hill Collins (2005), o conceito ocidental de intelectualismo foi forjado sob noções de universalismo e particularismo que emergiram com as novas formações raciais da linha de cor — identificando o intelectualismo com o universalismo, isto é, o intelectual com o afastamento dos particularismos de causas, de identidades e de interesses especiais —, colocando os intelectuais negros entre “a cruz e a espada”, na medida em que apenas os negros possuiriam a particularidade da raça, segundo essa concepção, interditando-os como intelectuais, por extensão (p. 22–23). Contra essa concepção, a autora defende uma outra que não opõe o particular ao universal, mas que o usa como um meio para se levantar questões universais. Tomando Du Bois como exemplo, Collins clama por um intelectualismo que se valha de situações particulares de injustiça racial para se levantar “questões elevadas” (*Ibid.*, p. 27). É o que argumentamos que Fanon realiza no campo da psiquiatria, enfocando a experiência vivida do negro.

5.2. ÉDIPO COMO FORMA IDEOLÓGICA

Fanon, portanto, descobriu que o complexo de Édipo é uma formação sintomatológica particular cara à formação social patriarcal e capitalista, isto é, europeia — donde o sentido da afirmação deleuze-guattariana de que Édipo advém somente sob efeito do colonialismo, como uma formação colonial íntima (Deleuze; Guattari, 2011, p. 225).

Em *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari dissertam, desse modo, que longe de ser uma matriz ou uma função estrutural do desejo, Édipo é o representante deslocado do desejo, uma imagem falsificada, um engodo a serviço da repressão burguesa. Édipo advém, portanto, somente sob condições específicas de produção:

[...] é preciso que o campo de produção e de reprodução sociais se torne independente da reprodução familiar, isto é, da máquina territorial que declina alianças e filiações; em consonância com esta independência, é preciso que os destacáveis fragmentos de cadeia se convertam num objeto destacado transcendente, que esmaga sua plurivocidade; é preciso que o objeto destacado (falo) opere um tipo de dobragem, de aplicação ou assentamento, assentamento do campo social definido como conjunto de partida sobre o campo familiar, agora definido como conjunto de chegada, e instaure uma rede de relações bi-unívocas entre os dois (Deleuze; Guattari, 2011, p. 235).

Essas condições são realizadas somente na formação capitalista — ainda que elas impliquem certos arcaísmos tomados às formações imperiais bárbaras, notadamente a posição do objeto transcendente (Deleuze; Guattari, 2011, p. 235). Em primeiro lugar, a formação social capitalista delega o poder à família, que atua como instância recalçante ou agente delegado ao recalçamento. Em segundo, o recalçamento engendra uma imagem distorcida do desejo reprimido, representando-o como pulsões incestuosas. Em suma, Édipo é a imagem deslocada, falsificada do desejo com que o recalçamento nos distrai enquanto se encarrega da repressão social, neutralizando a potência de revolta (Deleuze; Guattari, 2011, p. 162–163).

Eis por que Deleuze e Guattari afirmam que a psicanálise só se tornará uma disciplina rigorosa quando fizer uma redução materialista de Édipo como forma ideológica (2011, p. 147). E cabe verdadeiramente falar em Édipo como forma ideológica aqui, na medida em que não se trata de concebê-lo como *causa* da repressão social, mas sim como seu *efeito* — assim como vimos que a forma ideológica é secundária, ou engendrada pelo fetichismo —. Simetricamente, o erro fundamental do marxismo foi acreditar que a ideologia suscitava a servidão voluntária, quando, na verdade, era o recalçamento, a serviço da repressão social, que suscitava Édipo como forma ideológica, isto é, como o representado deslocado do desejo.

Assim, longe de ser um ponto de partida, Édipo se revela como um efeito ideológico que obscurece as verdadeiras condições materiais da repressão social. “É só aparentemente que Édipo é um começo, seja como origem histórica ou pré-histórica, seja como fundação estrutural. É um começo totalmente ideológico, para a ideologia” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 139).

6. CONCLUSÃO

Assim como Deleuze e Guattari escrevem *O anti-Édipo* contra a psicanálise — ainda que em prol da própria psicanálise, de sua descoberta mais fundamental: a da produção desejante, a das produções do inconsciente —, pode-se dizer que eles também escrevem contra o conceito de ideologia.

Até mesmo em sua origem, o conceito de ideologia pretende ser a solução para o problema da servidão voluntária. É bem verdade que, para o conde Antoine Destutt de Tracy, os ideologistas [*idéologistes*] e — ao menos a princípio — Napoleão Bonaparte, tratava-se de induzi-la através da “ciência das ideias”, enquanto que, para Marx e Engels, tratava-se, desde sempre, de criticá-la. Assim, com eles, o conceito de ideologia passou a explicar também a falsa consciência. Assim também será em *O anti-Édipo*, que, no entanto, explicará esses problemas a partir de outros conceitos.

Em primeiro lugar, Deleuze e Guattari seguem a pista de Wilhelm Reich, que, em vez de dar uma solução para o problema do fascismo em termos de ideologia — como fez a Escola de Frankfurt —, propõe uma solução em termos de desejo.

Reich foi o primeiro a estabelecer o problema da relação do desejo com o campo social (indo mais longe que Marcuse, que o trata com leviandade). Ele é o verdadeiro fundador de uma psiquiatria materialista. Formulando o problema em termos de desejo, ele foi o primeiro a recusar as explicações de um marxismo sumário muito apressado em dizer que as massas foram enganadas, mistificadas... (Deleuze; Guattari, 2011, p. 161).

Mas o conceito de ideologia é normalmente invocado para responder não só o problema da servidão voluntária como também o da “falsa consciência que o ser capitalista tem necessariamente de si e dos elementos cristalizados do conjunto de um processo” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 14).

Deleuze e Guattari retornam à teoria marxiana do fetichismo, mas sem subjugar-la à teoria da ideologia, como o fez o marxismo, fazendo vista grossa a problemas metodológicos. Assim, os filósofos explicam o fenômeno da “inversão” capitalista não mais no nível da consciência, mas no próprio movimento objetivo aparente do capitalismo.

Desejo e movimento objetivo aparente formam, portanto, o par conceitual através do qual Deleuze e Guattari irão explicar tanto o problema da servidão voluntária, quanto o da “falsa consciência”, usualmente atribuídos ao conceito de ideologia. “Ideologia” será utilizado por eles somente no seu sentido mais “fraco”, como em “ideologia da falta”, “ideologia freudiana”, “Édipo como forma ideológica” etc. Isto é: como efeito do recalçamento da produção desejante, que dá do desejo, essencialmente produtivo, uma representação edipiana.

À guisa de conclusão, não é surpreendente que Deleuze e Guattari (2011) afirmem, não só que “a ideologia é uma noção extremamente confusa” (p. 180), mas, ainda, que “o conceito de ideologia é um conceito execrável, que oculta os verdadeiros problemas, sempre de natureza organizacional” (p. 457). Ir além do conceito de ideologia não significa, portanto, rejeitar as tentativas de explicação da falsa consciência e da servidão voluntária *tout court*, mas, ao contrário, significa dar uma explicação mais adequada deles.

O conceito de movimento objetivo aparente explica melhor a chamada “falsa consciência” do que o conceito de ideologia, remontando-a ao fetichismo da mercadoria, do dinheiro e do capital. Essa análise mantém-se estritamente materialista, sem supor qualquer superestrutura transcendente.

Também o conceito de desejo, inserido na “infraestrutura econômica”, explica melhor como as massas desejaram o fascismo. Deleuze e Guattari sugerem que a análise dos investimentos libidinais sociais deveria incidir sobre a organização dos grupos e seus investimentos, não sobre a ideologia, considerada abstratamente. As enunciações devem ser reportadas ao processo de produção, levando-se em conta o fenômeno do fetichismo.

Enfim, a tentativa “hiper-marxista” de Deleuze e Guattari descobriu que é “no nível dos fluxos, e dos fluxos monetários, não no nível da ideologia, que se faz a integração do desejo” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 318). Uma vez, mostrando que é na disparidade entre os fluxos de trabalho e os fluxos de capital que se engendra o movimento objetivo aparente, isto é, a chamada “falsa consciência que o ser capitalista tem necessariamente de si”; outra vez mostrando que os investimentos libidinais paranoicos investem diretamente o *socius* capitalista em seu conjunto, sem necessidade de mediação ideológica alguma.

Assim, *O anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari, oferece uma teoria do desejo perfeitamente afim aos textos de maturidade de Marx, notadamente *O capital*. O livro, apesar de subverter o marxismo, mostra-se demasiadamente compromissado com a análise materialista do capitalismo, indo mais longe que o próprio Marx e o marxismo. Da mesma forma, o livro subverte a psicanálise, remetendo-a à sua descoberta mais fundamental, antes mesmo de dar lugar às formas de pensamento objetivas engendradas pelo fetichismo, que dão do desejo uma imagem edipiana.

7. BIBLIOGRAFIA

ABERCROMBIE, Nicholas; HILL, Stephen; TURNE, Bryan S. **The dominant ideology thesis**. Nova Iorque, Routledge, 2015.

ALMEIDA, Mauro W. B. Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss. **Revista de Antropologia**, 42(1-2), p. 163–197. <<https://doi.org/10.1590/S0034-77011999000100010>>.

BACK, L.; TATE, M.. A cor da imaginação sociológica: W.E.B. Du Bois, Stuart Hall e a sociologia de-segregante. In: **Revista da ABPN**, v. 12, n. 33, jun – ago 2020, p.623-648.

BALDI, L. A categoria ideologia em Marx e a questão da falsa consciência. **Revista**

Katálysis, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 631-640, set./dez. 2019. ISSN 1982-0259.

CASTRO, Celso. **Apresentação**. In: MORGAN, Lewis Harry. *Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2005, pp. 4–20.

CODATO, Adriano. O conceito de ideologia no marxismo clássico: uma revisão e um modelo de aplicação. **Política & Sociedade** - Florianópolis - Vol. 15 - Nº 32 - Jan./Abr. de 2016.

COLLINS, P. H. Black Public Intellectuals: from Du Bois to the Present. **Contexts**, Vol. 4, Issue 4, pp. 22-27, ISSN 1536-5042, electronic ISSN 1537-6052.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. São Paulo: Editora 34, 2011. pp. 560.

DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta e outros textos: Textos e entrevistas (1953-1974)**. Editora Iluminuras, São Paulo, 2005.

_____. **Deseo, producción de enunciados e intercambio. Sobre Baudrillard**. In: Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia. Buenos Aires: Cactus, 2005.

_____. **Espinosa e o problema da expressão**. São Paulo: Editora 34, 2017 (1ª Edição). 432 pp.

DONZELOT, Jacques. “Une anti-sociologie”. **Esprit**, dezembro de 1972.

DOSSE, François. **Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada**. Porto Alegre: Artmed, 2010.

_____. **História do estruturalismo, v. 2: o canto do cisne de 1967 aos nossos dias**. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994.

EAGLETON, Terry. **Ideologia: uma introdução**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista: Editora Boitempo, 1997. ISBN 85-7139-148-3.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

_____. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FAUSTINO, Deivison. A “interdição do reconhecimento” em Frantz Fanon: a negação colonial, a dialética hegeliana e a apropriação calibanizada dos cânones ocidentais. **Revista de Filosofia Aurora**, [S. l.], v. 33, n. 59, 2021. DOI: 10.7213/1980-5934.33.059.DS07. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/28065>>.

_____. **Pós-facio.** In: *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FOUCAULT, Michel. “O anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista”. In: **Cadernos de Subjetividade / Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP.** – v. 1, n. 1 (1993) – São Paulo, 1993, p. 197-200.

_____. **As ciências humanas.** In: *As palavras e as coisas*. São Paulo, Martins Fontes, 1999, pp. 475–536.

FREUD, Sigmund. **O retorno do totemismo na infância.** In: *Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912–1914)*. São Paulo, Companhia das Letras, 2012, pp. 102–176.

GUATTARI, Félix. **Máquina e estrutura.** In: *Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional*. São Paulo: Ideias e Letras, 2004.

GUÉRON, Rodrigo. “Deleuze, Guattari e Marx: ‘enunciados das organizações de poder’ em vez de ‘ideologia’”. **Poiesis: Revista de Filosofia**, v. 13, n. 1, pp. 120-138, 2016.

HARDT, Michael. **Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia.** São Paulo: Editora 34, 1996. 192 pp. (Coleção TRANS).

HJELMSLEV, Louis. **Prolegômenos a uma teoria da linguagem.** São Paulo, Perspectiva, 1975.

IASI, Mauro. **Consciência e revolução no pensamento marxista.** In: IASI, M. O dilema de Hamlet: o ser e o não ser da consciência. São Paulo: Viramundo, 2002. p. 91-138.

JONES, Ernest. “Mother-right and the sexual ignorance of savages”. In: **The international journal of psychoanalysis**, v. 6, n. 2, abril de 1925, pp. 109–130.

KONDER, Leandro. **A questão da ideologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

L'ABÉCÉDAIRE de Gilles Deleuze avec Claire Parnet. Direção: Pierre-André Boutang. França, 1994.

LACAN, Jacques. **O seminário, Livro 5: as formações do inconsciente**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1999. pp. 532.

_____. **Escritos**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1996.

_____. **O seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise (1969–1970)**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1992. pp. 209.

LAPLANCHE, J; PONTALIS, J. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo, Cosac Naify, 2008.

LÖWY, Michael. **Ideologia e ciência social: elementos para uma análise marxista**. São Paulo, 1991.

LYOTARD, Jean-François. **Capitalisme éurgumène**. In: Des dispositifs pulsionnels. Paris: Éditions Galilée, 1994.

MALINOWSKI, B. **Sexo e repressão na sociedade selvagem**. Petrópolis: Vozes, 1973.

MARX, K. **O capital: crítica da economia política. Livro III: o processo global da produção capitalista**. São Paulo: Boitempo, 2017. Cap. 48.

_____. **Para a crítica da economia política**. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã : crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, Istvan. **Transformações materiais e formas ideológicas**. In: MÉSZÁROS, I. Estrutura social e formas de consciência II: a dialética da estrutura e da história. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 105-176.

REHMANN, Jan. **Theories of ideology: the powers of alienation and subjection**. 2013. ISBN 978-90-04-25230-1.

RÖLLI, Marc. Capitalismo e esquizofrenia: observações acerca do Anti-Édipo. **Revista Arte da Cena**, v.8, n.1, jan-jun/2022. Disponível em <http://www.revistas.ufg.br/index.php/artce>

SIBERTIN-BLANC, G. A virada descolonial da psicose: Frantz Fanon, inventor da esquizoanálise. **Revista CULT**, v. 18, n. 208, dez 2015. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/virada-descolonial-da-psicose-frantz-fanon-inventor-da-esquizoanalise/>.

THIOLLENT, Michel. Maio de 1968 em Paris: testemunho de um estudante. **Tempo Social; Rev. Sociol. USP**, S. Paulo, 10(2): 63-100, outubro de 1998.

TYNAN, Aidan. The Marx of Anti-Oedipus. **Deleuze Studies**, vol. 3, 2009, pp. 28–52. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/45331388>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições. 288 pp.

ZAFIROPOULOS, Markos. **Lacan e Lévi-Strauss ou o retorno a Freud**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2018.