

CADERNOS PET-FILOSOFIA

V.22, N.1

2021 (2022)

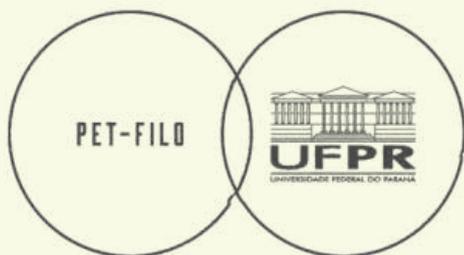
PSICANÁLISE
E FILOSOFIA

Cadernos PET Filosofia. 2021 (2022), v. 22, n. 1.

Edição

PSICANÁLISE E FILOSOFIA

Cadernos PET Filosofia.
2021 (2022), v. 22, n. 1.
ISSN 1517-5529.
Curitiba, PR, Brasil.
PP.001-356



Linha editorial

O *PET-Filosofia UFPR*, por meio de sua Comissão Editorial, publica anualmente pesquisas originais de estudantes de graduação e pós-graduação na grande área de Ciências Humanas, segundo temas específicos e gerais relacionados à área de Filosofia (cód. Capes: 70100004). Publicada pela primeira vez em 1999, a revista está disponível na íntegra e sem custo. É gratuita para quem lê e para quem publica.

Publicação de

Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
PET de Filosofia
Rua Dr. Faivre, 405 – 7º andar – Ed. D. Pedro II
Curitiba, PR 80060-140

petdefilosofiaufpr.wordpress.com/cadernos
revistas.ufpr.br/petfilo
pet.filosofia@ufpr.br

Licença CC BY-NC 4.0



Conselho editorial

André de Macedo Duarte (UFPR, Brasil)
Antonio Edmilson Paschoal (UFPR, Brasil)
Bernardo Lins Brandão (UFMG, Brasil)
Cassiana Lopes Stephan (UFPR, Brasil)
Cristina Foroni Consani (UFPR, Brasil)
Débora de Sá Ribeiro Aymoré (UEAP, Brasil)
Eduardo Salles de Oliveira Barra (UFPR, Brasil)
Gianfranco Ferraro (IFILNOVA, Portugal)
Hernandez Vivian Eichenberger (IFC, Brasil)
Jean-Hugues Barthélémy (Paris-Nanterre, França)
João Paulo Simões Vilas Boas (UFABC, Brasil)
Joel Thiago Klein (UFPR, Brasil)
Leandro Neves Cardim (UFPR, Brasil)
Luan Corrêa da Silva (UNEMAT, Brasil)
Marco Antonio Valentim (UFPR, Brasil)
Maria Adriana Camargo Cappello (UFPR, Brasil)
Maria Isabel Limongi (UFPR, Brasil)
Marta Faustino (IFILNOVA, Portugal)
Paulo Vieira Neto (UFPR, Brasil)
Polyana Tidre (UFPR, Brasil)
Thiago Fortes Ribas (UFRJ, Brasil)
Vinícius Berlendis de Figueiredo (UFPR, Brasil)

Indexado por

latindex

Grupo PET

Alexandre Alan Almeida da Silva, Amanda Barbosa Soczek, [Prof. Dr.] Antonio Edmilson Paschoal, Danielle Cercal Santos Leal, Eduarda Salim Veroneze, Elan Glaucio Sikora, Gabriel Pereira Gioppo, Gabriel Oliveira Ribas Neiva, Gabriel Parolin Tozetto, Gabrieli Ferreira Sizilio, Guilherme Rodrigues Tozo, Heinz Pereira Bollmann, [Prof. Dr.] Leandro Neves Cardim, Leandro Pacheco de Aguiar, Leonardo Silveira Maika de Oliveira, Maria Gabrielly de Almeida Pereira, Mariana de Arruda Neves, Martim Fernandes, Samuel Adamovicz, Ticiano Kuster de Oliveira.

Editores *Psicanálise e Filosofia*

Amanda Barbosa Soczek, Danielle Cercal Santos Leal, Eduarda Salim Veroneze, Gabriel Parolin Tozetto, Gabrieli Ferreira Sizilio, Guilherme Rodrigues Tozo, Leandro Pacheco de Aguiar, Martim Fernandes.

Pareceristas *Psicanálise e Filosofia*

Me. Alan Rodrigo Padilha (IFPR), Me. Alisson Ramos de Souza (UFSCar), Dra. Ana Carolina Soliva Soria (UFSCar), Dra. Ana Carolina Mondini (UFPR), Me. Anna Lucia Marques Turriani Siqueira (USP), Dr. Benito Eduardo Araujo Maeso (IFPR), Dr. Bruno Batista Rates (USP), Dra. Cassiana Lopes Stephan (UFPR), Dr. Cláudio Tarouco de Azevedo (UFPel), Dr. Diego Amaral Penha (USP), Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca (PUC-PR), Dr. Estanislau Alves da Silva Filho (USP), Dr. Fernando Facó de Assis Fonseca (UFC), Dr. Francisco Verardi Bocca (PUC-PR), Dr. Gustavo Ramos da Silva (UFSC), Me. João Pedro da Luz Neto (UFPR), Dr. José Henrique Parra Palumbo (UEM), Dra. Juliana Fausto de Souza Coutinho (UFPR), Dr. Marcus Vinicius Neto Silva (UFMG), Dra. Maria Adriana Camargo Cappello (UFPR), Dra. Maria Vilela Pinto Nakasu (FMIT), Dra. Nadja Nara Barbosa Pinheiro (UFPR), Dr. Raul Marcel Filgueiras Atallah (UFF), Me. Renilson Bail (UFPR), Dr. Tiago Rickli (UFPR), Dr. Uriel Massalves de Souza do Nascimento (PUD/PSI-Maré), Me. Wagner Honorato Dutra (PUC-Minas).

Imagem capa

Ilustração sobre fotografia. *Costanza Bonarelli, por Gian Lorenzo Bernini, 1637*. Martim F, 2022.

SUMÁRIO

EDITORIAL	[09-10]
Artigos	
The Walking Freud: Os conceitos de infamiliar e pulsão no audiovisual de zumbis <i>Stefany Sohn Stettler</i>	[11-31]
O problema da sujeição: capitalismo, ideologia e desejo <i>José Jefferson da Costa Ferreira</i>	[32-61]
Psicologia profunda e a realidade da consciência em Bergson <i>Matheus Vitorino da Silva</i>	[62-83]
A fundamentação do conceito de ideologia de Žižek na psicanálise de Lacan <i>Allysson Alves Anhaia</i>	[84-106]
Uma leitura da pulsão de morte: entre a metapsicologia e a segunda tópica freudiana <i>Giovanni Vieira de Carvalho Novelli</i>	[107-143]
Entre a pulsão de morte e os três registros lacanianos <i>Giovanni Vieira de Carvalho Novelli</i>	[144-172]
Máquinas, sínteses e crítica da psicanálise: O capítulo 1 d'O Anti-Édipo <i>Cezar Prado</i>	[173-199]

A história materialista do desejo - uma leitura de 'Selvagens, Bárbaros, Civilizados', de Deleuze e Guattari [200-241]
Gabriel Pereira Gioppo

Introdução à Esquizoanálise n'O Anti-Édipo: as três tarefas [242-260]
Amanda Barbosa Soczek

A Potência Transgressora da Loucura [261-277]
Rafaela Pasqualin

Traduções

Eu sou o monstro que vos fala [278-331]
Paul B. Preciado
[tradução: *Sara Wagner York*]

Resenhas

FULGENCIO, L.; SIMANKE, R.; IMBASCATI, A. & GIRARD, M. A Bruxa Metapsicologia e seus Destinos. São Paulo: Blucher, 2018. [332-341]
Guilherme Almeida de Lima

Fluxo Contínuo

A teoria de Platão acerca do uno e da díade indefinida e seus traços segundo a matemática grega [342-354]
Željko Marković
[tradução: *Peterson Carlos Razente Camparotto*]

Diretrizes para autorxs [355-356]

EDITORIAL

A edição Psicanálise e Filosofia da revista *Cadernos-PET Filosofia* é fruto do ciclo de estudos, enraizado pelo grupo PET, entre 2020 e 2021, cuja tutoria e hospitalidade infinita couberam ao Leandro Neves Cardim, ao Luan Corrêa da Silva e ao Antonio Edmilson Paschoal.

Ao longo deste ciclo, durante as quartas-feiras prateadas de Mercúrio, qualquer um que entrasse pela porta do último andar do edifício de Filosofia da Universidade Federal encontraria, pelo menos, uma pessoa levemente inclinada, a desafiar *Os Embaixadores*, de Holbein, na estranha negociação com os olhos vazios da caveira, aqueles sulcos inanimados que insistem em devolver o olhar. Então, por um lado, esses encontros só reafirmam o compromisso do grupo PET, em acolher o interesse de quem chega, entrevê a porta aberta e decide olhar uma segunda vez.

Por outro lado, o que resulta particularmente estranho neste ciclo, é que a presente edição foi atravessada por uma pandemia, de onde milhares de olhos insepultos também insistem em devolver o olhar. Então, mesmo lidando com os efeitos menos visíveis – aos quais a própria discussão, como um *pharmakon*, foi mais do que oportuna para que o grupo pudesse manter suas atividades –, é preciso reconhecer os enormes desafios práticos. Em especial, agradecer à paciência de todos aqueles que, por insistência ou generosidade, aguardaram muito mais tempo do que o habitual para verem, enfim, suas pesquisas publicadas. É preciso, ao menos, dizer que não faltou persistência.

Durante o último ciclo, a comissão editorial desta revista manteve-se firme no propósito de seguir as mais recentes diretrizes para periódicos acadêmicos. Nesse sentido, a pluralidade de instituições que compõe a lista de pareceristas é uma dessas pequenas conquistas. Outra, diz respeito à atenção

aos padrões de identificação de cada material recebido. Sobre isso, fica aqui o agradecimento ao SiBi/UFPR, em especial ao Denis Uezu, pela assessoria com os identificadores DOI, ao Latindex/Brasil e IBICT, em especial à Bianca Amaro, pelo suporte na atualização do cadastro para a indexação da revista, e fica ainda o enorme agradecimento a cada um dxs docentes e pesquisadorxs que aceitaram, prontamente, confiar seus nomes para a formação do primeiro Conselho Editorial desta revista. À vocês, que acreditaram em uma revista *feita por estudantes*, mil anos.

Por fim, diante da insólita aurora do ‘novo normal’, que insiste em fixar o sentido dos fatos, dos traumas e dos fantasmas, eis a edição v. 22 n. 1 da *Cadernos-PET Filosofia*. Abre-se uma porta, ainda na penumbra, como um sopro que resiste ao alvorecer dos termos, que nomeiam e sustentam este próprio terreno. Abre-se uma porta e uma disputa. Está em jogo a maneira com que a Filosofia e a Psicanálise dispõem seus objetos, desde diferentes pontos-cegos: de Freud à Žižek, de Bergson à Deleuze, de Lacan à Preciado, ou ainda, de Édipo-Rei ao Anti-Édipo e, assim, de toda história que faz marca na subjetividade e de cada marca que determina, concretamente, o destino do sujeito. Abre-se uma porta e uma disputa, ainda na penumbra, a qual esperamos ter contribuído apenas com o convite.

Martim Fernandes,
bolsista do PET de Filosofia UFPR

/artigos

The Walking Freud: Os conceitos de infamiliar e pulsão no audiovisual de zumbis

Stefany Sohn Stettler¹

Universidade Federal do Paraná

<https://orcid.org/0000-0002-2852-3781>

stefany.sohn@gmail.com

Resumo: O regime discursivo do terror organiza a relação da humanidade com a realidade. Por meio da sublimação da fantasia, medos e desejos são negociados. O subgênero dos zumbis é eficiente para representar conceitos como os de infamiliaridade e os de pulsões de vida e de morte. Assim, este artigo propõe como objetivo geral a percepção de como algumas teorias de Freud se relacionam com o audiovisual de zumbis a partir de títulos específicos, isto é, escolhemos a figura do zumbi para estudar os conceitos da teoria psicanalítica de infamiliar e das pulsões e como são representadas na série televisiva *The Walking Dead*. Nos episódios *Days Gone Bye* e *TS-19*, ambos televisionados no ano de 2010, os conceitos freudianos se apresentam de forma explícita: o primeiro apresenta o infamiliar e a angústia gerada pelo efeito e o segundo trata das pulsões de vida e de morte na busca da sobrevivência no cenário pós-apocalíptico.

Palavras-chave: Freud; *The Walking Dead*; Infamiliar; Pulsões; Zumbis.

Abstract: The discursive regime of horror organizes humanity's relationship with reality. Through the sublimation of fantasy, fears and desires are negotiated. The zombie subgenre is efficient to represent concepts such as the

¹ Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR)

uncanny and life and death drives. Thus, this article proposes as an objective the perception of how some theories of Freud relate to the audiovisual of zombies from specific titles, that is, we chose the figure of the zombie to study the concepts of the psychoanalytic theory of the uncanny and the drives and how they are represented in the television series *The Walking Dead*. In the episodes *Days Gone Bye* and *TS-19*, both televised in 2010, Freudian concepts are presented explicitly: the first presents the unfamiliar and the anguish generated by the effect and the second deals with the life and death impulses in the search for survival in the post-apocalyptic setting.

Keywords: Freud; *The Walking Dead*; Uncanny; Drives; Zombies.

INTRODUÇÃO

O terror, enquanto gênero, explora a tese psicanalítica de que a fantasia organiza a relação individual com a realidade. Esse regime discursivo, controverso entre a ficção e o documentário, falsifica a suposição de que há uma oposição polar entre a ilusão e a realidade. A função ideológica da fantasia é a de estratégia que relaciona a “convergência de perspectivas, a solução para o programa de representação, a combinação técnica da cor, da forma e da luz, bem como o ponto de posicionamento do olhar para o qual a imagem faz enquadramento” (DUNKER, 2018, p. 17).

Qualquer um pode dizer que zumbis e fantasmas não existem, mas, ao mesmo tempo, sabemos que coisas como a Cracolândia, assassinatos de negros em periferias de grandes cidades e corpos de refugiados boiando no Mediterrâneo existem. O problema central aqui é que entre a existência e a não existência existe uma coisa chamada Real. Real cuja verdade só é acessível por meio de estruturas de ficção (DUNKER, 2018, p. 33)

Os filmes de terror com zumbis, por sua vez, podem explorar e explicitar teses psicanalíticas fundadas por Sigmund Freud, como nos casos dos conceitos infamiliar e pulsões. O infamiliar (*unheimlich*, *uncanny*), tratado

pelo autor em seu ensaio de mesmo nome (2019) publicado originalmente em 1919, trata da “inquietante posição na qual um sujeito é posto quando defrontado por esse ‘outro’ irreconhecível” (PENHA & GONSALVES, 2018, p. 10). A pulsão de morte, conceito freudiano explorado em ensaios como “Além do Princípio do Prazer” (2020 [1920]), também pode ser representada pelos zumbis, pois se trata de uma pulsão de *regressão* ao estado original de morte: “Por esse caminho, podemos pensar que os zumbis são a representação mental mais bem-acabada da pulsão da morte [...], na qual as palavras parecem ser insuficientes para descrever ou nomear” (NETO & OKAMOTO, 2018, p. 38).

Para Haddad (2020), os zumbis são criaturas mortas e vivas simultaneamente, portanto, são a personificação das pulsões de morte e também das pulsões de vida. “Os zumbis são impelidos a esmo para comer para viver e causar morte e destruição ao mesmo tempo, enquanto existirem” (HADDAD, 2020, p. 106, tradução nossa).

Dentre os conteúdos ficcionais de zumbis, certamente uma das séries mais populares e a mais duradoura (2010 - atualmente²) é *The Walking Dead*, baseada na obra em quadrinhos de Robert Kirkman. O seriado televisivo possui nota 8.2 no popular *site* de filmes IMDb³ e acompanha um grupo de sobreviventes do apocalipse zumbi em sua jornada pela manutenção das próprias vidas, construção de comunidades e enfrentamento de inimigos (que raramente são os próprios zumbis).

A série referencia diversas outras obras do cânone zumbi. Greg Nicotero, o artista de maquiagens especiais do seriado, que trabalhou em outros clássicos como *Day of the Dead* (1985), *Land of the Dead* (2005) e *The Bride of Re-Animator* (1990), presta homenagens ao seu mentor, Tom Savini, o maquiador dos filmes de George A. Romero, em inúmeros episódios. Além disso, alguns personagens são nomeados em referência a personagens do

² Até a última revisão deste artigo.

³ Internet Movie Database, <http://imdb.com/>

cinema de zumbis. Morgan, o personagem viúvo encontrado no primeiro episódio, é nomeado em homenagem ao filme *The Last Man of Earth* (1964) cujo personagem, derivado do livro *Eu sou a lenda*, de Richard Matheson (2015), chama-se⁴ Robert Morgan.

Assim, este artigo propõe como objetivo geral a percepção de como algumas teorias de Freud se relacionam com o audiovisual de zumbis a partir de títulos específicos, isto é, escolhemos a figura do zumbi para estudar os conceitos da teoria psicanalítica de *infamiliar* e *pulsões*. Para isso, o presente estudo pretende a) estudar o conceito de infamiliar de Freud; b) conhecer o conceito de pulsão de morte e pulsão de vida; c) relacionar as ideias desenvolvidas com episódios da série de televisão *The Walking Dead* (2010-atual).

O título deste artigo, “The Walking Freud”, pensado para ser mais do que um toque humorístico, está embasado na frase comumente atribuída aos psicanalistas pós-freudianos: “Freud está morto”. Ainda, baseado em Lacan, que afirma ele próprio ter contribuído pouco ou muito pouco para a psicanálise e se considerando ele mesmo um freudiano, operando o chamado “retorno à Freud”, o título visa retomar – ressuscitar – a teoria psicanalítica no seu cerne: os escritos freudianos.

1. INFAMILIAR

O infamiliar trata daquilo que é aterrorizante, que promove “angústia e horror” (FREUD, 2019, p. 29) e que remete ao antigo conhecido e íntimo. Freud admite a utilização do termo em sentido menos rigoroso, coincidindo com aquilo que normalmente é conhecido como angústia. O infamiliar está contido no domínio estético e, de acordo com Freud (2019, p. 33), “[...] seria

⁴ Há uma discrepância de sobrenomes entre a obra literária e a adaptação cinematográfica de 1964: no texto de Richard Matheson, o personagem chama-se Robert Neville.

propriamente algo do qual sempre, por assim dizer, nada se sabe. Quanto mais uma pessoa se orienta por aquilo que se encontra à sua volta, menos é atingida pela impressão de infamiliaridade quanto às coisas ou aos acontecimentos”. O infamiliar é tudo aquilo que deveria permanecer afastado dos olhos e do conhecimento, em segredo, ocultado e que se revelou.

Se passarmos em revista as pessoas e coisas, impressões, processos e situações nas quais o sentimento do infamiliar, com especial força e clareza, pode ser despertado em nós, então fica claro que a próxima exigência seja a escolha de um primeiro exemplo feliz. Ernst Jentsch destacou um caso exemplar a "dúvida quanto a se um ser aparentemente vivo está inanimado e, ao contrário, se um objeto sem vida seria animado", invocando, nesse caso, figuras de cera, bonecas artificiais e autômatos (FREUD, 2019, p. 49)

Em *O infamiliar* (2020), Freud exemplifica este conceito apresentando o conto *Homem de Areia*, de E. T. A. Hoffmann, que, segundo o autor, “desempenhou, com êxito, essa manobra psicológica” (2020, p. 51). O conto, construído a partir das lembranças do estudante Nathaniel sobre a morte de seu pai. Quando pequeno, ouvia sua mãe o alertar para a chegada do Homem de Areia, sobre quem sua babá também o informou que se tratava de um homem mal que lançava areia nos olhos das crianças rebeldes. Curioso, o jovem Nathaniel esconde-se no escritório de seu pai para saber como era o Homem de Areia, que identificou como sendo o advogado Coppelius. O pai do estudante e seu detestável convidado sentam junto à lareira quando a criança escuta do advogado o chamado “olho aqui, olho aqui. Seu grito o denuncia e o Homem de Areia quer lançar fragmentos de brasa no olho do garotinho e atirá-lo ao fogo. Já adulto, Nathaniel reconhece novamente a figura no oculista italiano Giuseppe Coppola e apaixona-se por sua filha, Olímpia. No entanto, a garota é um autômato cujo sistema foi elaborado por um professor e cujos olhos Coppola inseriu. Em meio a uma briga pela boneca, o estudante tem um surto e atira-se no professor, na intenção de

estrangulá-lo. O conto termina com o reaparecimento do advogado Coppelius e o suicídio de Nathaniel.

Esse curto relato não deixa nenhuma dúvida de que o sentimento do *infamiliar* está diretamente colado à figura do Homem de Areia, ou seja, à representação de que os olhos devem ser roubados e que uma incerteza intelectual [...] nada tem a ver com esse efeito. A dúvida legítima em relação ao caráter animado da boneca Olímpia não está de forma alguma em questão nesse forte exemplo do *infamiliar*. O escritor cria de fato em nós, no começo, uma espécie de incerteza, na medida em que ele, certamente sem nenhuma intenção, não permite que se intua, de início, se ele nos quer introduzir no mundo real ou em um mundo fantástico, que lhe é caro (FREUD, 2020, p. 59, grifo original).

A característica da repetição além do princípio do prazer é fundamental para a *infamiliaridade*, que trabalha também o sentimento de perda de algo no sujeito. Nesse sentido, os zumbis, estas criaturas mortas-vivas que outrora foram humanos, significam a perda da humanidade, que agora se manifesta de forma *infamiliar*.

Freud, então, formula a sensação psíquica do infamiliar: algo que antes fora prazeroso, hoje é percebido como estranho e rejeitado pela consciência através do mecanismo de recalque. Contudo, apenas o recalque não torna algo infamiliar, pois é necessário que este algo retorne à consciência na forma de ameaça (PENHA & GONSALVES, 2018, p. 10).

O mecanismo de recalque ou repressão consiste no processo de rejeitar e manter afastado algo da consciência. Esta não é uma defesa que existe desde o princípio, pois não surge antes de uma clara distinção entre consciente e inconsciente. Antes do surgimento do mecanismo de recalque, cabe aos instintos a tarefa de defesa diante de impulsos (FREUD, 1996 [1915]). O recalque, no entanto, não evita que algo continue a existir no inconsciente, nem que se organize, origine derivados ou estabeleça ligações. Esse processo apenas interfere na relação do “representante instintual” com o sistema psíquico do consciente (FREUD, 1996).

O duplo do infamiliar, o familiar, se forma da mesma maneira que os processos anímicos superados nos “tempos primevos” (FREUD, 2019, p. 73), que tiveram, por sua vez, sentido amigável. Porém, o duplo transformou-se em uma figura do horror “tal como os deuses, que após a queda de suas religiões tornaram-se demônios” (FREUD, 2019, p. 73).

Freud escreve que, para muitas pessoas, o infamiliar se revela em seu mais alto grau como associação à cadáveres, à morte e *ao retorno dos mortos*. Em um comentário de ordem linguística, o psicanalista afirma que em alguns idiomas, a expressão “uma casa infamiliar” poderia ser reformulada por “uma casa mal-assombrada” (FREUD, 2019).

O infamiliar da ficção - da fantasia, da criação literária - merece, de fato, uma consideração à parte. Ele é, sobretudo, muito mais rico do que o infamiliar das vivências. Ele não só o abrange na sua totalidade, como é também aquele que não aparece sob as condições do vivido. O antagonismo entre recalcado e superado não pode ser transposto para o infamiliar da criação literária sem uma profunda modificação, uma vez que o reino da fantasia tem como pressuposto de sua legitimação o fato de que seu conteúdo foi dispensado da prova de realidade. O resultado paradoxal que ressoa aqui é que *na criação literária não é infamiliar muito daquilo que o seria se ocorresse na vida e que na criação literária existem muitas possibilidades de atingir efeitos do infamiliar que não se aplicam à vida* (FREUD, 2019, p. 107, grifo original)

Para Freud (2019), o infamiliar das vivências que surge dos complexos infantis não leva em consideração a realidade material, mas a realidade psíquica. Por isso, o antagonismo entre recalçamento e superação da crença na realidade precisa de uma profunda modificação para servir à criação literária. Assim, o infamiliar acaba por revelar o familiar que, inquietantemente, não se esgota num sentido, mas insiste e repete-se, levando ao momento de fundação mítica do humano, cujos sinais pertencem a cada corpo (NETO & OKAMOTO, 2018).

Freud, em seu *Totem e Tabu* (2012 [1913]), constrói, por meio da análise de ritos e crenças, esse momento mítico fundante do humano citado por Neto e Okamoto (2018): o mito da horda primitiva, do pai primevo e tirânico. É

através desse mito que o psicanalista desenvolve uma compreensão sobre a origem da cultura e das restrições morais e religiosas.

O infamiliar, para Bishop (2006), é fundamental para entender a habilidade dos zumbis de proporcionar medo. Aqueles que deveriam estar ocultos, fora da mente e dos olhares e lembrados apenas por meio de estátuas, fotografias e retratos subvertem a ordem natural e saem da tumba.

2. PULSÕES

Para Freud, em *As Pulsões e seus destinos* (2021 [1921]), um conceito imprescindível, fundamental e convencional da Psicanálise é o de pulsão⁵, que atua como uma força constante, atacando do interior do corpo e da qual a fuga é ineficaz. “Uma denominação melhor para o estímulo pulsional seria ‘necessidade’, e para o que suspende essa necessidade, ‘satisfação’” (FREUD, 2021, p. 19). Freud sugere, inicialmente, a diferenciação entre dois grupos de pulsões primordiais: as *pulsões do Eu* e as *pulsões sexuais* (FREUD, 2021).

Acerca dos instintos [n.a. pulsões] desenvolvi recentemente (em Além do princípio do prazer [n.a. 2020/1920]) uma concepção que aqui mantereí e tomarei como base para as discussões que seguem. De acordo com ela, há que distinguir duas espécies de instintos, das quais uma, os instintos sexuais ou Eros, é de longe a mais visível e mais acessível ao conhecimento. Ela compreende não apenas o próprio instinto sexual desinibido e os impulsos instintuais sublimados e inibidos na meta, dele derivados, mas também o instinto de autoconservação, que devemos consignar ao Eu e que no início do trabalho analítico opusemos, com boas razões, aos instintos objetais sexuais. Determinar a segunda espécie de instintos foi mais difícil para nós; afinal, viemos a enxergar no sadismo o seu representante. Com base em reflexões teóricas

⁵ A tradução do termo *Trieb* para o português é desafiadora, pois a palavra pode ser igualmente “instinto” quanto “pulsão”. Pedro Heliodoro Tavares (2021), em ensaio publicado junto à edição bilíngue comemorativa de *As Pulsões e seus destinos*, discorre sobre as dificuldades da palavra e os perigos de uma tradução acrítica de *Trieb*, cuja característica “fronteira” (2021, p. 77) a coloca entre o campo biológico-corporal e o campo psíquico-cultural. Nesse sentido, ao pensar a figura do zumbi, a tradução deve ser aquela do campo biológico-corporal, visto que estas criaturas não são dotadas do outro campo, o psíquico-cultural. Sendo assim, escolhi usar pulsões quando analisar comportamentos humanos e instinto quando analisar o comportamento dos mortos-vivos.

amparadas pela biologia, supusemos que há um instinto de morte, cuja tarefa é reconduzir os organismos vivos ao estado inanimado, enquanto Eros busca o objetivo de, agregando cada vez mais amplamente a substância viva dispersa em partículas, tornar mais complexa a vida, nisso conservando-a, naturalmente. Ambos os instintos comportam-se de maneira conservadora no sentido mais estrito, ao se empenhar em restabelecer um estado que foi perturbado pelo surgimento da vida. Este surgimento seria, então, a causa da continuação da vida e, ao mesmo tempo, da aspiração pela morte, a própria vida sendo luta e compromisso entre essas duas tendências (FREUD, 2011 [1923], s.n.p.)

Dessa forma, dividiremos este capítulo em três partes, as duas primeiras acerca das duas principais pulsões caracterizadas por Freud e um breve comentário sobre a sublimação.

2.1. PULSÃO SEXUAL, OU A PRIMEIRA TEORIA DAS PULSÕES

Freud (2021) caracteriza a pulsão sexual como um conceito fronteiro entre o somático e o psíquico. Para compreender melhor esse fenômeno, o psicanalista discute termos associados ao de pulsão, como pressão, meta, objeto e fonte da pulsão, conforme segue:

Por *pressão* de uma pulsão entende-se seu fator motor, a soma de força ou a medida da exigência de trabalho que ela representa. [...] A *meta* de uma pulsão é sempre a satisfação, que só pode ser alcançada pela suspensão do estado de estimulação junto à fonte pulsional. [...] O *objeto* de uma pulsão é aquele junto ao qual, ou através do qual, a pulsão pode alcançar a sua meta. [...] Por *fonte* da pulsão entende-se o processo somático em um órgão ou parte do corpo, cujo estímulo é representado na vida anímica pela pulsão (FREUD, 2021, p. 26, grifo original)

As pulsões sexuais aparecem de diversas fontes orgânicas e independentes entre si, porém dividem um alvo em comum: o prazer do órgão. Tais pulsões são numerosas. Parte delas confere às pulsões de preservação componentes *libidinais*. Para Freud, uma das primeiras fases da pulsão sexual (ou de vida) é a de “*incorporar* ou *devorar*” (FREUD, 2021, p. 61,

grifo original), como forma compatível com a suspensão da existência separada do objeto e definida como ambivalente.

As pulsões atribuídas a todo ser vivo, como as de autoconservação (pulsão de vida) se encontram em oposição com a suposição de que a vida pulsional conduz à morte (FREUD, 2020). Para Freud (2021), pode ocorrer o entrecruzamento pulsional, ou seja, que um objeto em comum satisfaça diferentes pulsões.

A objeção que se apresenta de imediato, de que, além das pulsões conservadoras que forçam à repetição, haja outras pulsões que pressionam para a produção de novas formações e para o progresso, não deve deixar de ser levada em conta; (FREUD, 2020, p. 133)

Para Haddad (2020), se o propósito da pulsão de morte é retornar para um estado pré-vida, a função do zumbi é dupla: “Eles fazem com que coisas vivas morram e seus corpos se decompõem continuamente.” (HADDAD, 2020, p. 106). Zumbis, de acordo com Neto & Okamoto (2018), representam mentalmente a forma mais bem acabada do instinto de morte. Zumbis estão envolvidos em processos de transformação e criação da mesma forma de não-vida que apresentam. Ainda, manifestam necessidades de alimentação canibal incessante, buscando inconscientemente - a única forma possível para eles - comer cada vez mais. Dessa forma, representam igualmente instintos de vida.

2.2. PULSÃO DE MORTE, OU A SEGUNDA TEORIA DAS PULSÕES

Freud (2020) afirma que a pulsão de morte (ou pulsão do Eu) está associada à compulsão à repetição. Também esclarece que uma pulsão de morte é “*uma pressão inerente ao orgânico animado para restabelecer um estado anterior*” (2020, p. 131, grifo original), abandonada pela influência de forças externas. A

pulsão pode ser entendida por “elasticidade orgânica”, ou ainda, “a manifestação da inércia na vida orgânica”:

Essa concepção de pulsão soa estranha, pois nos habituamos a ver na pulsão o fator que pressiona para a mudança e o desenvolvimento, e agora temos de reconhecer nela justamente o contrário, a expressão da natureza *conservadora* do ser vivo (FREUD, 2020, p. 131).

Dessa forma, estabeleceu-se que todas as pulsões orgânicas são conservadoras, orientadas à regressão e historicamente adquiridas:

O ser vivo elementar, desde o seu início, não pretendia mudar e, mantidas as mesmas condições, só repetiria sempre o mesmo curso de vida. Mas, em última instância, deve ter sido a história do desenvolvimento da Terra e da sua relação com o Sol o que deve ter deixado sua marca no desenvolvimento dos organismos. As pulsões orgânicas conservadoras assimilaram cada uma dessas modificações impostas ao curso de vida do organismo e as preservaram para a repetição, passando assim a impressão enganosa de forças que anseiam por mudança e progresso, na verdade, procuravam apenas alcançar uma antiga meta por caminhos antigos e novos (FREUD, 2020, p. 136-137).

Essa meta, de acordo com Freud, deve ser um estado antigo e inicial abandonado outrora pelo ser vivo e ao qual este anseia retornar. Ainda, afirma que se lhe for permitido supor que todo ser vivo morre por motivos internos e retorna ao inorgânico, que “*A meta de toda vida é a morte, e, remontando ao passado: O inanimado esteve aqui antes do vivo*” (FREUD, 2020, p. 137).

O que resta é o que o organismo só quer morrer à sua maneira; mesmo esses guardiães da vida foram originariamente os serviços da morte. Daí o paradoxo de que o organismo vivo rebela-se com sua máxima energia contra influências (perigos) que poderiam ajudá-lo a alcançar sua meta de vida por um caminho curto (por curto-circuito, por assim dizer); entretanto essa conduta caracteriza justamente um anseio puramente pulsional, em oposição a uma tendência inteligente (FREUD, 2020, p. 139).

Ou seja, ainda que o indivíduo recuse violentamente as ameaças que poderiam auxiliá-lo em sua meta de morrer de forma rápida, ou ainda, “por curto-circuito”, esse ato representa a pulsão de morte por indicar que o

organismo prefere a morte que lhe convém: “Se nós mesmos já temos que morrer e antes disso perder para a morte nossos entes mais queridos, é preferível que sejamos submetidos a uma lei implacável da natureza, à soberba” (FREUD, 2020, p. 151).

Para Freud (2020), não é surpreendente que processos sejam realizados na vida anímica emancipados do princípio do prazer, que se configura na busca inconsciente de um organismo pelo prazer e evitamento da dor, sofrimento ou tensão que é obtido através da descarga de momentos de tensão, mecanismo que determina o comportamento infantil.

Dessa forma, Freud estabelece que as pulsões do Eu equivalem às pulsões de morte e as pulsões sexuais são as pulsões de vida (FREUD, 2020). Ainda, após essa equivalência, a concepção que era antes dualista torna-se mais rigorosamente dupla que anteriormente.

Nós não tínhamos em mente a substância viva, mas as forças que nela atuam, e fomos levados a distinguir duas espécies de pulsões, aquelas que querem conduzir a vida à morte e as outras, as pulsões sexuais, que almejam e estabelecem sem cessar a renovação da vida (FREUD, 2020, p. 155).

Por último, o psicanalista afirma que as pulsões de vida se relacionam com a percepção interna e se mostram como perturbações da paz, trazendo tensões e se liquidando como prazer, enquanto as pulsões de morte funcionam de forma discreta (FREUD, 2020).

2.3. SOFRIMENTO E SUBLIMAÇÃO

Freud afirma em “Mal-estar na civilização” (2010 [1930]) que quando as pulsões e desejos do organismo não são satisfeitas, no lugar destes processos surge o sofrimento. A partir disso, o indivíduo então pode canalizar a energia

das pulsões de formas socialmente aceitas, através do mecanismo de sublimação:

A tarefa consiste em deslocar de tal forma as metas dos instintos, que eles não podem ser atingidos pela frustração a partir do mundo externo. A sublimação dos instintos empresta aqui sua ajuda. O melhor resultado é obtido quando se consegue elevar suficientemente o ganho de prazer a partir das fontes de trabalho psíquico e intelectual. Então o destino não pode fazer muito contra o indivíduo. A satisfação desse gênero, como a alegria do artista no criar, ao dar corpo a suas fantasias, a alegria do pesquisador na solução de problemas e na apreensão da verdade, tem uma qualidade especial, que um dia poderemos caracterizar metapsicologicamente. Agora podemos dizer apenas, de modo figurado, que ela nos parece “mais fina e elevada”, mas a sua intensidade é amortecida, comparada à satisfação de impulsos instintuais grosseiros e primários; ela não nos abala fisicamente (FREUD, 2010, s.n.p.).

Segundo Freud (2010), a sublimação é um aspecto importante do desenvolvimento cultural, pois é o que torna possível atividades psíquicas mais complexas, como as científicas, artísticas e ideológicas. As mídias de zumbis, entre elas, filmes, videogames e quadrinhos, são formas de sublimação de desejos e pulsões. A realidade de um apocalipse causado por zumbis está distante e portanto, é um cenário adequado para a sublimação de pulsões e desejos, especialmente aqueles inaceitáveis socialmente, como matar, agir fora da lei, sentir medo defronte um inimigo coletivo, etc.

3. THE WALKING DEAD

Nesta seção, dois episódios da série televisiva *The Walking Dead* serão analisados de acordo com os conceitos freudianos previamente estudados: o primeiro episódio da primeira temporada, intitulado *Days Gone Bye*, e o último episódio também da primeira temporada, intitulado *TS-19*, ambos televisionados no ano de 2010.

3.1. *DAYS GONE BYE* (TEMPORADA 01, EPISÓDIO 01)

Rick Grimes, o protagonista da série, acorda de um coma, de tempo indeterminado, em um hospital abandonado, povoado por zumbis. Durante as buscas por sua família - sua esposa Lori e seu filho Carl - encontra Morgan e Duane Jones, que o ensinam sobre os zumbis e o novo modo de vida pós-apocalipse. Durante uma conversa que curiosamente ocorre na mesa de jantar, sobre os mortos-vivos, as seguintes palavras são proferidas:

RICK: Atirou naquele homem hoje.

MORGAN: “Homem”?

DUANE: Não era um homem.

RICK: Você atirou nele, na rua, lá fora. Um homem.

MORGAN: Amigo, você está precisando de óculos. Era um zumbi. Vamos.

[...]

MORGAN: Mas você sabe sobre os mortos, né?

RICK: Eu vi muitos mortos. Lá fora, no pátio de carga. Amontoados em caminhões.

MORGAN: Não os que mataram. Os que não mataram. Os zumbis. Como aquele em que atirei hoje. Ele teria esfaqueado você. Teria tentado comer você. Pegar um pedaço de carne, no mínimo. Pelo visto, é a primeira vez que você escuta isso. Sei como deve soar (transcrição nossa).

Aqui, Morgan descreve o instinto de vida presente nos zumbis: tentariam comer, pegariam um pedaço de carne, buscando a alimentação e a manutenção da forma de existência que manifestam. Enquanto performa essa fala, o próprio Morgan se alimenta. Em seguida, os espectadores aprendem mais sobre a esposa de Morgan e mãe de Duane:

Duane olha para fora e vê uma mulher andando próxima à casa.

DUANE: Ela está aqui!

MORGAN: Não olhe. Fique longe das janelas. Eu falei para sair. Vá.

Duane começa a chorar e Morgan o conforta. Nós percebemos que esta é a mãe de Duane e esposa de Morgan.

MORGAN: Faça silêncio. Vamos, silêncio.

Rick vai até a porta e olha através do olho mágico. Vê a mulher zumbi se aproximando da varanda e da porta. A mulher zumbi

encara a porta por alguns segundos e tenta girar a maçaneta (transcrição nossa)

O infamiliar é algo que outrora fora familiar. Neste caso, literalmente familiar, a esposa de Morgan tornou-se zumbi, transformando-se em algo que deveria estar oculto mas se apresenta. Um detalhe interessante, que pode servir de material para análises futuras, é a espécie de memória residual da esposa zumbi, que apesar de não ter garantia de consciência, lembra-se da própria casa e gira a maçaneta.

O episódio prossegue, Rick e a família Jones se separam e então, na tentativa de poupar sua ex-esposa da condição que a tomou, Morgan se vê obrigado a pôr fim na semi-vida de sua amada. A seguinte cena ocorre:

MORGAN: Fique aqui lendo seus gibis. O papai vai ficar lá em cima.

Morgan apanha uma maleta e uma arma de fogo. A maleta contém fotos de sua esposa e da mãe de Duane. Morgan cola uma foto de sua esposa na janela e posiciona uma cadeira como apoio para a arma. Mira e atira em um zumbi.

DUANE: Papai...?

MORGAN: Está tudo bem, Duane. Fique aí, filho. Não suba aqui. Morgan mira e atira em outro zumbi.

MORGAN: Jenny... Vamos, querida.

Morgan localiza Jenny Zumbi, que o olha à distância.

MORGAN: Vamos... Deus...

Morgan abaixa a arma e chora ao não conseguir matar definitivamente sua esposa zumbi (transcrição nossa)

Neste ponto, o infamiliar, as pulsões de vida e de morte se entrecruzam. Ainda que infamiliar, Jenny revela o que fora familiar para Morgan, que ao tentar matá-la para retirar-lhe a condição zumbi imposta, cede à pulsão de regressão ao estado anterior da vida. Ainda, ao lembrar a esposa viva e não conseguir executar a tarefa a que se propôs, Morgan revela uma certa pulsão de vida.

3.2. TS-19 (TEMPORADA 01, EPISÓDIO 06)

No último episódio da primeira temporada, assistimos à travessia desesperada do grupo de sobreviventes em meio a um verdadeiro exército de zumbis e cadáveres para chegar no centro de pesquisas

nacional americano, onde se procura encontrar a cura para o mal que está dizimando a população. A travessia é dramática, o risco é imenso, e apenas é tentada porque todas as esperanças de salvação recaem sobre esse local, um edifício que parece representar a ciência na fusão com a tecnologia em sua face mais contemporânea. À arquitetura ultra-arrojada do prédio somam-se os recursos ultrasofisticados da tecnologia de pesquisa (NETO & OKAMOTO, 2018, p. 39).

Este episódio revela o contraste entre pulsões de vida e morte e a coexistência das duas no decorrer dos acontecimentos. Ao buscarem o centro de pesquisas onde uma possível cura pode estar sendo descoberta, os sobreviventes estão tomados pelas pulsões de vida. Quando o grupo chega ao *Center for Disease Control* (CDC), é recebido com um banquete farto e vinho pelo pesquisador Dr. Jenner, também representa as pulsões de vida na forma da necessidade de se alimentar para manutenção da condição de vivente.

Mais tarde, Andrea, uma das sobreviventes, conversa com Dale, o fundador do grupo, enquanto vomita pelo excesso de vinho no banheiro:

ANDREA: Oh, Deus... Oh, tudo se foi.

DALE: Mas isso é bom para limpar o estômago.

ANDREA: Não quero dizer o vinho, Dale. Sabe, acabou. Não sobrou nada. Você não vê isso?

DALE: Eu vejo a chance de um novo recomeço.

ANDREA: Meu Deus, Dale. Dale, não conseguiu ver no rosto do Jenner? Escute o que estou dizendo. Não sobrou nada (transcrição nossa).

Enquanto a pulsão de morte caracterizada na cena pelo abuso de substâncias tóxicas e desesperança no futuro da humanidade, Dale, ao acreditar em um possível “recomeço” cede à inconsciente pulsão de vida, de propagação da vida. Freud afirma, já no fim de sua vida, que as pulsões coexistem e acontecem em conjunto.

Ao longo do episódio, os espectadores descobrem que o CDC está trancado pelo Dr. Jenner e irá se autodestruir em trinta minutos por falta de

combustível para os geradores. Rick Grimes, agora o líder do grupo de sobreviventes, barganha por sua vida e a de seus companheiros:

RICK: Sua esposa não teve escolha. Você tem. É só isso que queremos. Uma escolha, uma chance (transcrição nossa).

Quando Freud fala em pulsões de morte e sobre morrer à própria maneira, parece que está falando de escolhas, assim como Rick Grimes fala ao Dr. Jenner ao implorar para sair do local que está prestes a explodir. Assim, Rick convence Dr. Jenner a deixá-los sair enquanto o próprio cientista e mais duas sobreviventes decidem ficar:

JACQUI: Não, eu vou ficar. Eu vou ficar, querido.

T-DOG: Mas isso é loucura!

JACQUI: Não, é muita sensatez. Pela primeira vez há muito tempo. Não vou terminar como o Jim e Amy. Não é hora de discutir. É inútil. Não se vocês quiserem sair. Vão embora. Saiam daqui.

[...]

ANDREA: Eu vou ficar também.

DALE: Andrea, não! Andrea, a Amy não iria querer isso para você!

ANDREA: Ela está morta. E você precisa ir (transcrição nossa)

Jacqui e Andrea escolhem morrer à sua maneira, revelando a pulsão para o retorno à não-existência do ser humano. De forma consciente, as sobreviventes decidem não mais sobreviver e morrer como forma de afirmar a própria e única autonomia diante da situação pós-apocalíptica em que vivem.

CONCLUSÃO

A representação do zumbi é, certamente, plural e auxilia na compreensão de conceitos de diversos campos do conhecimento humano, como a psicanálise. Sendo assim, fica explícito que, embora seja uma figura ficcional, tal objeto de estudo não deve ser encarado como superficial.

Dentro do escopo psicanalítico, a maior parte dos conceitos elaborados por Sigmund Freud permanecem até hoje. Sua contribuição para a psicanálise não tem precedentes. Neste artigo, ainda que tenhamos encontrado referências relacionadas aos conceitos trabalhados por outros autores, decidimos nos ater rigorosamente aos escritos de Freud enquanto possível.

O infamiliar é algo que eventualmente foi prazeroso e deixa uma marca no sujeito, mas que através do mecanismo de recalque, ou seja, de repressão à chegada no consciente, agora é percebido como estranho, *infamiliar*. No caso da série *The Walking Dead*, no episódio *Days Gone Bye*, a esposa Jenny, que anteriormente fazia parte da família e era amada, agora zumbi causa tamanho estranhamento que Morgan sofre por não conseguir pôr fim à semi-vida da ex-amada.

As pulsões e suas principais diferenças foram longamente estudadas e não completamente compreendidas, parte disso porque os escritos de Freud muitas vezes se contradizem e seguem um fluxo complexo de entendimento. Contudo, foi possível perceber as diferenças entre duas formas de pulsões: as pulsões cuja meta são a reprodução e manutenção da vida e aquelas cuja meta é a regressão para um estado pré-vida, inorgânico. Através do episódio *TS-19* do seriado televisivo *The Walking Dead*, percebemos como ocorre o entrecruzamento pulsional e como as pulsões de vida e morte estão em ação contínua e em recorrente contraste.

Esse trabalho não pretende se fechar em si mesmo. Durante o desenvolvimento deste artigo abriram-se oportunidades de aprofundamento da exploração tanto de cunho psicanalítico, quanto na própria representação da figura do zumbi em obras cinematográficas e outras mídias.

* * *

Referências

BISHOP, Kyle. Raising the Dead: Unearthing the Non-Literary Origins of Zombie Cinema *IN: Journal of Popular Film and Television*, 33:04, 2006. p. 196–205.

DUNKER, Christian. Zumbis, fantasmas, vampiros e frankensteins. *IN: Ensaios sobre os mortos-vivos*. São Paulo: Aller, 2018.

FREUD, Sigmund. **A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos (1914-1916)**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. **O Mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias e outros textos (1930-1936)**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. **O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FREUD, Sigmund. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905)**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FREUD, Sigmund. **O Infamiliar**. Trad. Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

FREUD, Sigmund. **Além do princípio do prazer**. Trad. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

FREUD, Sigmund. **As pulsões e seus destinos**. Trad. Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

GOMES, Gilberto. Os dois conceitos freudianos de *Trieb*. *IN: Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 17:03, set/dez, 2001. p. 249-255.

HADDAD, Vanessa L. Zombie Video Games, Eros, and Thanatos: Expressing and Exploring the Life and Death Drives Through Video Gameplay. *IN: WEBLEY, Stephen J. & ZACKARIASSON, Peter (eds.). The*

Playful Undead and Video Games: Critical Analyses of Zombies and Gameplay. Estados Unidos: Routledge, 2020.

HOFFMANN, E. T. A. O homem da areia. Trad. Romero Freitas. *IN: FREUD, S. O infamiliar.* Trad. Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p. 221-264.

NETO, Leonel Braga; OKAMOTO, Marta Maria. O morto-vivo que nos habita. *IN: Ensaios sobre os mortos-vivos.* São Paulo: Aller, 2018.

MATHESON, Richard. **Eu sou a lenda.** São Paulo: Aleph, 2015.

PENHA, Diego; GONSALVES, Rodrigo. Introdução. *IN: Ensaios sobre os mortos-vivos.* São Paulo: Aller, 2018.

TAVARES, Pedro Heliodoro. Sobre a tradução do vocábulo *Trieb*. *IN: FREUD, S. As pulsões e seus destinos.* Trad. Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2021. p. 73-90.

REFERÊNCIAS - FILMOGRAFIA

BRIDE OF RE-ANIMATOR. Dirigido por Brian Yuzna. Estados Unidos: Wild Street Pictures, Re-Animator II Productions, 1990 (96 min.).

DAY of the Dead (PT-BR: O Dia dos Mortos). Dirigido por George A. Romero. Estados Unidos: Dead Film Inc, 1985 (100 min.).

DAYS Gone Bye (Temporada 01: Episódio 01). **The Walking Dead** [Seriado]. Direção: Frank Darabont. Produção: David Alpert, Frank Darabont, Charles H. Eglee, Adam Fierro, Gale Anne Hurd, Denise M. Huth, Angela Kang, Robert Kirkman, Jack LoGiudice, Tom Luse, Greg Nicotero, Skip Schoolnik. Estados Unidos: AMC Studios, 2010 (67 min.).

LAND of the Dead (PT-BR: Terra dos Mortos). Dirigido por George A. Romero. Estados Unidos: Atmosphere Entertainment MM, 2005 (97 min.).

LAST Man on Earth, The (PT-BR: Mortos não matam). Dirigido por Ubaldo Ragona. Itália, Estados Unidos: Associated Producers, Produzioni La Regina, 1964 (86 min.).

TS-19 (Temporada 01: Episódio 06). **The Walking Dead** [Seriado]. Direção: Guy Ferland. Produção: David Alpert, Frank Darabont, Charles H. Eglee, Adam Fierro, Gale Anne Hurd, Denise M. Huth, Angela Kang, Robert

Kirkman, Jack LoGiudice, Tom Luse, Greg Nicotero, Skip Schoolnik. Estados Unidos: AMC Studios, 2010 (45 min.).

Recebido 04/03/2022

Aprovado 21/10/2022

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

O problema da sujeição: capitalismo, ideologia e desejo

José Jefferson da Costa Ferreira¹

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

<http://orcid.org/0000-0002-3605-9456>

jeffcosta5@outlook.com

Resumo: O artigo apresenta a problemática de *por que indivíduos se submetem a determinadas situações, por que se sujeitam?* O problema da sujeição chamou a atenção de La Boétie quando questionou: por que “tantos homens suportam às vezes um tirano só”? Essa questão repercutiu em Marx, Engels e Althusser que pensaram a sujeição pela ideologia (um “poder estranho”). A noção pós-marxista ampliou o conceito designando a ideologia como “parte integrante do imaginário social”. Essas correntes, contudo, atribuem à ideologia uma *primazia* de compreensão da sujeição, fato criticado por Freud e Reich. Assim como estes (que pensaram a problemática da dominação pela ótica da psicologia das massas), Deleuze e Guattari analisaram o problema da dominação pelo *socius* e pelo inconsciente, indicando uma via individual e outra social (interesse x desejo). Assim sendo, esse texto tem a intenção de apresentar o limite marxista da ideologia para a compreensão da sujeição, oferecendo, portando, uma via de compreensão através da psicanálise. Desse modo, neste texto analisar-se-á como o capitalismo utiliza-se de políticas de desejo para a dominação através de investimentos libidinais inconscientes no *socius*. Assim, postula-se a produção de um regime colonial do inconsciente.

Palavras-chave: Sujeição; Dominação; Ideologia; Desejo; Capitalismo.

¹ Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

Abstract: The paper presents the problem of *why individuals submit to certain situations, why they submit to*. The problem of subjection caught La Boétie's attention when he asked why "so many men sometimes support one tyrant by themselves." This issue had repercussions on Marx, Engels and Althusser, who thought of subjection by ideology (a "strange power"). The post-marxist notion broadened the concept by designating ideology as "an integral part of the social imaginary". These currents, however, attribute to ideology a primacy of understanding subjection, a fact criticized by Freud and Reich. Like them (who thought about the problem of domination from the perspective of mass psychology), Deleuze and Guattari analyzed the problem of domination by the *socius* and the unconscious, indicating an individual and a social way (interest x desire). Therefore, this text intends to present the marxist limit of ideology for the understanding of subjection, offering, therefore, a way of understanding through psychoanalysis. Therefore, this text will analyze how capitalism uses policies of desire towards domination through unconscious libidinal investment in the *socius*. Thus, the production of a colonial regime of the unconscious is postulated.

Keywords: Subjection; Domination; Ideology; Desire; Capitalism.

INTRODUÇÃO

Há um problema que paira na história do social e que reverberou nos escritos de diversos autores até aqui, os quais forneceram possibilidades razoáveis à questão. O problema que se coloca é *por que indivíduos se submetem a determinadas situações, por que se sujeitam?* O problema é, portanto, o da sujeição. Ao longo da história foi possível observar alguns fenômenos sociais que imputaram ao indivíduo o caráter de sujeito. Antes de tudo, deve-se ter em mente que a categoria de sujeito tem pelo menos dois polos: um que compreende o sujeito enquanto *sujeito de si*, detentor da ação, exteriorizador da

realidade social, e o sujeito *assujeitado*, passivo da ação, que sofre a ação, remetido *a*, dominado *para*; é neste sujeito que ocorre o fenômeno da sujeição, da dominação². Podemos dizer que quando um indivíduo se submete ou é submetido a um elemento ou a um conjunto de elementos, ele inaugura – ou a ação, em si mesma, engendra – uma condição humana de sujeição. Machado de Assis (2011) logo enunciou a existência de duas almas: uma exterior e uma interior. A exterior seria uma formulação social, dada pelo *socius*, imposta ao sujeito; uma espécie de identidade. A alma interior seria a identidade pessoal do sujeito, seu si-mesmo. A questão é que no escrito de Machado de Assis a alma exterior domina o si-mesmo, o sujeito-de-si, de maneira tal que ocorre um processo semelhante à alienação: o indivíduo não mais se vê como si-mesmo, mas antes como o sujeito-exterior, a identidade *atribuída*; a carga do signo social exerceu na sua psique influência suficiente que dominasse seu si-mesmo sujeitando-o ao *signo-outro*, à identidade-outra. Isto implica dizer que o sujeito alienou-se por um signo exterior, por uma exterioridade, um artefato simbólico socialmente fabricado, e, portanto, socialmente atribuído.

“Artefatos” semelhantes – no que tange à atribuição de uma coisa outra ao indivíduo – são produzidos e reproduzidos através da história para dominar um indivíduo, uma massa, uma sociedade. As utilidades dos processos de sujeição são várias, e mesmo as concepções da categoria de sujeito variam de corrente teórica para corrente teórica. Étienne de La Boétie (2017, p. 34) chamou a atenção para o fenômeno quando indagou: “como é possível que tantos homens [...] tolerem, por vezes, um tirano sozinho, cujo único poder é aquele que lhe conferem”. O autor reproduz a dúvida de por

² Foucault (2014, p. 235) também faz uma diferenciação na categoria de sujeito: “Há dois significados para a palavra *sujeito*: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a.”. Optamos aqui não pela categoria dupla de Foucault que converge, em ambas as aplicações, à subjugação, mas antes por uma diferenciação que responsabiliza a subjugação (isto é, a dominação) quando o sujeito não mais é sujeito de si (o que consistiria, mais adiante, num programa de descolonização de si, de descolonização subjetiva, capaz de dotar o indivíduo como sujeito de si), mas antes assujeitado *a*, posto sob jugo *de*.

que os homens se submetem àquele que detém o poder dado pelos próprios homens. Ele cita que o fenômeno é lastimável, e que se tornou um vício. Ele tece uma diferenciação na nomenclatura do fenômeno: não se trata de um *estado de governo*, mas de tirania; isto é, o indivíduo que opera o poder lhe atribuído pelos sujeitos-assujeitados é, na verdade, um tirano. La Boétie sugere algumas possibilidades para que os sujeitos se submetam a essa condição: seria covardia? Desprezo? Desdém por si mesmos? Por que cem mil homens aguentam *um homem só* e não o atacam? Ele responsabiliza o sujeito na ação de sua sujeição quando sugere que “são os próprios povos que se fazem dominar”, chegando a chamar os povos de “traidores de si mesmos”, uma vez que, se decidissem se rebelar, tornariam à liberdade, já que consentem, *aceitam o jugo*. La Boétie indica que a sujeição implica uma reversão na natureza da condição humana, que possui uma semente natural de razão a partir da qual floresce em virtude o *primeiro ser*; portanto, a sujeição é um processo de desnaturalização da condição humana. Tal posição impele o processo de esquecimento da franquia, impedindo recobrar a condição primeira. De maneira interessante, La Boétie indica que os sujeitos-assujeitados passam a se contentar com sua condição de sujeição na medida em que o processo perdura e se estende às próximas gerações – fenômenos como a escravidão, deste modo, funcionam sob este regime. Entretanto, La Boétie comete uma redução do processo complexo da sujeição quando responsabiliza somente o sujeito social pela sua própria condição de dominação, e, portanto, não investiga possíveis outras incidências objetivas sobre o fenômeno.

1. A CRÍTICA MARXISTA E PÓS-MARXISTA DA SUJEIÇÃO E DOMINAÇÃO

1.1. A ideologia: a crítica marxista

Esta mesma problemática da sujeição e da dominação repercutiu na tradição marxiana quando Marx e Engels (2007) propuseram pensar que nas sociedades capitalistas os sujeitos são impelidos por um “poder estranho”, o qual tem a potência de dominá-los, e que desemboca, portanto, na ideologia. Marx e Engels indicam que essa pressão sobre o indivíduo é um modo de apropriação exterior, tido por eles como “sagrado”. De “poder estranho”, os autores falam de “potência estranha”, situada *fora* dos indivíduos, uma vez que não sabem de onde advém, e tampouco sua direção – e porque age independentemente do arbítrio dos indivíduos. A ideologia, como uma potência exterior, tem a possibilidade de servir à classe dominante como um meio de empreender dominação e alienação nos indivíduos. Entretanto, essa potência ideológica age na superestrutura, como manobra do Estado. A ideologia, portanto, corresponde às ideias³ dominantes, provenientes da classe dominante: um problema de luta de classes, que preconiza, na teoria marxista, as classes e o Estado. Sousa Filho (2016) indicou que para Marx a ideologia corresponde à inversão da *gênese* e do caráter *histórico* da realidade social, tornando-se autônoma em relação à sociedade e aos seus agentes. Desta forma, a ideologia produz um discurso a-histórico, transcendental, divino, exterior, eterno. Tudo aquilo que vem a se opor ao caráter histórico da realidade social. Marilena Chaui (2007, p. 32) salienta que o problema do discurso ideológico é que este é constituído por lacunas, é um discurso que não diz tudo, composto “por espaços em branco”; a coerência da ideologia – segundo a autora – se dá pelo fato de que não diz e nem pode dizer tudo, pela sua *lógica da lacuna*. O preenchimento desta lacuna destruiria a estrutura ideológica do discurso.

Althusser (1974) continua a reproduzir a ideologia como um problema das ideias e pertencente à classe dominante. O autor indica que a ideologia não tem história, não tem história própria e é, na verdade, o *reflexo da história*

³ Sobre a questão da “ideia”, Althusser (1974, p. 69) já indica que em Marx a ideologia indica “um sistema de ideias e de representações, que domina o espírito de um homem ou de um grupo social”.

real, um reflexo em si mesmo invertido, vazio e pálido. A ideologia é estruturada como uma realidade não-histórica, imutável. É aí que Sousa Filho (2016) indica, na esteira marxista, uma reversão do caráter histórico da realidade social, já que a ideologia despreza a realidade de seu caráter histórico, atribuindo aos processos de socialização uma “eterização”, uma eternalização e sacralização dos fenômenos sociais, não mais passíveis de uma explicação por viradas históricas, mas, antes, eternas. A ideologia fornece, então, um relato congelado, onipresente, imutável. Para Althusser, a ideologia é uma ilusão, uma espécie de sonho (dadas as suas condições imanentes de não passividade ao processo histórico), com uma realidade exterior a si mesma, fora de si. Uma construção imaginária. O fato de que a ideologia está fora da história expõe duas facetas: o dentro e o fora; por isso uma inversão, uma reversão da gênese, da história para um lado outro. *Dentro* está a única história possível, a dos indivíduos concretos. A ideologia, enquanto sistema de ideias, representa a “relação imaginária dos indivíduos com as suas condições reais de existência” (ALTHUSSER, 1974, p. 77). É uma relação entre um imaginário e um real: a ideologia funda um aspecto imaginário (e deformado) que, se for interpretado na sua lógica imutável, sob uma ótica da crítica não ideológica, fornecerá, portanto, a realidade factual do mundo. A ideologia, na representação imaginária do mundo, reflete as condições de existência dos homens e representa a relação imaginária dos indivíduos com as relações de produção.

Esses indivíduos da ideologia são os sujeitos. Althusser indica que essa categoria de sujeito é, em si mesma, ideológica, já que a ideologia serve somente para sujeitos concretos. A ideologia produz indivíduos em sujeitos, já que interpela os indivíduos como sujeitos. Ou seja, na lógica althusseriana não existe sujeito que não pela ideologia, a ideologia é imanente à condição de sujeito; é, portanto, uma condição humana propriamente ideológica, que surge à medida que os sistemas de ideias e representações deformam o caráter

histórico-verossímil-factual da realidade social em um imaginário eterno, divino, a-histórico. A deformação é dupla: no sistema histórico e no indivíduo; história em um fora imaginário não-histórico e indivíduo em sujeito, sujeito-assujeitado, sujeito dominado. O processo, portanto, da sujeição.

Para que a ideologia possa representar suas deformações imaginárias, ela necessita de instituições sociais diversas e especializadas, sistemas de aparelhos que produzirão e reproduzirão o discurso ideológico. Esses sistemas são chamados por Althusser de Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE), os quais são provenientes dos Aparelhos de Estado (AE), que, juntos ao poder estatal, formam a teoria do Estado (formação dos sistemas disponíveis às operações da máquina-Estado). Tais Aparelhos Ideológicos de Estado são citados por Althusser como sendo: AIE religioso [sistemas de igrejas]; AIE escolar [sistema das diferentes escolas públicas e particulares]; AIE familiar; AIE jurídico; AIE político [sistema político de que fazem parte diferentes partidos]; AIE sindical; AIE da informação [imprensa, rádio, televisão etc.]; AIE cultural [letras, belas artes, desportos etc.].

Todos os AIE, sejam quais forem, concorrem para um mesmo resultado: a reprodução das relações de produção, isto é, das relações de exploração capitalistas [...]. O aparelho de informação embute, através da imprensa, do rádio, da televisão, em todos os cidadãos doses quotidianas de nacionalismo, chauvinismo, liberalismo, moralismo etc. [...], é através da aprendizagem de alguns saberes práticos envolvidos na inculcação massiva da ideologia da classe dominante, que são em grande parte reproduzidas as relações de produção de uma formação social capitalista. Os mecanismos que reproduzem este resultado vital para o regime capitalista são naturalmente envolvidos e dissimulados por uma ideologia da Escola universalmente reinante, visto que é uma das formas essenciais da ideologia burguesa dominante: uma ideologia que representa a escola como um meio neutro, desprovido de ideologia. (ALTHUSSER, 1974, p. 62-7)

A questão, entretanto, na tradição marxista é que existe uma primazia da análise ideológica no que se trata das formações imaginárias de uma sociedade capitalista. A ideologia preconiza uma sociedade de classes e de

Estado, e embora a luta de classes, segundo Althusser, seja maior que a análise ideológica, esta é importante ao marxismo na medida em que analisa a formação de discursos e representações sociais das classes dominantes que invertem a gênese do caráter histórico da realidade social e que ditam a conduta dos indivíduos através da reprodução das ideias ideológicas por intermédio dos aparelhos ideológicos de Estado. Em analisar o fenômeno da dominação e da sujeição somente pela via da ideologia, abre-se mão de um apanhado da totalidade dos fenômenos que escorrem à categoria ideológica, como a psique.

Ora, Freud (2010) já indicava que o materialismo histórico peca por descartar a análise psicológica da conduta humana, e, ao fazer isso, deixa de analisar as implicações psíquicas da vida em sociedade, e mais ainda na sociedade capitalista, objeto de suma importância ao marxismo. Althusser até mesmo parece tentar alçar alguma relação psicanalítica ao dizer que a ideologia, em suas propriedades, assemelhar-se-ia ao caráter de “eterno” que possui o inconsciente, e que é desprovido de história. O limite do esforço de Althusser para se aproximar da teoria freudiana do inconsciente se dá quando o autor marxista afirma que a pressão e a pré-designação da ideologia “têm uma relação com o que Freud estudou nas formas das etapas pré-genitais e genitais da sexualidade, *portanto naquilo que Freud definiu, pelos seus efeitos, como inconscienté*” (ALTHUSSER, 1974, p. 103, grifo nosso); ou seja, a relação entre ideologia e psicanálise dá-se somente na medida em que o inconsciente, por ser a-histórico e eterno, aproximar-se-ia, por suas características, da ideologia, mas somente nas características que as duas possuem, nada mais. Althusser não despende esforço sequer em detalhar os trâmites dessa suposta relação, o que reforça, ainda, a crítica de Freud à subestimação do materialismo no que diz respeito à importância do inconsciente e dos demais postulados pela psicanálise – e não somente reduzido a Freud.

1.2. O imaginário: a crítica pós-marxista

Existem contribuições mais atuais que visam “atualizar” ou ampliar a noção marxista de ideologia. É disso que se trata o texto *O que é ideologia? A conceituação pós-marxista* do sociólogo Alípio de Sousa Filho. Para o autor, essas contribuições são provenientes dos estudos da sociologia, da antropologia, da filosofia, da psicologia etc. Esses estudos ampliaram a teoria da ideologia às análises do poder, da produção de subjetivação e do discurso, mantendo, ainda assim, a base em Marx e Engels. O grande salto que a sociologia e a antropologia fazem, segundo o autor, é a visualização da ideologia pela via do simbólico e do imaginário; é nesse espectro que se encontra a própria contribuição de Sousa Filho sobre ideologia pós-marxista. Nesta corrente, a ideologia vem a ser “compreendida como parte integrante do *imaginário social* das diversas sociedades humanas, pois corresponde às *representações imaginárias e simbólicas* que acomodam explicações sobre o mundo físico-natural e sobre a origem e o caráter da realidade social” (SOUSA FILHO, 2016, p. 63, grifo nosso). Se Althusser se atém a um “sistema de ideias”, nos estudos pós-marxistas emerge a importância do imaginário social, o qual abarca não somente o sistema de ideias, mas também de crenças, da ética e de tudo aquilo que circunda o modo como a sociedade constrói seu conglomerado de informações constitutivas da sua própria organização. A ampliação para o imaginário e o simbólico desprende-se da lógica de classe presente no marxismo: a dominação e a sujeição não estão diretamente ligadas à existência de classes, e nem como consequência da divisão social por classes, tampouco a ideologia pós-marxista se prende às ideias de “classe dominante”. Esse é o maior salto dessa corrente, ao se alastrar ao conjunto global da ordem social:

Nessas sociedades de classe, Estado e diversos setores sociais, *a ideologia alcança diversos âmbitos da vida social* e atinge os indivíduos de uma outra maneira que não sendo a ideologia simples veículo de transmissão dos interesses dessa classe. *A ideologia ganha formas e, através de diferentes dispositivos, age na produção de sujeitos*, produzindo

subjetividades, identidades, sexualidades, desejos [...], instaurando realidades [...], mas que não deixem de constituir ideias, práticas e instituições de produção de assujeitamentos, sujeições ou dominações. (SOUSA FILHO, 2016 p. 63-4, grifo nosso)

Sousa Filho mostra como a corrente liberta o problema da ideologia do sistema marxista de domínio da teoria da classe dominante. A ideologia passa a não somente constituir um sistema de ideias, mas um todo imaginário social, passa a produzir subjetividades. Mas não é que “passa” sob rito do termo, é que a ideologia já produz isso, todavia o marxismo a enclausura na sua lógica binária de classe. Nisto, a ideologia dispõe de dispositivos, ou agenciamentos sociais que situam a fluidez do sistema de ideias e representações simbólicas.

Para além das contribuições que fazem a corrente pós-marxista saltar sobre a noção de ideologia, Sousa Filho mantém certas bases marxistas para sua concepção do ideológico: ideologia, portanto, como caráter a-histórico da realidade social, como negação do fundamento verossímil da realidade (inserindo as brechas e lacunas de que fala Chauí), como a neutralidade cultural (desprovida de dominação; ou seja, a naturalização do processo, como citou La Boétie). Entretanto, Sousa Filho tenta ampliar mais ainda o limite do ideológico quando cita a crítica de Freud⁴ ao marxismo e, semelhantemente a Althusser, tenta alçar uma relação com a psicanálise: uma vez que a ideologia corresponde ao sistema de ideias, do imaginário social e da ética, o autor indica o impacto que a realidade social exerce sobre a psique, citando a conceituação de Freud ao Super-eu. Na teoria freudiana, o Super-eu é a “consciência” que incute no Eu uma severa agressividade: extremamente rigoroso, no que xinga, humilha e ameaça o Eu com base em atos passados, “aplica o mais rigoroso critério moral” (FREUD, 2010, p. 198); representa, portanto, as exigências da moralidade. O sentimento de culpa, desse modo, é proveniente da tensão entre o Eu e o Super-eu, e exerce, também, o poder, a função – e mesmo até os métodos – da instância parental. Freud cita que o

⁴ Exposta poucas páginas atrás, no último parágrafo da seção dedicada ao marxismo.

Super-eu possui traços inconscientes, o que implica dizer que o Super-eu pode pressionar moralmente o Eu tanto consciente quanto inconscientemente.

Sousa Filho (2016, p. 82) utiliza-se da especificação freudiana em Super-eu do indivíduo e Super-eu da cultura⁵ quando diz que “a existência do super-eu cultural [...] é decorrência da existência da ideologia (como tradição, religião, moralidade, senso social, autoridade parental, costumes etc.)”, e que “a ideologia tem o super-eu cultural como um dos veículos que garantem sua atuação, eficácia e permanência”. Sousa Filho utiliza-se, portanto, da carga cultural e social de que sofre o Super-eu, através das implicações sociais na constituição de uma ética, de uma moral, de uma tradição, de axiomas religiosos, como o “ama a teu próximo como a ti mesmo”, citado por Freud (2010, p. 119) como “a mais forte defesa contra a agressividade humana e um belo exemplo do procedimento antipsicológico do Super-eu cultural”. Deste modo, embora, semelhantemente a Althusser, o autor não se prolongue na relação entre psicanálise e ideologia (neste caso, Super-eu e ideologia), parece-nos, portanto, que essa aproximação dá-se que, uma vez que o Super-eu exerce sua carga agressiva no Eu impelido por altas cargas de influência de materiais provenientes do imaginário social, esses próprios materiais se conectam à formação do discurso ideológico, haja vista que a própria religião fornece ao Super-eu cultural um de seus grandes grillhões à agressividade humana e constitui-se como aparelho ideológico. Uma moral que também fornece materiais de pressão do Eu pelo Super-eu é, também, responsável pela criação de lacunas constitutivas do discurso ideológico da inversão do caráter histórico e verossímil de um dado fenômeno social – e, por conseguinte, da própria realidade social.

Porém, embora Sousa Filho retome a afirmação de Althusser de que “a ideologia é eterna como o inconsciente”, em nada o sociólogo (assim como o autor marxista) indica uma ligação direta entre a ideologia e o inconsciente, ele

⁵ Freud (2010, p. 117) que “O Super-eu da cultura desenvolveu seus ideais e elevou suas exigências”.

somente se limita ao Super-eu, e tampouco às suas possibilidades repressivas que indicam algum processo inconsciente. Mas qual a problemática disso? Ora, é no inconsciente que flui, sem amarras e repressões, i.e., em toda sua potência, a produção desejante. Isto implica dizer que na retórica pós-marxista a influência da ideologia dá-se de maneira predominantemente consciente e moral. Aí está, portanto, o limite da corrente pós marxista. Deste modo, indagamos: o limite do Super-eu é suficiente para responder à questão de por que os homens são dominados? É mais consciente e moral? Acreditamos, portanto, que o fenômeno da sujeição e dominação exerce influência no indivíduo de maneira bem mais profunda e, pelo que pode ser visto, insuficiente nos termos da ideologia – seja marxista em sua ortodoxia, ou pós-marxista em sua modernidade.

2. A CRÍTICA DA PSICANÁLISE E O LIMITE DO MARXISMO

2.1. Freud e Reich e o problema do desejo

Desde Marx até os achados antropológicos e sociológicos das contribuições pós-marxistas, atribui-se à ideologia uma primazia de compreensão do fenômeno da sujeição; mesmo nas contribuições após Marx que intentam uma ampliação da capacidade da análise da ideologia reproduzem o mesmo primado marxista. E embora teçam correlações com a teoria freudiana, acreditamos não ser ainda suficiente para dar conta das potencialidades dos fenômenos de sujeição e dominação, pois ainda retorna aos fenômenos sociais e culturais tão somente; como se, nessa apropriação pós-marxista, a utilização da psicologia fosse um mero reflexo da questão sociológica.

Wilhelm Reich (2001) postulou suas críticas à “soberania” da análise sociológica e econômica quando indicou que a explicação destas duas áreas do conhecimento não se sustenta, uma vez que ambas não conseguem dar uma

afirmação razoável ao “paradoxo” da contradição entre pensamento e ação do homem com base em sua situação econômica – o não reconhecimento da psicologia. Por exemplo, como explicar que um determinado indivíduo sujeitou-se a um soberano que viria a diminuir as qualidades de seus modos básicos de existência? Seria a interpelação da ideologia no Super-eu? Não, não é necessariamente ou tão somente por esta via. Reich logo diz que existe um “mecanicismo” no método sociológico que o distancia do conhecimento da estrutura psíquica e, no máximo, produz um “psicologismo superficial”. “Para a psicologia social”, diz Reich (2001, p. 18) – quando afunila a questão de maneira bastante perspicaz –, “a questão é colocada em termos opostos: o que se pretende explicar não é por que motivo o esfomeado rouba ou o explorado faz greve, mas por que motivo a maioria dos esfomeados *não* rouba e a maioria dos explorados *não* faz greve.” Reich indaga o consentimento em uma situação injusta, um questionamento semelhante ao de La Boétie – entretanto sem incorrer a um subjetivismo vicioso – na medida em que visualiza um consentimento, quando na verdade a situação deveria ser motivo suficiente para voltar-se contra o fenômeno.

Tanto no título da obra de Reich como no de outros autores da psicologia, esses fenômenos sociais são tratados como uma “psicologia das massas”. Em texto com esse mesmo título, Freud evoca um conceito interessante de Gustave Le Bon acerca de sua teoria das multidões: ele discorre por entre Le Bon através da noção do psicólogo francês sobre “alma coletiva”. Desse modo, Freud (2011, p. 17) chama a atenção para o fato de que a psicologia teria de explicar o fato de que o indivíduo “em determinada condição pensa, sente e age de modo completamente distinto do esperado”. Freud indica que essa conduta social é condição a seu “alinhamento numa multidão que adquiriu a característica de uma ‘massa psicológica’”. Em trechos destacados do texto de Le Bon⁶, Freud situa essa massa de indivíduos que

⁶ *Psychologie des foules*, 1985.

formam uma multidão; os autores indicam que essa acumulação de indivíduos numa massa os faz sentir, pensar e agir de modo diferente a que seria em cada individualidade, constituindo uma “alma coletiva”. Freud indica que deve haver algum fio condutor que une esses indivíduos em uma massa, uma partilha, uma comunidade. Às proposições de Le Bon, Freud (2011, p. 21) insere a questão psicanalítica do inconsciente para indicar que “na massa o indivíduo está sujeito a condições que lhe permitem se livrar das repressões de seus impulsos instintivos inconscientes”, isto é, nessa partilha de massa os indivíduos sucedem a um afrouxamento das repressões, o que é responsável pelas condutas “novas” que ele exerce no meio social, incomuns em relação à sua conduta individual. Nessa partilha, é curioso que Freud sublinha a proposição de Le Bon de que, “sob perda da personalidade consciente” (que, lembremos, em La Boétie seria a “gênese” humana), um indivíduo pode ser posto em um estado no qual ele obedece a todas as *sugestões* de um *operador*. Ou seja, nessas relações de massa, que implicam mais amplamente atitudes provenientes de investimentos inconscientes, existe a possibilidade da obediência. Vemos aqui os indícios dos fenômenos de dominação e sujeição, e tanto Le Bon quanto Freud estão indicando-os por vias não necessariamente conscientes, uma vez que o psicólogo francês indica que os indivíduos de massa não são conscientes de seus atos.

Freud postula, portanto, algumas características para identificar essa reunião de indivíduos em sujeitos sociais:

A massa é impulsiva, volúvel e excitável. *É guiada quase exclusivamente pelo inconsciente.* Os impulsos a que obedece podem ser, conforme as circunstâncias, nobres ou cruéis, heroicos ou covardes, mas, de todo modo, são tão imperiosos que nenhum *interesse pessoal*, nem mesmo o de autopreservação, se faz valer. [...] Não tolera qualquer demora entre seu desejo e a realização dele. Tem o sentimento de onipotência; a noção do impossível desaparece para o indivíduo na massa. (FREUD, 2011, p. 25, grifo nosso)

Guardemos algumas informações imprescindíveis nessas caracterizações: a da quase exclusividade da conduta investida pelo inconsciente, de que já falamos há pouco, e a de que nenhum interesse de ordem pessoal se faz valer. Sobre esse ponto em específico falaremos logo mais numa diferenciação importante entre desejo e interesse, mas que aqui, nesse trecho de Freud, já reluz: de que a conduta do indivíduo de massa é guiada pelo inconsciente, pela *realização de seu desejo*, isto é, a massa é movida pela pulsão; por outra via, o interesse individual não é uma preconização da massa. Nisto parece-nos que existe uma certa diferenciação entre desejo e interesse, e que este, a princípio, indica investimentos da vida consciente e individual do sujeito. Guardemos essa distinção para próximas análises que ainda virão.

Retomando os indícios de dominação na partilha de massa, pouco mais à frente Freud (2011, p. 27) dirá que a massa “quer ser dominada e oprimida, quer temer os seus senhores. No fundo inteiramente conservadora”. Ele ainda diz que o principal fenômeno da psicologia das massas deve-se à ausência de liberdade do indivíduo que está inserido nessa massa. Desse modo, é possível visualizar que há em Freud aquilo que Reich (2001) vem a dizer acerca dos fenômenos de massa e do fascismo: de que a ligação entre ambos é de desejo. Ou seja, não de enganação, não de ideologia, ilusão ou outra coisa, mas que *as massas desejaram o fascismo*. Isso indica que a resposta ao fenômeno da sujeição, em terreno da psicologia, é um problema de desejo.

Outro ponto reproduzido por Freud através de Le Bon é de que a massa está sujeita ao poder “mágico” das palavras (Freud, 2011, p. 29). Rechaçamos a magia por isto indicar um caráter sobrenatural aos fenômenos sociais, o que pode incorrer à análise ideológica, quando na verdade preferimos analisar pelo terreno do desejo, uma vez que a comoção e a dominação de massa por um circuito de ideias fazem parte do que mais tarde proporemos como uma lógica axiomática capitalista de investimento libidinal

no campo social, que não é ideológica, mas da ordem do desejo, que indica uma eficácia produtora e reprodutora sem precedentes – virulenta, contagiante.

Ainda, Freud destacará o papel da figura do líder em massas artificiais – como ele chamou – como a igreja e o exército. Discorrendo na mesma linhagem libidinal que vinha desde a conceituação da formação de massa, Freud indica que os indivíduos ligam-se ao líder através da libido⁷. Freud faz ainda um destaque à “identificação”, à tomada da figura do líder como modelo. O que é interessante na proposição freudiana sobre a ligação a um líder é a ligação libidinoso: “a ligação recíproca dos indivíduos da massa é da natureza dessa identificação através de *algo afetivo importante em comum*” (FREUD, 2011, p. 65, grifo nosso), o que implica dizer que a submissão a um líder – e, portanto, sua dominação, a sujeição da massa – é produzida por um *desejo-de-submeter-se*; a afeição, portanto, é, nada mais, que desejos nutridos pela figura de liderança. Lembrando, portanto, que Freud já indicou o caráter conservador dessa massa, parece-nos que o agenciamento do desejo por lideranças conservadoras produz uma potência capaz de construir uma máquina hegemônica territorial na sociedade – e então a preocupação de alguns psicanalistas com o fascismo e carga virulenta de massa e micropolítica.

2.2. Deleuze e Guattari e o problema do interesse x desejo

Deleuze e Guattari (2011), por sua vez, adentram à questão da sujeição e da dominação por intermédio das indagações feitas por Reich. Os autores franceses elencaram a problemática da servidão como o *problema fundamental da filosofia política*, indicando primeiro seu levantamento por Spinoza. Deleuze

⁷ Daí que Deleuze e Guattari (2011, p. 143) que “Hitler suscitava tesão nos fascistas”.

(2017, p. 300-1) salienta que a “tarefa propriamente ética” de Spinoza consiste em *ir ao extremo do que se pode*. A potência da ação é materializada no corpo, por suas afecções positivas. Nisto, Deleuze elucida que um homem fraco ou escravo tem sua força separada da potência de agir, “mantido na escravidão ou na impotência”. A questão, portanto, é de atingir o extremo do poder, o qual aumenta a potência da ação; esta potência, por sua vez, produz afecções ativas. O que vai de encontro a essa *potencialização* das capacidades humanas é uma questão ética: os modos de existência imanentes, “envolvidos naquilo que experimentamos, fazemos, pensamos” (DELEUZE, 2017, p. 300). É aí que fraco ou escravo constituem-se como condições humanas, como afecções que diminuem as potencialidades, ou, como disse Spinoza (2019, p. 98), o modo como “a potência de agir é aumentada ou diminuída” – neste caso, diminuída. A preocupação spinozista da diminuição da potencialidade humana interessa a Deleuze pela sua incumbência como filósofo de “denunciar a tristeza”, tarefa prática do filósofo estabelecida pelo próprio Spinoza⁸: o filósofo chamou a atenção para uma enganação para com os homens, a fim de estabelecer-lhes medo por intermédio de instituições como a religião, através da qual, por exemplo, estabelecem-se “rédeas” sobre o ser humano, uma *servidão*. Nisto, Deleuze (2017, p. 301, grifo nosso) diz que “a desvalorização das paixões tristes, a denúncia daqueles que a cultivam e que se servem delas, forma o *objeto prático da filosofia*”, ou seja, a servidão, como problemática ética da diminuição da potencialidade humana, é uma questão para denúncia na medida em que se constitui como objeto na prática filosófica. O questionamento acerca da sujeição em *O anti-Édipo* com o pontapé de Reich é, desse modo, um problema ético, um objeto filosófico prático.

Enquanto *problema fundamental*, a sujeição recebe as devidas atenções de Deleuze e Guattari: entrando na questão por entre Reich, a dupla de autores também rechaça *ilusão* e *desconhecimento* no fenômeno da sujeição, e indica que,

⁸ Deleuze atribui essa tarefa em alusão a um trecho do *Tratado teológico-político* de Spinoza.

na verdade, os indivíduos *desejam* a condição de tirania – assim como Reich, que diz que as massas não foram enganadas, mas que desejaram o fascismo. Dessa forma, o psicanalista austríaco não se valeu pela retórica demonstrada na tradição marxista e pós-marxista com a ideologia, não de ilusão, não de enganação ou reversão do caráter verossímil da realidade social por um discurso enganador, mas antes como um problema de desejo. Entretanto, embora Reich tenha evidenciado o problema sociológico e econômico da primazia social-economicista e, desta forma, tenha progredido em solo da psicologia ao apontar que a sujeição tirânica e fascista é um problema de desejo, Deleuze e Guattari enxergam que existe, ainda neste avanço, um certo problema: é que Reich distingue a racionalidade tal como ela é no processo da produção social, “do irracional no desejo” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 47), nisto, Reich retorna a um dualismo clássico da psicanálise tradicional que é o do objeto real racionalmente produzido e a produção fantasmática irracional⁹, o que implica rechaçar a oportunidade de descobrir a *coextensão do campo social e do desejo*. Nisto, os autores franceses indicam que o que faltou a Reich foi a categoria de produção desejante. No que consiste, então?

Neste momento, é imprescindível tratar que o desejo na psicanálise deleuzo-guattariana salta com relação à concepção clássica. Como exemplo, em *O anti-Édipo* há uma grande distinção da concepção do desejo para os franceses em relação a Lacan, uma vez que, para ele, o desejo está relacionado a seu objeto de fruição ou realização, uma espécie de “objeto-outro”, já que o desejo do homem é o desejo do Outro¹⁰, exterior ao desejo; desta forma, o objeto do desejo não está nele próprio, tampouco é produzido por ele próprio. Para isso, surge a alegoria do fantasma, que se constitui como uma cena imaginária que representa a realização do desejo. Percebe-se, então, que é uma tarefa representativa. Lacan dirá, portanto, que o fantasma é a sustentação do

⁹ Ou seja, racionalidade da produção social x desejo como campo da psicanálise.

¹⁰ “[...] o desejo enquanto inconsciente – o desejo do homem é o desejo do Outro – direi que é de uma espécie de desejo ao Outro que se trata” (LACAN, 2008, p. 115)

desejo. Essa produção, entretanto, é irreal, alucinatória, *fantasmática*, é uma concepção idealista que determina o desejo como falta, a falta do objeto real. Desta forma, o desejo está ligado a uma *essência da falta*, a qual produz esse objeto fantasmático.

Isso significa que *o objeto real que falta ao desejo* remete, por sua vez, a uma produção natural ou social extrínseca, ao passo que o desejo produz intrinsecamente um imaginário que vem duplicar a realidade, como se houvesse "*um objeto sonhado atrás de cada objeto real*" ou uma produção mental atrás das produções reais. (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 42, grifo nosso)

Ou seja, existe uma separação entre o desejo e o objeto real, os quais possuem a falta como liame. Esse objeto real pertence a uma produção social *extrínseca*, está na realidade. A produção desejante se dá em espectro intrínseco; portanto, é uma dicotomia entre *intrínseco* e *extrínseco*. Todavia, uma vez que o objeto real falta ao desejo – já que tece essa separação –, o desejo produz um imaginário interno, que duplica a realidade, faz uma cópia dela, uma vez que a fruição não se dá internamente, pois que seu objeto está fora; então é necessário produzir uma cópia imaginária dele no inconsciente. Deste modo, a duplicação do real posiciona o objeto sonhado atrás do objeto real, o que Deleuze e Guattari chamam de “uma produção mental atrás das produções reais”; aqui é onde reside a distinção da racionalidade tal como ela é no processo da produção social, que os autores franceses destacam na teoria de Reich. Neste ínterim, para eles o fantasma constitui-se como uma máquina para pôr em cena o desejo, a “máquina teatral”. O que ocorre em Lacan, portanto, é uma “falta-a-ser”, “incurável insuficiência de ser”, “uma falta-de-ser que é a vida”; em suma, uma metafísica da falta¹¹.

Nesse sentido, a categoria de produção desejante em Deleuze e Guattari faz parte do que eles postulam como uma “psiquiatria materialista”, que se define por uma dupla operação: introduzir o desejo no mecanismo e

¹¹ “é mesmo de uma função ontológica que se trata nessa hiância” (Ibid., p. 36)

introduzir a produção no desejo (DELEUZE; GUATTARI. 2011, p. 38-9). Para eles, o desejo é produção, e o próprio real faz parte dessa produção, uma vez que, “se o desejo é produtor, ele só pode sê-lo na realidade, e de realidade” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 43). Já aqui os autores rompem com a psicanálise da falta ao indicarem uma ligação direta entre desejo e real, e que a produção não é somente intrínseca, mas também extrínseca, no social. Logo dizem que não falta objeto ao desejo, absolutamente nada lhe falta. Não ocorre duplicação do real para produção de objeto fantasmático, mas antes produção do objeto pelo próprio desejo.

Com a psiquiatria materialista, Deleuze e Guattari elevam a problemática que Reich levantou até um grau que o psicanalista austríaco não alçou; para eles, o desejo não está conectado ao social por uma falta, mas que, antes, o desejo é *constitutivo* do campo social. Portanto, a teoria da ideologia é insuficiente para o entendimento da questão da dominação, haja vista que oculta os verdadeiros problemas, uma vez que o problema do fascismo e da sujeição e dominação estão imbricados em duas linhas que necessariamente envolvem o *socius* e o desejo: investimento pré-consciente de interesse e investimento libidinal inconsciente de desejo. Eles indicam que essas duas linhas perpassam os investimentos sociais, mas que é necessário distingui-las. Sob a visão dos investimentos sociais pré-conscientes, é fácil distinguir o que é reacionário, reformista ou revolucionário, porém, na linha do inconsciente as questões podem se dar de forma diferente, e é aí que ocorre a política de que a ideologia não dá conta, já que o desejo faz parte da infraestrutura. “Há um investimento libidinal inconsciente de desejo que não coincide necessariamente com os investimentos pré-conscientes de interesse, e que explica como estes podem ser perturbados, pervertidos na ‘mais sombria organização’” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 458). A dupla já visualiza o “paradoxo” do fascismo e da sujeição, que insiste em fazer acreditar que operações antagônicas estão se chocando, o que sempre reverbera o “por

quê?”. Isso implica dizer que um sujeito pode até mesmo nutrir investimentos pré-conscientes revolucionários, mas que, inconscientemente, é objeto de investimentos libidinais reacionários: a linha de interesse, que é pré-consciente, não diz respeito à linha de desejo, que é inconsciente. É aqui, portanto, que reside o ponto chave de ruptura dos limites estabelecidos até então pelo marxismo e pela psicanálise tradicional.

“O investimento libidinal inconsciente é que *nos determina a buscar* mais de um lado do que de outro, a fixar nossos objetivos *numa certa via*, persuadidos de que é aí que teremos todas as oportunidades” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 458). Os autores mostram a implicação que uma política de desejo pode produzir: a determinar-nos a buscar em uma certa via, e esta via é, sob a égide da axiomática capitalista, utilitarista e dominante, paranoica e assujeitadora. Podemos dizer que é um método tão mais eficaz quanto os discursos ideológicos. Ora, Deleuze e Guattari (2011, p. 459) já dizem que o capitalismo constitui um sistema imanente que escorre sobre o corpo do capital, desembocando numa “potência absurda”. Ou seja, a abrangência das operações do capitalismo é global, na medida em que age em diversas sociedades do mundo, com toda sua potência, e, deste modo, “cada um na sua classe e na sua pessoa recebe algo dessa potência ou dela é excluído”; isto é, não há como não ser integrado às operações da máquina capitalista. A alienação, a sujeição, a dominação e outros processos na relação entre o sujeito e a sociedade, constituem-se como práticas axiomáticas do capitalismo.

Nestas colocações é em que reside o problema da sujeição numa análise não tomada pela via ideológica e que analisa as políticas capitalistas através do desejo. O “paradoxo” nesse fenômeno – que, ainda melhor dizendo, o ‘incongruente’, o ‘inesperado’ segundo uma sequência mais ou menos “lógica” de fatos sociais dadas as condições sociais, históricas e subjetivas dos indivíduos sociais – é que a sujeição e a dominação são ligadas a uma relação

de opressão do desejo, uma “antiprodução”, uma vez que, no conjunto capitalista, o desejo reprime a si próprio. O agenciamento do desejo por uma lógica de opressão se deve a um operador capitalista que se nutre dessa dominação privativa; daí que Deleuze e Guattari venham a dizer que Hitler suscitava tesão nos fascistas, já que essa axiomática constitui um sistema imanente de repressão do desejo. “Ser o tira dos outros e de si próprio, eis o que dá tesão” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 460). Essa axiomática opressiva é instituída por investimentos libidinais no *socius*, o que assegura que grupos como os mais desfavorecidos e explorados busquem seu objetivo na opressão, e que também promove a contradição entre o interesse pré-consciente e o desejo inconsciente. Essa possibilidade de que um indivíduo de aspirações revolucionárias na linha de interesse pré-consciente seja assujeitado e dominado pela axiomática capitalista e venha a nutrir investimentos libidinais inconscientes fascistas e reacionários está baseada numa lógica dos dois polos do investimento libidinal social: um polo paranoico, reacionário e fascista, e outro polo esquizoide revolucionário. Essas duas posições implicam possibilidades de fruições desejanter tanto de ordem reacionária quanto revolucionária, o que implica diretamente na possibilidade de determinados agenciamentos utilitários da máquina capitalista: os dispositivos utilitários de posições de desejo. Aqui é que não podemos esquecer que o investimento libidinal inconsciente é que *nos determina a buscar* mais por uma certa via, na qual fixamos nossos objetivos. Deleuze e Guattari caracterizam bem ao nomear essa arma capitalista de uma “potência mutante”, uma vez que uma política de desejo pode assegurar a submissão de uma classe inteira a um signo dominante.

3. O CAPITALISMO E A SUJEIÇÃO

3.1. A territorialização e o regime colonial do inconsciente

Percebe-se, até aqui, que dominação e sujeição são fenômenos interligados apropriados pela máquina capitalista da mesma forma que ela acopla a si outros agenciamentos, sempre por uma lógica utilitária que confere às suas produções o caráter tirânico da apropriação, uma lógica volúvel do imperialismo sobre a massa, que pode ser vista sob a ótica de um colonialismo psíquico e subjetivo. Em sinalizar uma relação de subjetivação que fora apontada pela corrente pós-marxista, é possível visualizar que essa é mais uma manobra utilitária apropriada pela máquina capitalista a suas operações: de produção de mais-valia e, também, de *acumulação colonial*; e nisto não incorremos à primazia da teoria das classes sociais do marxismo, a questão é que a dominação de classe pelo capitalismo não deixou de existir, na verdade se ramificou e se globalizou numa potência que fez escorrer seus fluxos por todos os sulcos, linhas e corpos sociais, capitais e econômicos, de maneira que não há como ler o fenômeno somente através da teoria de classes. A lógica do capital, portanto, é de inclusão-exclusão, que é, no fim das contas, uma territorialidade paranoica da máquina capitalista, na medida em que cria, sob sua axiomática, regras de quem deve ser incluído e excluído e como essas políticas se darão. Portanto, incorremos numa apropriação e produção capitalista da sujeição e da dominação, e nos fazemos da mesma questão principal de La Boétie e Reich para percorrer as zonas teóricas que escavaram Deleuze e Guattari quando mostraram a ligação entre o desejo e o social na produção de sujeição na era capitalista.

Com efeito, o capitalismo e o fascismo se valem da mesma política de desejo. Deleuze e Guattari salientam que essa política se dá na infraestrutura. É aí que o capitalismo assegura que indivíduos ou grupos possam ir de encontro a seus interesses de classe, à medida que aderem a axiomas que,

numa lógica social de suas condições, deveriam, na verdade, combater. Por isso é uma política meramente utilitária ao capitalismo, para, também, reverter o interesse pré-consciente de uma classe que possa vir a desejar movimentos revolucionários movida por seus interesses de classe. Assim é que a máquina capitalista utiliza-se de investimentos libidinais no campo social para fazer-se de micropolíticas de desejo que invistam por um polo paranoico-fascistizante, para rasgar de dentro e fazer correr fluxos sempre reacionários. Para isto, a axiomática capitalista passa a ser desejada de maneira independente dos interesses dos indivíduos ou do grupo que desejam; o que possibilita que um indivíduo nutra interesses pré-conscientes de ordem revolucionária, mas que faça correr fluxos de desejo sempre reacionários, que vão de encontro à lógica de seus interesses de classe. É um processo, portanto, de territorialização do inconsciente, que instaura uma colonização psíquica. Nosso interesse em não nos utilizar da ideologia dá-se pela ausência da análise da psique e das produções de desejo que existem na sociologia: assim como Reich denunciou o mecanicismo do método sociológico, ainda hoje pode-se ver a sociologia agir deste modo na medida em que rechaça ou não se utiliza da psicologia para abranger seu espectro analítico. Desta forma, a sociologia deixa de discutir a psique do sujeito-assujeitado e entra no mérito somente de sua condição social, de sua massa sociológica, e não na individualidade da massa. É este passo que a psicologia das massas tenta alçar.

Nisto, uma das grandes contribuições para analisar a condição de sujeição e dominação psíquica do capitalismo vem de Suely Rolnik (2018), que indicou um termo de extrema relevância para situar os processos psíquicos do capitalismo: uma territorialidade psíquica que produz um inconsciente colonial-capitalístico, fruto de um regime de colonização contínuo que cada vez mais se expande no capitalismo na sua faceta neoliberal. A colonização do inconsciente pelo capitalismo seria, portanto, uma nova dobra do capital, tornando-se “a política de inconsciente dominante nesse regime” (ROLNIK,

2018, p. 36), que vem a se dar com os *investimentos libidinais inconscientes*, num jogo axiomático de inserção de políticas paranoicas próprias à utilidade neoliberal. Desse modo, ao operar por políticas de subjetivação, o capital empreende uma política psíquica, como imperativo imanente de apropriação. Essa apropriação psíquica, portanto, permite ao capital lançar-se sobre a psique. A princípio podemos visualizar essa política de uma maneira moral e sociológica – e deste modo a visão pós-marxista nos oferece meios de análise –, mas a operação psíquica penetra de maneira ainda mais profunda, e é aí que uma análise do regime da psique do capital não deve limitar-se no Super-eu e nas implicações morais sobre a psique, mas deve, entretanto, ir além. No inconsciente é que o capital encontra terreno profícuo à sua axiomática, é onde o capital pode empreender políticas de subjetivação, dominação e sujeição sem necessariamente gerar conflitos com o imaginário consciente do indivíduo. A operação rasga por dentro, sem precisar lançar-se sobre a vida consciente do sujeito. Desse modo, o capital faz passar políticas de dominação e sujeição tão profundas e intrigantes que podem lançar questões como a de La Boétie, ou indagações sobre como um sujeito tão progressivo submete-se ou, abruptamente ou não, passa a defender interesses de classe conflituosos com a sua. É, portanto, a sujeição capitalista, a dominação que opera, inicial e principalmente, na esfera micropolítica e infraestrutural para produzir indivíduos que desejem as operações neoliberais mesmo que conscientemente estejam alinhados a interesses contrários ao neoliberalismo.

Vemos, então, na esfera micropolítica, uma eficácia que o capitalismo encontrou para as suas operações. Na lógica marxista dual entre superestrutura e infraestrutura o confronto antagônico entre classes distintas está envolvido quase que sempre pela relação da ideologia, a qual é produzida e reproduzida por aparelhos ligados ao Estado. Já a psicanálise debruça-se, em relação ao problema da dominação e servidão, na massa. Nisto já há uma importante diferenciação entre marxismo e psicanálise: é que o marxismo faz

os fenômenos da sujeição e subjetivação girarem em torno do ideológico; a psicanálise, por sua vez, possibilita a análise o aos agenciamentos sociais do desejo, o que nos faz analisar os fenômenos microssociais, individuais e de massa. É por isso que Deleuze e Guattari analisam o problema do fascismo pela ótica do desejo e da infraestrutura, porque o microssocial opera-se por micropolíticas, o que permite, também, operar por políticas virulentas capazes de infectar diversos indivíduos e formá-los em uma massa com algo em comum: linhas de sujeição e a dominação que interceptam os sujeitos.

Deste modo, na medida em que nos apartamos do primado marxista, indicamos, através destes autores e da psicanálise, um problema: o da lógica axiomática capitalista de investimento libidinal no campo social. Essa operação está inserida em uma certa estrutura de ação; primeiro que os axiomas capitalistas formam um todo-potente globalizante que se tornou capaz de operar em todo o globo. Entre suas diversas operações possíveis e simultâneas que possibilitam ao capitalismo se expandir numa velocidade não codificável nos mais diversos tipos sociais e nas mais diversas sociedades, destacamos a operação micropolítica, que se dá no seio do cotidiano, nas relações mais moleculares e sutis, que reverberam esferas de sujeição e de dominação. A problemática de uma operação deste tipo é a formação de diversas massas que partilham das mesmas micropolíticas, agenciadas por dispositivos específicos moldados para aquele círculo de relação, mas que contêm os signos principais de reprodução do sistema capitalista. Uma das formas de o capitalismo agir micropoliticamente é, como vimos, com as relações de desejo, que efetuam investimentos independentemente da consciência do indivíduo. A ideologia atinge o consciente, e até o pré-consciente, e mesmo ainda é capaz de moldar traços morais no Super-eu aptos a efetuar processos de repreensão, culpa e advertências adaptados à axiomática capitalista, mas somente investimentos libidinais são capazes de penetrar a psique do indivíduo mais progressista, mais revolucionário, e

atacá-lo pelos microfascismos, pelo desejo paranoico, pelo desejo fascistizante e colonizado. É por isso que uma categoria de análise meramente ideológica ou sociológica não é capaz de mensurar a totalidade ou a abrangência da potência do capitalismo que afeta todas as linhas, todos os fluxos.

A ideia, todavia, não é propor uma categoria de análise psicanalítica ou especificamente do desejo que tenda a ser generalizante ou totalizante, mas visualizar a potência horizontal que existe em micropolíticas e investimentos libidinais inconscientes no meio social, os quais não estão abarcados pelas metodologias tradicionais e hegemônicas mesmo nas ciências humanas. Questionamentos acerca do porquê um sujeito se deixa dominar, da razão de um sujeito se deixar seduzir por um líder reacionário e fascista, ou o que leva as massas inteiras a se deixarem subjugar sem se rebelar, ficam sem respostas por um método de análise que não leve em conta o desejo desses indivíduos, os agenciamentos libidinais lançados sobre eles, os dispositivos fabricados pelo capital que integram um incomensurável de massas e de subjetividades em estruturas colonizadas e controladas pela máquina capitalista. Essa é a política de subjetivação e da psique na era neoliberal: do sujeito que devém sujeito-assujeitado, na medida em que sua produção desejante é territorializada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Algumas questões devem ser retomadas a fim de que fiquem claras as distinções e os saltos que se intentaram ser feitos numa lógica teórica ao longo desse texto. A princípio, situar o problema da sujeição é reproduzir a reverberação do porquê que o fenômeno acontece. A indagação feita por La Boétie é importantíssima para a contribuição teórica sobre o fenômeno da dominação e da sujeição ao longo da história; é, na verdade, um problema

prático, sobre a qual mesmo o homem comum, no cotidiano, pode se indagar. Entretanto, analisar tal problema tão somente por uma lógica econômica e sociológica é diminuir o espectro de abrangência de uma questão tão ampla quanto a da sujeição; indica, todavia, traçar um limite ao campo analítico. Deste modo, este texto deu-se para alçar um cruzamento do limite do ideológico com vistas a possibilitar uma análise psicanalítica de um fenômeno que tange não somente o *socius*, mas a psique, e é aí que a ideologia torna-se insuficiente e o marxismo encontra um limite, mesmo com o tímido esforço de traçar uma ligação entre ideologia e psicanálise como o empreendido por Althusser. Como elucidado, o princípio da crítica psicanalítica ao problema da sujeição se deu com críticas de Freud e Reich ao economicismo do materialismo histórico, e foi reproduzida por Deleuze e Guattari.

Tão somente apontar o problema não é o suficiente. Em denunciar a produção de um inconsciente colonial-capitalístico está a crítica psicanalítica sobre os regimes de sujeição e dos novos programas capitalistas de dominação que são insuficientes de serem visualizados dentro somente do espectro ideológico. A política desenfreada de subjetivação utilitária diz respeito à nova matéria-prima do capital – i.e., a psique –, que domina de dentro para fora. Entretanto, o fenômeno não é novo, já que Reich já o visualiza no fascismo alemão e traça suas formações muito antes, em problemas que tangem a organização social, familiar e religiosa. Todavia, esse fenômeno deveio objeto principal da ontologia capitalista. É aqui que reside o esforço desse texto: reproduzir a crítica que a psicanálise vem empreendendo à crítica sociológica tradicional acerca do *socius* e, portanto, dos regimes de sujeição, subjetivação e dominação. A psicanálise pode, portanto, oferecer materiais para uma crítica mais próxima à imanência neoliberal do capital.

* * *

Referências

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado**. 3. Ed. Trad. de Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Presença, 1974.

ASSIS, Machado de. O espelho. *In: Papéis avulsos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. p. 148-157.

CHAUÍ, Marilena. Crítica e ideologia. *In: Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. 12. Ed. São Paulo: Cortez, 2007. p. 26-48.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o problema da expressão**. 1. Ed. Trad. de GT Deleuze – 12. São Paulo: Editora 34, 2017.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. 2. Ed. Trad. de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia** 2, vol. 3. 2. Ed. Trad. de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. *In: Ditos e escritos, v. IX: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Organização, seleção de textos e revisão técnica de Manoel Barros da Motta; tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. p. 231-249.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

LA BOÉTIE, Étienne. **Discurso sobre a servidão voluntária**. Trad. de Evelyn Tesche. São Paulo: Edipro, 2017.

LACAN, Jacques. **Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)**. 2. Ed. Trad. de M.D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

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)**. Trad. de Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorato. São Paulo: Boitempo, 2007.

REICH, Wilhelm. **Psicologia de massas do fascismo**. 3. Ed. Trad. de Maria da Graça M. Macedo. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição**: notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: n-1 edições, 2018.

SOUSA FILHO, Alípio. O que é ideologia? A conceituação pós-marxista. *In*: MELLO, Marcela Tavares de; GARCIA, Pedro Benjamin; DE SOUSA FILHO, Alípio. FEIJÓ, João. **O que é ideologia?**. Lisboa: Escolar Editora, 2016. p. 57-93.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 2. Ed. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

Recebido 12/01/2022

Aprovado 02/11/2022

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

Psicologia profunda e a realidade da consciência em Bergson

Matheus Vitorino da Silva

Universidade Federal do Paraná

<https://orcid.org/0000-0002-8023-6050>

matheusvitorino@ufpr.br

Resumo: A partir da crítica dos fundamentos da psicologia científica e da inteligência, Bergson investiga a possibilidade de uma perspectiva renovada sobre a consciência humana, culminando na concepção de uma consciência em duração. Na contramão das tendências positivistas da época de sua produção intelectual, o filósofo propõe uma apreensão direta da experiência subjetiva, a partir de um método introspectivo, afastando qualquer tipo de inteligibilidade fundada na racionalidade prática. Iniciando pela problematização da linguagem, pretendemos acompanhar o movimento de constituição do método bergsoniano, analisando a passagem do momento descritivo, onde o aspecto empírico da duração se revela, para o momento da análise transcendental da concretude da consciência. Este artigo é uma versão revisada de um capítulo da minha monografia de conclusão de graduação.

Palavras-chave: Psicofisiologia; Metafísica; Duração.

Abstract: From the criticism of intelligence and the scientific psychology's foundations, Bergson researches the possibility of a renewed perspective on human consciousness, leading to the concept of a durational consciousness. On the opposite way of the main inclinations of his own time, the philosopher proposes a direct apprehension of subjective experience, using an introspective method, dispelling any kind of intelligibility founded on practical rationality. Starting from finding the problematic aspects of language, we aim to follow the movement of the bergsonian method's constitution, analyzing

the passage from the descriptive moment – where the empirical aspect of duration reveals itself –, to the concrete consciousness’ transcendental analysis moment. The present article is a revisited version of a chapter from my undergraduate final monography.

Keywords: Psychophysiology; Metaphysics; Duration.

1. Crítica da linguagem científica

Em abril de 1911, no Congresso Filosófico de Bolonha, Bergson pronunciou uma conferência que consta em *O pensamento e o movente* – compilação de artigos e conferências publicada em 1934 – sob o título *A intuição filosófica*. Nesta ocasião, observamos que uma reflexão sobre o estudo da história da filosofia aponta em duas direções: para a complicação da letra e para a simplicidade do espírito.

Podemos olhar para os grandes sistemas filosóficos da história do pensamento como edifícios complexos, arquiteturas engenhosas, cuja construção é feita de peças que o trabalho da história da filosofia identifica nas doutrinas anteriores ou contemporâneas. “Tal determinada visão deve ter-lhe sido fornecida por este, tal outra lhe foi sugerida por aquele” (BERGSON, 2006, p. 124). Desta maneira, vemos na filosofia estudada “uma síntese mais ou menos original das ideias em meio às quais o filósofo viveu” (*Ibid.*). Assim, as filosofias se tornam quebra-cabeças, justaposições complexas de conceitos.

No entanto, a generalização desta perspectiva para o todo da produção filosófica, para Bergson, deixa o essencial passar. Se qualquer grande pensador tivesse escrito em outra época, “teria lidado com uma outra filosofia e uma outra ciência; ter-se-ia posto outros problemas; ter-se-ia expresso por outras fórmulas; nenhum capítulo, talvez, dos livros que escreveu teria sido como é; e

no entanto teria dito a mesma coisa” (*Ibid.*, p. 129). Toda filosofia procura expressar uma verdade apreendida, uma ideia singular. Aquém dos conceitos – do aparato “visível” de uma doutrina – há o *sentido*.

O sentido não é uma coisa pensada, mas antes, é uma “direção do pensamento” que se expressa, primeiramente, como um *daemon*, uma voz fugidia carregada de poder negativo: “Diante de ideias correntemente aceitas, de teses que parecem evidentes, de afirmações que haviam passado até então por científicas, assopra no ouvido do filósofo a palavra: *Impossível*” (*Ibid.*, p. 126). Não estamos lidando, no entanto, com uma força puramente crítica, pois há também uma positividade com a qual o pensamento entra em contato.

Se essa voz nega, é porque uma outra “verdade” lhe é dada à contemplação, é porque tem em si “um sentimento de coincidência entre o ato pelo qual nosso espírito conhece perfeitamente a verdade, e a operação pela qual Deus a engendra” (*Ibid.*, p. 130). Esta consciência de uma simples presença está por trás da pesada massa de conceitos associados, por exemplo, no caso de Espinosa, mobilizado por Bergson na conferência, à tradição aristotélica e à cartesiana. A intuição se apresenta ao longo da história da filosofia como um “centro de força”, um impulso capaz de impulsionar o pensamento humano a direções inesperadas e romper com os limites dados.

Deste modo, Bergson critica a concepção de que a filosofia é um trabalho intelectual que sintetiza os dados da ciência positiva e sobe a um grau mais alto de generalização dos mesmos fatos. Trata-se, para o autor, de outra maneira de conhecer, fundada numa experiência da consciência voltada sobre si mesma (Cf.: *Ibid.*, p. 143).

A diferença que separa filosofia e ciência é aquela que separa o *fazer-se* e o *já feito*. Adotar o devir e a vida das coisas é a tarefa do filósofo, e, por sua vez, o cientista deve tomar vistas imóveis de seus objetos, colher repetições e submeter a realidade à ação do humano. “A regra da ciência é aquela que foi

posta por Bacon: obedecer para comandar. O filósofo não obedece nem comanda: procura simpatizar” (*Ibid.*, 2006, p. 145). O espírito da filosofia é de essência *simples*, a complicação está posta nas exigências de comunicabilidade do pensamento.

A linguagem cotidiana deve se distorcer, de maneira que se aproxime à linguagem poética e abra mão de sua própria essência pragmática para tentar comunicar essa intuição simples. Os conceitos cotidianos implicam um “processo de consolidação pragmática dos significados, tendo em vista os critérios de comunicação e cooperação que regem a sociabilidade” (SILVA, 1994, p. 11), e, portanto, deixam passar tudo aquilo que não compartilha da mesma fixidez que possuem. Em outras palavras, a linguagem ordinária não capta o devir.

Se o método da filosofia é, para Bergson, inicialmente crítico e negativo, é porque um certo tipo de ilusão permeia a especulação, cuja fonte está na transposição da inteligência prática e de sua linguagem para o âmbito dos problemas metafísicos. Com efeito, a presença do mundo exterior para a consciência subjetiva é sempre a postulação de problemas práticos, cuja solução ou não pode marcar o limite entre a continuidade ou a aniquilação da própria subjetividade (BERGSON, 1999, p. 29).

O meio pelo qual a consciência subjetiva entra em contato com esse “sistema de problemas”, isto é, os órgãos sensoriais, já funciona de maneira tal que os dados que passam por eles são formalizados segundo as exigências dos impasses práticos. A percepção e a inteligência próprias ao humano devem recortar o contínuo temporal da realidade para constituir objetos estáveis e apropriadas à *práxis*. Isso se reflete na forma que a linguagem conceitual/pragmática possui: a inteligência é “faculdade de sobrevivência, isto é, de adaptação. Por isto os signos que constituem a linguagem terão as duas virtudes práticas que os farão combinar-se com a espacialidade: descontinuidade e articulação” (SILVA, 1994, p. 15).

Nossa inteligência é o prolongamento dos nossos sentidos. Antes de especular, é preciso viver, e a vida exige que tiremos partido da matéria, seja com nossos órgãos, que são utensílios naturais, seja com utensílios propriamente ditos, que são órgãos artificiais. Bem antes que existisse uma filosofia e uma ciência, o papel da inteligência já era o de fabricar instrumentos e guiar a ação do nosso corpo sobre os corpos que nos circundam. A ciência levou este trabalho da inteligência muito mais longe, mas não mudou a direção (BERGSON, 1979, p. 118).

Portanto, em Bergson, entre a linguagem do senso comum e a linguagem científica, a diferença não é tanto de duas formas de “distribuição das regiões da experiência”, mas antes, a passagem das ruas ao laboratório representa um processo de sublimação da “topologia imaginária do senso comum” (PRADO JR., 1989, p. 74). A importância vital e social que então goza a racionalidade instrumental, índice da práxis e da ciência aplicada, faz com que esse tipo de linguagem¹ se imponha como paradigma, como essência intelectual, e se constitua como forma por excelência no berço do discurso filosófico ocidental: a Grécia (SILVA, 1994, p. 12).

De fato, a linguagem que se enraíza na capacidade estabilizante do organismo humano, e cujos membros se estendem na comunicação social cotidiana, nas ciências positivas e mesmo em grande parte da tradição filosófica, é, para Bergson, extremamente eficaz quando voltada à *práxis* no mundo material. Não obstante, o uso desta linguagem nos cega para aquilo que há de móvel, de instável, na experiência subjetiva, e, portanto, limita a capacidade especulativa.

Desta maneira, a filosofia “estabilizante” negligencia o mundo das mutações temporais, classificando-o como aparência ou ilusão, diante da realidade do Ser eterno e imutável. Buscando a verdade no “ideal”, a filosofia

¹ É necessário notar que a utilização artística das palavras revela uma “franja” de indeterminação dos significados, impedindo estender o signo da imobilidade absoluta a todo e qualquer uso da linguagem (SILVA, 1994, p. 12)

“substituía a experiência móvel e plena, suscetível de um aprofundamento crescente” por um “extrato fixo, seco, vazio, um sistema de ideias gerais e abstratas, tiradas desta mesma experiência, ou antes, de suas camadas mais superficiais” (BERGSON, 1979, p. 104).

É assim que, por essa visão intelectualista dos fatos, em nome de uma valorização do eterno e imutável, esses mesmos fatos são desqualificados como o lugar do devir que são, fazendo surgir, aos olhos de Bergson, as questões relativas à afirmação da liberdade humana diante da necessidade da natureza, os problemas em torno das relações entre o espírito e a matéria, bem como a impossibilidade de compreender a criação, entendida como surgimento da absoluta novidade. (CAPPELLO, 2014, p. 37)

Para fazer surgir os fatos em seu próprio devir, e, além, lhes direcionar um olhar que forneça uma inteligibilidade possível, tornando-as objetos da filosofia, Bergson lança mão do movimento do método intuitivo. A sua primeira expressão, que já comporta um sentido, isto é, um significado profundo do que é a intuição, aparece no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, tese de doutoramento de 1889.

Compreender o fundamento filosófico da intuição passa, em primeiro lugar, portanto, por observar o movimento crítico/positivo que Bergson opera no *Ensaio*. A obra procura lidar com o problema metafísico da liberdade em sua dimensão psicológica, ou seja, na medida em que é experienciada subjetivamente. Portanto, seu objeto por excelência é a psique humana – a experiência da vida subjetiva – e é nela que Bergson encontra o caminho para o verdadeiro filosofar. Pois, em primeiro lugar, o método intuitivo é um método eminentemente introspectivo, e, se em alguma região da experiência é possível uma simpatia intuitiva com o objeto, esta região é o próprio *eu* (BERGSON, 1979, p. 15).

Lidar com fenômenos do campo da psicologia de maneira filosófica, implica a crítica da metafísica latente que subjaz a compreensão científica dos fatos, que, inevitavelmente, interpreta o mundo segundo conceitos

estabilizantes. O momento negativo, de afastamento de concepções adotadas como fatos pela psicologia científica, marca o primeiro passo metodológico da “descoberta” bergsoniana da duração.

2. Crítica dos fundamentos da psicologia científica

Com efeito, na primeira metade do século XIX, houve um esforço de estudiosos da psicologia para que a disciplina se distanciasse da metafísica para aproximar-se das ciências empíricas ou naturais. Desta maneira,

o anseio de orientar a psicologia para o “caminho seguro de uma ciência” induziu muitos pesquisadores a introduzirem a medida no domínio da vida interior. [...] Assim, a ciência psicológica do século XIX desenvolveu um novo repertório conceitual e um novo procedimento de pesquisa para afastar sua disciplina da especulação metafísica e aproximá-la da ciência positiva, chegando ao ponto radical de matematizar os fenômenos do “sentido interno”. (RODRIGUES, 2011, p. 233)

A possibilidade de constituição de uma tal ciência psicológica, para Bergson, depende essencialmente da noção de *grandeza intensiva*. Esta noção é comum aos laboratórios e às ruas: “o senso comum pronuncia-se, aliás, sem a menor hesitação sobre este ponto; diz-se que temos mais ou menos calor, que estamos mais ou menos tristes, e esta distinção do mais e do menos, mesmo quando se refere à região dos fatos subjetivos” (BERGSON, 1988, p. 11) não surpreende ninguém. Novamente, senso comum e ciência, no caso, a psicologia, andam lado a lado.

Não obstante, o uso indiscriminado desta categoria científica guarda um “ponto muito obscuro e um problema muito mais grave do que geralmente se imagina” (*Ibid.*). Não se trata de criticar sua eficácia operacional ou comunicativa no âmbito social, antes, o objetivo de Bergson é indagar pela

verdade da ideia de *grandeza intensiva*, pela sua capacidade de “apresentar-se como verdade translúcida do próprio real” (PRADO JR., 1989, p. 75).

O que de fato é dado à consciência quando a noção de *grandeza intensiva* é posta em cena? Sua primeira partícula elementar, a *grandeza*, não se faz problemática, pois afirmar que um corpo é maior que o outro, ou que um número é maior que o outro, é representar à consciência a relação *espacial* de conteúdo/continente. Portanto, *grandeza* é uma categoria essencialmente referente a corpos extensos. Então, “por que falar ainda de quantidade e de grandeza quando já não há continente nem conteúdo?”, “não há contradição em falar de quantidade inextensiva?” (BERGSON, 1988, p. 12).

Pois é justamente isso que está implicado na ideia de que certos estados de espírito, tais quais sentimentos ou sensações, que não ocupam nenhuma extensão de espaço, podem crescer ou diminuir de intensidade. Bergson procura compreender a representação que é dada ao espírito sob o signo da *grandeza intensiva*, e, primeiramente, “encontraremos a imagem de uma contração presente e, por conseguinte, uma dilatação futura, a imagem de uma extensão virtual e, se assim pudéssemos falar, de um espaço comprimido” (*Ibid.*, p. 13).

Nesta ideia de uma “extensão virtual”, há uma “má complexidade”, que torna impossível descobrir o elo entre suas várias determinações, a saber, o âmbito do inextenso e o âmbito do extenso (PRADO JR., 1989, p. 77-78). Trata-se de um *misto arbitrário* entre naturezas divergentes. Enquanto a psicofísica procura justificar essa quantificação do fenômeno psíquico através da quantificação do fenômeno físico, que funciona como excitação causal (por exemplo, a relação entre quantidade de fontes de luz e intensidade da sensação de claridade), a psicofisiologia procura fazê-lo através da quantificação dos movimentos moleculares das estruturas orgânicas do corpo (Cf.: MUELLER, 1968, p. 346-347).

A confusão permanece. A psicologia científica constituída desta maneira é incapaz de isolar seu objeto, ou seja, a intensidade puramente psíquica.

O que se dá à consciência e a própria consciência são imersos no seio de um sistema de referências que não se dá intuitivamente, mas que é identificado com a textura do *mundo em si*. O procedimento consiste, nas palavras de Merleau-Ponty, em ignorar o próprio sujeito psicológico, em colocá-lo em um mundo “já feito” e constituí-lo como parte desse mundo, a ele ligado pela causalidade. O psicólogo deixa de ser solidário com a sua experiência e passa a descrevê-la como “a fauna de um país longínquo”. [...] O psicólogo, ao recorrer a esse tipo de causalidade, ausenta-se da experiência interna e tematiza justamente o que está necessariamente ausente da consciência direta. Ele dissolve a carne da experiência no ácido do esquematismo mecanicista e a reduz ao tênue universo dos conceitos da física. (PRADO JR., 1989, p. 80)

É em nome do retorno à “carne da experiência”, ao plano da “consciência da experiência” ao invés da “consciência da causa dessa experiência”, após a depuração da presença de categorias próprias ao universo da extensão, que as atenções de Bergson se voltam às profundidades da vida psíquica. Se até então acompanhamos um percurso eminentemente negativo, trata-se agora de investigar o que de positivo a experiência depurada da vida interna nos ensina, segundo Bergson, sobre sua própria realidade.

3. A experiência da temporalidade pura

O que vemos, então, emergir da experiência subjetiva após a depuração do âmbito puramente psíquico é a intensidade pura, que se mostra de maneira mais evidente nos estados de espírito profundos, “como as alegrias e as tristezas profundas, as paixões refletidas, as emoções estéticas” (BERGSON, 1989, p. 15). O privilégio dessas experiências é que apenas indiretamente estão associadas aos movimentos de objetos exteriores, portanto, distinguem com mais clareza a psique.

Efetivamente, vamos ver que ela (a intensidade pura) se reduz a uma certa qualidade ou matiz de que reveste uma quantidade mais ou menos considerável de estados psíquicos ou, se preferirmos, ao maior ou menor número de estados simples que penetram a emoção fundamental (*Ibid.*)

A linguagem neste trecho ainda não está completamente depurada de termos espacializantes, mas já indica que os estados de espírito devem ser tomados menos como coisas, como “átomos espirituais” que se justapõem na experiência humana, e mais como matizes, como uma tonalidade, um timbre, uma qualidade *sui generis* que altera de certa maneira a totalidade da vida interior².

A oposição metodológica entre a linguagem estabilizante e o âmbito do devir começam a aparecer como oposição na própria forma que a consciência apreende a si mesma: se uma ideia ocupa de maneira intensa a alma, “se deve entender com isso que a sua imagem modificou o matiz de mil percepções ou recordações, e que neste sentido os penetra, apesar de não se deixar ver” (*Ibid.*, p. 16), não obstante,

Esta representação repugna à consciência reflexa, porque gosta das distinções bem demarcadas, que sem dificuldade se exprimem com palavras, e das coisas com contornos muito definidos, como as percebidas no espaço. Irá supor, portanto, que, permanecendo idêntico todo o mais, um certo desejo passou por grandezas sucessivas: como se pudéssemos ainda falar de grandeza onde não existe nem multiplicidade nem espaço! (*Ibid.*)

A consciência que cristaliza e exterioriza seus diferentes estados, operação que possibilita as definições nominais no campo da psicologia, está

² “Por exemplo, um desejo obscuro torna-se pouco a pouco uma paixão profunda. Vereis que a fraca intensidade deste desejo consistia, primeiro, no fato de vos parecer isolado e como que estranho a todo o resto de vossa vida interna. Mas, pouco a pouco, penetrou num maior número de elementos psíquicos, tingindo-os, por assim dizer, com a sua própria cor; e eis que o vosso ponto de vista sobre o conjunto das coisas vos parece agora ter mudado. Não é verdade que vos apercebeis de uma paixão profunda, uma vez contraída, em virtude de os mesmos objetos já não produzirem em vós a mesma impressão? Todas as vossas sensações, todas as vossas ideias vos parecem renovadas; é como uma nova infância”. (BERGSON, 1989, p. 15)

posta em oposição à consciência da mudança qualitativa que a subjetividade sofre a partir da interpenetração de estados de espírito.

A autoconsciência que o espírito adquire quando deixa de se observar através das grades da espacialização, substitui a interpretação da mudança psíquica através da categoria do “aumento da *grandeza intensiva* de estados autoidênticos”, e passa a mergulhar no âmbito da mudança qualitativa, que interpreta as transformações psíquicas como transformações radicais, onde um estado de espírito intensificado transforma-se em *outro*. Não se trata mais, portanto, de uma alegria que é ora maior ora menor, mas de dois estados de espírito diferentes, duas tonalidades que não podem ser reduzidas ao mesmo nome sem apagar sua particularidade.

Por exemplo, no caso da alegria descrita por Bergson, ela se inicia como uma “orientação dos nossos estados de consciência no sentido do futuro”, depois, diminuindo o peso dessa atração, “nossas ideias e sensações sucedem-se com maior rapidez; os nossos movimentos já não custam tanto”, e, no seu mais alto grau, a alegria extrema faz com que nossas “percepções e recordações adquiram uma qualidade indefinível, comparável a um calor ou a uma luz, e tão nova que, em certos momentos, ao refletirmos sobre nós mesmos, experimentamos como que um espanto por existirmos” (*Ibid.*, p. 16-17).

O que Bergson pretende apontar é que, sob o signo de alegria, nós subsumimos e identificamos estados de espírito tão díspares quanto uma leve inclinação ao futuro e uma potente radiação estelar que transborda os poros da subjetividade. Usar a categoria da grandeza intensiva impede a apreensão da natureza qualitativa das mudanças que perpassam os estados de espírito.

A análise do sentimento de graça, por sua vez, é o caminho pelo qual Bergson primeiramente se aproxima de outra característica da temporalidade própria à experiência da vida psíquica: a continuidade. Mesmo que

aparentemente conflitantes, “note-se que Bergson não encontra qualquer dificuldade em conciliar as duas características fundamentais da duração: continuidade e heterogeneidade” (DELEUZE, 2012, p. 31).

Com efeito, o sentimento da graça surge como a “percepção de certo desembaraço, de certa facilidade nos movimentos exteriores. E como movimentos fáceis são os que se preparam uns aos outros”, a graça indica nos gestos presentes uma pré-formação das atitudes futuras (BERGSON, 1988, p. 17). Este tipo de experiência temporal deve ser posto em oposição àquela da *práxis*, onde a batalha contra as resistências do mundo estabelece uma “distância que separa o futuro do presente (que) é a mesma que separa o desejado do dado” (PRADO JR., 1989, p. 83). Na experiência da graça, o futuro é despojado de qualquer problematidade, ele está garantido por um presente, cuja essência é um transcender-se a si no sentido da “atualização de sua margem potencial” (*Ibid.*, p. 82).

O ritmo e o sentido das transformações de um gesto gracioso “estabelece entre ele e nós uma espécie de comunicação” (BERGSON, 1988, p. 18). A simpatia física³ que acompanha a experiência estética rompe o círculo radical da ipseidade, a partir do qual o sujeito poderia sentir-se fechado numa constelação de categorias transcendentais que o separasse para sempre do outro. Na “simpatia física, o que ocorre é um processo de interiorização, em que o ‘outro’ torna-se ‘si mesmo’” (PRADO JR, 1989, p. 85).

Antes de trocar a chave e partir para a investigação das “raízes transcendentais” da psicologia bergsoniana, é necessário passar por mais um aspecto da descrição empírica, já depurada dos conceitos da física, da experiência da mudança dos estados de espírito: a *conservação*.

³ “Ainda que momentaneamente, a nossa mão impaciente não pode impedir de se mover como que para o empurrar e recolocar dentro do movimento, cujo ritmo se tornou todo o nosso pensamento e toda a nossa vontade” (BERGSON, 1988, p. 18).

Quando escutamos o badalar de um sino ou os passos de alguém que caminha na rua, a consciência deve conservar de alguma maneira a existência daquele estímulo que já não se faz presente, para compreender os diferentes estímulos sensoriais sob a forma de uma sucessão temporal. Em outras palavras, para compreender que alguém *está caminhando*, o passo que escuto agora deve estar ligado à memória do passo que acabei de escutar, o que só é possível através de uma conservação do passado.

No entanto, a conservação pode ser compreendida em duas chaves, justamente aquelas que se polarizam na oposição entre consciência reflexiva e autoconsciência depurada do fisicismo.

Eu conservo cada uma destas sensações sucessivas para as organizar com as outras e formar um grupo que me lembra uma ária ou um ritmo conhecido; então não *conto* os sons, limito-me a recolher a impressão, por assim dizer, qualitativa que o seu número exerce em mim. Ou então, proponho-me explicitamente conta-los, e importará, pois, separá-los, e que esta separação se realize em algum meio homogêneo em que os sons, privados de suas qualidades, de alguma maneira vazios, deixam vestígios idênticos da sua passagem. (BERGSON, 1988, p. 64)

Portanto, a experiência da conservação no âmbito da inteligência e da linguagem estabilizante se faz através de marcas homogêneas que “esperam”, imóveis, num meio igualdade estático, a aparição de outro “átomo espiritual” para compor uma série de justaposições. Por outro lado, apreender de maneira direta a experiência da temporalidade revela que a imagem da conservação é mais dinâmica: o transcender-se em direção à margem potencial dos estados presentes implica que o “transcendido” permaneça de alguma maneira no novo.

A concretude das descrições empírico-psicológicas, apesar de sua riqueza e capacidade ilustrativa, atingem certo limite especulativo, assim, a compreensão do sentido profundo que se abre através do *Ensaio* só é possível mediante à investigação da “raiz transcendental” destas descrições.

4. O conceito de duração

Com efeito, o pensamento de Bergson não se limita à constatação empírica dos fatos da consciência. A divisão que é feita no interior da experiência da subjetividade, entre experiência reflexiva e experiência depurada, tem como horizonte alcançar pontos-limite da vida psicológica, extremos da subjetividade cuja “pureza” foge à experiência possível.

O que queremos indicar no movimento de Bergson é, “utilizando uma linguagem que não é bergsoniana mas que aqui se justifica [...], uma passagem do empírico ao transcendental, do conteúdo da experiência à sua forma” (PRADO JR., 1989, p. 89). Isto é, guardada as devidas divergências, o mesmo que Lapoujade quer apontar quando aproxima o movimento conceitual de Bergson à “determinação genética de elementos que dão conta de *tal ou tal* fato preciso no interior da experiência imediata” (LAPOUJADE, 2018, p. 22)⁴. Podemos ainda referir a Deleuze, quando diz que “a intuição, como método de divisão, guarda semelhança ainda como uma análise transcendental: se o misto representa o fato, é preciso dividi-lo em tendências ou em puras presenças, que só existem de *direito*” (DELEUZE, 2012, p. 17).

Seja o movimento de ascender do fato às suas condições transcendentais, ou de mergulhar em busca de seu princípio de razão suficiente, o essencial é denotar que a psicologia bergsoniana se organiza a partir de uma distinção entre conceitos puros que operam no nível transcendental das fontes dos dados⁵. No entanto, devemos tomar o cuidado de não confundir Bergson com Kant, pois o que está em jogo aqui não é a investigação das condições da experiência em geral, antes “são as condições da experiência real” (*Ibid.*, p. 21), o conceito deve ser talhado na medida de seu objeto.

⁴ Tradução livre.

⁵ “Mas haveria um último empreendimento a tentar. Seria ir buscar a experiência em sua fonte, ou melhor, acima dessa *virada* decisiva em que ela, infletindo-se no sentido de nossa humanidade, torna-se propriamente experiência *humana*.” (BERGSON, 1999, p. 215)

Mas então, quais são essas naturezas puras que estão nos extremos longínquos da experiência mista da subjetividade humana? Por um lado, a inteligência prática e a estabilização dos dados vividos indicam, no limite, a intuição do espaço puro, por outro lado, a temporalidade dos estados subjetivos que se desdobram atualizando sua margem potencial na direção de mudanças heterogêneas interpenetradas aponta, como condição ideal, a presença da duração.

A determinação dos extremos ideais da experiência humana, no texto de Bergson, é feita mediante uma desunião das “*noções de número e de multiplicidade*”, trata-se de “*servir-se do critério do número para opor duas espécies de multiplicidade* e, através delas, duas espécies não somente de fundamento cognitivo ou subjetivo, mas talvez mesmo de tipos de ser” (WORMS, 2010, p. 51).

Com efeito, o número, quando analisado segundo o critério da apreensão *uno intuito*, se mostra como “a multiplicidade de partes e de unidades, absolutamente parecidas umas com as outras” sintetizadas numa unidade (BERGSON, 1989, p. 58). A ideia de “unidades absolutamente parecidas umas com as outras”, implica a postulação de elementos completamente homogêneos, isto é, esvaziados de qualquer diferença interior que lhe particularize no universo das coisas. Mas, se não há identificação completa entre, por exemplo, as três unidades que compõem o número três, é porque algum princípio de diferenciação permanece.

Suponhamos que todos os carneiros do rebanho são idênticos entre si; diferem pelo menos em virtude do lugar que ocupam no *espaço*; caso contrário, não formariam um rebanho. [...] Se representar um a um, e isoladamente, cada um dos carneiros do rebanho, lidarei sempre apenas só com um carneiro. Para que o número vá aumentando à medida que avanço, é necessário que retenha as imagens sucessivas e as justaponha a cada uma das novas unidades de que evoco a ideia: ora, é no espaço que semelhante justaposição se opera, e não na pura duração. (*Ibid.*)

Portanto, para Bergson, quando estamos lidando com a multiplicidade numérica, estamos mobilizando a “intuição ou, antes, a concepção de um meio vazio homogêneo” (*Ibid.*, p. 69). Isto é, assim como em Kant, aqui o espaço é uma forma pura a partir da qual o sujeito organiza os dados da experiência, e, portanto, subsiste sem a presença das coisas.

O espaço, enquanto concepção subjetiva de um meio homogêneo e estático, aparece então como condição de possibilidade de todo ato de consciência que consista em tomar objetos estáveis que possuem identidades limitadas por contornos bem definidos, ou seja, o espaço é o fundo transcendental “do nosso cálculo e de nossa técnica. [...] de todo nosso conhecimento distinto, não apenas da matemática ou da física, mas também da lógica e da linguística, e assim, de todos os domínios do nosso saber” (WORMS, 2001, p. 457)⁶.

No entanto, apesar da humanidade ser eminentemente definida por sua instrumentalidade, o *homo faber* não esgota a totalidade das potências da consciência que estão em jogo na psicologia bergsoniana. Acompanhamos na seção anterior a descrição de uma série de fenômenos psíquicos que não se reduzem ao índice da *práxis* ou da inteligência estabilizante, ambas condicionadas pelo espaço puro.

Fora determinada uma das duas multiplicidades que constituem o caminho para a teorização dos extremos transcendentais da consciência subjetiva no *Ensaio*. Se por um lado temos a multiplicidade numérica, por outro temos a multiplicidade qualitativa, expressa de maneira exemplar pela temporalidade da vida profunda do espírito (WORMS, 2010, p. 51).

Se a multiplicidade de elementos no espaço distingue cada unidade pelos “vãos” que as separam, a multiplicidade dos estados de espírito compõe um “*todo orgânico* que se constitui por uma *adição sucessiva* de elementos” (*Ibid.*).

⁶ Tradução livre.

Há uma aproximação da multiplicidade e da unidade: uma mesma sinfonia interna se desdobra de maneira tal que o mesmo, atualizando sua margem potencial, torna-se outro.

Se Bernhard Riemann já havia distinguido multiplicidades discretas e multiplicidades contínuas, Bergson alterou o sentido desta distinção ao colocar o campo da multiplicidade contínua como essencialmente temporal (DELEUZE, 2012, p. 32-33). Neste caso, as diferenças que constituem o múltiplo não coexistem simultaneamente, elas dependem da sucessão temporal que faz cada elemento passar de um estado de potência contida em outro elemento para um estado de realidade atual. Antes de serem reais, os elementos temporais se realizam pela metamorfose essencial dos próprios elementos temporais, que sempre já preparam seu sucessor e contém em si todos seus predecessores desdobrados temporalmente.

Os diferentes elementos que fazem da vida espiritual uma multiplicidade existem em estado de potência, de virtualidade. A diferenciação é o movimento essencial da multiplicidade contínua, pois as diferenças não se organizam como as diferenças da multiplicidade numérica, onde coexistem numa simultaneidade estática (*Ibid.*, p. 34-36).

A duração é a lei de um universo *sempre em vias de constituição*. Ela é este movimento de um objeto que vem ao ser, sem jamais *deixar de estar vindo*. E é por isso que a temporalidade da aparição da essência é um dado constitutivo da própria essência. Não há apenas referência do sentido A ao sentido B, mas metamorfose do sentido A ao sentido B; *o conhecimento de A é o conhecimento do nascimento de B*. [...] As essências não se isolam, organizam-se dentro de um processo que as faz passar umas nas outras. (PRADO JR., 1989, p. 87)

Quando se atinge o nível da duração, atinge-se o estofo último da subjetividade. Trata-se de “uma realidade para além da qual ele nada mais tem a procurar, até, e mesmo antes de tudo, no que ela tem de mais singular, algo como um absoluto” (WORMS, 2010, p. 67). Ou ainda, “O que é essencial aqui [...] é em todo caso *a adequação de direito* entre nossa consciência e nosso ser, ou

antes, *entre a integralidade de nossa consciência tomada em sua temporalidade e a integralidade de nosso ser tomado em sua individualidade?* (Ibid.).

A temporalidade que sentimos organizando os estados profundos da consciência não é um mero espetáculo para a subjetividade, pois “a multiplicidade não numérica supõe um ato bem preciso da consciência, anterior logicamente a todo olhar, visada ou representação!” (Ibid., p. 74). O ato que liga temporalmente dois eventos, i.e., a duração, é um *ato* da subjetividade, ou melhor, é a própria subjetividade, que passa a ser pura temporalidade. Não se trata, portanto, quando experienciamos a duração dos estados de espírito, de um olhar passivo diante de um *dever* exterior, mas estamos rompendo a barreira entre espectador e espetáculo, e, num movimento de autoconsciência, descobrindo-se como pura atividade duracional.

5. Consciência subjetiva como espectadora e como espetáculo

Vimos, portanto, como no fundo da experiência humana, para Bergson, estão dois tipos de atividade da consciência: um ato espacializante de estabilização e exteriorização de identidades, e um ato temporal de atualização da margem potencial do presente, diferenciação e atualização das potências latentes. Enquanto o primeiro ato determina todo o âmbito da inteligência, o segundo é responsável pela própria constituição da vida do espírito.

A experiência psicológica se encontra entre os dois extremos: sem a espacialização, não haveriam objetos estáveis identificáveis e a *práxis* racionalizada da inteligência instrumental não seria possível, bem como linguagem e cálculo. Por outro lado, sem o ato de temporalização, seria a própria subjetividade que não seria possível, pois ela *é o próprio ato de temporalização*.

Retornemos por um instante à descrição da numeração tal qual operada por Bergson no *Ensaio*. Se o espaço é a condição de possibilidade da justaposição e da distinção entre unidades absolutamente parecidas, elementos necessários para o ato de numeração, nenhuma adição pode acontecer sem implicar numa mudança qualitativa da “tonalidade” do espírito. A intuição do número dois não é a mesma que a do número sete.

O ato da inteligência é um ato que opera com objetos experienciados como “não-eu”, mas no fundo, a estrutura da subjetividade permanece sendo alterada segundo o regime de diferenciação da multiplicidade qualitativa. Não se trata simplesmente de um método de divisão entre naturezas puras, pois, para além disso,

[...] não podemos nos contentar em simplesmente afirmar a diferença de natureza entre a duração e o espaço. A divisão se faz entre a duração, que “tende”, por sua vez, a assumir ou a ser portadora de todas as diferenças de natureza (pois ela é dotada do poder de variar qualitativamente em relação a si mesma), e o espaço, que só apresenta diferenças de grau (pois ele é homogeneidade quantitativa). Portanto, não há diferença de natureza entre as duas metades da divisão; a diferença de natureza está inteiramente de um lado. (DELEUZE, 2012, p. 25)

Ou seja, “Bergson dá efetivamente a si o meio de escolher em cada caso o ‘bom lado’, o da essência” (*Ibid.*). A *duração* é a própria subjetividade, enquanto o espaço é uma das variações qualitativas que ela pode assumir, eminentemente, quando uma prática exterior ou social é exigida.

Portanto, não há diferença essencial entre a forma e o conteúdo do *tempo* (WORMS, 2001, p. 458). Aquilo que vemos se desdobrar diante de nós é a própria essência última do *eu*. Não há estrutura transcendental, olhar puro, ou um “eu que não muda, não dura” (BERGSON, 2005, p. 4). O colorido dos dados da vida psicológica já são o substrato último da consciência, o ato de síntese temporal não é operado por algo de não temporal, mas, como já frisamos, é o próprio estado de consciência cuja essência é incessante transformação em direção à margem potencial.

O método intuitivo, assim como operado no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, significa a capacidade da subjetividade de apreender-se em sua essência, de fazer de si “objeto” do olhar, de identificar espectador e espetáculo. Sem a depuração da vida interior e a determinação da temporalidade em sua pureza, a essência da consciência “permaneceria tão só intuitiva, no sentido ordinário dessa palavra, se não houvesse precisamente a intuição como método, no sentido propriamente bergsoniano” (DELEUZE, 2012, p. 10).

Por isso Bergson pede “à consciência para se isolar do mundo exterior e, mediante um vigoroso esforço de abstração, de novo se tornar ela mesma” (BERGSON, 1988, p. 67). Pois, apenas através da determinação da “impureza” que faz da essência temporal da consciência um palpitar fugidivo e distante, é que é possível a tomada de consciência explícita da estrutura da subjetividade.

Assim, poderíamos dizer que, para Bergson, a consciência de si é apenas de fato inseparável da consciência do objeto, mas que de direito resta sempre a possibilidade da dissolução dessa segunda consciência na primeira. A dissolução da exterioridade sendo a meta da consciência, e sendo uma meta de que a consciência apenas está separada de fato e não de direito, torna-se possível uma superação, pela consciência de sua finitude *humana*; o Si absoluto deixa de ser uma “miragem ontológica” para tornar-se uma possibilidade efetiva, e a fenomenologia da consciência passa a apontar, como para o seu termo necessário, para a identificação do ser-em-si como o ser-para-si. [...] a descrição bergsoniana da consciência implica a afirmação da realidade da “coincidência consigo mesmo” a que tende a filosofia de Sartre e que aí aparece como ideia contraditória. (PRADO JR., 1989, p. 115)

A intuição da duração é inicialmente a “coincidência consigo mesmo” de uma consciência que se percebe como pura metamorfose qualitativa de estados cuja essência é desdobramento e diferenciação. Esse, por assim dizer, é o limite de um projeto cujo objeto principal é a psique humana, objeto privilegiado para um método filosófico marcado pela interiorização e pela

introspecção. Mas, como já indica a passagem de Bento Prado, o horizonte maior da filosofia bergsoniana supera a “finidade humana”.

* * *

Referências

BERGSON, H. **A Evolução criadora**. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Marins Fontes, 2005.

_____. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Matéria e Memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **O pensamento e o movente: ensaios e conferências**. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CAPPELLO, M.A.C. **Intuição da duração e crítica ao intelectualismo: notas sobre a liberdade e a evolução na filosofia de Bergson**. In.: Cardim, L. N. (Org.), *Tópicos de Filosofia Francesa Contemporânea*. Curitiba: Editora UFPR, 2014.

DELEUZE, G. **Bergsonismo**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.

LAPOUJADE, D. *Powers of time: versions of Bergson*. Tradução de Andrew Goffey. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.

PRADO, JR. **Presença e campo transcendental: consciência e crítica da negatividade na filosofia de Bergson**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (Edusp), 1989.

SILVA, F.L. **Bergson: intuição e discurso filosófico**. São Paulo: Loyola, 1994.

WORMS, F. **Bergson ou os dois sentidos da vida**. Tradução de Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

_____. *L'intelligence gagnée par l'intuition? La relation entre Bergson et Kant*. In.: *Les Études philosophiques*, n. 4. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2001.

Recebido 24/02/2022

Aprovado 14/10/2022

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

A fundamentação do conceito de ideologia de Žižek na psicanálise de Lacan

Allysson Alves Anhaia¹

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

<https://orcid.org/0000-0002-1757-0400>

alves.anhaia@hotmail.com

Resumo: O conceito de ideologia em Slavoj Žižek tem como fundamento noções da psicanálise, sobretudo da teoria do discurso analítico de Jacques Lacan. Para o filósofo, a ideologia funciona como uma máscara social, como uma fantasia que age nos níveis do imaginário e do simbólico de maneira que molda a realidade dos sujeitos e os distancia do encontro traumático com o real. Desta forma, o objeto deste artigo é demonstrar como se dá a fundamentação do conceito zizekiano de ideologia na psicanálise de Jacques Lacan com o objetivo de explicitar as influências e implicações da ideologia na contemporaneidade. A partir desta compreensão a respeito da noção de ideologia é possível analisar como se dá a atividade das diferentes ideologias nas sociedades atuais, bem como a influência delas nas relações interpessoais, na subjetividade dos sujeitos contemporâneos, de modo que a crítica à ideologia seja mais pertinente e voltada para a contemporaneidade.

Palavras-chave: Ideologia; Fantasia; Cinismo; Simbólico; Psicanálise.

¹ Membro do GT Filosofia e Psicanálise da ANPOF, é doutorando em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), onde fez Mestrado (2021) integrando a linha de pesquisa de Filosofia da psicanálise e teve período de Estudos com bolsa do programa Erasmus na *Katolische Privat Universität Linz*, na Áustria. É licenciado em Filosofia (2018) pela mesma instituição. Pesquisa a relação entre a psicanálise, sobretudo lacaniana, com o campo político a partir de autores da chamada esquerda lacaniana, além de se dedicar a temas como o acontecimento, ideologia e o sujeito descentrado, bem como as implicações de uma leitura da atualidade a partir do ponto de vista do desejo.

Abstract: Slavoj Žižek's concept of ideology is reasoned on concepts of psychoanalysis, especially in Jacques Lacan's theory of analytic discourse. For the philosopher, ideology functions as a social mask, as a fantasy that acts on the imaginary and symbolic levels in a way that shapes the reality of the subjects and the distance from the traumatic encounter with the real. Thus, the object of this research was to demonstrate the foundation of the zizekian concept of ideology in Jacques Lacan's psychoanalysis with the purpose of explaining the influences and implications of ideology in contemporary times. From this understanding of the notion of ideology it is possible to analyze how the activity of the different ideologies in today's societies, as well as their influence on interpersonal relations, on the subjectivity of contemporary subjects, so that the critique of ideology is more pertinent and focused on contemporaneity.

Keywords: Ideology; Fantasy; Cynicism; Symbolic; Psychoanalysis.

1. INTRODUÇÃO

É uma constante na obra de Slavoj Žižek o paralelo entre a psicanálise e a filosofia política, uma vez que para ele as noções clássicas da análise política já não dão conta da complexidade da contemporaneidade. Desta forma, ele articula, a partir de conceitos da obra de Lacan, uma teoria política que é, em um primeiro momento, mais voltada para a subjetividade dos indivíduos — justamente pela estrutura da clínica lacaniana — e para as relações horizontais do que para relações de poder e econômicas. Apesar das análises do filósofo serem realizadas em um nível que aparenta distanciá-lo da filosofia política, elas são utilizadas para fundamentar suas posições em uma sociedade de espetáculo, de consumo e de capitalismo tardio. À vista disto, se faz necessário compreender como se dá a relação entre psicanálise e filosofia política na obra de Žižek a partir da noção de ideologia, uma vez que é através dessa noção que o filósofo utiliza a teoria lacaniana para discorrer sobre a subjetividade dos indivíduos, de forma que é possível analisar de que maneira a psicanálise

lacaniana serve como fundamento para o aspecto político de sua teoria. Sendo assim, este artigo tem por objetivo, em um primeiro momento, explicar de que modo o filósofo esloveno se apoia² nos conceitos de desejo e fantasia de Lacan para definir a ideologia como uma fantasia social, uma vez que a relação entre eles seria aquilo que possibilitaria ao sujeito apreender a realidade. Já em um segundo momento, explicitaremos a utilização da fantasia lacaniana como ideologia, mais precisamente como a fantasia social, bem como as relações entre a ideologia e a subjetividade dos indivíduos, que são lidas em Žižek pelo intermédio da civilidade. Ou seja, será tema de discussão a ideologia zizekiana enquanto aquilo que fundamenta a realidade dos indivíduos através da articulação entre o desejo, a fantasia e a tríade imaginário, simbólico e real. Em outras palavras, é nosso objetivo evidenciar de que forma o filósofo esloveno se vale da psicanálise lacaniana para afirmar que a ideologia é inseparável da maneira com que o sujeito compreende o mundo, de modo que além de a ideologia ser o que possibilita a apreensão do mundo por parte do sujeito, é ela também que torna possíveis as relações sociais. À vista disso, será abordada a relação entre a noção de cinismo e a de civilidade apresentadas pelo filósofo esloveno como sendo o querer livremente aquilo que é imposto ou ainda o conjunto de regras que se deve desejar fazer. Além disso serão analisados os efeitos que essas noções têm na subjetividade dos indivíduos e como tornam a civilidade possível a partir de suas normas e gestos, bem como o entendimento de que o cinismo é o fundamento para a prática de atos ideológicos que são percebidos e aceitos como não ideológicos.

² É bem verdade que Žižek faz uma leitura muito própria de Lacan, na qual muitas vezes deliberadamente altera, aumenta ou diminui conceitos, interpretações e noções do psicanalista francês. Entretanto, nosso objetivo aqui não é o de apontar ou esclarecer os excessos, faltas ou tropeços na leitura que o esloveno faz de Lacan, mas, por outro lado, é sempre importante advertir ao leitor que os conceitos abordados nesse texto se mostram mais zizekianos do que lacanianos. Ainda assim, consideramos importante estabelecer esse vínculo entre teoria política e a psicanálise a partir de um dos autores de filosofia mais lidos e de maior evidência — pelo menos na década passada — mesmo sob o risco de repetir seus “erros” e vícios de leitura.

2. DESEJO E FANTASIA

Para Žižek, além de a ideologia ser, por intermédio da ordem do simbólico, aquilo que mantém a distância dos indivíduos da ordem do real³, é ela também o que torna objetos em “objetos mais do que objetos” (ŽIŽEK, 2008, p. 107). Ele segue Lacan ao alegar que a simbolização dos objetos, feita a partir do simbólico — que é o que nos permite retirar do real a noção de realidade — é produzida por uma operação significativa, na qual deve-se destacar a distância entre a nomeação dos objetos e a identidade deles, isto é, a nomeação dos objetos implica uma lacuna entre o núcleo do real e a simbolização, na qual os objetos podem ser simbolizados de várias maneiras distintas, enquanto o real de nenhuma. Desta forma, o real não oferece suporte adequado para uma simbolização, de modo que é o significante puro⁴ o que permite a percepção de uma realidade, uma vez que “não é o objeto real que garante o ponto de referência de identidade e união da experiência à ideologia, pelo contrário: é a referência ao significante puro que garante a identidade da realidade histórica”⁵ (ŽIŽEK, 2008, p. 108).⁶

³ O conceito de real em Žižek é o mesmo que em Lacan, isto é, o real é aquilo que escapa à simbolização, aquilo que não cessa nunca de não se inscrever. Enquanto o imaginário é o campo da captura e apreensão das imagens e o simbólico é o dos símbolos, regras, convenções e linguagem, o real é o campo da efetividade, mas que tem sempre que ser intermediado pelo imaginário ou pelo simbólico. Assim, a falta que o real suscita é uma falta em relação aos outros campos que não têm capacidade de apreendê-lo em sua completude, assim como indica Lacan (2010, p. 128), em seu segundo seminário, ao afirmar que o real é sem fissura, isto é, no real não há falta e a falta só é sentida a partir dos registros do simbólico e do imaginário.

⁴ Significante puro, em Žižek, é a forma independente do significante, na qual ele passa a significar sem um significado, o que faz com que os objetos não necessitem de signos ou referências para sua simbolização, de forma que eles significam a partir do desejo e sem relação com algum outro objeto ou sujeito. É uma apropriação direta da teoria do significante que Lacan obtém ao fazer uma espécie de inversão da teoria linguística de Saussure que garante a unidade do Significante e do significado no signo linguístico.

⁵ *“It is not the real object which guarantees as the point of reference the unity and identity of a certain ideological experience — on the contrary, it is the reference to a 'pure' signifier which gives unity and identity to our experience of historical reality itself”* (ŽIŽEK, 2008, p. 108).

⁶ Todas as traduções não referenciadas foram feitas pelo autor deste artigo.

Essa simbolização inicia uma lógica em que o mundo é entendido não mais pelo conjunto da riqueza das palavras com seus significados, mas sim pela palavra no nível do significante puro, que incrementa identidade aos objetos, que se referem e se conhecem em sua unidade. Logo, as coisas se invertem a partir da simbolização: o que se torna importante não é mais a conotação ideológica através da qual algo pode influenciar alguém ou alguma coisa, mas sim a característica de a identidade das coisas ser construída a partir da identificação com os significantes. Žižek exemplifica isto a partir do refrigerante *Coca-Cola*: para ele, o ponto não é a experiência ideológica dos Estados Unidos da América que o refrigerante contém, mas sim a visão de identidade alcançada pelos Estados Unidos da América por se identificar com o significante *Coca*. Assim, ele afirma que essa relação entre simbolização e significante culmina na elevação de simples objetos, como a *Coca-Cola*, a objetos sublimes, que podem ser comparados aos objetos causa de desejo de Lacan. Segundo Žižek (2008, p.106):

[...] A Coca-Cola conhece primeiro o “Espírito da América”, e esse “Espírito da América” (o conjunto de supostos recursos para expressá-los) é então condensado na Coca-Cola, como seu significante, significante representativo: o que obtemos dessa inversão simples é precisamente o desejo excedente, o objeto-causa do desejo, aquela “coisa inatingível” que é “em Coca-Cola mais do que Coca-Cola” [...].⁷

O desejo em Žižek é tratado do mesmo modo que em Lacan, para quem ele está relacionado com a libido, de maneira que o desejo segue a estrutura de um desejo sexual. Desta forma, as relações sujeito e objeto são gerenciadas pelo desejo, já que nestas relações o objeto não é correlato ou correspondente da necessidade do sujeito, mas é algo que suporta o sujeito no

⁷ “[...] Coke first connotes ‘the spirit of America’, and this ‘spirit of America’ (the cluster of feature supposed to express it) is then condensed in Coke as its signifier, its signifying representative: what we gain from this simple inversion is precisely the surplus-X, the object-cause of desire, that ‘unattainable something’ which is ‘in Coke more than Coke’ [...]”.

momento em que ele tem de se enfrentar e pôr em jogo sua existência no sentido mais radical, isto é, no sentido em que ele existe na linguagem. Em Lacan, o sujeito sempre aliena seu desejo em um signo que é uma promessa, em algo que comporte uma perda possível. Devido a isto, o desejo está sempre ligado a uma dialética de falta. Desse modo, o objeto, para Lacan (2016, p. 100), constitui algo que está fora do sujeito, e que ele só pode apreender em sua natureza própria de linguagem, no momento em que, em sua condição de sujeito, tem de se apagar e desaparecer por detrás de um significante. Neste momento é que o sujeito tem de se apegar a algo, e ele se apega justamente ao objeto enquanto objeto de desejo. Assim, quando o sujeito não pode se manter na presença do objeto, ele sofre uma volatilização. Isso não quer dizer apenas que o sujeito vê seu desejo se deslocar de objeto para objeto, mas que o próprio deslocamento é aquilo que mantém a possibilidade de equilíbrio do desejo, já que o deslocamento “trata-se, diria eu, de impedir a satisfação e, ao mesmo tempo, conservar um objeto de desejo. Por outro lado, porém, é também, por assim dizer, um modo de simbolizar a satisfação” (LACAN, 2016, p. 121).

Além disso, para Lacan, o desejo também está relacionado com a linguagem, com a relação entre sujeito e significante e, sobretudo, com a implicação do sujeito no significante. Contudo, o primeiro encontro do sujeito com o desejo se dá no outro, porque é ele que permite ao sujeito ultrapassar a articulação da linguagem. Nas palavras de Lacan (1998, p. 269): “[...] em parte alguma evidencia-se mais claramente que o desejo do homem encontra seu sentido no desejo do Outro, não tanto porque o Outro detenha as chaves do objeto desejado, mas porque seu primeiro objeto é ser reconhecido pelo outro”. Isso quer dizer que é a figura do outro que evoca ou não a presença do significante na fala, uma vez que o significante só existe em relação à diferença para com outros significantes. Lacan articula sua noção de desejo

por intermédio do olho⁸, que, para ele, é o responsável pela captura e percepção do mundo a partir da luz. Ora, quando o olho recebe as ondas de luz o quadro da percepção do mundo pinta-se em seu interior, contudo, o sujeito a quem o olho pertence também está no quadro. O que se mantém fora do quadro é o ponto de olhar, é o outro, que é aquilo a partir do que se enxerga o sujeito. O outro no ponto de olhar, que está fora do olho, é aquilo que permite que além de o sujeito enxergar ele seja também enxergado, mas não visto de fato⁹. Logo, esse ponto fora do olho faz o papel de anteparo, faz com que o sujeito se contenha e que se faça apenas como uma mancha no quadro no interior do olho.

De acordo com Lacan, a diferença entre o olho e o ponto do olhar permite que o sujeito faça frente a seu desamparo em relação ao outro e seu desejo. O sujeito se defende desse desamparo utilizando o recurso imaginário que, diferentemente do que se dá em relação à dialética do olho e do olhar, é flexível em relação ao outro. A partir disso, o sujeito, enquanto aquele que é olhado, não reflete mais somente o seu aparecimento para outro, mas passa a refletir ele mesmo como sujeito falante, e, segundo Lacan (2016, p. 28), “É por isso que lhes designo aqui como lugar de saída, como lugar de referência por onde o desejo vai aprender a se situar, é a fantasia”. Isto porque o sujeito utiliza a ordem do imaginário para alocar o desejo e a falta que ele evoca, fazendo com que ele se coloque em um estado no qual o desejo é possível em sua plenitude, isto é, sem a falta que é inerente a ele. Ou seja, a fantasia é o lugar de saída do desejo porque ela inibe a falta e torna o desejo possível. Sendo assim, a função da fantasia é gerenciar a relação do sujeito com o outro e com a real, além de dar ao desejo do sujeito seu nível de acomodação. Ela é,

⁸ O olho como órgão é tomado em dialética semelhante à do falo, mais precisamente em relação à falta e à insuficiência que ele evoca. Segundo Lacan (1985, p. 103): “É na medida em que, no coração da experiência do inconsciente, lidamos com esse órgão — determinado no sujeito pela insuficiência organizada no complexo de castração — que podemos entender em que medida que o olho é tomado por semelhante dialética”.

⁹ Lacan (2016, p. 29) exemplifica isso com a expressão em inglês *to overlook*, que, segundo ele, no sentido etimológico faz referência a não ser notado, passar batido, ser esquecido. Literalmente, quer dizer que o olho como ponto de olhar passa por cima do sujeito e não o nota.

para Lacan, a pedra de toque do desejo, é o que mantém a existência e com que o sujeito continue a ser um sujeito que fala.

Juranville pontua (1987, p. 167) que “a fantasia é o modo segundo qual se efetua o relacionamento entre o desejo e o objeto e, mais exatamente, o lugar de constituição do objeto”. O objeto se constitui na fantasia a partir do encontro com o desejo do outro, no qual o sujeito se coloca como objeto e este objeto é a parte do sujeito que importa para o outro, de forma com que, mesmo que não haja uma separação de fato, o sujeito vive uma experiência de separação em si. Contudo, o desejo do sujeito continua progredindo em direção ao outro e se choca com a falta, uma vez que a plenitude que o sujeito enxergava no outro é da ordem do imaginário. Isso permite o entendimento de que o desejo humano apresenta a propriedade de estar fixado e adaptado precisamente não a um objeto, mas sempre e essencialmente a uma fantasia, uma vez que ela sustenta o desejo e oferece a ele seus objetos. Entretanto, a fantasia não existe simplesmente em relação ao objeto, é também algo que corta, um certo esvaziar-se do sujeito em relação ao objeto, que faz com que ela satisfaça uma acomodação, uma fixação do sujeito em presença de algum objeto que tenha algum valor a nível de desejo. Segundo Lacan (2016, p. 242):

Lembro que é sempre imprescindível encontrarmos nela, a relação do $\10 diante do *a* minúsculo, que é a fórmula da fantasia e que implica que, na sua relação com o objeto, o sujeito se revele, no final das contas, como aniquilado. Como indica nosso último esquema, essa fórmula inscreve-se, por sua vez numa relação quádrupla, que nos mostra como esse sujeito chega a dar uma forma ao que ele mesmo é no desejo, a saber, um sujeito barrado fundamentalmente *pallide*, fundamentalmente angustiado. Faz isso se substituindo pela imagem do outro, *i(a)*, ou seja, as sucessivas identificações que virão a se chamar o eu.

Para Lacan (2016, p. 159), a fantasia é o lugar onde o ser do sujeito se exprime de maneira fechada. Isto porque a fantasia é algo imaginário, ou seja,

¹⁰ Esse símbolo representa, na álgebra lacaniana, o sujeito barrado pelo significante, que é justamente o sujeito que fala e que faz sua imagem mediante a sua dessubstanciação por detrás do significante.

ela propicia uma ligação entre o inconsciente e a realidade do sujeito, ela se faz entre o enunciado da intenção do sujeito e a enunciação, na qual o sujeito lê sua intenção de forma extremamente decomposta e desmontada pela língua, exigindo uma separação violenta do objeto. Como consequência, a visão de mundo do sujeito implica em aspectos menos humanos, nos quais ele e o outro estão sempre envolvidos. Isso faz com que a fantasia seja sempre mais enigmática do que qualquer outra coisa, e para interpretá-la, deve-se também interpretar o desejo. Cabe à fantasia, também, o papel de anteparo que separa o sujeito da ameaça do real, expondo sua importância fundamental como aquilo que sustenta a relação do homem com o mundo e com o outro, de forma que é a fantasia que torna o mundo interessante para o sujeito, por intermédio do encontro com o objeto *a*. Isto leva Lacan (1998, p. 560) a concluir que “[...] é como representante da representação na fantasia, isto é, como sujeito originalmente recalcado, que o \$, S barrado do desejo, suporta aqui o campo da realidade, e este só se sustenta pela extração do *objeto a* que, no entanto, lhe fornece seu enquadre”. Nesse sentido, pode-se dizer que, em Lacan, a fantasia é um elemento que sustenta a realidade, por intermédio do outro e do desejo, ele que faz, através do imaginário e do simbólico, uma captura e o disfarce do real, de modo a sustentar as relações e a visão de mundo do sujeito para que ele não seja consumido pelo vazio e pela falta evocada pelo núcleo do real.

3. FANTASIA E IDEOLOGIA

A partir do exemplo da *Coca-Cola* proposto por Žižek pode-se encontrar as implicações sociais da fantasia lacaniana, como o movimento em que a fantasia capitalista toma forma nas práticas sociais, como sintoma da fantasia subjetiva, e como aquilo no que o sujeito encontra sua identificação e do mundo. Em outras palavras, é através da ideologia como fantasia que o

sujeito apreende o mundo e sua própria identidade. Dessa forma, “a função da ideologia é fornecer aos homens e mulheres uma sequência cênica fantasista/fantasmática da possibilidade de sua própria condição social. Em síntese, é uma visão idealizada de uma ‘sociedade’ que não pode existir” (GARCÍA e SÁNCHEZ, 2008)¹¹. Neste sentido, Žižek, ao se referir à travessia da fantasia, alega que atravessar essa fantasia, paradoxalmente, refere-se ao fato de o sujeito se identificar totalmente com ela. Ou seja, ao mesmo tempo que ele se submete à carência simbólica que revela o limite da realidade diária, ele também tem uma relação mais próxima do núcleo real da própria fantasia, que transcende a ordem do imaginário e a própria realidade. Segundo ele (ŽIŽEK, 2003, p. 32):

Uma fantasia é simultaneamente pacificadora, desarmadora (pois nos oferece um cenário imaginário que nos dá condição de suportar o abismo do desejo do outro) e destruidora, perturbadora, inassimilável na nossa realidade. [...] Isso quer dizer que a dialética do semblante e do real não pode ser reduzida ao fato elementar de que a virtualização de nossas vidas diárias, a experiência de vivermos cada vez mais em um universo radicalmente construído, gera a necessidade urgente de “retornar ao real” para encontrar terreno firme em alguma “realidade real”. O real que retorna tem seu status de outro semblante: *exatamente por ser real, ou seja, em razão de seu caráter traumático e excessivo, não somos capazes de integrá-lo em nossa realidade (no que sentimos como tal) e portanto, somos forçados a senti-lo como um pesadelo fantástico* (ŽIŽEK, 2003, p. 33).

Isso porque, em Žižek, a ideologia através da fantasia é inseparável da realidade de tal forma que se o indivíduo tenta despir-se dela, ultrapassá-la, ele acaba também ultrapassando sua própria noção de realidade, a ordem do imaginário e a do simbólico, restando apenas o real como experiência de realidade. Entretanto, como o real é traumático, vazio e não oferece suporte

¹¹ “The function of ideology is to provide men and women with a fantasied/phantasmatic scenic sequence of the possibility of its own social condition, in synthesis, ideology provides an idealized vision of a ‘society’ that cannot really exist” (GARCÍA e SÁNCHEZ, 2008).

para o sujeito no que concerne à linguagem abstrata e à simbolização, ele não consegue finalizar a operação de abandono da ideologia, porque além de ela ser inseparável da realidade, é ela também que a suporta — da mesma maneira que a fantasia suporta o desejo. Logo, ao indivíduo que busca livrar-se da ideologia, se apresentam duas saídas: a primeira é a tentativa e a falha causada pelo encontro com o núcleo traumático do real; a segunda é a adaptação da ideologia como uma realidade real, em uma perspectiva possibilitada pelo cinismo, que enxerga a contemporaneidade como uma era pós-ideológica.

Além disso, a fantasia tem, para Žižek (2008, p. 132), em meio às suas relações com o desejo, o papel de ensinar aos indivíduos como desejar. Isto se dá através do hiato existente entre a simbolização, tanto de viés imaginário quanto simbólico, do real. Isto é, para o filósofo, um nome só se refere a um objeto através de sua simbolização, que não oferece nenhuma ligação com o objeto em si — uma vez que o objeto real não oferece nenhum suporte para tal, porém tem capacidade de inferir identidade de forma retroativa através da cadeia de significantes. Ele utiliza como exemplo da capacidade de simbolização através da cadeia de significantes o caso do povo judeu (ŽIŽEK, 2008, p.106-110), que no período da Alemanha nazista, sofreu uma simbolização na qual se creditava a ele a causa de todos os males daquela sociedade. Segundo Žižek, isto ocorreu porque o único modo de uma realidade obter unidade é através de um agente puro de simbolização, que não é um objeto real que garante unidade e identidade à realidade, mas que garante essas qualidades para o sujeito que experiencia tal realidade. Esse agente puro é o significante de Lacan, na sua qualidade de anterioridade, de significar sem significado. Sendo assim, a partir do significante as identidades são empregadas de forma retroativa, como, por exemplo, no caso dos judeus: eles são o mal da sociedade porque são judeus, mas só significam como esse objeto sublime que é o judeu, porque foram simbolizados como o mal da sociedade.

Dessa forma, segundo Žižek, é através da cadeia de significantes que a ideologia se dá, uma vez que haja um significante mestre¹² com a capacidade de significar e transferir seu significado a outros significantes. Tomemos como exemplo de significante mestre o comunismo (ŽIŽEK, 2008, p.113): a partir dele, significantes como Estado, paz e liberdade ganham significado, mas um significado diferente de quando estão sob perspectiva do significante mestre democracia, por exemplo. É neste ponto que se pode localizar a lógica da transferência¹³ no sentido zizekiano, uma vez que ela é responsável por uma ilusão que consiste em fazer parecer que o significado que foi retroativamente determinado pela intervenção do significante mestre nos objetos sempre estivesse neles de forma intrínseca.

Contudo, o filósofo pontua que o significado é uma função do outro (ŽIŽEK, 2008, p.113), uma vez que ele está localizado no ponto de captação¹⁴, que é onde os indivíduos recebem os significados dos objetos. Ele é o lugar onde se coloca para o sujeito a questão de sua existência e sua história, já que “o sujeito aparece primeiro no outro, no que o primeiro significante, o significante unário, surge no campo do outro, e no que ele representa o sujeito para um outro significante” (LACAN, 1985, p. 213). Sendo assim, é o outro que imprime identidade ao sujeito a partir de seus significantes, mas uma identidade relativa, sempre em relação a algo de fora, de maneira que o sujeito não é aquilo que o significante aponta para ele, de

¹² O significante-mestre é um conceito lacaniano que é utilizado por Žižek no sentido de ser “[...] o conjunto de regras fundadas apenas em si mesmas (“é assim por que é nosso costume.”) (ŽIŽEK, 2011, p. 41). Para ele o significante-mestre é o que preenche a lacuna entre S_1 e S_2 , ou seja, o que preenche a lacuna na série de significantes comuns.

¹³ Já no sentido Lacaniano, a transferência faz alusão ao *Übertragung*, termo utilizado por Freud na *Interpretação dos sonhos* “para designar o transporte de uma situação original — de um desejo de morte originário, no caso — para uma situação atual. Um voto análogo, homólogo paralelo, similar de uma forma qualquer, se introduz para fazer reviver o desejo arcaico em questão” (LACAN, 2016, p. 67). Nota-se o esforço de Žižek em deslocar a característica de reviver situações e desejos do termo transferência de Lacan para a de transferir o significado aos significantes em sua teoria.

¹⁴ Em Žižek (ŽIŽEK, 2011, p. 48) o ponto de captação é o lugar de intervenção do significante-mestre, que impõe ordenamento ao mundo, onde uma decisão que envolve uma multiplicidade confusa é reduzida violentamente a uma diferença mínima (sim e não).

forma que ele apenas se encontra nesses significantes. Todavia, Žižek articula com o conceito de outro no âmago do corpo social, de modo que em sua teoria ele é o regulador da ordem social, sobretudo em uma conjuntura tão atonal quanto as das sociedades atuais, isto é, onde os indivíduos se fecham cada vez mais em seus círculos e em suas vidas privadas, o que é agravado pela questão da internet e da vida virtual. Dessa forma, o outro pode ser entendido como uma entidade virtual que existe apenas pelo pressuposto do sujeito, portanto imaterial, como o conjunto de regras sociais neutras que permitem a cada um dos indivíduos contar sua própria história com todo o peso de sua subjetividade, e garante que essa subjetividade não transpasse para os outros, de modo que quanto mais os indivíduos se tornam atomistas, mais precisam de uma imagem do outro para regulamentar a distância que mantêm dos outros.

O outro opera no nível simbólico, que é o espaço onde o indivíduo pode se medir e se comparar em relação as regras conscientes e inconscientes às quais ele é submetido. Por isso, ele pode, personificado como um agente único (ŽIŽEK, 2010, p. 17), que olha pelos e para os sujeitos, que é uma causa que os envolve, fazer com que todas as relações entre indivíduos (pequenos outros) sejam mediadas por ele. Contudo, o outro é uma agência puramente virtual, que só existe na medida em que os sujeitos agem como se ele existisse, em outras palavras, ele se compara com noções como comunismo ou nação, nas quais os indivíduos se reconhecem, que são o horizonte de todo significado e o fundamento da existência deles, mas que não existem objetivamente, mas no seu lugar estão apenas os indivíduos e suas atividades, de modo que as noções apenas existem porque os indivíduos acreditam e agem de acordo com elas.

É esse outro quem estrutura o desejo, mas também é ele que confronta o sujeito com o fato de que ele não sabe realmente o que deseja, de forma que Lacan (1998, p. 829) pontua que “Eis porque a pergunta do Outro, que

retorna para o sujeito do lugar de onde ele espera um oráculo, formulada com um *Che vuoi?* — que quer você?”. Este confronto evidencia ao sujeito o abismo que existe entre ele e o outro, já que o outro é aquilo que é radicalmente diferente do indivíduo, mesmo que seja ele que garanta a identidade dele. Por isso que, segundo Žižek (2008, p. 128), a fantasia é uma resposta ao *Che vuoi?*, é o meio pelo qual o sujeito pode enfrentar o encontro perigoso com o desejo do outro. Essa resposta diz respeito à característica de a fantasia ensinar aos indivíduos como desejar, de modo que em seu nível mais fundamental ela diz o que o sujeito é para os outros. Sendo assim, a resposta oferecida pela fantasia, segundo Žižek, não é simplesmente a pergunta “que quero eu?”, mas sim a “o que querem os outros de mim?”, e isso em uma lógica equivalente a resposta para “Você está me dizendo isso, mas o que realmente quer me dizendo isso?”. A fantasia não age mostrando ao sujeito o objeto que deve ser desejado, mas sim em um nível anterior, no âmago do desejo, no qual oferece ao indivíduo o conhecimento e a certeza de seu desejo.

Ainda de acordo com Žižek (2010, p. 67), por intermédio da ideologia, o sujeito é privado até de sua experiência subjetiva mais íntima, da fantasia fundamental que constrói e garante o cerne do seu ser, sendo que ele nunca pode experimentá-lo ou assumi-lo. Ou seja, o indivíduo não é regulado por mecanismos externos, uma vez que sua subjetividade é determinada pela sua experiência com a realidade através da fantasia. Contudo, se o sujeito for privado da fantasia que regula sua experiência de realidade, emerge o inconsciente, que é, em seu aspecto mais radical, um fenômeno inacessível. Dessa forma, deve ser afirmado que o que caracteriza a subjetividade humana é o hiato que separa o inconsciente e a fantasia, é o fato de que a fantasia, em seu nível mais fundamental, torna-se inacessível ao sujeito, tornando-o vazio.

4. CIVILIDADE E O SUJEITO VAZIO

Dessa forma, a fantasia, enquanto ideologia, subverte a subjetividade, fazendo o intermédio entre os sujeitos e suas percepções de mundo, de forma que eles ficam privados de suas experiências interiores. A partir disso, pode-se entender de forma mais clara o que o autor esloveno chama de gesto vazio (ŽIŽEK, 2010, p. 21), que é aquilo que o sujeito faz somente porque, por intermédio da ideologia, acha que é o certo e imprescindível a ser feito. Para Žižek, um exemplo de gesto vazio é um oferecimento feito para ser rejeitado. Segundo ele, tais gestos são uma troca simbólica em sua forma mais pura, na qual há um ganho nítido de ambas as partes, tanto a que domina quanto a que é dominada, mesmo que os dois terminem na mesma posição de onde começaram. Esta troca simbólica se dá precisamente no nível da linguagem, uma vez que, segundo Lacan (1998, p. 277), “é o mundo das palavras que cria o mundo das coisas”. Žižek ainda pontua que o pertencimento a uma sociedade envolve paradoxalmente que cada indivíduo incorpore, em menor ou maior grau, esses gestos vazios. Sendo assim, temos que abraçar livremente aquilo que nos é imposto: devemos amar nossos pais, nossa religião e nosso país, é um paradoxo de querer livremente nossas obrigações. Ora, os gestos vazios como códigos de conduta social, como atos de civilidade, nada mais são do que a ideologia em seu aspecto mais puro de reguladora dos indivíduos e de suas relações sociais. Regulação que acontece através da simbolização e que se dá sobretudo por intermédio da linguagem.

A partir da relação existente entre os conceitos de ideologia e civilidade através dos gestos vazios é que fica explícito o caráter cínico da ideologia para Žižek. Segundo Silva (2013, p. 264), para Žižek “o cinismo é a ideologia de uma época na qual o poder não teme a crítica que desvela seu mecanismo, pois o poder aprendeu a rir de si mesmo, permitindo revelar o segredo de seu

funcionamento e continuar funcionando como tal”. Para a autora, o cinismo é um tipo de consciência que desvelou os pressupostos que determinavam um agir alienado e que é capaz de justificar racionalmente este agir, o que faz com que não seja possível subverter a consciência cínica através da crítica à ideologia. O cinismo, em Žižek, é uma estrutura paradoxal na qual lei e transgressão não se separam, de forma que as denúncias não servem para desqualificar os paradoxos nos discursos ideológicos. O filósofo afirma (ŽIŽEK, 2003, p. 89) que no nosso “universo pós-ideológico” executamos nossos mandatos simbólicos sem admiti-los e sem levá-los a sério. Em outras palavras, para o autor, na contemporaneidade, mesmo que os indivíduos zombem e pensem não acreditar em suas crenças, eles continuam a praticá-las e a apoiar-se nelas com a estrutura oculta de suas práticas diárias. Um exemplo disto (ŽIŽEK, 2010, p. 40) é quando se pergunta a algum supersticioso sobre suas crenças e ele responde negativamente: “claro que não, não sou tão bobo assim, mas me contaram que...”. Este exemplo trivial mostra como não é necessário acreditar em algo desde que este algo seja transferido para outrem¹⁵, mesmo que esse outro seja uma figura impessoal, não especificada e que não é parte da realidade, “Dizem que... Diz-se que...”. Outro exemplo utilizado por Žižek demonstra como a negação da ideologia funciona (ŽIŽEK, 2010, p. 41):

Niels Bohr, que havia respondido pertinentemente ao “Deus não joga dados” de Einstein (“Não diga a Deus o que fazer!”), forneceu também o exemplo perfeito de como a negação fetichista da crença funciona na ideologia. Vendo uma ferradura sobre a porta da casa de Bohr, um visitante surpreso observou que não acreditava na superstição de que isso dava sorte. Bohr retrucou: “Eu também não; pus a ferradura aí porque me contaram que isso funciona, mesmo que a gente não acredite!”.

¹⁵ Pode-se entender, em Žižek, que a crença é transferida para o Outro, uma vez que em sua teoria ele é o sujeito que olha para e pelas relações sociais de fora, de forma a coordená-las. Por conta disto que o esloveno exerga o totalitarismo por esse viés: para ele um totalitarista ama a humanidade e a civilização, mas mesmo assim promove coisas horríveis pois esse é seu dever para com o progresso da humanidade, uma vez que ele assume a “atitude perversa de adotar a posição de puro instrumento da Vontade do grande Outro: não é minha vontade, não estou realmente fazendo isso, sou apenas um instrumento da Necessidade superior” (ŽIŽEK, 2010, p. 41).

Além de demonstrar como funciona o ceticismo para com a ideologia, o filósofo esloveno demonstra também, com estes exemplos, como funciona a transferência da crença à cultura, tendo em vista que não se acredita realmente, mas sim apenas se segue rituais comportamentais como parte de um respeito a um estilo de vida, a uma comunidade a que se pertence ou das tradições nas quais se está inserido. Quando se acredita por meio de outrem está se realizando uma atividade que diz respeito a sentimentos e crenças íntimas, porém sem mobilizar esses estados particulares. Por conta disso, esta transferência culmina em uma falsa identidade imaginária, pois o sujeito adquire para si características e experiências que não são realmente dele, já que foram transferidas para outrem. Isto é, o sujeito se vê pertencente a uma realidade e detentor de uma identidade em que está livre da ideologia, já que ela foi transferida para outrem. Entretanto, mesmo que o sujeito se veja fora do alcance da ideologia, ele ainda acredita nela, e isso faz com que a identidade e a percepção do sujeito se estruturam de forma difusa, onde o sujeito não consegue perceber a relação existente entre as ideologias e a sua própria fantasia imaginária de identidade. Por conta disso, a frase de Lacan “a verdade tem a estrutura de uma ficção” (*apud* ŽIŽEK, 2010, p. 44) tem total sentido na teoria zizekiana, uma vez que a verdade do indivíduo, que é não acreditar nas ideologias, é puramente uma ficção simbólica que passa a estruturar a sua realidade.

Isso implica no fato de que para o pleno funcionamento da ordem simbólica, importa mais a máscara social do que a realidade direta do sujeito que a utiliza. A principal consequência desse cinismo, para o esloveno (ŽIŽEK, 2003, p. 105), é o desaparecimento da subjetividade dos sujeitos, que se transforma num capricho fútil. Ele faz tal afirmação porque o cinismo colabora para que o sujeito, que antes tinha suas ações voltadas para o exterior, para o âmago social, esteja engajado a se reinventar em novas formas de práticas subjetivas, tornando a própria subjetividade uma esfera

completamente objetificada e mercantilizada, uma vez que a fuga para a esfera privada é feita através das fórmulas propagadas pela indústria cultural. Assim sendo, é possível, para ele, afirmar que o sujeito deixa de existir e dá espaço ao Outro que passa a existir em seu lugar. Žižek exemplifica (2010, p. 33) essa tomada de lugar com a roda de orações do Tibete: prende-se na roda um pedaço de papel no qual está escrita uma prece, de modo que, quando a água ou o vento fazem a roda girar, ela está rezando no lugar do sujeito.

É a partir da noção dessa subjetividade objetificada que a civilidade age nos sujeitos de forma a incutir-lhes o desejo do Outro através da boa educação.¹⁶ Isto porque, para Žižek (2011, p. 37), a civilidade “é a reflexividade mínima do desejo, sua demanda “terrorista”: quero não só que você faça o que quero, como também que o faça como se realmente quisesse fazê-lo; quero regular não só o que você faz, como também seus desejos”. Dessa maneira, em Žižek, a civilidade é a boa educação, é também os atos de fingir querer fazer aquilo que o outro (e o Outro) quer que seja feito, de modo que a complacência pelo desejo do outro não exerça influência sobre o indivíduo. É um conjunto de regras que devemos obedecer mesmo sem ser ordenados a fazê-lo. É também uma atitude subjetiva de respeito pelos outros como agentes livres e autônomos e de considerá-los como iguais. Ela é a frágil substância do espaço social de liberdade individual, sendo que se ela se desintegrar este espaço sofre o mesmo. Todavia, ela também está no terreno intermediário entre as fantasias privadas e descontroladas que não são reguladas pela moral ou por um âmbito legal — ou seja, não se pode punir moral ou legalmente uma pessoa que é má educada — e as formas reguladas de comportamento intersubjetivo.

Contudo, a questão teórica da civilidade que nos interessa aqui é que ela necessariamente tem que ser sustentada pelo fingimento, de forma que a

¹⁶ A boa educação, para Žižek, está relacionada com a polidez no trato formal entre os indivíduos, é a maneira predominante de manter distância do próximo invasivo. Por isso, para ele, o verdadeiro ato de amor e/ou amizade é o direito de dizer o que pensa ao próximo, superando a barreira da boa educação, mesmo que isso corresponda a magoá-lo.

verdadeira civilidade não é a obrigação disfarçada de ato livre e sim o ato livre disfarçado de obrigação (ŽIŽEK, 2011, p. 39). Desse modo, a civilidade age na subjetividade dos indivíduos moldando-os de dentro para fora, fazendo com que a subjetividade que já era objetificada também tenha um comportamento padronizado para ser seguido. Segundo Žižek, a vida pública na qual se opera com um agente simbólico e que não pode ser reduzido a um indivíduo privado está desaparecendo para dar lugar a um processo de renaturalização¹⁷ sem precedentes, na qual todas as questões públicas são traduzidas em atitudes idiossincráticas naturais ou pessoais. Dessa forma, a ideologia tem um papel muito mais de desidentificação do que agregadora de identidade, uma vez que ela age no âmago da identidade do indivíduo de várias formas, fazendo com que ele incorpore diversas identidades em um nível imaginário, mas que não se identifique com elas por ser um sujeito vazio. Segundo Žižek (2011, p. 209):

[...] devemos inverter a noção padronizada de que a ideologia oferece uma determinação firme a seus sujeitos, restringindo-os aos “papéis sociais”: e se num nível diferente, mas não menos irrevogável e estruturalmente necessário, a ideologia for eficiente exatamente por construir um espaço de falsa desidentificação, de falsa distância das coordenadas reais da existência social do sujeito? Não é essa lógica de desidentificação discernível desde o caso mais elementar do “Não sou apenas um (marido, operário, democrata, homossexual...) norte-americano, mas por trás de todos esses papéis e máscaras sou também um ser humano, uma personalidade complexa e única” (em que a própria distância da característica simbólica que determina meu lugar social garante a eficácia dessa determinação) [...].

A inversão que a ideologia sofre em Žižek é o movimento do sujeito de ceder seu lugar para o Outro, causando a desidentificação justamente pela busca interior de subjetividade. O sujeito se fecha para o mundo ao seu redor,

¹⁷ Žižek fala em renaturalização porque ele enxerga nas sociedades atuais a tendência de exprimir o ser humano como algo extremamente desnaturalizado, isto é, nenhuma identidade ou característica é natural ao ser humano, mas sim um processo de histórico. Para ele essa tendência é falsa (ŽIŽEK, 2010a, p. 13).

o que faz com que ele se torne cada vez mais atonal e não perceba que as ideologias agem de tal maneira que criam um molde para sua subjetividade. Portanto, fica claro o porquê de, para Žižek, a ideologia funcionar em um nível não ideológico e espontâneo (ŽIŽEK, 1995, p. 15), que colabora com a característica da ideologia de tornar possíveis e reproduzir as relações sociais, uma vez que é ela que (através desses mecanismos não ideológicos que são materializados em crenças e práticas que são inerentemente ideológicas) é responsável pela organização das sociedades atuais.

5. CONCLUSÃO

As características que Žižek transfere da noção de fantasia de Lacan para seu conceito de ideologia são as de ela ser o lugar no qual o desejo se abriga, além de ser o aparato que permite ao sujeito incluir o desejo em sua experiência de realidade e se afastar do trauma do real. Desta maneira, a ideologia, no sentido zizekiano, se dá como uma fantasia social, uma máscara que age nos níveis do imaginário, dizendo ao sujeito qual a sua identidade, e do simbólico, organizando e estruturando a realidade social, de forma que é ela que articula toda a experiência de realidade dos indivíduos. Uma das principais características dessa ideologia é a noção de cinismo, que, para o autor, é o que permite que mesmo que o funcionamento e as contradições do discurso ideológico sejam explícitos e conhecidos por todos, ele continue a ser hegemônico.

O cinismo possibilita que a ideologia molde os desejos dos indivíduos de dentro para fora, através da civilidade, que, segundo o esloveno, é a regra que não foi ordenada, é aquilo que se deve querer fazer, que não pode ser forçado mesmo que seja antinatural, que possibilita a manutenção do convívio social e que toma forma a partir da boa educação. O cinismo e a civilidade agem na subjetividade dos indivíduos, o que faz com que os sujeitos contemporâneos

não percebam a ideologia, e permite que nada seja mais ideológico do que algo não ideológico. Dessa forma, a subjetividade dos sujeitos contemporâneos se encontra objetificada, a partir do movimento de surgimento do Outro em detrimento da própria subjetividade, que está diretamente relacionado com a passagem das crenças e identidade dos indivíduos para esse Outro. Portanto, o domínio ideológico não precisa mais ser baseado em enganação e desconhecimento, em fazer os sujeitos acreditarem em algo, mas sim em moldar suas características, sobretudo as mais individuais, para que eles continuem a obedecer e a defender a lógica de funcionamento da sociedade e seu discurso ideológico.

Sendo assim, não seria possível uma sociedade sem ideologia, uma vez que é ela quem faz o intermédio entre os desejos dos indivíduos e dos outros, através da instância do Outro, permitindo que os outros sejam percebidos com seres autênticos e livres, além de ser aquilo que confere aos indivíduos suas experiências de realidade sem o risco do encontro com o núcleo traumático do real. Entretanto, a ideologia também tem a capacidade de desintegrar o sujeito e transformá-lo em algo vazio, sem forma, identidade ou subjetividade, deixando espaço para o desejo do Outro. A ideologia no sentido zizekiano ensina o sujeito a desejar, ou, em outras palavras, ensina ao sujeito como ser um sujeito, de forma que é a ideologia que permite a simbolização do mundo para o indivíduo e, sem ela, o que restaria seria apenas o núcleo traumático do real, o que confere à ideologia o *status* daquilo que mantém o edifício social em equilíbrio.

* * *

Referências

GÁRCIA, G. I.; SÁNCHEZ, C. G. A. *Psychoanalysis and Politics: the theory of ideology in Slavoj Žižek*. **IJŽS**, v. 2, n. 3, 2008.

JURANVILLE, A. **Lacan e a Filosofia**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1987.

LACAN, J. **O Seminário Livro 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise**. Tradução de M.D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LACAN, J. Função do campo de fala e da linguagem em psicanálise in: LACAN, J. **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, J. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose in: LACAN, J. **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, J. Kant com Sade in: LACAN, J. **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. **O seminário livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Tradução de Marie Laznik Penot e Antônio Quinet. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

LACAN, J. **O Seminário Livro 6: O Desejo e suas Interpretações**. Tradução de Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

SILVA, A. C. N. A Estetização da Ideologia Cínica. **Kinesis**, São Paulo, v. 5, n. 10, p. 261-272, dez. 2013.

ŽIŽEK, S. **Mapping Ideology**. Londres/Nova York: Verso, 1995.

ŽIŽEK, S. **Bem-Vindo ao Deserto do Real!** Cinco Ensaio Sobre o 11 de Setembro e Datas Relacionadas. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo editorial, 2003.

ŽIŽEK, S. **The Sublime Object of Ideology**. Londres/ Nova York: Verso, 2008.

ŽIŽEK, S. **Como Ler Lacan**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ŽIŽEK, S. **Em Defesa das Causas Perdidas**. Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.

Recebido 12/04/2022

Aprovado 07/12/2022

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

Uma leitura da pulsão de morte: entre a metapsicologia e a segunda tópica freudiana¹

Giovanni Vieira de Carvalho Novelli

Universidade Federal do Paraná

<https://orcid.org/0000-0001-5477-7518>

g.novelli1996@protonmail.com

Resumo: Esse artigo visa apresentar como foi forjado o conceito de pulsão de morte pelo pai da Psicanálise, Sigmund Freud. Nesse sentido, estaremos envolvidos com as respectivas modificações do conceito inicial de pulsão principalmente no decorrer no período da Primeira Guerra Mundial até o final da década em questão. Esse momento é chave na teoria da pulsão almejada por Freud nos anos de 1914 até a dualismo pulsional - de pulsões de vida e pulsões de morte - em 1920 com a publicação de *Além do Princípio do Prazer*, e é esse período que pretendemos desenvolver no presente artigo que antecede o início da Segunda Tópica.

Palavras-chave: Sigmund Freud; Pulsão de morte; Metapsicologia; Epistemologia da Psicanálise; Psicanálise.

Abstract: This article would like to present how was wrought the concept of Death Drive by the father of Psychoanalysis Sigmund Freud. In this sense, we will be involved with those changes in the concept of Drive during the time of World War One until the end of decade in questioning. This key moment in Freudian theory was craved by Freud during the years between 1914 until the

¹ Trabalho fruto do Trabalho de Conclusão de Curso em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2021).

final form of Drive dualism – the Life Drive and Death Drive - in 1920 when was published *Beyond Pleasure Principle*, and it will be this time previously to the Second Topic that we would like to demonstrate here.

Keywords: Sigmund Freud; Death Drive; Metapsychology; Psychoanalysis Epistemology; Psychoanalysis.

Introdução

Em uma carta de Max Horkheimer a Leo Lowenthal de 31 de outubro de 1942, o primeiro afirmou, a respeito do legado de Sigmund Freud, que “quanto maior é uma obra, mais ela se enraíza em uma situação histórica concreta” (HORKHEIMER *apud* JAY, 2020, p.150-151). Nada mais evidente ao se referir a Freud e os segredos ocultos que se tornaram manifestos com seu próprio esforço intelectual. Nesse sentido, o que possuía até então era um segredo guardado a sete chaves, foi apresentado ao mundo como um dos três grandes golpes que o amor-próprio da humanidade sofreu ao perceber que o Eu não é senhor de sua própria casa.

Sendo assim, não se trata simplesmente de afirmar que o ser humano não possui controle total sobre suas próprias ações, mas de demonstrar seu erro de cálculo ao crer piamente que possui autonomia para toda e qualquer deliberação. Desse modo, o inconsciente funciona não apenas como uma instância psíquica que não é controlada pelo Eu, mas também que age a seu bel-prazer e não é determinada pelo plano da consciência. No entanto, esse não é o único detalhe dentro dessa oposição entre o Eu e o Inconsciente, pois Freud também postula, como conceito fundamental de sua metapsicologia, o

que ele chama de pulsão, a qual possui um caráter de indeterminação exatamente pelo fato de ela ser a representante dessa outra instância.²

Outrossim, percebe-se que esse conceito possui uma gramática completamente limítrofe derivada de sua “anterioridade lógica ou mesmo topográfica quanto ao sistema inconsciente” (IANNINI, 2013, p.99), servindo como condição de possibilidade para toda e qualquer abstração do inconsciente e das suas manifestações pulsionais dentro da prática clínica. Nesse aspecto, o trecho citado acima nos demonstra um elemento até então não nomeado pelo autor dentro de sua teoria, o qual se refere especificamente a “qualidade de excitação contínua da pulsão” provinda de sua relação com os processos orgânicos (MEZAN, 2013^a, p.161). Sendo assim, percebemos que a pulsão é o motor do processo psíquico e que seu papel dentro da Psicanálise é de caráter não apenas econômico, mas também permeado por problemáticas que se referem ao corpo biológico, deixando aparente o papel fronteiro que pode se derivar de tal conceito e sua própria energética libidinal.

Desse modo, é importante destacar que o próprio Freud considerava a teoria das pulsões como sua mitologia, bem como derivou dela uma característica peculiar: as pulsões apresentam uma extraordinária plasticidade exatamente pelo fato delas se relacionarem entre si de maneira fluída e de possuírem a habilidade de deslocar-se de diferentes polos com facilidade. Como resultado, a metapsicologia freudiana tinha como objetivo não apenas apresentar um escopo teórico para além da psicologia convencional, mas também o reconhecimento do inconsciente como espaço psíquico fundante da própria consciência e do Eu. A partir disso, o mesmo deixou claro que a psicanálise advém de uma perspectiva de fora do campo aberto do saber, isto é, a perspectiva de um sujeito descentrado.

² Sobre a discussão do vocábulo alemão *Trieb* e seus respectivos problemas de tradução, remonto ao artigo de Pedro Heliodoro Tavares (2013).

Nesse aspecto, se tal conceito já demonstrava uma problemática obscura, o enigma em questão se tornou ainda mais indigesto a partir do início da segunda tópica freudiana em seu texto *Além do Princípio do Prazer* de 1920, pois nele Freud conceitualizou a pulsão de morte, uma força psíquica que tenta desestabilizar o indivíduo e direcioná-lo para a sua auto dissolução. Sendo assim, as nuances desse terreno obscuro continuam a assombrar a psique de forma ainda mais amedrontadora na luta entre pulsões de vida e esse impulso mortífero.

A Metapsicologia Freudiana

Nos anos de 1915, em plena Primeira Guerra Mundial, Sigmund Freud tinha consciência das críticas existentes a Psicanálise a respeito da sua cientificidade e como ela era constituída por parâmetros que, de acordo com seus críticos, não eram condizentes com a metodologia científica presente na época. Nesse sentido, o conjunto de textos que faziam parte da chamada “Metapsicologia” detinham um objetivo muito específico: remeter o leitor ao conjunto de postulados teóricos da Psicanálise e a maneira com que eles dão corpo a sua leitura do aparelho psíquico, podendo compreender então que esse compilado de textos dá corpo a identidade epistemológica freudiana. Dessa forma, essa série de artigos que a metapsicologia contém constitui a *superestrutura teórica* que possui como horizonte a ciência (ASSOUN, 2000, p.13). Sendo assim, o autor austríaco pertencente à tradição do “iluminismo sombrio”³ já atentava para o fato de que a atividade científica se pautava em uma exaustiva investigação empírica que possa apresentar devidamente os dois eixos que constituem quaisquer teorias, os quais são a “adaptação dos pensamentos aos fatos e dos pensamentos entre si”, ou seja, a adaptação dos

³ Expressão empregada por Theodor Adorno.

“pensamentos aos pensamentos”, e ao mesmo tempo “em correlação com a investigação do material experimental” (ASSOUN, 1981/1983, p. 95-96) . A partir disso, é preciso comentar que o próprio termo “Metapsicologia” desde o início se apresenta claramente: tal expressão não está diretamente alinhada com interesses metafísicos, mas sim a criação de um campo do saber que está diretamente alinhado com uma psicologia dos processos que levam para além do plano da consciência, ao mesmo tempo que estará ao lado da Psicologia da época (pois o prefixo “meta” detém esse duplo sentido).

Desse modo, fica evidente a pretensão científica que a Psicanálise detém e a maneira com que seu fundador apresenta e articula suas teses com o aparato conceitual desse campo recente do saber. Tais teses serão apreendidas da experiência clínica (esta considerada como constituinte do saber do sintoma), descritas exaustivamente pelo seu fundador e terão uma longa análise a partir dos casos que ele se utilizou para compreender e articulá-los dentro de sua teoria. Além disso, esse arcabouço conceitual apresentado dentro desse compilado de textos é uma tentativa de estabelecer a Psicanálise como teoria científica fundamentada a partir de parâmetros que demonstrem que ela esteja para além da própria psicologia convencional, sendo ela uma crítica rigorosa da Psicologia da época, compreendendo que os textos metapsicológicos são a incorporação, até então, mais completa dessa crítica. Outrossim, para constituir toda essa ruptura, seria necessário que sua “bruxa chamada Metapsicologia” entrasse em ação para que o ato de “fantasiar” houvesse sentido, como dirá anos mais tarde (FREUD, 1938/2017, p.249). Tal recurso, é preciso ressaltar, aparecerá durante toda a obra freudiana e diz respeito a uma forma de escapar a uma paralisia do pensamento clínico do seu tempo através da especulação e teorização. Nesse aspecto, compreendemos então que a própria Psicanálise estaria fora do escopo desse campo convencionalmente chamado de Psicologia, pois, através da referência a Goethe para apelidar a metapsicologia de bruxa, Freud pretendia, em última

instância, “intervir pontualmente para desenhar, com clareza, os contornos de uma incerteza clínica” (ASSOUN, 2000, p.19-20).

Dessa forma, se a metapsicologia, ela sendo uma ferramenta de decifração do patológico, parte de uma perspectiva de que o Eu e a consciência estão submetidas ao inconsciente, como compreender essa última instância até então recentemente descoberta no aparelho psíquico? Nesse sentido, podemos dizer que, por um lado, o

“(…) inconsciente abrange atos que não são apenas latentes, temporariamente inconscientes, mas que de resto não se diferenciam em nada dos conscientes, e, por outro lado, processos como os recalçados,⁴ que, caso se tornassem conscientes, contrastariam da maneira mais crua com os restantes conscientes.” (FREUD, 1915/2010, P.108)

A partir da citação feita acima, percebemos que o aparelho psíquico possui uma determinada esfera de não saber que influencia o âmbito da consciência, ao mesmo tempo que há uma certa equivalência entre as duas instâncias do aparelho quando se pensa especificamente na forma ideativa de ambas. Nisso, a instância psíquica do inconsciente sempre terá o estatuto de ocultamento de um saber, além de compreendermos que o “recalque e o retorno do recalçado funcionam como as duas faces de um mesmo mecanismo psíquico”, sendo eles as chamadas “formações do inconsciente” (HERVÉ CASTANET; YVES ROUVIÉRE, 2011, n.p). Nesse sentido, esse mecanismo psíquico tem por função manter no plano do inconsciente as ideias e representações ligadas aos conteúdos ideativos considerados inaceitáveis ou que poderiam afetar o equilíbrio do funcionamento psíquico do indivíduo, tendo por função a autoconservação do aparelho. A partir disso, podemos compreendê-lo como operador da explicação metapsicológica de tal maneira que ele demonstra a verdade oculta do inconsciente. Outrossim, o

⁴ A respeito dos problemas de tradução do termo alemão *Verdrängung*, remeto o leitor a Garcia-Roza (1995, p. 164-165).

retorno do recalçado seria, dentro desse processo, aquilo que retorna na forma de sintomas que contribuem para a desestabilização da psique.

Partindo dessa pequena digressão, temos então a mínima noção das ambições da metapsicologia freudiana e suas respectivas modificações teóricas no campo do psiquismo. Esses cortes com outros campos do saber dizem respeito ao fato de que a própria fundação do aparelho psíquico estaria ligada ao inconsciente. Todavia, a própria metapsicologia demonstra de maneira mais elaborada as respectivas forças e investimentos da energia libidinal presente tanto no plano anímico como no somático, exatamente pelo fato de que essas forças possuem uma dinamicidade dentro de tais espaços do aparelho. Tais forças, denominadas de *pulsões*⁵, é aquilo que funciona como pedra de toque da epistemologia psicanalítica e sua respectiva cientificidade, estando por detrás de todos os processos psíquicos.

Dessa forma, é importante notar que o aparelho delineado por Freud a partir desses pressupostos detém três dimensões que estariam presentes dentro da relação dele com seus estímulos internos e externos: a *tópica* (espaço), *dinâmica* (conflito de forças) e *econômica* (intensidade). A primeira dimensão diz respeito a hipótese do inconsciente, como também a maneira que podemos visualizar o aparelho dentro de suas partes díspares e proporcionar um saber a respeito dos processos que circundam o organismo. Nesse aspecto, a dimensão tópica estaria responsável por fornecer uma *forma material do grafismo*, isto é, um conjunto de representações esquemáticas destinadas a demonstrar o aparelho psíquico (ASSOUN, 2000, p.42). A *dinâmica* estaria ligada a denominada pedra angular sob a qual estaria sustentado todo o edifício da Psicanálise, ou seja, a maneira que o recalque opera ao afastar e manter a distância todos os representantes representacionais que estão em contradição com o funcionamento do Eu, tendo assim a

⁵ Para uma visão oposta a essa tradução do termo alemão denominado *Trieb*, remeto o leitor a Simanke (2014).

concepção de *fixação* do recalque a pulsão. Por último, o registro *econômico* do aparelho psíquico estaria diretamente ligado a concepção quantitativa, seus referidos processos e seus custos em termos de descarga de energia psíquica. Podemos compreender ela a partir das somas de excitação do aparelho e as respectivas formas de adquirir prazer e se afastar do desprazer que afetam o organismo em relação aos estímulos psíquicos que o mundo externo e interno proporciona para o Eu.

Desse modo, o objetivo do autor é se utilizar dessas três dimensões do próprio aparelho em conjunto com as formações do inconsciente e a plasticidade pulsional para dar conta de um processo de formalização da Psicanálise enquanto um campo que segue os parâmetros científico-metodológicos. Contudo, o conceito de pulsão funciona como motor do aparelho psíquico e que estaria presente dentro de todos os processos do corpo e da própria alma, tendo por consequência de que ela – a pulsão - é o *conceito fundamental* da Psicanálise, sendo por isso que nos ateremos a sua teorização mais bem acabada dentro da obra *Pulsões e Seus Destinos* de 1915.

Pulsões e seus destinos

Em um primeiro momento, é necessário comentar, que Sigmund Freud detinha uma característica sempre muito presente dentro da sua obra e que dizia respeito a um certo “estilo retórico” apresentado mediante toda a teoria psicanalítica (BIRMAN, 2016, n.p). Nesse sentido, seu estilo dizia respeito a um certo de tipo de retomada dos próprios princípios epistemológicos psicanalíticos antes de enunciar quaisquer teses que caracterizassem um avanço no trabalho teórico. Tal estilística argumentativa sempre perpassava por uma análise rigorosa desses pressupostos, ao mesmo tempo que funcionava como forma de legitimação científica das suas próprias teses. Sendo assim, com o

conceito de pulsão esse processo não foi diferente, pois, em seu texto programático da Metapsicologia denominado *Pulsões e seus Destinos*, o autor não deixa de retomar os pressupostos de toda formulação teórico científica e de ressaltar o fato de que toda ciência não começa com conceitos fechados e certos, ao mesmo tempo que eles sempre serão passíveis de reformulação. Sendo assim, será exatamente por isso que ela sempre exigirá reconstruções teóricas baseadas na descrição de fenômenos.

Ademais, o próprio texto em questão possui, de entrada, uma perspectiva bastante peculiar voltada para o ponto de vista da própria Fisiologia da época, mais especificamente pensando nas noções de *estímulo* e de *arco reflexo*. Esse último, é considerado um esquema que apresenta o mecanismo instintual de ação do ser vivo, tendo por objetivo a neutralização de um estímulo externo que atinge o próprio organismo inserindo um *excesso* equivalente ao desprazer, além de ser um tipo de *adequação* entre a resposta e a finalidade da mesma com relação a um perigo e/ou objeto externo (LUANA, 2017, p.76). Outrossim, Freud declara que a noção de estímulo está subsumida ao conceito de pulsão porque o mesmo se dá conta de que há um determinado tipo de excitação que não é comumente visto pelo sujeito em suas atividades convencionais e que diz respeito ao interior do aparelho psíquico, como também de que ele não é algo que é passível de se livrar (a título de exemplo a própria fome, sede e o medo funcionariam dentro desse registro). Nesse aspecto, o próprio autor afirma que, sob o a perspectiva da economia libidinal e suas noções de descarga afetiva, a pulsão funciona como uma *força constante* que está sempre entre a sua necessidade e a satisfação. Contudo, essa última somente pode ser alcançada através de uma modificação do próprio organismo, se dando conta que a pulsão não pode ser plenamente realizável, mas apenas *apaziguada* momentaneamente. Porém, é o próprio aparelho que estaria então submetido às moções pulsionais que teriam um caráter de *perturbação* que ameaça o princípio de homeostase por detrás da própria psique,

tendo ele por função a tentativa de *domínio das excitações pulsionais*. Nesse sentido, então, pode-se dizer que essa força constante teria por imperativo a própria necessidade, já que a satisfação não faz parte da própria constituição do aparelho psíquico (além de percebermos que a satisfação, impossível desde o início, seria a única ferramenta capaz de eliminar a necessidade pulsional).

Por conseguinte, podemos afirmar que a pulsão é um estímulo entre as esferas do corpo e da mente, podendo nos incorrer a deduzir que a Psicanálise está no campo das ciências da natureza. No entanto, a leitura que adotaremos aqui estará enquadrando esse campo dentro das chamadas ciências do espírito, partindo de pressupostos já explicitados por alguns autores (MEZAN, 2007; ROUDINESCO, 2016, p.399). Além disso, a pulsão se relaciona com o estímulo fisiológico externo fundamentado na noção de arco reflexo, bem como de que ela *ultrapassa* as moções *instintuais* do organismo, delimitando dessa forma que o sistema nervoso está submetido às pulsões. Dessa forma, elas são também o estímulo interno que somente teremos acesso a partir de seus representantes ideativos que se manifestam no plano da consciência. Nesse aspecto, podemos afirmar que a pulsão se exprime como intermediador de dois fatores psíquicos, os quais são, em primeiro lugar, o *representante-representacional*, ou seja, “a fixação perceptiva da experiência de satisfação”, e, por outro lado, o *afeto*, o qual é considerado o “elemento de descarga” de energia libidinal (ASSOUN, 2000, p. 49-50). Outrossim, elas constituem a distinção entre o *interior* e o *exterior* do próprio organismo, possuindo então um caráter de diferenciação entre o *dentro* e o *fora* do indivíduo. Ademais, a pulsão

“(...) trabalha com a noção de tendência (eventualmente, de finalidade) e sustenta que o sistema nervoso é um aparelho cuja função é a de afastar os estímulos que o atingem, reduzi-los ao mais baixo nível ou, se fosse possível, manter-se completamente livre de qualquer estímulo.” (FREUD, 1915/2013, p.21)

Partindo dessa enunciação, a própria pulsão envolveria, além do caráter de postulado teórico, uma espécie de teleologia da existência do próprio organismo exatamente pelo fato de que o aparelho pretenderia, se possível, eliminar qualquer estímulo ou perturbação que possa advir de seu interior. Entretanto, como já foi dito anteriormente, o próprio indivíduo estaria situado em uma encruzilhada dessa existência, pois temos a satisfação de suas moções pulsionais inscritas como impossibilidade ao mesmo tempo que temos “um *fantasma de morte* no interior da própria vida” (BIRMAN, 2016, n.p). Em suma, a finalidade da vida seria a própria morte, bem como de que o desafio imposto pela vida ao aparelho psíquico, impossível desde o início, seria o domínio das moções pulsionais.

Partindo então de todos esses pressupostos, Freud enunciará sua clássica definição concisa a respeito da própria pulsão, a qual é considerada por ele como um

“(…) conceito fronteiro entre o anímico e o somático, como representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo que alcançam a alma, como uma medida da exigência de trabalho imposta ao anímico em decorrência de sua relação com o corporal.” (FREUD, 1915/2013, p.25)

Tal enunciado comprime os argumentos já explicitados anteriormente de tal maneira que a pulsão seja compreendida como esse estímulo do interior do corpo que é impossível de se esquivar, ao mesmo tempo que funciona como uma exigência interna constante de trabalho ao qual o organismo é submetido sem nenhuma possibilidade de satisfação plena. No entanto, para fins de clareza, gostaríamos de destacar um ponto dessa definição de tal forma que possamos compreendemos amplamente o que Freud gostaria de explicitar. Nesse aspecto, a afirmação chave que é apresentada nessa passagem é de que a pulsão é um conceito *fronteiro*, o qual está entre o anímico e o somático, concluindo-se a partir disso que ela não está apenas em um desses dois registros, mas em ambas as partes. Desse modo, podemos também perceber

que esse conceito possui uma natureza eminentemente metapsicológica, exatamente pelo fato de que o mesmo não se inscreve tão somente no registro da Psicologia e nem da Biologia. Estaria correto afirmar então que o uso, dentro da noção de *fronteiriço*, teria interesses explicitamente *tópicos* desse conceito, onde todos os demais fenômenos que vem a ocorrer no interior do aparelho dizem respeito a esse limiar da pulsão, deixando claro o caráter *fundamental* desse conceito para o campo da Psicanálise. Por fim, fica claro que, com esse caráter limítrofe e transitório entre o psíquico e o somático, a motivação de Jacques Lacan de dizer que há, a partir disso, na pulsão, uma atividade espacial que se apresenta como borda que *contorna* o objeto (LACAN, 1964).

As gramáticas da pulsão

Dando prosseguimento ao texto, Freud começa a apresentar as diferentes gramáticas pulsionais que, quando compiladas, apresentam a estrutura do conceito de pulsão. Tais qualidades plásticas, nesse aspecto, se referem especificamente a “identidade das pulsões”, sendo ela o “efeito da unificação ou da identificação de suas diferentes gramáticas” (DUNKER, 2013, p.143). Partindo dessa perspectiva, percebemos então que o conceito de pulsão da obra freudiana detém um caráter de *montagem*, sendo ela feita a partir de quatro elementos fundamentais díspares que constroem a sua identidade: a pressão, meta, objeto e fonte da pulsão. Todas essas gramáticas são o que compõe os entes míticos da própria Psicanálise, como dirá Freud anos mais tarde (FREUD, 1933/2010, p.241).

Primeiramente, a *pressão* diz respeito a um certo *fator motor*, no sentido de que a pulsão detém uma exigência de trabalho ao próprio aparelho e que carrega consigo a perspectiva *quantitativa* dessa entidade mítica e sua respectiva

intensidade. Nessa perspectiva, o que fica claro é que essa *força constante* é inegociável, que o estímulo interno possui um caráter excedente que impele o organismo ao movimento e que essa pressão diz respeito a uma certa *porção de atividade* que sempre se fará presente na fronteira entre o anímico e o somático. Em suma, como diz o próprio autor, essa característica impelente é a essência da pulsão.

O segundo termo diz respeito a *meta* pulsional. Como afirmamos anteriormente, a meta da pulsão será sempre a sua satisfação, a qual poderá ser alcançada somente pela suspensão do estado de estimulação na fonte interna. Partindo disso, podemos claramente nos lembrar que essa característica da pulsão possui uma conotação de perturbação do próprio organismo, produzindo desprazer e fazendo com que almejar a satisfação seja a saída para descarregar essa energia psíquica que causa desconforto. Essa satisfação, é importante ressaltar, nem sempre é *plenamente* atingida, detendo uma índole *parcial* que a pulsão, em seu trajeto, tenta realizar a qualquer custo. Apesar de apresentar esse desafio, a pulsão possui diferentes trajetos que podem leva-la a essa meta, as quais dizem respeito as metas *intermediárias*, sendo que possuem uma combinação de diferentes alvos para almejar sua satisfação. Por fim, Freud enuncia as chamadas pulsões inibidas em sua meta, dizendo respeito a processos psíquicos que serão desviados ou inibidos, detendo sempre o atributo de *satisfação parcial* dessas pulsões.

O *objeto* da pulsão é a terceira gramática que o autor trará dessa entidade mítica. Nesse aspecto, o objeto é o meio pelo qual a pulsão atingirá sua satisfação, além de ter uma peculiaridade: esse componente é puramente *variável*, pois pode sempre ser substituído incontáveis vezes para seus objetivos. Sendo assim, pulsão sempre aparecerá como algo que não é ligada ao objeto inicialmente, mas que se acopla a ele para que sua meta seja possível. Além disso, é possível que um objeto sirva para diferentes pulsões, sendo o caso do *entrecruzamento pulsional*, como também a ocorrência de uma pulsão se ligar

rigidamente a um determinado objeto, relutando intensamente pela dissolução da sua ligação com ele: esse é o caso da chamada *fixação* (sendo esse caso o momento em que a pulsão perde a sua respectiva plasticidade).

Por fim, a *fonte* da pulsão é colocada como o processo somático presente em um órgão ou parte do corpo. Nesse sentido, é importante ressaltar, a pulsão é um *representante psíquico* de um *estímulo interno*, sendo então a fonte uma parte respectiva do corpo do organismo que sofrerá um tipo de *modificação*. Todavia, essa modificação é o que condicionará o organismo a atingir a sua meta, ao mesmo tempo que reconhecerá as partes do corpo que manifestam essas moções pulsionais. Além disso, alega nosso autor, o estudo propriamente dito dessas fontes pulsionais não está mais no campo da Psicologia, pois o interesse a respeito das pulsões é inferir, a partir de suas metas, suas fontes. Outrossim, por mais que essa fonte somática seja importante dentro dos estudos da pulsão, o que fica claro é que ela está para além do cognoscível, ultrapassando assim, os avanços de ordem metapsicológica.

Todavia, essas quatro gramáticas são o que unificariam apenas alguns fatores da própria pulsão, lembrando sempre que estarão presentes a sua plasticidade e variabilidade do objeto, como também a combinação desses quatro atributos já nomeados. Contudo, é importante sempre lembrar que ela deterá ainda “predicados coercitivos tais como pressão constante, incondicionalidade da satisfação como meta, inalterabilidade (*fixação*) e inexpugnabilidade”, além de compor a “combinação entre determinação e indeterminação” presente no conceito de entrecruzamento pulsional, como também seu caráter de indeterminação (DUNKER, 2013, *ibidem*). Em suma, a identidade das pulsões será fruto da soma de todos esses atributos e sua respectiva mobilidade, intensidade e espacialidade no interior do aparelho psíquico, além de materializar o *circuito* pulsional entre necessidade e satisfação. No entanto, essa identidade das pulsões cruza com a maneira que Freud

abordava a sua prática clínica, exatamente pelo fato de que ela detém um atributo de *barroco epistemológico*⁶, isto é, ela possui o “encontro de diferentes estilos heterogêneos compostos onde cada heterogeneidade é constituinte”, exatamente como o conceito de pulsão e sua fundamentação a partir de campos diferentes entre si (ASSOUN, 1981/1983, p.135).

A dualidade pulsional

Dito isso, a energética libidinal presente nesse *circuito* da pulsão estaria então sempre operando a partir das leis do princípio do prazer, o qual tende a direcionar o aparelho psíquico para o prazer e afastá-lo do desprazer, sendo essa a premissa que esse estímulo interno segue. No entanto, ainda não apresentamos propriamente a classificação nomeada por Freud dentro do quadro pulsional da Metapsicologia, o qual diz respeito às *pulsões de autoconservação do Eu* e as *pulsões sexuais*. Nesse sentido, essa classificação que apresentamos possui novamente a experiência clínica e a sua prática com as neuroses de transferência (histeria e neurose obsessiva) como ponto de partida para tal categorização. Além disso, a investigação dessas neuroses de transferência deixa aparente o conflito entre as próprias exigências da sexualidade e as do Eu, exatamente pelo fato de que essa relação de ambas as esferas conferem coerência e consistência ao que Freud enunciará anos mais tarde como *cisão* do Eu (FREUD, 1938/2020, p.200).

⁶ Tal perspectiva se apresenta de forma similar no estudo *O Título da Letra* quando os autores afirmam que, a respeito da constituição teórica da Psicanálise: “a verdade de Freud exigia, para ser articulada, o recurso a outras ciências que não aquelas que pareciam delimitar seu campo (biologia e psicologia). Era preciso, pois, construir, para constituir o discurso psicanalítico em geral, um *sistema inteiro de empréstimos*, apelando à linguística, à etnologia estrutural, à lógica combinatória. Este processo mesmo, no entanto, tornava necessário o discurso de sua própria legitimidade, ou seja, um discurso epistemológico - ou, antes, na medida em que se via constituir-se, dessa forma, não apenas uma ciência, mas uma cientificidade inédita, um discurso *sobre* a epistemologia. E o conjunto da operação representava definitivamente uma passagem explícita do discurso da análise pelo discurso filosófico - a mesma passagem que Freud, se bem que a tivesse sempre implicitamente evocado ou indicado, não tivesse jamais praticada *como tal*.” (LACOUÉ-LABARTHE, PHILIPPE; NANCY, 1991, p.20, grifos meus e do autor)

Partindo desses argumentos, o discurso freudiano afirma que podemos compreender tal dualidade pulsional a partir da perspectiva biológica, a qual apresentará uma compreensão a partir do indivíduo e da espécie. Nesse sentido, o que a Biologia nos ensina a respeito dessa dualidade é

“(…) que a sexualidade não se equipara a outras funções do indivíduo, já que suas tendências estão acima do individual e têm por conteúdo a produção de novos indivíduos, logo, a preservação da espécie. Ela nos mostra, ademais, que há duas concepções coexistindo justificadamente a respeito da relação entre o Eu e a sexualidade: uma, segundo a qual o indivíduo é o elemento principal, sendo a sexualidade valorizada como uma de suas atividades e a satisfação sexual como uma de suas necessidades, e outra para a qual o indivíduo é um apêndice temporário e evanescente de um plasma germinativo quase imortal, que lhe foi confiado pela transmissão geracional.” (FREUD, 1915/2013)

Partindo dessa afirmação acima, compreendemos que a sexualidade e sua respectiva energia libidinal está para além do próprio ser humano, nutrindo suas volições e dando corpo às suas necessidades sexuais, bem como a mesma está a serviço de sua própria espécie. Sendo assim, o dualismo pulsional, primeiramente colocado como *pulsões de autoconservação*, diz respeito a um processo biologicamente justificado da satisfação dos desejos do indivíduo e de seu prazer exclusivo, como também da própria *conservação* do aparelho psíquico. Outrossim, as denominadas *pulsões sexuais* estariam voltadas para a *conservação* da espécie, sendo o sujeito, remetendo a citação acima, apenas um apêndice temporário e evanescente de um plasma germinativo, tendendo para a reprodução de novos indivíduos.

Além disso, o que fica por detrás dessa dicotomia pulsional é que, mediante ela, as pulsões de autoconservação reafirmariam o fato de que “a finalidade soberana da vida seria o gozo e o prazer, pelo exercício pleno, geral e irrestrito da sexualidade perverso-polimorfa e do desejo”, além de, no caso das pulsões sexuais, “o prazer e o gozo estariam regulados pelo imperativo da reprodução, visando a manutenção da imortalidade do plasma germinativo”

(BIRMAN, 2016, n.p). Fica então, dessa forma, apresentada devidamente essa dicotomia entre ambas as pulsões e a separação entre indivíduo e espécie.

Destinos da pulsão

Partindo então das noções de que a pulsão é fruto de uma *montagem* e que a mesma detém um *circuito*, é necessário afirmar que esse tipo de construção está diretamente relacionado com a *ligação* e a *inscrição* da mesma no campo das representações da pulsão, sendo elas as chamadas *representante-representação* e *representante afetivo*, como já demonstrado anteriormente. Esses dois são os mediadores dos representantes pulsionais e que através deles o impulso em questão encontraria seus respectivos destinos. No entanto, é preciso comentar que esse procedimento demonstra outro lado dessa relação do que está entre o somático e o psíquico, exatamente pelo fato de que a face do discurso freudiano é dupla: apresenta de um lado a força (economia pulsional) de um lado e do sentido, por outro. Esses dois é que servem de base para o processo de *montagem* e *circuito* já comentados anteriormente.

Por conseguinte, ocorre-se a uma transformação dentro do aparelho psíquico que influencia ambas as esferas, pois tal modificação diz respeito a manifestação da pulsão no corpo e se vincula a objetos externos que possam trazer sua satisfação. Sendo assim, tal alteração que deixa explícito o papel somático da pulsão e a sua eterna busca por satisfação. Essa busca, como dirá Lacan décadas mais tarde, sempre terá consigo um “seja feita a vossa vontade” que funcionará como imperativo interno da pulsão (LACAN, 1978a, S XVI, p.117).

Dito isso, Freud, dando continuidade à leitura do texto, começa a elencar os diferentes destinos da pulsão e suas respectivas manifestações no *corpo erógeno* a partir da modificação comentada no parágrafo anterior. No entanto, o autor deixa muitíssimo explícito que se pode descrever os destinos

pulsionais como espécies de *defesa* contra as pulsões. Ou seja, tais defesas estariam apresentando um caráter fundante da contradição já citada entre as exigências da sexualidade e as do Eu, pois a satisfação pulsional pode desestabilizar o funcionamento do aparelho e indo de encontro com o princípio de prazer. Sendo assim, tais destinos pulsionais seriam uma defesa do Eu contra essas pulsões que advém do inconsciente. Contudo, o termo “destino” nos indica dois pontos importantes: ele indica que aquilo que se satisfaz em um ser humano nas suas pulsões é propriamente humano, produzindo os seres singulares, ao mesmo tempo que esses destinos são compostos de elementos que escapam ao sujeito em seu “teatro”, despersonalizado, a-subjetivo (DAVID-MÉNARD, 2002, p. 208).

Dessa forma, Freud elenca inicialmente o que ele chama de *reversão em seu oposto*, sendo que ela, de acordo com o autor, desdobra-se em dois processos diferentes, sendo eles a *passagem da atividade para a passividade* e a *inversão de conteúdo*. Outrossim, esse primeiro é exemplificado em dois pares antitéticos: sadismo-masochismo e voyeurismo-exibicionismo.

Essa primeira polaridade nasce de uma “dialética do poder”, pois observa-se a violência manifestada em outro corpo ou objeto; tendo em segundo lugar o “abandono deste objeto exterior e a substituição pelo próprio indivíduo” ocorrendo conjuntamente “com a transformação da finalidade de ativa para passiva” (MEZAN, 2013, p. 169). Sendo assim, o masochismo se manifestará quando a pulsão parcial é direcionada, ao invés de objetos externos, para o papel ativo do Eu. Da mesma forma, a inversão da atividade para passividade operará no segundo par de voyeurismo-exibicionismo, pois nessa estará em jogo o ato de contemplar e ser contemplado, detendo assim, a inversão de conteúdo homóloga ao primeiro par.

Em segundo lugar, Freud enuncia que o segundo destino pulsional é o *retorno em direção à própria pessoa*. Nesse contexto teórico, é importante ressaltar,

Freud constata que possuímos um *sadismo originário*, o qual exprime agressividade direcionada ao outro que foi tomado como objeto pelo próprio indivíduo. Dessa forma, o masoquismo que caracteriza esse destino da pulsão é diretamente deduzido desse sadismo primário, sendo ele, nas palavras de Freud, um sadismo que se voltou para o próprio Eu, da mesma forma que o exibicionismo é o voyerismo que retornou ao Eu. Sendo assim, em ambos os casos se tem a modificação do objeto da pulsão utilizando inicialmente a si mesmo como objeto, mas que depois seleciona objetos exteriores para satisfação pulsional (contemplar - ser contemplado; sentir dor - infringir dor). Ademais, essa noção de ser objeto de si mesmo tem reverberações na concepção psicanalítica da neurose obsessiva, pois ela apresenta explicitamente o papel da ambivalência do destino pulsional e o sadismo destinado ao Eu. Desse modo, essa perspectiva do masoquismo do obsessivo nos revela o caráter de autopunição e o quanto essa vicissitude é prioritariamente de natureza narcísica.

Nesse sentido, tal destino pulsional, bem como o anterior, estão marcados pela dualidade atividade-passividade, que se apresentam dentro desses processos e suas polaridades, novamente reafirmando a plasticidade das pulsões e suas múltiplas buscas por satisfação. Além disso, essas mesmas buscas estarão sempre permeadas de uma *coexistência* dessas diferentes etapas do circuito pulsional, deixando clara a complexidade desses diferentes destinos e suas peculiaridades, como também de que há, por detrás dessa coexistência, uma *ambivalência* que perpassa a relação do sujeito consigo mesmo e principalmente com o outro (BIRMAN, 2016, n.p).

As polaridades e o princípio de prazer

Após essa digressão, relembremos que o escritor austríaco coloca em cena o papel do princípio do prazer a partir da investigação da *reversão da pulsão*

em seu contrário através da inversão de conteúdo. Essa, de acordo com Freud, é exemplificada por meio da dualidade entre amor-ódio. Tal destino pulsional diz respeito ao mecanismo de autoconservação, pois o ódio é, por excelência, o modo do aparelho psíquico lidar com os objetos externos que causam o seu mal funcionamento, estando de acordo com o princípio de prazer. Por outro lado, essa inversão também deixa aparente a denominada ambivalência de sentimentos, possuindo, em seu interior, três formas de oposição que convivem conjuntamente: amar - odiar, amar - ser amado e o amar e odiar em conjunto, isto é, em estado de indiferença.

Ademais, Freud atenta para o fato de que essas três formas de oposição que se identifica através da inversão de conteúdo estão diretamente submetidas, bem como de toda a vida anímica, a três polaridades nomeadas por ele na sequência do texto: Sujeito – Objeto; Prazer – Desprazer; Ativo – Passivo. Cada uma delas diz respeito a maneira que as pulsões operam no interior do aparelho e como funcionam as transformações plásticas da pulsão nesses processos psíquicos. Sendo assim, a primeira polaridade que é comentada pelo autor está diretamente envolta na vida do sujeito, pois desde o início de sua existência é que a experiência se funda na relação entre esses dois âmbitos, tendo por fim que a compreensão entre eles pode ser feita mediante estímulos externos e o controle deles por meio da força muscular. No entanto, deve-se depreender dessa noção que tal oposição é constituinte direta ou indiretamente, ao próprio narcisismo. Todavia, os estímulos que se fundam no interior do aparelho não são passíveis de controle do indivíduo, deixando claro que essa oposição permanece soberana na experiência do sujeito em sua vida cotidiana.

Em segundo lugar, têm-se a dualidade Prazer – Desprazer. Ela está entrelaçada com uma escala de sensações que sempre estão influenciando a nossa *consciência* e, conseqüentemente, as nossas ações através da vontade, tendo, como já foi anteriormente enfatizado, as pulsões funcionando por

meio desses polos. Dessa maneira, teremos embutidos nesse processo a própria noção de desprazer como excesso de energia, ao passo que o prazer será por meio da descarga de energia psíquica, entendendo que ambos estão sendo administrados pela lógica de funcionamento do princípio do prazer.

Por fim, a oposição entre Ativo e Passivo é demonstrada através da atuação passiva do Eu diante do mundo externo, pois ele recebe inúmeros estímulos do mesmo. Entretanto, quando se trata da atividade do sujeito perante o mundo, compreenda-se que esse é o momento em que ele reage perante esses estímulos. Contudo, o Eu sempre estará passivamente colocado diante o mundo e ativamente posicionado por meio de suas pulsões *ao mesmo tempo*. Desse modo, podemos afirmar que, nessa perspectiva, o Eu é, como já comentado anteriormente, por definição, ambivalente.

A partir dessas três polaridades anímicas e das investigações das fases psíquicas primordiais que aparecem em seu texto sobre o Narcisismo, Freud se dá conta de que duas delas coincidem entre si, tendo inicialmente o Eu como alvo das moções pulsionais, isto é, ele é o *depósito* das pulsões dentro desse período. Ainda se referindo a essa fase, o Eu é capaz de satisfazer suas próprias pulsões em si mesmo, ou seja, ele tem a habilidade de obter satisfação *autoerótica*. Desse modo, percebemos que a fase em questão se refere ao denominado *narcisismo primário* e sempre tendo como atributo primordial esse estágio que não necessita de objetos externos para obter satisfação. Sendo assim, esse momento do desenvolvimento possui o atributo de que o mundo externo é dotado de indiferença e eventualmente de desprazer, coincidindo o Eu com o polo do Prazer dentro da vida anímica.

O Eu, sendo compreendido como autoerótico, recebe objetos do mundo exterior ao mesmo tempo que compreende, por um breve período, os estímulos internos como prazer. Nesse aspecto, por causa da ação do princípio de prazer, ele introjeta os objetos que, na sua perspectiva, são fontes de prazer

para suas moções pulsionais e “expele” o que no seu interior é causa de desprazer, transformando-se, o que antes era *Eu-real*, em um *Eu-prazer* que prioriza o prazer acima de todas as coisas. Dessa maneira, o mundo está dividido entre aquilo que é prazeroso e o *resto* que incorporou, considerado esse como algo estranho ao seu próprio corpo, projetando-o no mundo externo e reagindo a ele com hostilidade. Todavia, percebemos aqui que esse novo estágio do desenvolvimento psíquico adiciona, em conjunto com o narcisismo, a diferença que não coaduna – necessariamente – com os interesses desse Eu, tendo então o mundo como um obstáculo a ser superado para que impere o princípio do prazer e, conseqüentemente, a satisfação das moções pulsionais com a autoconservação do aparelho psíquico.

A eterna ambivalência entre amor e ódio

Dessa forma, com a introdução do objeto dentro dessa primeira etapa do desenvolvimento psíquico, teremos então a segunda oposição - já mencionada – do ato de odiar. Tal ato sempre se revelará com relação a objetos do mundo externo que – os quais eram anteriormente indiferentes ao Eu - causem estímulos desprazerosos. Ademais, além do mesmo sentir ódio a esse objeto em questão, se esforçará para aumentar a sua distância dele, repetindo a tentativa de fuga do mundo externo e de seus respectivos estímulos, pois estará coberto pelo sentimento, atrelado ao ódio, de repulsa. No entanto, se o objeto vir a se apresentar futuramente como fonte de prazer, o mesmo passará a ser amado e incorporado ao Eu, fazendo jus a polaridade entre amor e ódio. Sendo assim, podemos compreender que essa última dupla de opostos está diretamente submetida a dualidade prazer - desprazer, tendo essa como símbolo das relações de objeto. Dito isso, Freud é muito criterioso no momento de caracterizar o ato de amar, pois tal palavra diz respeito muito mais a esfera da pura relação de prazer do Eu com o objeto, sendo direcionada

para fins estritamente sexuais e/ou das pulsões sexuais sublimadas dentro das relações de objeto. Sendo assim, o que ele argumenta, resumindo sua concepção de amor, é que o mesmo provém da capacidade do Eu de satisfazer uma parte de suas moções pulsionais de modo autoerótico, tendo sempre em mente que tal satisfação é sempre de natureza narcísica e que acompanha o Eu, inclusive, em seu contato com os objetos provenientes do mundo externo. Logo em seguida, entende-se que essa perspectiva do amar está atrelada a fases preliminares do desenvolvimento psíquico, as quais dizem respeito ao ato de *incorporação*, ela sendo, literalmente, a destruição do objeto e trazendo dificuldades para a diferenciação do amor com o ódio. Outrossim, essa mesma dificuldade está diretamente atrelada, inclusive, com a fase sádico-anal, pois nela se manifesta o ímpeto, através da pulsão, pela apreensão e domínio dentro das relações de objeto (MEZAN, 2013, p.184). De todo modo, essa problemática de esclarecimento da noção de amor e sua oposição com o ódio apenas estará plenamente resolvida quando estabelecida a chamada organização genital, pois Freud compreende que nos estágios iniciais do desenvolvimento do aparelho psíquico é o ódio e sua repulsa ao mundo exterior que reina dentro do Eu narcísico nesse período. Em suma, a *ambivalência* do amor estará sempre presente, pois o mesmo estará acompanhado do ódio contra o mesmo objeto, sendo por isso que, em momentos de rompimento de laços amorosos, o ódio toma o lugar do amor em função das pulsões de autoconservação do aparelho psíquico e da regressão da fase preliminar sádica.

Para finalizar, o que Freud compreende ao depreender de todas essas caracterizações, é que as “moções pulsionais estão submetidas às influências das três grandes polaridades da vida psíquica” (FREUD, 1915/2013, p.63). Essas são, como já nomeadas e explicadas, a relação entre atividade – passividade (perspectiva *biológica*), Eu – mundo externo (ponto de vista da *realidade*) e prazer – desprazer (aspecto *econômico*). No entendimento de Freud,

tais polaridades refletem a formalização da atividade pulsional dentro do aparelho psíquico e suas respectivas ambivalências dentro do mesmo. Além disso, é preciso notar que, todas elas têm por objetivo situar dentro da metapsicologia, o que Freud situou como *sujeito do sintoma*, isto é, a abordagem psicopatológica dos fenômenos derivados desses sintomas. Nesse sentido, o que é possível detectar como uma articulação das “rupturas” ou “fendas” é o que dá corpo ao, na perspectiva da Psicologia da época, impossível (ASSOUN, 2000, p.118).

Entre a repetição e a pulsão de morte

Devemos demonstrar antes de tudo como, dentro do pensamento freudiano, o conceito de pulsão de morte apareceu, tendo em mente que sua primeira aparição pública foi no texto *Além do Princípio do Prazer (APP)* de 1920, considerado como obra-pivô da segunda tópica freudiana. Esse texto possui o caráter de reformulação da compreensão da pulsão, a qual se modificará, através de uma extensa pesquisa de principal matriz biológica. Tal desenvolvimento teórico dará corpo aos famosos conceitos de *compulsão a repetição* e *pulsão de morte*, os quais causaram, desde a época de sua publicação, um grande impacto na opinião dos mais próximos seguidores de Sigmund Freud, seja para o bem, seja para o mal. Essas discordâncias teóricas a respeito desses conceitos não são de forma alguma aleatórias e sem motivo. Por isso, é preciso compreender que, além desse texto apresentar uma reinterpretação das pulsões e sua respectiva economia, Freud tentará nos lembrar “que não somente há uma dessimetria absoluta, mas que entre o sujeito do inconsciente e a organização do Eu, há uma diferença radical (...) de um outro grau” (LACAN, 1978b, S II, p.80). Nesse sentido é que há, através de ambos os conceitos introduzidos nesse texto, um *descentramento do sujeito* da Psicanálise e sua respectiva manifestação dentro da atividade clínica, deixando claro, em

última instância, de que o sujeito do inconsciente *é um outro* (LACAN, 1978b, p.16).

Dito isso, é preciso notar que o termo “pulsão de morte” apareceu, inicialmente, de maneira tímida, em uma carta de Freud a Max Eitingon de dezembro de 1919, tendo ciência de que o primeiro manuscrito de *APP* já havia sido produzido. Além disso, esse manuscrito sofrerá modificações de tal monta que, em sua segunda versão, teremos como principal modificação a adição do famoso capítulo seis e a terminologia “pulsão de morte” adicionada e concluída em julho de 1920 (MAY, 2015, p. 213-214). Nesse sentido, é de se notar que, sabendo dessas mudanças no texto e suas respectivas reformulações futuras, o próprio autor não tinha certeza a respeito desse destino, desse “traço daimoniaco” que persegue o indivíduo no decorrer de sua existência. Todavia, independente dessas inseguranças por parte de Freud, isso não impediu que ele trouxesse essas novas contribuições para a Psicanálise ao se reportar ao “campo mais obscuro e inacessível da vida anímica” (FREUD, 1920/2020, p.61).

Desse modo, é importante notar que estamos em um período histórico no qual Freud estava lidando com diversos pacientes com traumas da guerra que eram incontornáveis e que se manifestavam em seus sonhos tornando o peso da realidade insuportável, como também exemplos relacionados aos jogos de crianças, o prazer de adultos de irem ao teatro, as chamadas neuroses de destino e a própria transformação de neurose traumática em neurose de transferência que servia de instrumento para uma mudança de fundamentos teóricos a respeito da pulsão. É se baseando nesses exemplos e nesse plano de fundo que o autor denotará o conceito de *pulsão de morte* e a compreendendo como um tipo de “metaprincípio de prazer” (ASSOUN, 2000, p.93). Partindo disso, o autor austríaco percebe, em *APP*, que ao decorrer do tratamento desses pacientes no consultório e no interior do laço transferencial, que havia uma *tendência* desses analisandos a *repetirem* determinadas experiências

desprazerosas que insistiam em aparecer no âmbito da consciência mediante sonhos, memórias, atos falhos, fantasias e agressividade⁷. O que fica claro, nesse aspecto, é o de que essas experiências possuíam um caráter traumático que estava sempre sendo revivido pelo indivíduo, o que, para Freud, pareciam ir de encontro com o já denominado princípio do prazer, exatamente pelo fato de que elas eram repetidas e que uma compulsão as pressionava (FREUD, 1920/2020, p.94). Esse tipo de investigação, de caráter *econômico*, é o que será o motor do processo de compreensão daquilo que estaria, para o autor, *além* de tal princípio, como também introduzir, de maneira incontornável, o papel do *princípio de realidade*, o qual exige e estabelece o adiamento, bem como a renúncia da satisfação das pulsões ditas, até então, sexuais⁸.

Nesse aspecto, podemos perceber de que esses pacientes em questão estavam demonstrando certos fenômenos que se repetiam dentro do processo de análise e que estavam diretamente ligadas com desconfortos afetivos advindos do âmbito do inconsciente. Desse modo, tais descargas de energia estavam diretamente relacionadas com uma certa desestabilização do organismo, fazendo com que esses pacientes estivessem inclinados a interromperem a análise sem ao menos investigar as respectivas causas desse material afetivo angustiante e que era desconhecido até então. Partindo disso, podemos então perceber que essa *compulsão a repetição* está diretamente relacionada com esses fenômenos clínicos detectados por Freud dentro de seus atendimentos. Sendo assim, podemos nos questionar então como, e por que, o ego está então submetido a esses processos psíquicos envolvidos com a

⁷ “Freud só pôde pensar a manifestação da negatividade da pulsão de morte no interior da clínica sob a forma de reação terapêutica negativa, da destruição do outro na transferência e de outras manifestações de fantasmas masoquistas ou sádicos *que devem ser liquidados a fim de levar o sujeito ao final de análise*” (SAFATLE, 2006, p.276, grifos do autor).

⁸ “De que maneira os dois processos, primário e secundário, se opõem? Se nos ativermos somente ao que os define externamente, pode-se dizer o seguinte: o que se passa no nível do sistema primário é governado pelo princípio do prazer, isto é, *pela tendência a voltar ao repouso*, enquanto o que se passa no nível do sistema de realidade é definido pelo que *força o sujeito à conduta do desvio na realidade*, como se diz, *exterior na condução do desvio*” (LACAN, 1978f, S V, p.46, grifos meus).

dor no âmbito da consciência? É essa a questão-chave que o autor estará se questionando no período em que desenvolve a escrita de *APP*. Além disso, é interessante ressaltar que Freud está tentando, através desse texto, “reorganizar suas ideias de análise não terminadas” para que possa “ancorá-las na teoria”, além de tentar “reencontrar o verdadeiro sentido de sua experiência”, como também se utilizando de todo o material disponível para “impulsionar essas construções [teóricas] até os limites extremos de seu poder explanatório” (BOOTHBY, 2014; LACAN, 1978b; MAY, 2015).

Partindo da questão acima, o que fica claro é que essa *repetição* é representada mediante um processo primário que se manifesta independentemente do princípio do prazer, não apenas porque ele tem um caráter traumático e é recorrente, mas especialmente pelo fato de que essa impressão desagradável está vinculada a um ganho de prazer. Tal perspectiva é passível de ser compreendida a partir do clássico jogo do *Fort da* que Freud observa em seu neto, chamado Ernest Wolfgang Halberstadt, e seu respectivo desamparo ao desenvolver o hábito de

“(…) atirar todos os objetos para longe de si, para um canto do cômodo, para debaixo de uma cama etc., de modo que reunir seus brinquedos com frequência não era nenhuma tarefa fácil. Ao fazê-lo, ela produzia, como uma expressão de interesse e satisfação, um ‘o-o-o-o’ sonoro e prolongado, que, segundo o julgamento unânime da mãe e do observador, não era uma interjeição, mas significava *fort* [despareceu, sumiu]. Percebi finalmente que isso era uma brincadeira e que a criança só utilizava seus brinquedos para brincar de *fortsein* [desaparecer] com eles. Então um dia fiz a observação que confirmou minha compreensão. A criança tinha um carretel de madeira, no qual estava enrolado o fio. Nunca lhe ocorria, por exemplo, de arrastá-lo pelo chão atrás de si para então brincar de carrinho com ele, mas, em vez disso, atirava com grande destreza o carretel amarrado na linha por sobre a beirada de seu berço descortinado, de modo a que ele desaparecesse lá dentro, pronunciava seu ‘o-o-o-o’ significativo e depois puxava o carretel pelo cordão de novo para fora da cama, mas agora saudava seu aparecimento com um alegre *da* [eis aqui, acho, chegou]” (FREUD, 1920/2020, p.77)

Entende-se que essa repetição de ordem traumática provinda de processos primários é o motor que estará operando dentro desse jogo. Não obstante, Freud compreende que a criança, em sua imersão no campo da cultura, deve pagar o preço que todos que adentraram nela devem cobrir: renúncia à satisfação pulsional. É nesse aspecto que Freud compreende o processo de compensação psíquica que seu neto desenvolve no decorrer da brincadeira. Quando o mesmo lança o carretel e ele desaparece, entende-se a partida da mãe para a criança e sua respectiva dor em um primeiro momento, tendo como objetivo principal a satisfação advinda do segundo tempo da brincadeira, a qual, ao fazer com que o brinquedo reaparecesse, levava a um final prazeroso como representação psíquica de um retorno da mãe a sua cena inicial. É então assim que Freud compreende que o que estava se manifestando no jogo do *Fort da* era a repetição da partida da mãe, mesmo que haja, de acordo com o autor, uma impossibilidade de que ela “tenha sido agradável ou mesmo apenas indiferente para a criança” (FREUD, 1920/2020, p.79). Tende-se então a afirmar que essa repetição de natureza traumática é de raiz edipiana, tendo em mente que essas representações foram devolvidas para o âmbito do inconsciente por causa do recalçamento e da censura psíquica. Dessa maneira é que tais representações estarão ativamente em estado de latência, além de impossibilitados de sua descarga energética, em razão da impossibilidade de acesso à consciência. Em suma, o que podemos depreender dessa brincadeira de seu neto, em última instância, é exatamente o fato de que ela apresenta, sob a forma de uma oposição, a manifestação da linguagem através do “fenômeno da presença e da ausência, que ele se coloca como mestre da coisa, portanto é justamente ele que a destrói” (LACAN, 1978b, S II, P.285).

É a partir dessas observações que podemos compreender o porquê de Freud estar lidando com uma perspectiva de *sujeito descentrado*, exatamente pelo fato de que há uma incompatibilidade entre o sujeito do inconsciente e o

Eu, mas de que forma ele compreende esse processo? É partindo do desvelamento dos sintomas e dessa observação referente ao seu neto, que há um paradoxo do prazer inconsciente e da dor consciente. É a partir disso que “o princípio de prazer não é mais suficiente para explicar a regulação do aparelho psíquico, é preciso ir *além*” (IANNINI, GILSON; LUIZ, 2020, grifos do autor). Sendo assim, com sonhos de natureza traumática e com sensações desprazerosas do passado do sujeito é que Freud irá se dar conta que, primeiro,

“(…) a maior parte do que a compulsão à repetição (...) irá forçosamente causar [é] desprazer ao Eu, pois ela revela as atividades de moções pulsionais recalçadas (...) que *não contradiz o princípio de prazer, pois é desprazer para um sistema e ao mesmo tempo satisfação para o outro.* (FREUD, 1920/2020, p.91, grifos meus)

O que podemos denotar da citação acima, em um primeiro momento, é que essa compulsão será obrigatoriamente desprazerosa e de natureza pulsional que, a partir de seus representantes ideativos, se manifestará na consciência do indivíduo de maneira *coercitiva*, isto é, não haverá formas de escapar desse estímulo psíquico interno que advém ao Eu. Nesse aspecto é que Sigmund Freud estará dizendo que tal manifestação *não* estará indo contra o princípio do prazer, pois sabe-se que o inconsciente e o Eu estarão em uma relação de *interversão* do prazer: quando um dos lados sente prazer, o outro estará padecendo do desprazer. No entanto, é preciso comentar que, além da repetição nos apresentar o retorno do recalçado e toda sua carga afetiva angustiante, terá também, a depender do caso, determinadas moções pulsionais reveladas que não possuem nenhuma probabilidade de manifestarem prazer no âmbito da consciência. Desse modo, pode-se deduzir que essa compulsão à repetição pode “ser interpretada como expressão compulsiva de uma tendência a dominar a livre excitação de quantidades, transformando energia livre em energia ligada” (GIACOIA, 2008, p.45). Tal energia ligada, é preciso assinalar, é o motor do processo de descarga do

aparelho, respondendo aos interesses do princípio do prazer. É por esse motivo que esses fenômenos que ocorrem no interior do aparelho psíquico estarão diretamente relacionadas com “um tipo de destino que as persegue, de um traço daimoniaco em seu viver” apresentado durante a existência do indivíduo (FREUD, 1920/2020, p.95). É desse destino em forma de energia ligada que Freud irá uma compulsão a repetição que está para além do princípio do prazer. E é através dessa especulação biológica de algo que fura o *protetor de estímulos*, bem como voltada a superar os *contrainvestimentos* do aparelho psíquico, que o autor irá apresentar uma pulsão que se apresenta como “*uma pressão inerente ao orgânico animado para restabelecer um estado anterior*”, ou seja, “a manifestação da inércia na vida orgânica” (FREUD, 1920/2020, p.131, grifos do autor). Tal inércia estará atrelada a uma perspectiva de que todo o ser vivente morrerá por razões ditas internas que direcionam o aparelho psíquico para o retorno ao estado *inorgânico*⁹, tendo como mote uma noção que trará consequências irreversíveis para a Psicanálise, dizendo que: “*A meta de toda vida é a morte*” (FREUD, 1920/2020, p.137, grifos do autor). Desse modo, o que Freud está tentando nos apresentar, em última instância, é que essa *pulsão de morte* detém um grau de independência no sentido de que as repetições que ocorrem no interior do aparelho psíquico são “assubjetivas, nas quais uma morte retorna independentemente de qualquer intenção possível do sujeito” (DAVID-MÉNARD, 2015, p.104).

⁹ É importante notar que essa não é a primeira vez na história da Psicanálise que alguém conceitualiza uma tendência a dissolução do indivíduo, haja vista o comentário da psicanalista russa chamada Sabina Spielrein em seu artigo de 1912 chamado *Destrução como causa do devir*: “O instinto para autopreservação é uma simples pulsão que origina exclusivamente através de um componente positivo; o instinto para preservação da espécie, *no qual precisa dissolver o velho e criar o novo*, advém de ambos os componentes positivos e negativos. Nesse sentido, o impulso do componente positivo simultaneamente soma-se ao impulso do componente negativo e se opõe a ele. Autopreservação é uma pulsão ‘estática’ porque precisa proteger o indivíduo existente de influências externas; preservação da espécie é uma pulsão ‘dinâmica’ que *luta pela mudança, a ‘ressurreição’ do indivíduo em uma nova forma. Nenhuma mudança pode surgir sem a destruição de uma condição anterior*” (SPIELREIN, 1994, p.174, grifos meus).

Entretanto, tendo em mente que essa análise estará relacionada ao parâmetro *econômico* da psique, entendemos que o princípio do prazer é desmembrado entre duas tendências entremeadas no *APP*: “princípio de *inércia ou do zero* (futuro princípio do Nirvana [uma tendência do aparelho psíquico a aniquilar qualquer excitação]) e o princípio de *constância* (regulando a homeostase do organismo e de seu representante, o eu)” (LAPLANCHE, 1988, p.21, grifos do autor). Nesse aspecto, podemos perceber que temos um problema armado: se, de acordo com Freud, o princípio de prazer é “colocado fora de ação” no momento em que a repetição acontece (FREUD, 1920/2020, p.113), além do que a repetição está diretamente relacionada com a descarga de energia pulsional, então o princípio do prazer estaria a serviço dela? Em outras palavras, se compreendemos que, quando o princípio do prazer significa, *à la* princípio do Nirvana, uma redução absoluta das tensões, quer dizer que a pulsão de morte é o motor desse processo?

Nesse sentido que estaremos aptos a afirmar que, a partir das elucubrações biológicas freudianas nesse texto, *não há um além* do princípio do prazer, pois observamos que a tentativa de retroceder a um estado anterior que não possuía nenhuma excitação e constituía total homeostase está diretamente alinhado com os interesses desse princípio. É essa a confusão que aparece entre a proposta de Freud com a escrita de *APP* e o seu resultado. A pulsão de morte e a sua respectiva repetição fazem parte, dessa forma, do funcionamento do aparelho e da sua economia libidinal. Tal conclusão só é possível se pensarmos na ambiguidade do termo “*tensão*” presente no decorrer do texto. Nos atendo a ele, é preciso assinalar que inicialmente a pulsão de morte aumenta as tensões (e conseqüentemente o desprazer) do aparelho psíquico. Nesse sentido, estamos no registro psicológico da tensão que se armazena no interior do organismo. No entanto, no decorrer da argumentação freudiana, esse registro psicológico é modificado e se desdobra nas especulações biológicas que demonstrarão, até

o final do texto, que, ao invés da tensão ser um conflito intrapsíquico, ela estará atrelada a união de uma substância viva singularmente diferente que, de um lado, aumentará as tensões, e de outro introduzirá “novas *diferenças vitais*, que depois precisam *ser vividas até o esgotamento*”. Todavia, a pulsão de morte estará então atrelada ao “processo de vida do indivíduo, por razões internas conduz a uma equiparação as tensões químicas, isto é, a morte” (FREUD, 1920/2020, p. 183, grifos do autor). Nesse aspecto, vemos a ambiguidade do autor no decorrer do texto, exatamente pelo fato de que, no registro psicológico, a pulsão de morte aumentará as tensões, causando desprazer. Biologicamente ou quimicamente falando, a pulsão de morte reduzirá as tensões no interior do aparelho ao ponto mínimo de tensão (BOOTHBY, 2014, n.p). Não é à toa que, a partir dessa problemática a respeito da tensão, Freud nos legou a afirmação de que “o princípio de prazer parece estar de fato a serviço das pulsões de morte” (FREUD, 1920/2020, p.205). Dessa forma, compreendendo que a repetição tem por objetivo o retorno a um estado anterior das coisas e a pulsão de morte é a forma mais radical de *regressão* que precede a organização do ser vivo, podemos afirmar que, mediante essa perspectiva biológica da tensão, o princípio de prazer estará submetido a pulsão de morte. É por isso que ambas as pulsões “comportam-se de maneira *conservadora* no sentido mais estrito, ao se empenhar em *restabelecer* um estado que foi perturbado pelo surgimento da vida” (FREUD, 1923/2011, p.50, grifos meus).

No entanto, a concepção de um *além* e essa ambiguidade do texto freudiano a respeito da maneira como entendemos a pulsão de morte a partir da noção de tensão e do parâmetro biológico apenas estará resolvida se pensarmos na forma que o autor compreende a denominada “energia ligada” no decorrer do texto. Não apenas porque ela está relacionada com a origem e as funções do Eu, mas também porque ela pode esclarecer pontos a respeito dessa excursão de Freud pela Biologia. Sendo assim, as moções

pulsionais não obedeceriam “ao processo nervoso do tipo ligado, mas ao do livremente móvel que pressiona para a descarga” (FREUD, 1920/2020, p.125). Nesse aspecto, a energia ligada estará diretamente relacionada com processos psíquicos que são direcionados, a partir do Eu, para a descarga, em contradição com as moções pulsionais que dominam o Isso. Dessa forma, a energia ligada funcionará como processo de introdução que assegura a dominância do princípio do prazer no interior do organismo e o prepara para a descarga de energia que advém do aparelho psíquico. É a partir disso que “o trabalho de ligação é, em um sentido, *além* do princípio do prazer” (BOOTHBY, 2014, n.p, grifos do autor). Pensando nisso é que se pode dizer que

“(…) só depois de uma ligação bem-sucedida é que poderia se estabelecer, sem inibição, o domínio do princípio do prazer (e de sua modificação em princípio de realidade). Mas até lá, é a outra tarefa do aparelho psíquico que teria prioridade, a de dominar ou ligar a excitação, não certamente em oposição ao princípio do prazer, mas independente dele e, em parte, sem levá-lo em consideração” (FREUD, 1920/2020, p.127)

Partindo dessa citação acima, podemos compreender que os processos psíquicos referentes a formação do Eu dependem dessa energia de ligação que, posteriormente, serão responsáveis pelo bom funcionamento do princípio do prazer. Dessa maneira, Eros seria a força responsável por fazer as respectivas ligações, constituir unidades e preservá-las a todo custo. De outra forma, a pulsão de morte estaria diretamente envolvido com o desligamento de energia e a dissolução do Eu. Nesse aspecto é que podemos entender, mediante a perspectiva energética de ligação-desintegração, que “a dinâmica pulsional de vida e morte emerge uma tensão (...) entre processos secundário e processos primário” (BOOTHBY, 2014, n.p). Ademais, essa perspectiva econômica é que, como já dito acima, funcionará como condição de possibilidade para compreensão desses processos psíquicos e seu dualismo pulsional.

Por fim, o que podemos constatar é que o texto *Além do Princípio do Prazer* é controverso não somente pelas problemáticas que o mesmo invoca, mas porque Freud lutava contra si mesmo, isto é, colocava ideias contraditórias entre si, ao mesmo tempo que considerava impensável a vida resumir-se a uma simples preparação para a morte. Nesse sentido, derivou que o psiquismo é um “campo de batalha, um palco noturno, em que se enfrentam duas forças elementares – Eros e Tânatos –, fadadas a se amar e odiar por toda a eternidade” (ROUDINESCO, 2016, p.257). Outrossim, se o destino da existência humana está pautado por um impulso mudo em direção à morte, é preciso reafirmar o fato de que o mesmo estará sempre diretamente atrelado às “zonas de sombra”¹⁰, isto é, oculto no interior do organismo e pressionando o mesmo em prol de uma reafirmação do estado inorgânico presente de forma latente em todos nós. Nesse sentido, a psicanálise e a aporia não estão tão distantes assim, pois essas contradições presentes na teoria da libido freudiana é o que revelam não somente as ambiguidades que se apresentam no interior do aparelho psíquico, mas também, como Freud apresenta na sequência de sua teoria, entre o sujeito e a civilização¹¹.

* * *

Referências

ADORNO, T. A Psicanálise Revisada. In: **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. São Paulo: UNESP, 2015. p. 43–70.

¹⁰ Expressão empregada por Gilles Deleuze.

¹¹ “A aporia remete à psicanálise como tal. Por um lado, a libido vale para ela como a própria realidade psíquica; a satisfação, como positiva; a frustração, por conduzir ao adoecimento, como negativa. Por outro lado, a civilização, que compele à frustração, é aceita por ela, se não de forma francamente acrítica, certamente de forma resignada. Em nome do princípio de realidade, ela justifica o sacrifício psíquico do indivíduo, sem expor o próprio princípio de realidade a uma prova racional.” (ADORNO, 2015, p.67)

ASSOUN, P.-L. **Introdução a Epistemologia Freudiana**. Imago ed. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

ASSOUN, P.-L. **La métapsychologie**. PUF ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

BIRMAN, J. **As Pulsões e Seus Destinos - Do Corporal ao Psíquico (E-book)**. 1ª Edição ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BOOTHBY, R. *Death and Desire (RLE: Lacan): Psychoanalytic Theory in Lacan's Return to Freud*. London: Routledge, 2014.

DAVID-MÉNARD, M. Les pulsions caractérisées par leurs destins: Freud s'éloigne-t-il du concept philosophique de Trieb? *Revue germanique internationale*, v. 18, p. p.201-219, 2002.

DAVID-MÉNARD, M. Como ler Além do princípio do prazer? **Reverso**, v. 37, n.69, p. 99–112, 2015.

DUNKER, C. I. L. Uma gramática para a clínica psicanalítica. **S. Freud, As pulsões e seus destinos. Obras incompletas de Sigmund Freud**, p. 135–158, 2013.

FREUD, S. **As pulsões e seus destinos – Edição bilíngue**. Autêntica, 2013.

FREUD, S. **Além do Princípio de Prazer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

FREUD, S. Cisão do Eu no processo de defesa. In: **FREUD, S. Compêndio de psicanálise (1940 [1938]). Obras incompletas de Sigmund Freud**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

FREUD, S. **Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

FREUD, S. Conferência 32: Angústia e instintos. In: **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 224–262.

FREUD, S. O Eu e o ID. In: **Eu e o id, autobiografia e outros textos: obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, S. Análise finita e a infinita. In: **Fundamentos da clínica**

psicanalítica. Autêntica ed. Belo Horizonte: 2020.

GARCIA-ROZA, L. A. **Introdução à metapsicologia freudiana 3: Artigos de metapsicologia, 1914-1917: Narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GIACOLA, O. **Além do princípio do prazer: um dualismo incontornável.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

HERVÉ CASTANET; YVES ROUVIÈRE. *Comprendre Freud.* Paris: Max Milo Éditions, 2011.

IANNINI, GILSON; LUIZ, E. P. DE O. Prefácio a Além do Princípio do Prazer. In: **Além do Princípio do Prazer.** Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

IANNINI, G. Epistemologia da pulsão: fantasia, ciência, mito. As pulsões e seus destinos-Obras incompletas de Sigmund Freud, 2013. In: **Pulsões e Seus Destinos.** Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 91–129.

JAY, M. **A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

LACAN, J. Le Séminaire, Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse 1954-1955. In: CHARLES MELMANN (Ed.) *Les séminaires de Jacques Lacan.* Paris: Association lacanienne international, 1978b.

LACAN, J. Le Séminaire, Livre V. Les formations de l'inconscient 1957-1958. In: MELMANN, C. (Ed.) *Les séminaires de Jacques Lacan.* Paris: Association lacanienne international, 1978f.

LACAN, J. Le Séminaire, Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse 1963-1964. In: MELMANN, C. (Ed.) *Les séminaires de Jacques Lacan.* Paris: Association lacanienne international, 1978e.

LACAN, J. Le Séminaire, Livre XVI. D'un Autre à l'autre 1968-1969. In: MELMANN, C. (Ed.) *Les séminaires de Jacques Lacan.* Paris: Association lacanienne international, 1978a.

LACOUÉ-LABARTHE, PHILIPPE; NANCY, J.-L. O título da letra. São Paulo: Escuta, 1991.

LAPLANCHE, J. A Pulsão de Morte na Teoria. In: **Pulsão de Morte**. São Paulo: Editora Escuta, 1988. p. 11–27.

LUANA, F. DO N. **O destino do conceito de pulsão na obra de Freud: um percurso de investigação a partir dos três passos na teoria pulsional**. Dissertação de Mestrado: UFPR, 2017.

MAY, U. The third step in drive theory: On the genesis of Beyond the pleasure principle. *Psychoanalysis and History*, v. v.17, n.2, p. 205–272, 2015.

MEZAN, R. Que tipo de ciência é, afinal, a Psicanálise? **Natureza humana**, v. 9, n. 2, p. 319–359, 2007.

MEZAN, R. **Freud: a trama dos conceitos. Coleção Estudos 81**. São Paulo: Perspectiva, 2013a.

ROUDINESCO, E. **Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo**. São Paulo: Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2016.

SAFATLE, V. **A paixão do negativo**. São Paulo: Unesp, 2006.

SIMANKE, R. T. O Trieb de Freud como instinto 2: agressividade e autodestrutividade. *Scientiae Studia*, v. 12, n. 3, p. 439–464, 2014.

SPIELREIN, S. Destruction as the Cause of Coming into Being. *Journal of Analytical Psychology*, 1994.

TAVARES, P. H. Sobre a tradução do vocábulo Trieb. In: **Pulsões e seus destinos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

Recebido 21/12/2021

Aprovado 12/12/2022

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

Entre a pulsão de morte e os três registros lacanianos

Giovanni Vieira de Carvalho Novelli

Universidade Federal do Paraná

<https://orcid.org/0000-0001-5477-7518>

g.novelli1996@protonmail.com

Resumo: Esse artigo visa demonstrar como o psicanalista francês Jacques Lacan delineou e reformulou o conceito freudiano de pulsão de morte no interior dos três registros da experiência humana. Dito isso, iremos inicialmente compreender de forma geral como o conceito de pulsão de morte aparece na obra lacanianana, de maneira a demonstrarmos como ela é reformulada pelo autor francês. Depois, iremos delinear como esse conceito aparece no interior dos registros do Imaginário, Simbólico e Real; desse modo, estaremos envoltos com o Estágio do Espelho desenvolvido por Lacan no decorrer dos anos 1930 e 1940, a teoria do significante fundada por nosso autor mais atentamente nos anos 1950 e por último o registro do Real, o qual foi introduzido com mais atenção a partir dos anos 1960 em diante..

Palavras-chave: Pulsão de Morte; Lacan; Psicanálise; Ontologia Negativa.

Abstract: This article would like to demonstrate how the French psychoanalyst Jacques Lacan theorized and reformulated the Freudian concept of Death Drive inside the three registers of human experience. Initially, we will comprehend generally how, in a Lacanian reading, the concept of Death Drive was conceptualized and conceived since we would like to establish how it was theorized by the French author. In addition, we going to delineate how this concept has been comprehended inside of the Imaginary, the Symbolic and the Real; furthermore, we will be wrapped with the Mirror Stage developed by Lacan during the 1930s and 1940s, the Significant Theory settled attentively

during the 1950s and the register of the Real introduced carefully during the 1960s onwards.

Keywords: Death Drive; Lacan; Psychoanalysis; Negative Ontology.

A PERSPECTIVA LACANIANA DA PULSÃO

Para os leitores da obra de Jacques Lacan, compreende-se que ele, ao reformular aquilo que Freud havia conceitualizado como um *dualismo pulsional* entre pulsões de vida e pulsões de morte, transformou-o em um tipo de *monismo pulsional* ao se afirmar que “toda pulsão é virtualmente pulsão de morte” (LACAN, 2014, p.329). No entanto, essa afirmação possui um peso que delineia um trajeto ao qual nós devemos compreender o que levou o Lacan, com seu projeto de “retorno a Freud”,¹ a apresentar. Em primeiro lugar, isso nos permite denotar uma nova perspectiva do conceito fundamental da Psicanálise e de seu aparato clínico, haja vista que Lacan foi criticado por Serge Leclaire e Jean Laplanche de que o mesmo havia, até o final dos anos 50, ignorado tal conceito que funciona como fundamento da economia psíquica (MILLER, 2005, p.68). No entanto, Lacan em questão tinha noção de que precisava reapresentar ao público esse conceito e dar corpo a suas respectivas modificações dentro de sua teoria. Nesse sentido é que ele afirma que o conceito de pulsão de morte está “no coração da noção de agressividade”, tendo, por conseguinte, que ele não poderia ignorar um conceito tão caro à Psicanálise (LACAN, 2014b, p.100).

¹ “De fato, o verdadeiro coração da apropriação de Lacan da Psicanálise, o fulcro de seu polêmico ‘Retorno a Freud’, é sua afirmação de que a verdadeira descoberta de Freud consiste na distinção entre o Ego e o sujeito [do inconsciente]” (BOOTHBY, 2014, n.p). Ou, nas palavras do autor: “O sentido de retorno a Freud é um retorno ao sentido de Freud. E o sentido do que Freud disse pode ser comunicado a qualquer um, porque (...) a descoberta de Freud questiona a verdade [do inconsciente], e não há ninguém que não seja pessoalmente afetado pela verdade.” (LACAN, 2014c, p.402)

Dito isso, o que se pode compreender a partir desse monismo pulsional empreendido por Lacan é que o “automatismo de repetição não visa nada outro que a temporalidade historicizante da experiência da transferência”, sendo a pulsão de morte aquilo que “exprime essencialmente o limite da função histórica do sujeito” (LACAN, 2014c, p.316).² O que isso, de acordo com a teoria lacaniana do sujeito, quer dizer? O que o autor francês queria era demonstrar que o processo de formação da personalidade dentro da concepção dos seus três registros da experiência está entrelaçado com a pulsão de morte, bem como de que a perspectiva de morte atrelada a tal conceito possui uma noção fundamental que possibilita a construção da personalidade. Isto quer dizer, em última instância, que o que foi modificado por Lacan não é simplesmente a noção de pulsão, mas o que se compreende por morte nesse monismo pulsional. Se Freud compreendia que essa morte é um impulso destrutivo que possui o objetivo de um retorno ao inanimado, para Lacan a pulsão de morte está atrelada a “coerência imaginária do ego” e suas relações de alienação no interior da sua experiência (BOOTHBY, 2001, p.151).

Nesse sentido, resta-nos colocarmos algumas questões para compreendermos o processo de funcionamento da pulsão na teoria de Jacques Lacan. A primeira que nos vem com essas primeiras observações é: qual é o funcionamento da pulsão de morte no interior do campo do Imaginário? Qual é a relação dela com o âmbito do Simbólico? E como isso tem relação com o campo obscuro do Real Lacaniano? A partir desses questionamentos que tentaremos compreender como a pulsão de morte funciona entrelaçada com cada um dos registros que mapeiam a experiência

² Isso não significa afirmar que haveria um monismo pulsional involuntário que opera na teoria lacaniana, mas sim que, além de compreender que o automatismo de repetição fundamenta a historicidade do sujeito na insistência do significante, apresenta a releitura de Lacan aos textos freudianos de forma a ressaltar afirmações como: “*O princípio de prazer parece estar de fato a serviço das pulsões de morte; contudo, ele vigia também os estímulos externos, que são avaliados como perigosos pelas duas espécies de pulsão, mas ele vigia particularmente os aumentos de estímulos vindos de dentro, que visam dificultar a tarefa de viver.*” (FREUD, 2020, p.205, grifos meus)

clínica lacaniana, exatamente pelo fato de que “todo o problema é o da junção do simbolismo e do imaginário na constituição do Real” (LACAN, 1978c, S I, p.143).

Em um primeiro momento, é preciso salientar que, além de Jacques Lacan modificar o eixo da experiência clínica e compreendê-la como uma negatividade no interior do aparelho psíquico, o mesmo demonstra que “a morte procurada pela pulsão é realmente a ‘autodestruição da pessoa’, mas à condição de entendermos por *pessoa* a identidade do sujeito no interior de um universo simbólico estruturado” (SAFATLE, 2006, p.277, grifos do autor). Se queremos compreender o papel da pulsão de morte na obra de Lacan, teremos em mente que isso apenas será possível a partir do momento que observarmos atentamente o papel dos três registros lacanianos no interior desse processo. No entanto, antes de delimitarmos como se constrói tal registro, inicialmente teremos que dar conta de explicar a primeira pergunta de nosso trajeto, pois o Imaginário e a pulsão de morte possuem em seu interior uma relação próxima que desembocará na transição para o Simbólico.

A PULSÃO E O REGISTRO DO IMAGINÁRIO

O campo do Imaginário estará diretamente apoiado nos estudos de Etologia que Jacques Lacan se utiliza para fundamentar uma concepção de formalização da personalidade, tendo em mente que o denominado estágio do espelho terá seu acontecimento entre seis meses e dois anos de idade de cada indivíduo. Outrossim, tal fase do desenvolvimento estará estritamente contra qualquer concepção filosófica do *Cogito* cartesiano, exatamente pelo fato de que as preocupações lacanianas não direcionam para uma perspectiva de um sujeito uno, mas alienado dentro de sua imagem. Nesse aspecto, o que o autor gostaria de mostrar não se trata tão somente do fato de que na “base

da dialética do Imaginário primitivo”, afirma Lacan, “está em relação a apreensão a imagem do corpo próprio”, mas o que o autor tem em mente é demonstrar um processo de maturação do corpo despedaçado do Eu [Moi] que terá, em um futuro próximo, um processo de alienação de sua imagem como sustentação para “dar ao sujeito a integração de suas funções motoras” (LACAN, 1978c, S I, p.150). Nesse sentido, tal etapa histórica da *síntese* do Eu funciona como a fundação da “estrutura ontológica do mundo humano”, a qual é, nas palavras de Lacan, uma *identificação* que produz “uma transformação no sujeito, quando ele assume uma imagem” ou, melhor dizendo, uma *imago* (LACAN, 2014d, p.93). Tal imago é a forma na qual se acoplará a imagem do indivíduo, tendo a subsunção da mesma através dessa imago, sendo posteriormente nomeada como *Eu-Ideal* onde se situa a instância do Eu [Moi]. A partir disso, o que podemos afirmar é que o estágio do espelho detém, em última instância, uma “captação espacial” que visa “estabelecer uma relação do organismo com a sua realidade” (LACAN, 2014d, p.95). Desse modo, o que é apresentado não se trata tão somente uma fase histórica de formação da personalidade, mas de que tal momento da vida do ser humano se trata de um drama, o qual tem por norte o sujeito que possui uma identidade alienante com a imagem de um corpo despedaçado. Nessa perspectiva, se o estágio do espelho está diretamente atrelado a uma noção de identificação alienante que fundamenta o narcisismo a partir de um descompasso entre a minha imagem e a imagem do outro, como podemos entender o Eu [Je]? Apesar de complexo por causa da multiplicidade de conceitos, Lacan não deixa dúvidas que nessa estrutura rígida do desenvolvimento mental o nosso conhecimento do mundo é plenamente paranoico, pois no interior da nossa constituição subjetiva temos desde sempre um desenlace projetivo ao confundir a imagem do outro com a imagem de si. Esse processo de alienação fundamental é o seu substrato, bem como, a partir da formação do ego, podemos perceber que tal confusão

é, nas palavras de Lacan, “frustração em sua essência” (LACAN, 2014c, p.248). Tal colocação deixa claro o descompasso entre o ego e a maneira com que ele se porta com relação ao mundo externo. Dessa forma, se essa frustração é o que constitui o âmago do nosso imaginário, é preciso compreender que ela não é um desejo do sujeito, mas de um objeto onde seu desejo é alienado de seu gozo. Esse processo demonstra, em última instância, que o cerne do ego é onde o sujeito “levará a forma em seu discurso até a imagem passiva por onde o sujeito se faz objeto na parada do espelho” (LACAN, 2014c, p.248). Além disso, esse conhecimento paranoico – o qual é uma consequência dessa etapa do desenvolvimento psíquico - sempre deixará marcas que demonstrarão uma “discordância entre o organismo do homem e seu *Umwelt* [meio externo]”, sendo tal discrepância a “condição mesma que estende indefinidamente seu mundo e sua potência, dando aos objetos sua polivalência instrumental e sua polifonia simbólica” (LACAN, 2014b, p.110). Nesse sentido, temos então uma perspectiva de um princípio paranoico do conhecimento humano que deixará rastros no interior do aparelho psíquico, pois o desejo de reconhecimento com relação ao *Eu-Ideal* que opera no interior dessa estrutura estará ligado à sua imagem do espelho. Outrossim, é importante ressaltar que a energética freudiana não desapareceu totalmente, pois o que vemos no estágio do espelho é que “a libido surge como produto da discordância radical que há entre o corpo fragmentado da criança e a imagem unificadora” (NASIO, 2012, p.12). Tal energia que circunda essa etapa do desenvolvimento psíquico é o que determinará a alienação libidinal desse processo e a agressividade intrínseca do Imaginário. Se o que era antes, nas palavras de Freud, energia ligada como cerne dos processos psíquicos da consciência e energia desligada como campo da libido e das pulsões, em Lacan veremos que a energética libidinal é o resultado do estágio do espelho, a qual que se apresenta como frustração e agressividade intrínseca as relações de objeto.

Dito isso, nem tudo foi esclarecido dentro do nosso trajeto. A pulsão não é nomeada explicitamente por Jacques Lacan ao se referir ao Imaginário, mas o mesmo deixa explícito que essa noção de corpo despedaçado no interior desse registro não é algo aleatório. Nesse sentido, se Lacan disse que o conceito de pulsão de morte está no coração da noção de agressividade, então podemos deduzir o primeiro da afirmação que “o corpo despedaçado (...) se mostra regularmente nos sonhos, quando a moção da análise toca um certo nível de *desintegração agressiva* do indivíduo” (LACAN, 2014d, p.96, grifos meus). Partindo disso, podemos afirmar que esse despedaçamento, essa quebra presente no imaginário primitivo do sujeito é onde toca a pulsão de morte. É lá onde percebemos, através dessa desintegração agressiva, que toda pulsão é virtualmente pulsão de morte por um motivo muito claro: “se trata da relação do sujeito com o que há de irredutivelmente negativo e opaco, no interior do si mesmo”, o qual se manifesta “como raiz do caráter pré-subjetivo do objeto da pulsão”, sendo a partir disso que “o corpo aparece como espaço do negativo” (SAFATLE, 2006, p.280). Essa negatividade onde opera a pulsão de morte é também o local onde podemos identificar, “no registro da vida”, diz Lacan, uma “vida decomposta, despedaçada, doente, que é em parte fora da vida” e que o ser humano “participa do instinto de morte, [sendo] somente nele que se pode abordar esse registro da vida” (LACAN, 1978b, S II, p.132). Isso significa dizer que aquilo que a princípio é visto pela teoria freudiana como um retorno ao inorgânico, estará colocado na teoria lacaniana do imaginário como pilar da vida e de sua própria historicidade.³ Se a pulsão de morte está presente nessa

³ “A principal utilidade da teoria do estágio do espelho foi permitir a Lacan uma nova abordagem da agressividade. Mas esta acabou convertendo-se num fator inerente a todo contato inter- humano (isto é, intersubjetivo), naquilo que ele deve ao modo imaginário: a relação com o outro, submersa desde a origem num narcisismo que, no limite, arrasta ao apagamento da identidade subjetiva, é marcada pelo ódio, que responde aí como que a uma necessidade de sobrevivência psíquica. Longe de ser uma contingência social, a *agressividade é uma consequência do processo mesmo de constituição do sujeito, que cobra em alienação o preço para compensar a inadequação vital*. Daí que Lacan possa ver na pulsão de morte freudiana um conceito - equívoco, é verdade - capaz de dar conta do caráter universal da destrutividade no que tange ao homem, de modo que vale a pena substituí-lo, sem dor de

desintegração agressiva do imaginário primitivo, então essa opacidade, essas estruturações pré-verbais, esse caráter pré-subjetivo que se apresenta no interior do estágio do espelho é o que demonstra o espaço libidinal do negativo que posteriormente dará corpo a nossa “gaiola do narcisismo”. É isso que possibilita compreendermos que “a realidade da experiência psicanalítica fica frequentemente velada sob formas negativas” (LACAN, 2014c, p.307).

No entanto, nossos problemas não acabam por aqui. Se a pulsão possui esse caráter de desintegração agressiva da imagem corporal que está “fora da vida”, onde ela se localiza? Ela não está colocada “simplesmente como uma força biológica, mas no caráter alienante do ego, [n]a *distância* entre força biológica e estrutura psíquica que coloca em movimento o obscuro impulso em direção a autoimolação” (BOOTHBY, 2001, p.151, grifos do autor). Todavia, tal caráter destrutivo da pulsão de morte que está *para além* da representação não estará presente no campo simbólico e é isso que as colocações acima deixam aparente. Tais zonas de sombra que se apresentam como negatividade é que demonstrarão uma certa ironia do conceito fundamental da psicanálise, exatamente pelo fato de que, a partir de tal noção, temos

“(…) dois termos contrários: o instinto com efeito em sua acepção mais compreensiva é a lei que rege em sua sucessão um ciclo comportamental para realização de uma função vital, e a morte aparece desde logo como a destruição da vida.” (LACAN, 2014c, p.315)

Partindo disso é que podemos afirmar que essa pulsão é em si mesma uma fonte potencial da autodissolução da vida ao mesmo tempo que é identificada a motricidade. O problema maior, afirma Lacan, é “saber qual morte, aquela que porta a vida ou aquela que a porta” (LACAN, 2014e,

consciência, por sua própria teoria, mais afim com as exigências de uma ‘ciência do homem.’” (SIMANKE, 2002, p.329-330, grifos meus)

p.290). É então a partir dessas colocações que a colocação de Lacan, aparentemente paradoxal, que “a morte sustenta a vida” pode ser entendida (LACAN, 2014e, p.282). Ela sustenta a vida porque nesse lugar onde a negatividade age, onde o corpo despedaçado se apresenta, onde a linguagem escapa e o ponto-pivô da existência toma corpo é onde aparece o desejo do sujeito lacaniano. Se trata de afirmar que a maneira que Lacan lê a pulsão de morte é, a princípio, “uma mítica expressão do puro desejo, dos efeitos produzidos na estrutura psíquica por forças vitais que permanecem ativas e se empenham além dos limites da representação” (BOOTHBY, 2014, n.p). Nesse aspecto, se a mitologia da Psicanálise determina o limite da função histórica do sujeito como morte, então a mesma tem em seu interior um sujeito que aparece como “possibilidade absolutamente própria, incondicional, indispensável, certa e como tal indeterminada” que, através do automatismo da repetição, vemos a historicidade que fundamenta esse sujeito (LACAN, 2014c, p.316). Partindo dessa força mítica é que entenderemos o surgimento do campo simbólico no interior desse processo, porque “o significante como tal, barrando por intenção primeira o sujeito, nele fez *penetrar o sentido da morte*” (LACAN, 2014^a, p.328, grifos meus). Mas essa morte, essa força do negativo que porta cada ser humano diz respeito a manifestação da sexualidade e a sua estrutura fronteira que dá corpo ao desejo, esse desejo é o do sujeito inconsciente que somente pode ser captado indiretamente pela fala e sua linguagem.

Agora teremos que nos perguntar o seguinte: se no espaço opaco onde temos a imagem corpo despedaçado é fora da representação e é onde surge a pulsão de morte, como e por que o simbólico se apresenta? Se a corporificação dos significantes nesse lugar do desejo é o que faz “penetrar o sentido da morte”, isso significaria dizer que essa negatividade da mesma é o motor do campo simbólico?

A PULSÃO E O REGISTRO DO SIMBÓLICO

Os leitores da obra de Jacques Lacan compreendem desde o início que há uma ruptura entre ele e Freud, pois o último utilizou fundamentalmente da Biologia de sua época para compreender os processos psíquicos do ser humano e suas respectivas problemáticas levantadas por tais perspectivas teóricas. No entanto, o que vemos em Lacan é um papel bem diferente desse panorama, pois o mesmo se utiliza da linguística estrutural de Saussure, da obra de Roman Jakobson e da antropologia de Claude Lévi-Strauss para dar conta de sustentar a sua primazia do significante no interior do campo psicanalítico e a dessexualização dos processos psíquicos. Nesse sentido, o que Lacan tinha em mente era demonstrar que a linguagem, de acordo com a tradição do estruturalismo, possuía uma função primordial dentro do ser humano no sentido de que seu objetivo, na Psicanálise, era de evocar a resposta do outro (LACAN, 2014c, p.297). Isso significa dizer que a maneira com a qual é compreendida a linguagem é através de uma dinâmica intersubjetiva que circunda o ser humano e seu respectivo desejo, dentro da qual a análise tem por objetivo reconhecer e dar voz a esse outro que habita dentro de mim mesmo. Se a fala é aquilo que sustenta a existência do Outro como campo da linguagem, é porque a relação que o Eu possui com o mundo é sempre mediada por um tipo de conexão intrínseca que nos faz perceber que o mesmo habita esse Outro. Nesse aspecto, temos então uma ambiguidade presente no interior dos processos simbólicos permeados pelos significantes, pois vemos neles uma “linguagem que é feita para remetermos de volta ao outro objetivado” e que permite demonstrar que “o sujeito não sabe o que diz (...) porque ele não sabe o que é” (LACAN, 1978b, S II, 358-359). Isso nos lembra o dito famoso de Sigmund Freud quando o mesmo afirma em uma de suas conferências o “*Wo Es war, soll Ich werden*” (Ali onde Sujeito estava, o Eu deve advir), pois o que percebemos é uma dinâmica subjetiva que se fundamenta a partir de um *descentramento*, isto é, de que o

ponto-pivô que sustenta a nossa relação com a linguagem é atrelada a uma inadequação desse outro que habita em mim e não é reconhecido e negado. Em outras palavras, “não se trata de saber se eu falo de mim de forma conforme a isso que sou, mas se, quando eu falo, eu sou o mesmo que aquele que fala” (LACAN, 2014f, p.514). Dessa forma é que podemos compreender que, no interior do nosso aparelho psíquico, temos um problema amarrado a uma discordância ao sujeito falante e a sua *imago*, pois “há um conflito entre as demandas do ego narcísico formado pelo estágio do espelho (...) e os recursos do sistema simbólico, o qual é circunscrito o desejo inconsciente do sujeito” (BOOTHBY, 2001, p.83). Esse conflito apenas existe porque percebemos a inter-relação entre o campo do imaginário e o do simbólico a partir de uma dinâmica descompassada em que um influencia o outro nesse jogo de forças da psiquê. Tal jogo presente no seu interior ocorre porque o Eu, “como imagem, está preso na cadeia dos símbolos” (LACAN, 1978b, S II, p.301). Tal relação dialética é o que permite compreendermos esse descentramento intersubjetivo que baliza as relações da Psicanálise com seus respectivos fundamentos, isto é, a fala e o muro da linguagem. É nele que o sujeito não sabe o que diz ao mesmo tempo que se enxerga na imagem especular completamente ficcional.

Entretanto, tal muro possui algumas especificidades que precisamos ressaltar. Se, de acordo com Lacan, a descoberta da Psicanálise diz respeito a reintegração do campo do sentido na ciência, então devemos nos atentar ao fato que o nosso autor entendia pelo termo “linguagem”, tendo por norte as perspectivas de Ferdinand de Saussure como bússola da nossa compreensão. Tal linguista suíço, em seu famoso *Curso de Linguística Geral*, deixa claro que a nossa linguagem é fundamentada a partir de signos, onde temos em seu interior um componente significante (também denominado de imagem acústica) que interliga o mesmo com seu respectivo significado, o qual funciona como componente mental de tal palavra e que possui uma *relação*

arbitrária e não necessária com sua imagem acústica. Essa aleatoriedade não passará batido por Jacques Lacan, pois o que ele pretende insistir é que ela, na relação significante-significado, não possui “uma correspondência entre eles e ainda menos entre o significante e a ‘coisa’ referida” (MULLER, JOHN P.; RICHARDSON, 1994, p.162). Se isso for verdade, terá consequências extremas para o entendimento do que é a linguagem e seus significantes, pois isso quer dizer que “todo verdadeiro significante é, enquanto tal, um significante que não significa nada” (LACAN, 1978d, S III, p.304). Nesse sentido, tendo por entendimento essa contingência da linguagem e seu movimento, Lacan deixa claro que há três características que o significante possui no interior do registro simbólico, (1) tendo em sua fórmula geral a *primazia* da função significante partindo acima da barra para poder determinar a significação, (2) o Outro da linguagem, o campo dos significantes, é necessariamente um conjunto articulado e reduzido a estruturas diferenciais últimas, (3) as quais são determinadas a partir de leis de uma ordem fechada que demonstram um *deslizamento ininterrupto* do significado sob o significante, apresentando assim o caráter distorcido daquilo que se diz e daquilo que se quer dizer. São esses pontos que permitem nosso autor afirmar que “é no canal significante que o sentido *insiste*, mas que nenhum desses elementos do canal *consiste* na significação” (LACAN, 2014f, p.499, grifos do autor). Se o significante é aquilo que representa um sujeito para outro significante, o que fica claro é que a cadeia significante determina o deslizamento do sujeito e sua verdade na sua significação.⁴

Porém, essa perspectiva lacaniana da linguagem e suas raízes na linguística estrutural não acabam por aqui. Nosso psicanalista prossegue sua

⁴ “A função de ‘*significar totalmente outra coisa*’ não obedece ao modelo do ‘disfarce’ *a não ser para ‘disfarçar nada*’, uma ausência, de acordo com um processo ‘totalmente outro’ que é o de uma alteridade e de uma alteração indefinidamente reconduzidas ao longo de uma cadeia significante. O ‘totalmente outro’ é a própria palavra, isto é, *a verdade*.” (LACAN, PHILIPPE; NANCY, 1991, p.77, grifos meus e do autor)

análise ao ressaltar que no interior dos processos inconscientes e no seu entrecampo com a consciência a linguagem se apresenta a partir de dois lados da mesma moeda: de um demonstra a forma *metonímica* e de outro a *metafórica*. A primeira diz respeito a uma dinâmica de significação *sincrônica* que quer *explicitar algo completamente diferente daquilo que é dito* em sua conexão palavra a palavra. No segundo caso, de outra forma, a metáfora é vista por Lacan como uma lógica *diacrônica* que age na *substituição de uma palavra por outra*. Tais considerações a respeito da linguagem nos fazem perceber algo de oculto no interior desses processos, pois, se o canal significante é onde está a nossa fala – isto é, a metáfora –, a metonímia está localizada aonde? Essa ausência se dá porque “a metáfora se coloca no ponto preciso em que o *sentido se produz no não-sentido*” (LACAN, 2014f, p.505, grifos meus). Ela se produz no não- sentido porque o significante, em seu paradoxo da determinação a partir da diferença, não possui significado próprio, pois tudo é colocado a partir da barra que separa os dois processos e resiste à simbolização. Ou seja, lá onde a linguagem não chega, em seu ponto de basta, em seu caráter mais oculto e desvinculado de todo e qualquer significante, possuímos o surgimento do sentido delegado ao Outro da linguagem.⁵ Se há algo que podemos abstrair desse ponto de vista explicitado por Lacan, é que as “substituições metafóricas trazem uma virtual transubstanciação, colocando uma equivalência entre dessemelhantes. As metonímias são meramente a troca de foco posicional através do campo da experiência” (BOOTHBY, 2001, p.130). Desse modo, poderemos então vislumbrar o fato de que o significante, além de sua primazia adicionada por Jacques Lacan, é, na Psicanálise, articulado e analisado no discurso como operador das cadeias de significação. Isso significa dizer que independentemente de o significante ter um conteúdo vazio, o mesmo

⁵ “Não é mais a outra face do signo em relação ao significado e só existindo nesta associação, *mas esta ordem do espaçamento segundo a qual é inscrita, marca-se a lei como diferença*. Ou, até, como vemos agora, que é preciso nomeá-lo, *este buraco estrutural* segundo o qual é marcada a lei como diferença.” (LACOUÉ-LABARTHE, PHILIPPE; NANCY, 1991, p.54, grifos do autor e grifos meus)

continuará representando um sujeito para outros significantes da cadeia, demonstrando seu paradoxo e sua inadequação através de um jogo de *presença e ausência*.⁶

Todavia, há algumas considerações a serem feitas. Como havíamos comentado anteriormente, essa interrelação feita entre metáfora e metonímia é aquilo que estrutura o campo da linguagem e permite nosso autor afirmar que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (LACAN, 1978d, S III, p.26). Nesse sentido, são essas duas faces do registro simbólico que dão forma ao descompasso entre o sujeito inconsciente e o ego. No entanto, o que não explicamos é como o ser humano é mergulhado nesse tesouro de significantes e porquê. Nesse sentido, tal problemática se resolve quando nos atentamos com a maneira como os símbolos envelopam a vida do homem, pois, nas palavras de Lacan, eles partem de uma *identificação simbólica* com o *Nome do Pai (Nom du Père)* que “nos faz reconhecer o suporte da função simbólica que (...) identifica a pessoa a figura da lei” (LACAN, 2014c, p.276). Em outras palavras, esse significante primordial da castração “é ele mesmo o suporte do canal significante, de ordem instaurada pelo canal significante”, sendo ele, afirma Lacan, o único lugar “que essa metáfora se estabelece, metáfora do desejo primitivo, do desejo opaco” (LACAN, 1978e, p.556). Entretanto, apenas podemos compreender esse significante primordial a partir do momento que entendemos que ele é a “lei [que] não permite mais ao sujeito realizar sua sexualidade senão no plano simbólico” (LACAN, 1978c, S I, p.277). Dessa forma, a partir dessa identificação simbólica com o significante primordial da castração e da lei simbólica é que o indivíduo se vê amarrado a estrutura da linguagem, preso e entrelaçado ao nó que o Outro

⁶ “Desse ponto de vista, significação linguística é caracterizada por um tipo especial de contínua troca de presença e ausência. A função do significante, o verdadeiro batimento cardíaco da significação, é ligada a uma constante oscilação de aparecimento e desaparecimento, uma formação contínua e demolição das imagens perceptivas. É essa oscilação que distingue o significante linguístico dos contornos relativamente duradouros das formas imaginárias e inaugurar um processo simbólico novo e próprio.” (BOOTHBY, 2001, p.91)

circunscreve nesse sujeito que não tem voz e que se enxerga no espelho de maneira ilusória. É por isso que o indivíduo terá sempre um Outro a se submeter e ser seu servo. Sua determinação enquanto da ordem do sexual estará obrigatoriamente atrelada ao Nome-do-Pai e sua intrínseca relação de diferenciação que produz a cadeia simbólica.⁷

Dito isso, se essa identificação com o Nome-do-Pai é o que nos coloca no interior dos processos intersubjetivos com o Outro da linguagem, é preciso ressaltar que tal processo somente é possível através da “palavra que é já uma *presença* feita *ausência*” (LACAN, 2014c, p.274, grifos meus). Ou seja, a própria lógica do processo de introjeção da linguagem na criança é através de uma certa ausência colocada na relação da criança com seu objeto de desejo. É essa sutura que esse significante primordial detém por função além de *ocultar a necessidade biológica*. Nesse aspecto, podemos aqui invocar o jogo do *Fort!Da!* que Freud observa em seu neto ao se deparar com seus “jogos de ocultação”, pois vemos nesse exemplo do *Além do Princípio do Prazer* não apenas um ato aleatório, mas o fato de que a criança administra a ausência da mãe através de um embrionário exercício da fala, na qual é o surgimento do símbolo na criança. Entretanto, Freud buscava explicar esse processo através de uma repetição de um masoquismo primordial que funcionava no interior desse jogo, algo que Jacques Lacan discorda. Mas sua divergência ganha corpo no momento em que ele percebe que essa ruptura com o objeto de desejo da criança - a mãe - se trata de uma experiência de sofrimento e de desintegração de um laço primário que resulta no mergulho do neto de Freud na linguagem. Porém, tal acontecimento é interpretado como uma experiência de sofrimento que mata a Coisa, ocasionando o ocultamento da pura necessidade biológica e, através “dessa morte”, escreve Lacan, “constitui

⁷ “Cada inscrição (ou cada lugar) é a exclusão da outra. Desta forma, cada vez, a escolha realizada acaba sendo aquela do sexo oposto. E é isto que Lacan relaciona imediatamente com a castração (o buraco, o centro radiante) e lê como sendo sua inscrição (mas com a condição de pensar a própria castração como relacionada em última instância (...) com o buraco do significante)” (LACQUE- LABARTHE, PHILIPPE; NANCY, 1991, p.53)

no sujeito a eternização de seu desejo” (LACAN, 2014c, p.317). O que é preciso reter, nesse aspecto, “é o fato que essa primeira experiência da separação/limite/morte é também o momento no qual ‘desejo se torna humano’”, ou seja, que em tal momento “a criança experiencia [o] ‘desejo’ como distinto da ‘necessidade’ que caracterizou a quase-simbiótica ligação com a mãe” (MULLER, JOHN P.; RICHARDSON, 1994, p.93). Essa segunda morte é o que define, além de uma vida alienada do mesmo, uma existência “conjugada à morte” e, afirma Lacan, que “sempre retorna à morte” (LACAN, 1978b, S II, p.339). Mas esse retorno estará atrelado a um desenvolvimento que é colocado então em três etapas: o Imaginário demonstrará a alienação da imagem do indivíduo com o *Eu-Ideal* e sua necessidade biológica; o Simbólico deixará claro o processo de identificação com o significante primordial da castração que mergulha o indivíduo na linguagem mediante a demanda de amor pelo Outro (figuras parentais) e sua relação metafórica; e por último o desejo do inconsciente como colocado no campo da indeterminação e do Real. Esses três processos, de uma maneira ou de outra, detêm a morte atrelada ao seu modelo de manifestação ou indeterminação.

No entanto, essa perspectiva da morte e da constituição do desejo no interior do registro do simbólico e sua inter-relação com o imaginário ainda não ficou clara o suficiente. Se, como dissemos acima, temos essa conexão entre os dois campos através do conceito de desejo como falta, onde propriamente ele se localiza? E além disso, o que todos esses processos da linguagem tem a ver com o inconsciente? E quais são suas relações com o conceito de pulsão de morte? Para responder essas objeções, precisamos primeiro tomar nota de uma colocação chave de Jacques Lacan em um de seus seminários, pois nela ele afirma que

“É preciso supor nele [no homem] há uma certa hiância biológica, aquela que tento definir quando lhes falo do estágio do espelho. A captação total do desejo, da atenção, *já pressupõe a falta. A falta já está aí quando falo do desejo do sujeito humano no que se refere à sua imagem*, quando falo desta relação imaginária extremamente geral que se denomina narcisismo.” (LACAN, 1978b, S II, p.475, grifos meus)

Se compreendemos, a partir dessa afirmação, que a falta do desejo humano já está presente desde o imaginário, então tal processo é colocado na subjetividade do indivíduo desde antes da identificação simbólica com o significante primordial da castração. Além disso, é também preciso ressaltar novamente o fato que os desejos da criança se alienam no outro especular, tendo nesse lugar “o aprendizado da ordem simbólica [a qual] acede ao seu fundamento, que é a lei” (LACAN, 1978b, S II, p.295). Se isso for verdade, então fica claro que “a função da fala enquanto função de reconhecimento, [funciona] enquanto dimensão por onde o desejo do sujeito *é autenticamente integrado sob o plano do simbólico*” (LACAN, 1978b, S II, p.302, grifos meus). Por mais que essa falta constitutiva do desejo já esteja de antemão na imagem, é somente a partir do registro do simbólico que é possível agregá-lo a linguagem e abolir a necessidade biológica presente no imaginário primitivo. A partir disso, podemos dizer que o simbólico “revela a si mesmo como a capacidade de passar para além da alienação do imaginário e representar o real”, sendo que as “funções simbólicas dão ao desejo um nome no sentido de dar forma a uma dimensão inarticulada que está para além do ego” (BOOTHBY, 2014, n.p). Desse modo, o sujeito falante possui uma função desafiadora ao ego e que pode contribuir para *negar* o Imaginário em prol do surgimento desse desejo. E é possível afirmar essa função de oposição e/ou negação quando compreendemos que esse ego narcísico “opera somente por *cobrir o deslocamento* que é sujeito, de uma *resistência essencial ao discurso como tal*” (LACAN, 2014f, p.518, grifos meus). Se esse Eu narcísico que está preso na linguagem possui tal função, é porque percebemos que “o sujeito que era

antes dos jogos em série da fala (...) é encontrado na morte, onde a sua existência apreende tudo que ela tem de sentido” (LACAN, 2014c, p.318, grifos meus). Isso significa dizer que a morte que está para além do campo do simbólico e de suas respectivas manifestações no deslizamento significante é o que determina o sujeito a repetir algo que é de natureza mortal.⁸ A morte que pulsa em seu interior define seu destino, sendo que sua posição subjetiva é algo que está colocado como *ponto de basta* da linguagem, pois onde ele se localiza, o significante está ausente. É isso nos leva novamente a temática da pulsão de morte, pois

“Ela [a saída masoquista] se situa no ponto de junção entre o imaginário e o simbólico. É nesse ponto de junção que se situa, na sua forma fundamental, estruturante, o que geralmente se chama masoquismo primordial. *É aí que é preciso situar a manifestação do que se chama instinto de morte, que é constituinte da posição fundamental do sujeito humano*” (LACAN, 1978b, S II, p.285, grifos meus)

A partir disso, vemos que é a pulsão de morte que é constituinte do sujeito e que a mesma se manifesta em tal intersecção (mas que não habita tal lugar). Se, como dissemos anteriormente, tal pulsão é o que determina a história e o destino do indivíduo, é porque houve uma mudança de perspectiva com relação a Freud. O sujeito dito lacaniano não é visto como alguém que está subordinado a uma compulsão à repetição que se manifesta no interior da vida do ser humano e que esse algo que se repete é o conteúdo traumático da pulsão de morte. Antes, Lacan tenta estabelecer uma centralidade da pulsão de morte como interior a uma “lógica de inadequação” da linguagem e seus significantes. Tal inconformidade se manifesta na sua teoria quando vemos o corpo despedaçado do imaginário primitivo como espaço do negativo, na tentativa de destruição da imagem especular, no surgimento do desejo através da ‘morte da mãe’, através da

⁸ “A existência do significante não está ligada à outra coisa senão ao fato, pois isso é um fato, o discurso existe, e é introduzido no mundo *sobre um fundo, mais ou menos conhecido ou desconhecido*, o qual é curioso, mesmo assim, que Freud tenha sido levado pela experiência analítica a poder apenas caracterizá-lo dizendo que o *significante funciona sobre o fundo de uma certa experiência da morte, experiência que não tem nada a ver com o que quer que seja de vivido*” (LACAN, 1978g, S IV, p.50).

palavra e a determinação do sentido através do não-sentido no campo dos significantes. Esses fenômenos escapam a toda determinação simbólica e deixam claro que nosso autor “vincula o significante não a um problema de denotação de objetos, mas de *satisfação da pulsão*, como se os usos da linguagem estivessem *todos subordinados a interesses práticos de satisfação*” (SAFATLE, 2007, p.173, grifos meus). Isso significa dizer que aquilo que determina os sujeitos, seus processos simbólicos e suas relações humanas é a pulsão de morte enquanto busca pela satisfação que insiste, nesse caso, *em não dizer seu nome*. Seu nome estará colocado do lado de fora da representação e que ao mesmo tempo poderá dar conta de historicizar a vida através da morte,⁹ tendo uma relação colocada através de uma dialética da negatividade e que não está submetido ao princípio de identidade. A negatividade da pulsão de morte, enquanto agente catalisador do ser humano, permite nos atentar ao fato de que, se a nossa subjetividade não está do lado daquele que fala e que está ausente no Outro, “é [porque] a instância da subjetividade como presente no real [é] que é o motor essencial que faz com que falemos algo de novo” (LACAN, 1978c, S I, p.306). Se isso for verdade, significa dizer que o poder movente que determina as nossas ações é indicado por um caminho obscuro que estará atrelado a um funcionamento metonímico da linguagem¹⁰ e que nos perceber “o real [é] em sua incidência dialética como originalmente indesejável, e compreender como é assim que ele se encontra

⁹ “O que está se formulando aqui, em outras palavras, é o modo como o simbólico e o imaginário contribuem para o surgimento daquilo que Lacan chamou de conhecimento paranoico, que se caracterizava por atribuir permanência às Gestalten [imagens] perfeitamente evanescentes da percepção. *Essa tendência generalizada de todas as coisas a desaparecerem no vórtex da transformação contínua que esse ser histórico, que é o homem, impõe ao seu mundo* é justamente o sentido que vai adquirir, sob a pena de Lacan, o *conceito de pulsão de morte*, que em Freud emerge de uma tendência inerente a toda matéria viva.” (SIMANKE, 2002, p.521, grifos meus)

¹⁰ “A metonímia se torna, para dizê-lo em termos ultra filosóficos, *a condição transcendental do novo sujeito barrado do inconsciente*. Ela garante a possibilidade do *logion-chave*: ‘um significante é o que representa o sujeito para outro significante’, de tal modo que, de forma muito mais simples, ‘o sujeito não é nada além [...] daquilo que desliza numa cadeia de significantes’. Ora, esse processo que liga um significante numa cadeia é, ou se confunde com o curso do tempo no diz-curso. Compreende-se que a ‘coordenação significante’, que é a metonímia, seja prévia e necessária para que possam advir as ‘transferências de significado’, que são as metáforas: ‘Não haveria metáfora se não houvesse a metonímia.’” (CASSIN, 2017, p.157, grifos meus)

mais cúmplice da pulsão no sujeito” (LACAN, 1978e, S XI, p.79). Se o campo do famoso Real lacaniano é o cúmplice da pulsão, então precisaremos dar conta de compreender os processos subjetivos fora da linguagem e que nos apresenta como traumáticos. Se é nesse local que a pulsão habita e é nesse lugar que ocorre a cumplicidade que anima o sujeito, então podemos perceber que, como sempre ocorre, o cânone do negativo não estaria tão distante do positivo. E é nesse lugar que pretendemos nos direcionar agora.

A PULSÃO E O REGISTRO DO REAL

Como falamos anteriormente, a pulsão de morte está diretamente atrelada a uma inadequação com relação ao Outro simbólico ao mesmo tempo que esse último é o instrumento da satisfação pulsional. Isso só é possível porque há dois tipos de dissolução “que ligam a função simbólica a morte - o signo implica tanto o *assassinato da ‘coisa’ e a morte de sua própria imagem* [especular] - ambos se desdobram sobre o fato da ordem simbólica constituir um sistema” (BOOTHBY, 2001, p.156, grifos meus). Deste modo, se o sentido do “retorno a Freud” feito por Jacques Lacan diz respeito ao questionamento da verdade mítica¹¹ e reconhecimento do desejo do sujeito do inconsciente, então é porque ele é historicizado através da pulsão de morte no interior dos processos psíquicos que são atrelados ao Outro da linguagem, mas que *não podem ser nomeados*. Isso significa dizer que “a verdade [do sujeito do inconsciente] não passa pelo pensamento” pois ela é “uma coisa estranha” a tal regime de simbolização (LACAN, 2014g, p.408). E é aí que está colocado o umbigo do sonho freudiano, ou, em termos lacanianos, o campo do Real como impossível. Esse elemento traumático é a própria morte da identidade do ego narcísico e que fundou o desejo na sua imersão no Outro da linguagem. Se o Real é o maior cúmplice da pulsão, é porque

¹¹ Ver a esse respeito Lacan (1975).

ambos estarão atrelados a um regime de inadequação que historiciza a linguagem e determina a vida do indivíduo, ao mesmo tempo que apresentam sua impossibilidade enquanto *impasse do processo de simbolização*. Desse modo, tal impasse se trata de apresentar um tipo de regime de verdade no interior do campo da linguagem enquanto uma contradição imanente a própria atividade da fala. Tal elemento diz respeito ao desejo do inconsciente que se apresenta de dupla forma: de um lado, temos ela colocada como a manifestação do sujeito do inconsciente através do *point de capiton*,¹² ou seja, ponto de basta da linguagem; de outro lado, temos a instituição da realidade como tendo uma “estrutura de ficção” (LACAN, 2014e, p.288). Sendo assim, podemos compreender uma oposição feita por Lacan entre o Real e a realidade, pois essa última estará atrelada a um conhecimento paranoico aprisionado a um regime de alienação ao *Eu-Ideal*, além dela apresentar o paradoxo do significante enquanto uma ausência de sentido que produz a linguagem.¹³ São esses pontos que nos permitem compreender o Real como aquilo onde tudo acontece mediante a ausência de linguagem e que *não cessa de não se inscrever*. O neurótico é aquele que estará sempre, através dos seus laços fantasmáticos com a realidade ficcional, tentando inscrever esse furo e que lhe causa desconforto. Outrossim, se esse registro está colocado como a sombra que acompanha a existência do Eu, é porque “o desconhecimento da ordem simbólica, que não passaria de uma espécie de revestimento e de pretexto recobrando algo de mais fundamental” (LACAN, 1978g, S IV, p.73-74). Como dissemos anteriormente, esse algo que está oculto é a verdade do desejo no interior do processo metonímico apresentado por detrás do discurso do analisando. Essa *verdade que é o próprio desejo não tem voz, mas fala*. Ela mesma se manifesta no sintoma como aquilo que é improferível

¹² Maneira lacanianiana de se referir ao processo que “o significante interrompe o deslizamento indefinido da significação [no interior da fala]” (LACAN, 2014e, p.285)

¹³ “Ora, para Lacan e para a tradição na qual ele havia se formado até então, tratava-se justamente de pensar o real como discordância da experiência, o real da falta de analogia com a percepção real.” (DUNKER, 2016, p.248, grifos meus)

e revela uma negatividade que age e é imanente ao sofrimento. Se o sintoma é uma metáfora, é porque ela mesma se liga “a questão do ser e a metonímia a sua falta” (LACAN, 2014f, p.526). O que está oculto aos significantes é que demonstra como e onde está o sujeito em seu deslocamento entre ausência e presença. É aí que está colocado esse impossível que Lacan apresenta no momento que barra o signo, pois esse movimento “equivale a barrar a adequação entre significante e significado” (LACOUE-LABARTHE, PHILIPPE; NANCY, 1991, p.152). Se essa inadequação é o que move o conjunto teórico do pensamento lacaniano, isso significa dizer que não se trata de tentar de simbolizar o impasse do Real a qual todo neurótico possui de objetivo, mas de compreendê-lo como estruturante e de natureza *impensável e traumático enquanto produtor da vida*. Essa deriva que carrega o Eu sem o mesmo ter controle algum e que é de caráter metonímico diz respeito ao fato de que “a pulsão de morte é o Real enquanto aquilo que só pode ser pensado como impossível” (LACAN, 1978h, S XXIII, p.142). Como dissemos, impossível de ser simbolizado enquanto limite da experiência humana e detentora desse princípio da experiência.

Entretanto, ainda não deixamos claro como o desejo surge no interior da subjetividade, pois apenas deixamos explícito o fato da dupla morte que constitui o sujeito e sua historicidade no Real deslocado da representação. Agora, precisamos nos atentar para a transição e o surgimento desse desejo, pois teremos que compreender como a necessidade se oculta em prol da instituição da linguagem a partir da demanda do Outro. Nesse sentido, Lacan deixa claro, em um de seus textos que

“Há então uma necessidade a isso que a particularidade assim abolida reaparece *além* da demanda. *Ela reaparece com efeito, mas conservando a estrutura que esconde o incondicionado da demanda de amor*. Para uma inversão que não é simples negação da negação, a potência da pura perda surge um resíduo de uma obliteração. Ao incondicionado da demanda, o desejo substitui a condição ‘absoluta’: essa condição desata essa prova de amor tendo de

rebelar a satisfação de uma necessidade. *É assim que o desejo não é nem o apetite de satisfação, nem a demanda de amor, mas a diferença que resulta da subtração do primeiro ao segundo, o fenômeno mesmo de seu corte (Spaltung)*”. (LACAN, 2014h, p.169, grifos meus e do autor)

A partir dessa consideração chave de Lacan, vemos explicitamente como esse desejo surge. No início da vida do indivíduo, a partir da pulsão de morte como catalisador da alienação no interior do imaginário, a morte da Coisa e o significante primordial da Lei no simbólico, vemos que a necessidade biológica é, como o nosso autor coloca, *abolida*. Isso significa dizer que há uma transição entre natureza e cultura que transborda o campo do corpo despedaçado a partir de uma demanda de amor que possui um caráter simbólico. Nesse lugar do Outro, temos uma necessidade que é completamente suprimida e que reaparecerá além desse campo como um incondicionado que não estará preso ao campo dos significantes, mas atrelado a lógica metonímica da fala. É aí que o desejo do inconsciente aparece, sendo ele a subtração do ‘apetite de satisfação’ da necessidade menos a demanda do Outro. Nesse aspecto, o que vemos aqui é um resto que é do campo do impossível de ser simbolizado que é o *campo da negatividade*, isto é, o Real. É ele, em conjunto com a pulsão de morte, que apresentará essa clivagem, esse corte contraditório entre o desejo do sujeito em contradição com o Eu da consciência. Se o desejo do homem é o desejo do Outro, é porque essa contradição imanente e sua relação simbólica intersubjetiva é o que dá vida ao sujeito descentrado.

No entanto, apesar dessas considerações, há questões que não foram respondidas: se o sujeito lacaniano está colocado a partir de uma lógica de alienação imaginária e a contradição nomeada anteriormente, como é possível compreender esse regime de verdade do desejo no interior do Real e sua relação com a pulsão de morte? Se compreendemos que há uma dupla morte inscrita no interior da subjetividade e a pulsão de morte colocada como

motor desses processos, como poderemos entendê-la nesse campo fora da representação? Isso fica claro a partir dessa afirmação de Lacan:

“As pulsões são nossos mitos, disse Freud. Não se deve entender isso como uma remissão ao irreal. *É o real que elas mitificam, comumente, mitos: aqui, aquilo que produz o desejo, reproduzindo nele a relação do sujeito com o objeto perdido.*” (LACAN, 2014h, p.333, grifos meus)

Desse modo, o que podemos identificar é que a pulsão de morte tem o papel de transformar o campo da realidade fantasmática a partir da ótica do desejo enquanto produtora de sintoma e suas relações com o objeto perdido. Se Freud desde o *Três Ensaio da Teoria da Sexualidade* havia deixado claro que todo o encontro é, na realidade, um reencontro,¹⁴ é porque aquele objeto de desejo que aparece na transição do imaginário para o simbólico como “morte da Coisa” deixa rastros na maneira que o indivíduo lida com suas relações de objeto. Nesse sentido, Lacan segue Freud ao instituir que “a relação central de objeto, aquela que é *dinamicamente criadora, é a da falta*” (LACAN, 1978f, S V, p.51). A falta derivada do rompimento da criança com o seu primeiro objeto de desejo – a mãe – é o que determinará o interior das relações humanas no sentido de tentar preencher tal inadequação do Eu com o ambiente externo. No entanto, não é somente a mãe como objeto que estará colocada nessa dinâmica criadora da falta, mas o seu desejo como sendo aquilo que a criança quer satisfazer. Dessa forma, vemos então que a lógica estará centrada em ser ou não ser o falo, ou seja, se entendemos que o desejo da mãe estará colocado como sendo o falo, o qual é colocado como significante privilegiado, então podemos afirmar que “dessa marca onde a parte do logos se junta ao futuro do desejo” (LACAN, 2014h, p.170). Nesse sentido, tal noção não se trata especificamente do órgão sexual masculino enquanto poder do pai primordial freudiano, mas de uma dinâmica psíquica modulada a partir de um eixo fálico que organiza a relação da mãe com o bebê e sua

¹⁴ Sobre esse ponto, ver Freud (2016).

entrada no simbólico. Dessa forma, o Nome-do-Pai se trata da lei simbólica que institui a falta da castração, sendo o falo aquele significante do desejo que estará responsável por organizar a relação intersubjetiva que introduz a criança na linguagem. Esse vácuo constitutivo do sujeito terá a impossibilidade de inscrição como *privação* de seu objeto perdido e sua natureza traumática indexada em seu interior.¹⁵ No entanto, é preciso deixar claro que se a condição desse desejo é formulada a partir de uma inadequação, então isso quer dizer que ele mesmo não está atrelado a representação, *assim como seu objeto*. Isso fica claro a partir do momento que essa contradição do desejo com a realidade no processo metonímico da linguagem “*insiste* em se reproduzir na transferência, sendo ela de um *desejo morto*” (LACAN, 2014f, p.516, grifos meus). Essas relações de objeto apresentarão então uma agressividade inerente ao ser humano de cunho negativo. Como já ressaltamos, se a pulsão de morte atravessa os outros dois registros da experiência como negatividade que suporta a vida, isso não muda no campo do Real, pois “*a verdade desse desejo morto sustenta a história que o sujeito funda a partir do seu sintoma*” (LACAN, 2014f, idem, grifos meus). É então o sintoma, em sua manifestação, que revela a verdade do desejo que funda a clivagem do Eu mediante o impasse de simbolização do campo do impossível. Sendo assim, o automatismo da repetição que historiciza a cadeia significante e que está no campo do Real apresenta o fato de que a “pulsão de morte implica a vida, a mais vital que exista”, ou seja, “que isso se repete, que isso não cessa de se repetir, que não cessamos, enquanto vivemos, de falar, de simbolizar e de repetir sintomas” (NASIO, 2012, p.54). Dessa forma, o

¹⁵ “A posição metateórica do Real, então, *como uma ausência constitutiva estruturando a totalidade da metapsicologia de Lacan*, sangra decisivamente em seu papel no mundo da vida particular do sujeito como ele o concebe. Em ambos os casos, o 'Real' indexa *uma conjunção de necessidade e contingência, ligada indelevelmente ao sujeito como corpo, como conjunto de identificações imaginárias e como produto do significante*. Como necessidade, o Real define os contornos do escopo analítico de Lacan, sua abrangência conceitual e, dentro do mundo da vida do sujeito, estabelece o terreno para a *produção do sujeito e do sentido, incorporando (...) como o local da consistência do sujeito*. (...) No nível do sujeito, o Real, como contingência, opera da maneira topológica (...) *como o choque traumático que parece operar de um 'fora' do sujeito, mas que é, no entanto, fundamentado pela internalidade do significante para o sujeito*.” (EYERS, 2012, p.163, grifos meus e do autor)

movimento pulsional no Real é onde tudo ocorre e não está, como na nossa realidade, distorcido enquanto lógica fantasmática do existir. Além disso, esse sintoma que se repete e ex-siste no interior da vida nos mostra que todas as nossas perdas de objeto, enquanto luto e sofrimento que deve ser elaborado, “reatualizam a pulsão de morte”, pois ela “reatualiza o fato que somos seres sexuados e, ao mesmo tempo, mortais” (id.). O real e a sua relação com a pulsão de morte estarão então colocadas então como *fundantes da estrutura da linguagem enquanto processo metonímico e produtores de repetição incessante de sintomas*.

Em suma, vimos inicialmente esse monismo pulsional como sendo, do ponto de vista lacaniano, algo que habita o corpo despedaçado anterior a imago, estrutura e nega o imaginário, produz e historiciza o sujeito no simbólico enquanto campo da *significância* metonímica que escapa à linguagem e, por último, no campo do Real, temos então o automatismo da repetição produtora de sintomas. Além disso, pudemos perceber a transição da necessidade biológica para o par demanda de amor- desejo inconsciente enquanto mediados pela estrutura fálica. Como dissemos, esse significante do desejo apresenta a versão de uma mãe fálica, na qual a criança faz jus ao famoso ditado lacaniano de que o desejo do homem é o desejo do Outro. Tal ditado diz respeito ao fato de que “o desejo da mãe é o falo”, enquanto a “criança quer ser o falo para satisfazê-la” (LACAN, 2014h, p.171, grifos do autor). Nesse sentido, o falo estará sempre atrelado a dinâmica intersubjetiva, bem como a castração enquanto lei simbólica instituída pelo significante primordial do Nome-do-Pai, o qual estabelecerá, em conjunto com o falo, uma *falta* no interior das relações de objeto a partir da morte da Coisa, ou seja, a mãe. Se a lei do incesto é introduzida mediante esses processos e ocasiona essa morte, então percebemos que o neurótico possui duas mortes como processo de subjetivação, tendo então, após esse desenvolvimento, uma realidade dita fantasmática que marca a mesma como estrutura de ficção, a qual faz o ser humano sempre tentar reencontrar essa Coisa, isto é, esse

objeto perdido. Sendo assim, se esse objeto é aquilo que não podemos reinscrever no campo do simbólico, percebemos que “a realidade em si mesma não é nada mais que um bloqueio no processo de simbolização” (ZIZEK, 1992, p.37). Dessa maneira, as relações de objeto estarão centradas em uma lacuna que produz o *mal-estar* e que o neurótico tenta incansavelmente preenchê-la, e é aqui que nossa reflexão a respeito da pulsão de morte em Lacan finaliza.

* * *

Referências

BOOTHBY, R. ***Freud as philosopher: Metapsychology after Lacan***. London: Psychology Press, 2001.

BOOTHBY, R. ***Death and Desire (RLE: Lacan): Psychoanalytic Theory in Lacan's Return to Freud***. London: Routledge, 2014.

CASSIN, B. **Jacques, o Sofista: Lacan, logos e psicanálise**. São Paulo: Autêntica, 2017.

DUNKER, C. I. L. Gênese e Estrutura do Conceito de Real. In: **Por que Lacan?** São Paulo: Zagodoni, 2016. p. 241–264.

EYERS, T. ***Lacan and the Concept of the 'Real'***. New York City: Springer, 2012.

FREUD, S. Três Ensaio sobre A Teoria da Sexualidade. In: **Obras Completas: Três ensaios sobre A teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos:(1901-1905)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FREUD, S. **Além do Princípio do Prazer**. Autêntica Editora, 2020.

LACAN, J. ***Le mythe individuel du névrose ou 'poésie et vérité' dans la névrose***. Éditions d ed. Paris: Du Seuil, 1975.

LACAN, J. ***Le séminaire, Livre I. Les écrits techniques de Freud 1952-1953***. In: CHARLES MELMANN (Ed.) ***Les séminaires de Jacques Lacan***. Paris: Association lacanienne international, 1978c.

LACAN, J. ***Le Séminaire, Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse 1954-1955***. In: CHARLES MELMANN (Ed.) ***Les***

séminaires de Jacques Lacan. Paris: Association lacanienne international, 1978b.

LACAN, J. *Le Séminaire, Livre III. Les Psychoses 1955-1956.* In: MELMANN, C. (Ed.) **Les séminaires de Jacques Lacan.** Paris: Association lacanienne international, 1978d.

LACAN, J. *Le Séminaire, Livre IV. La relation d'objet 1956-1957.* In: MELMANN, C. (Ed.) **Les séminaires de Jacques Lacan.** Paris: Association lacanienne international, 1978g.

LACAN, J. *Le Séminaire, Livre V. Les formations de l'inconscient 1957-1958.* In: MELMANN, C. (Ed.) **Les séminaires de Jacques Lacan.** Paris: Association lacanienne international, 1978f.

LACAN, J. *Le Séminaire, Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse 1963-1964.* In: MELMANN, C. (Ed.) **Les séminaires de Jacques Lacan.** Paris: Association lacanienne international, 1978e.

LACAN, J. *Le Séminaire, Livre XXIII. Le sinthome 1975-1976.* In: MELMANN, C. (Ed.) **Les séminaires de Jacques Lacan.** Paris: Association lacanienne international, 1978h.

LACAN, J. *Position de l'inconscient.* In: **Écrits 2.** Du Seuil ed. Paris: Points, 2014a. p. 309–330.

LACAN, J. *Agressivité en Psychanalyse.* In: **Écrits 1.** Du Seuil ed. Paris: Points, 2014b. p. 100–123.

LACAN, J. *Fonction et champ de la parole et du langage.* In: **Écrits 1.** Du Seuil ed. Paris: Points, 2014c. p. 235–321.

LACAN, J. *Le Stage du Miroir comme formateur de la fonction du Je.* In: **Écrits.** Du Seuil ed. Paris: Points, 2014d. p. 92–99.

LACAN, J. *Subversion du sujet et dialectique du désir.* In: **Écrits 2.** Du Seuil ed. Paris: Points, 2014e. p. 273–308.

LACAN, J. *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud.* In: **Écrits 1.** Du Seuil ed. Paris: Points, 2014f. p. 490–526.

LACAN, J. *La Chose Freudienne.* In: **Écrits 1.** Du Seuil ed. Paris: Points, 2014g. p. 398–433.

LACAN, J. *La signification du phallus.* In: **Écrits 2.** Du Seuil ed. Paris: Points, 2014h. p. 163–174.

LACOUÉ-LABARTHE, PHILIPPE; NANCY, J.-L. **O título da letra.** São Paulo: Escuta, 1991.

MILLER, J. **Silet: os paradoxos da pulsão**. Zahar, 2005.

MUELLER, JOHN P.; RICHARDSON, W. J. **Lacan and language: A reader's guide to "Écrits."**. New York City: International Universities Press, 1994.

NASIO, J.-D. **Psicossomática: as formações do objeto a**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

SAFATLE, V. **A paixão do negativo**. São Paulo: Unesp, 2006.

SAFATLE, V. **A teoria das pulsões como ontologia negativa**. Discurso, 2007.

SIMANKE, R. T. **Metapsicologia lacaniana: os anos de formação**. Curitiba: UFPR, 2002.

ZIZEK, S. **Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture**. American Journal of Sociology, 1992.

Recebido 21/12/2022

Aprovado 10/11/2022

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

Máquinas, sínteses e crítica da psicanálise: o capítulo 1 d’O *Anti-Édipo*

Cezar Prado

Universidade Federal do Paraná

<https://orcid.org/0000-0001-9855-1916>

cezarprado.m@gmail.com

Resumo: Este texto é uma interpretação do primeiro capítulo d’O *Anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari, mais como uma *escrita* do que como uma *leitura*. Ou seja, não há aqui intenção de descobrir uma verdade escondida para um texto que, de início, se propõe um “processo esquizofrênico”. De todo modo, divido esta minha escrita em quatro momentos: primeiramente, com uma análise do filme *Incêndios* (2010), tentando mostrar como um enredo aparentemente edipiano (no sentido psicanalítico) é muito mais rico que o Édipo; em segundo lugar, com uma exposição das três sínteses maquínico-desejantes, ou do inconsciente, desenvolvidas por Deleuze e Guattari; em terceiro lugar, com uma apresentação da ofensiva promovida pela “psiquiatria materialista” deleuzeguattariana em relação a certos autores psicanalistas como Reich, Lacan e Melanie Klein; por fim, com um aprofundamento das questões éticas e teóricas implicadas neste primeiro capítulo do livro, sobretudo aquelas ligadas ao projeto geral da obra: uma crítica econômico-libidinal do capitalismo, tendo em conta seus aspectos “esquizofrênicos” e mostrando a contribuição inestimável da psicanálise para este mesmo sistema econômico-libidinal.

Palavras-chave: Máquinas; Édipo; Esquizofrenia; Capitalismo; Inconsciente.

Abstract: This text is an interpretation of the first chapter of *The Anti-Oedipus*, by Deleuze and Guattari, more as a *writing* than as a *reading*. In other words, there is no intention here to discover a hidden truth for a text that, first of all, proposes a “schizophrenic process”. Anyway, I divide my writing into four moments: first, with an analysis of the film *Incendies* (2010), trying to show how an apparently oedipal plot (in the psychoanalytic sense) is much richer

than Oedipus itself; second, with an exposition of the three machinic-desiring syntheses, or of the unconscious, developed by Deleuze and Guattari; thirdly, with a presentation of the offensive promoted by the deleuzeguattarian “materialist psychiatry” in relation to certain psychoanalysts such as Reich, Lacan and Melanie Klein; finally, with a deepening of the ethical and theoretical issues involved in this first chapter of the book, especially those linked to the general project of the work: an economic-libidinal critique of capitalism, taking into account its “schizophrenic” aspects and showing the invaluable contribution of psychoanalysis for this same economic-libidinal system.

Keywords: Machines; Oedipus; Schizophrenia; Capitalism; Unconscious.

“Le danseur fait machine avec la piste dans les conditions périlleuses de l’amour et de la mort...”¹

Deleuze e Guattari

1. A máquina cinematográfica de Denis Villeneuve

Como interpretar uma obra de arte senão através de algo como nossas retinas? Afinal, elas remetem ao que temos de nervos, e estes podem se configurar materialmente de diversas maneiras: nervos fatigados, estriados, esticados, mesclados, arrebentados, finos, arredondados, entre outras formas. Quando deparamos nossos nervos com este primoroso filme intitulado *Incêndios* (2010), de Denis Villeneuve, não poderíamos interpretá-lo e assumir uma perspectiva sobre ele de tantas maneiras quanto são numerosos os traços de cada retina ou cada nervo presente em nosso corpo? Permitam-me apresentá-lo brevemente, com a licença dos *spoilers*: Jeanne e Simon Marwan são os filhos gêmeos de Nawal Marwan, cuja morte um tanto súbita deixa

¹ “O dançarino faz máquina com a pista nas condições perigosas do amor e da morte...”

atrás de si um enigma e, para seus filhos, a recomendação de encontrar seu irmão e seu pai sobre os quais Jeanne e Simon jamais tinham ouvido falar. Os gêmeos partem para o Oriente Médio seguindo as pistas ligadas à história de sua mãe, descobrindo que ela foi presa por assassinar o chefe das milícias da direita cristã, violada em sua estadia na prisão, onde teve dois filhos (os gêmeos) do seu carrasco Abou Tarek. O filme também nos mostra que, no início, Nawal havia tido um filho com um refugiado muçulmano, sendo ela de uma família cristã sobre a qual lançou a desonra e tendo como castigo, por isso, a perda do filho – levado a um orfanato, onde recebe o nome de Nihad – e seu exílio para outra cidade. Num contexto de guerras no país algo fictício da trama, Nawal vai ao orfanato resgatar seu filho e apenas encontra cinzas, tendo ele por morto, assassinado pelos refugiados em retaliação aos milicianos e nacionalistas. Daí a razão pela qual ela deseja se vingar e “ensinar aos seus inimigos o que a vida lhe ensinou” – daí também a razão de sua prisão. De pista em pista, Jeanne e Simon descobrem finalmente que Nihad, o filho perdido de Nawal, é também seu pai Abou Tarek.

Em que estado estarão os nossos nervos para interpretar essa narrativa cinematográfica como essencialmente edipiana? Como estarão nossas retinas para ver neste filme apenas um drama familiar que implicaria um triângulo de papai, mamãe e filho? Existem certamente referências ao texto de Sófocles, na própria imagem do bebê tendo seus pés furados pela avó numa das cenas iniciais, o nome “Édipo” significando precisamente “aquele dos pés furados”²; porém, essas referências são apontadas por Villeneuve como sempre articuladas a uma proposta de *reinvenção moderna* da tragédia grega³ – que nela mesma, como veremos adiante, também não pode ser reduzida ao “complexo de Édipo”. Se observamos em seus detalhes, não menos que em seus traços

² Derivado do grego Οἰδίπους (οἰδέω = inchar, e πούς = pés), o nome pode significar “pés inchados” ou “pés furados” (esta segunda tradução derivada de uma versão em que Édipo é encontrado não com os pés amarrados, mas sim furados, no alto de um monte pelo pastor que deu seu nome).

³ Cf. entrevista de Villeneuve à PBS. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=z2Ub_K3ObB0 (acesso: 25/IX/2021).

mais gerais, o filme trata de problemas não somente familiares, como também sociais, históricos, culturais e políticos. A personagem principal do filme, Nawal Marwan, é retratada ela mesma como personagem que contém dentro de si – na expressão de Antonin Artaud – uma “usina superaquecida”⁴, pois sob seu rosto aparentemente insensível (me refiro à cena na beira da piscina, momento em que filho e carrasco são simultaneamente reconhecidos) encontramos uma história de amores, outra de conflitos religiosos, outras ainda de guerra civil, de amizades, de assassinatos em massa, de torturas, de militância, de vingança – numa palavra, de *Incêndios*. É já no começo do filme, aliás, que Simon Marwan enfatiza a função maternal de Nawal e a diferença desta função em relação a outras, dizendo ao notário Jean Lebel: “Veja bem, Jean..tua secretária, ela gostava muito de trabalhar para você. Ela fez isso de bom na sua vida. Bravo. Mas tua secretária foi também minha mãe, e seu trabalho de mãe.. *isso é uma outra história*”.

Podemos igualmente situar ambos os gêmeos, personagens de Villeneuve, em outro registro que não o edipiano, apontando o reducionismo de uma situação em que o filho desejaria – “em última instância”, dizem os psicanalistas – a sua mãe ou aquele que cumpre a “função materna” de seu entorno. É verdade que Simon não quer saber nem de pai, nem de irmão, os agentes amiúde identificados como “rivais” no jogo libidinal enquadrado pelo complexo de Édipo; mas é difícil, para mim, acreditar que – “em última instância” – ele viaja ao Oriente Médio devido a um amor inicialmente reservado à mãe e posteriormente projetado sobre a irmã. Jeanne Marwan, de sua parte, é retratada como uma matemática habituada não somente com “respostas estritas e definitivas partindo de problemas estritos e definitivos”, mas também com os “problemas insolúveis” oferecidos pelo campo das matemáticas puras. É ela que chega primeiro ao país natal de sua mãe,

⁴ Antonin Artaud *apud* Gilles Deleuze & Félix Guattari. *Capitalisme et schizophrénie* t. I: *L'Anti-Oedipe*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972, p. 9. Doravante “*L'Anti-Oedipe*” seguido de paginação. Todas as traduções deste texto (de Deleuze e Guattari), neste ensaio, serão feitas por mim.

descobrimos a história dela na prisão através de Fahim Harrsa (antigo vigia de Nawal), além do ódio investido geracionalmente sobre as mulheres que recebem enquanto estrangeira e, do mesmo modo que sua mãe, como fadada à desonra: “Se você é filha de Nawal Marwan, você não é bem-vinda aqui. Volte para sua casa”. Simon e Jeanne Marwan constroem, de pouco em pouco, um conjunto completamente novo de elementos ao reunir os pedaços que encontram pelo caminho sobre o passado de Nawal, descobrindo sua descendência do carrasco Abou Tarek, mas ainda não percebendo que seus próprios nomes se alteram quando penetram conjuntamente em outro mundo, na história mesma que lhes constitui – “Sarwan e Janaan” (título de um dos capítulos do filme) é como são chamados, em árabe, por Mme Maika, enfermeira que lhes deu à luz na prisão de Kfar Ryat.

Quanto ao pai e irmão dos gêmeos, percebemos ao longo do filme transformações contínuas de sua identidade através de toda uma série de investimentos libidinais – e aqui já me permito utilizar o vocabulário deleuzeguattariano – tanto molares quanto moleculares⁵. Primeiramente, temos Nihad de Mai, assim nomeado pelo orfanato de Kfar Khout quando lá chegou no mês de maio; vemos seu rosto focado pela câmera no início do filme, aos cinco anos de idade, quando começa uma trajetória que o conduzirá à função de franco-atirador – “uma verdadeira máquina”, diz Chamseddine – e ao desejo mesclado, molar e molecular, de ser mártir ao lado dos refugiados armados e de ter seu rosto estampado nos diversos cantos do país para que sua mãe o veja. Em segundo lugar, temos Abou Tarek, o carrasco especialista em tortura que comete estupro contra Nawal sem reconhecê-la como sua própria mãe, tendo sido capturado pelas milícias cristãs para exercer essa ominosa função na prisão de Kfar Ryat. Em terceiro, o novo refugiado Nihad

⁵ “Existem fundamentalmente dois polos; mas, se devemos apresentá-los como a dualidade das formações molares e das formações moleculares, não podemos nos contentar em apresentá-los dessa maneira, pois não existe formação molecular que não seja, por ela mesma, investimento de formação molar. Não há máquinas desejantes que existam fora de máquinas sociais que elas formam em grande escala; e não há máquinas sociais sem as desejantes que lhes povoam em pequena escala” (*L’Anti-Oedipe*, pp. 406-407).

Harmani, cujo trabalho – retratado não por acaso – consiste em limpar o interior de vários ônibus no Canadá, refletindo em um novo cenário a “limpeza” dos acontecimentos bélicos retratados em outro país pelo filme; é ele que recebe as cartas de Nawal, como filho e como pai, pelas mãos de seus filhos e irmãos, conhecendo finalmente o paradeiro de sua mãe quando ela já não se encontra mais viva.

Cada personagem da história, por menor que seja o papel que desempenha, possui grande importância para a “verdade” da história como um todo. Assim como ocorre na tragédia de Sófocles, onde a verdade sobre a história de Édipo é revelada na junção de várias partes, o mesmo ocorre no filme de Villeneuve. Édipo recorre inicialmente ao deus de Delfos e ao adivinho Tirésias para saber por que a cidade se encontra mergulhada na peste, descobrindo que isso se deve ao assassinato do rei Laio (revelação do deus de Delfos) e que ele deverá expulsar a si mesmo da cidade por ter prometido fazê-lo contra o assassino de Laio (profecia de Tirésias); em seguida, recorre a Jocasta para saber como Laio foi morto, descobrindo que foi no entroncamento de três caminhos, por onde ele mesmo passou e matou um homem quando chegou à cidade; recorre, por fim, a duas testemunhas que não se situam nem no nível do divino nem da realeza: o escravo vindo de Corinto que lhe anuncia a morte de Políbio, revelando a Édipo que ele não era seu pai (a profecia tendo advertido Édipo que ele mataria seu pai), e o escravo pastor de ovelhas que revela a Édipo ter dado ao mensageiro de Corinto uma criança de Jocasta. Assim, o círculo se fecha pelo ajuntamento de peças (o chamado *σύμβολον*, entre os gregos) que foram repartidas em mãos diferentes – dos personagens religiosos, passando pelos nobres, até os escravos⁶. Do mesmo modo, no filme de Villeneuve, os personagens mais diversos carregam os “pedaços” da história de Nawal Marwan e de seus filhos: começando pelo notário Jean Lebel, passando pelas mulheres parentes de Nawal, pelo

⁶ Cf. Michel Foucault, “La vérité et les formes juridiques”. In: *Dits et écrits II*, Paris : Gallimard, 1994, pp. 553-570.

concierge Fahim Harrsa, pela enfermeira Maika, até a revelação feita pelo chefe militar Chamseddine, retornando a Jean Lebel que guardava consigo as cartas de Nawal. Tanto em um caso quanto no outro – na tragédia de Sófocles e no filme de Villeneuve – a questão do incesto não é a parte mais importante da narrativa, pois o que observamos, antes, é o entrelaçamento de conflitos políticos, de questões religiosas, de procedimentos para a busca da verdade, de obstáculos linguísticos ou geográficos, de investimentos libidinais nos níveis molar e molecular de toda a trama⁷.

Numa das conferências que deu no Brasil, em 1973, Foucault fala da atualidade da história de Édipo com a publicação, no ano anterior, de *O Anti-Édipo*, onde Deleuze e Guattari se distanciam da análise freudiana ao mostrar que o Édipo não é um conteúdo inerente à nossa natureza e ao nosso inconsciente, mas antes um instrumento psicanalítico e médico de limitação dos nossos desejos, um instrumento de poder para a adequação do nosso desejo em uma estrutura familiar definida por nossa sociedade em um dado momento. O triângulo edípiano, nesse sentido, constituiria um modo de conter o desejo no interior da família sem se difundir no mundo que o circunda, desenrolando-se sob a égide do sistema de produção capitalista “como um pequeno drama quase burguês entre o pai, a mãe e o filho”⁸. Com efeito, o livro de Deleuze e Guattari nos apresenta a proposta de uma *psiquiatria materialista* que recusa a fórmula edípiana de triangulação do desejo, compreendendo este como *produtivo* e *maquínico*, ligado às diferentes sínteses do inconsciente em que será liberado para conexões maquinicas, registrado sobre o espaço antiprodutivo de um corpo sem órgãos e concentrado em regiões intensivas sobre este corpo onde surgirá, segundo diferentes estados

⁷ Podemos observar em Jean Lebel, aliás, como personagem crucial de *Incêndios*, a relação libidinal análoga àquela de “um burocrata que acaricia seus arquivos” (como dirão Deleuze e Guattari no capítulo 4 de *L’Anti-Oedipe*, p. 348), quando se regozija enormemente com a história do homem que era casado com três mulheres, sem elas saberem, e reservou as suas coisas para oito filhos diferentes – “Ça, c’est du sport, mon homme!” [Isso é que é esporte, meu caro!].

⁸ Michel Foucault, *op. cit.*, p. 553.

de intensidade, algo como o “sujeito”. Para compreender todos esses processos e a proposta de *O Anti-Édipo*, mobilizei aqui uma análise deste filme extraordinário de Denis Villeneuve, cujo final é acompanhado de trechos cantados do *Zaratustra* em que se fala do exílio de “todas as pátrias e terras de antepassados” em favor de uma “terra ainda não descoberta”⁹. Ora, Deleuze e Guattari insistem ao longo do seu livro precisamente na necessidade de desterritorialização dos processos libidinais em direção a uma “nova terra”, uma “terra desconhecida”, que não mais limite a produção desejante no quadro familiar e burguês sustentado pela psicanálise¹⁰. Nosso inconsciente não funciona como um teatro, mas como produção desejante e maquínica – e é esta sua caracterização que apresentarei adiante.

2. As três sínteses maquínico-desejantes

Se iniciei este ensaio perguntando pelas diferenças possíveis de perspectiva a partir de diferenças *corporais* – de nervos, de retinas, etc. – é porque uma coisa parece estar intimamente ligada à outra. É deste modo que podemos compreender o “multinaturalismo ameríndio”, tal como exposto por Eduardo Viveiros de Castro, em que o corpo é o elemento diferenciante de toda perspectiva, sendo produtor do ponto de vista ao qual o sujeito acede, ao invés de termos o sujeito constituindo este ponto de vista como seu

⁹ Os trechos do *Zaratustra* que acompanham imediatamente os créditos do filme, sendo compostos por Grégoire Hetzel e interpretados por Ciara Hendrick, estão nos parágrafos 6 e 12 de *Von alten und neuen Tafeln* [De velhas e novas tábuas]. No parágrafo 6: “*O Mensch O Brüder, wer ein Erstling ist, der wird immer geopfert. Nun aber sind wir Erstlinge. / Wir bluten alle an geheimen Opfertischen, wir brennen und braten alle zu Ehren alter Götzenbilder.*” [Ó meus irmãos, o primogênito é sempre sacrificado. Ora, nós somos primogênitos. / Todos nós sangramos sobre secretos altares sacrificiais, queimamos e assamos todos em honra de antigos ídolos.” E no parágrafo 12: “*O meine Brüder, nicht zurück soll euer Adel schauen, sondern hinaus! Vertriebene sollt ihr sein aus allen Vater- und Urväterländern! / Eurer Kinder Land sollt ihr lieben: diese Liebe sei euer neuer Adel, - das unentdeckte, im feinsten Meere! Nach ihm heisse ich eure Segel suchen und suchen!*” [Ó meus irmãos, não é para trás que vossa nobreza deve olhar, mas para além! Deveis ser exilados de todas as pátrias e terras de antepassados! / É a terra de vossos filhos que deveis amar: que esse amor seja vossa nova nobreza – a terra ainda não descoberta, em mares distantes! É ela que comando a vossas velas que busquem!] (trad. Gabriel Valladão Silva; Nietzsche, 2014, pp. 193, 196-197).

¹⁰ *L'Anti-Oedipe*, pp. 43, 379-381, 383-384, 458.

anterior e sua condição originária¹¹. Isto não se distancia radicalmente do modo como Deleuze e Guattari compreendem a produção humana e natural na cosmologia maquínica que nos apresentam em *O Anti-Édipo*. Não existe, para eles, uma separação entre os processos de produção naturais e humanos, da natureza e da sociedade, pois ambos são precisamente *processos de produção*, nosso corpo e nosso entorno sendo inteiramente máquina e máquinas, em relações conectivas, disjuntivas e conjuntivas que tornam absolutamente supérflua uma distinção homem-natureza¹². Quando o presidente Schreber – um dos casos analisados por Freud¹³ – sente no seu cu o atravessamento de “raios solares”, trata-se efetivamente de um processo produtivo e de modo algum limitado por associações edípicas anteriores a este processo de produção. Homem e natureza, portanto, são coisas que se produzem mutuamente; o homem não sendo o “rei da criação”, mas antes um ser atravessado pelas coisas, “carregado de estrelas e de animais”, ligando suas máquinas-órgãos com outras máquinas – “uma árvore no seu corpo, um seio na boca, o sol no cu”¹⁴.

A primeira síntese apresentada por Deleuze e Guattari tem a ver com essas ligações maquínicas. Trata-se da *síntese conectiva* entre as máquinas segundo ligações binárias e associativas, criando-se um fluxo fragmentado entre elas na forma do “isso, e aquilo, e aquilooutro...” – numa série potencialmente infinita. As *máquinas desejanças* criam, portanto, um fluxo com as demais máquinas; os órgãos-máquinas interpretam o que está em seu entorno através da sua própria materialidade conectiva, como o olho que tudo interpreta pela visão: “o falar, o ouvir, o defecar, o beijar...”. Deleuze e Guattari ainda insistem na identidade, realizada nesse mesmo processo, entre

¹¹ Eduardo Viveiros de Castro. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. In: *o que nos faz pensar?*, n. 18, setembro de 2004, p. 236.

¹² *L'Anti-Oedipe*, pp. 7-11.

¹³ Sigmund Freud. “O caso Schreber”. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Vol. 10 (1911-13). Trad. Paulo César de Souza, CIA das Letras.

¹⁴ *L'Anti-Oedipe*, p. 10.

o produzido e o produzir, de modo que toda produção se revela como produção de produção, e toda máquina, máquina de máquina. O quadro *Boy with machine* que abre *O Anti-Édipo* é o exemplo de uma máquina desejante associada a uma máquina técnica social, no que podemos imaginar o seu funcionamento conjunto considerando cada elemento de suas partes, cada máquina de máquina associando-se uma à outra¹⁵.



Boy with machine, de Richard Lindner (1954)

Mas este movimento esquizofrênico-conectivo das máquinas desejantes se conclui parcialmente com a existência do *corpo sem órgãos*, através do qual ocorre a segunda síntese maquinico-desejante, chamada por Deleuze e

¹⁵ *Ibid.*, pp. 11-13.

Guattari de *síntese disjuntiva*. Quando as conexões promovidas pelas máquinas desejantes são canalizadas pelo movimento paranoico do corpo sem órgãos, temos disjunções dos fluxos desejantes sobre uma “superfície escorregadia, opaca e estendida” – a superfície do corpo sem órgãos –, onde a produção desejante é registrada segundo modos específicos e não inteiramente esquizofrênicos¹⁶. Deleuze e Guattari chamam de *máquina paranoica* a ação realizada entre o corpo sem órgãos e a máquina desejante na qual o corpo sem órgãos reage em repulsão e de modo paranoico às máquinas desejantes e seu caráter esquizofrênico, embora haja no próprio corpo sem órgãos uma coexistência entre paranoia e esquizofrenia, não havendo, portanto, uma oposição absoluta entre ambas.

O corpo sem órgãos é definido por nossos autores como o improdutivo, o estéril, o não engendrado, o inconsumível, o instinto de morte; ele pode ser compreendido, mesmo assim, como produto da produção desejante – não havendo, de modo estrito, algo como um desejo *de* morte, mas um desejo *da* morte, esta última sendo aquilo mesmo que deseja¹⁷. Como dito acima, o corpo sem órgãos é uma superfície sobre a qual a produção desejante é registrada, processo no qual a *libido* (energia propriamente conectiva)

¹⁶ Cabe destacar que Deleuze e Guattari não utilizam os termos “esquizofrênico” e “paranoico” no seu sentido clínico, mas antes num sentido filosófico ou esquizoanalítico. Veremos com mais clareza, no Capítulo 4 d’*O Anti-Édipo*, que o corpo sem órgãos contém uma dualidade paranoico-esquizofrênica, a paranoia sendo o movimento pelo qual se constituem as relações molares, as territorializações e os grandes conjuntos que limitam de algum modo a produção desejante esquizofrênica; a paranoia é, de modo sucinto, o processo de molarização da produção molecular desejante. A esquizofrenia, por sua vez, vai se definir pelo movimento das desterritorializações, das micromultiplicidades e das relações moleculares, como processo essencialmente conectivo tal como definido pelas sínteses conectivas (*ibid.*, pp. 332-6, 436-7).

¹⁷ *Ibid.*, pp. 13-15, 393-397. Diga-se de passagem que Deleuze e Guattari assumiam publicamente percepções algo distintas do que cada um entendia sobre o corpo sem órgãos: “Como diz Félix, antes do Ser existe a política. Não trabalhamos, negociamos. Jamais estivemos no mesmo ritmo, sempre em defasagem: o que Félix me dizia, eu o compreendia e poderia disso me servir seis meses mais tarde; o que eu dizia para ele, ele compreendia imediatamente, muito rápido para o meu gosto, ele estava sempre longe. Às vezes escrevíamos sobre a mesma noção e percebíamos que não a compreendíamos absolutamente da mesma maneira: assim com o ‘corpo sem órgãos’”. (Deleuze & Parnet, 1996, p. 24; tradução minha).

torna-se *Numen* (energia de inscrição disjuntiva)¹⁸, o que pode ser também e talvez melhor compreendido através de um paralelo com a produção social, na qual o corpo sem órgãos aparece como “corpo pleno” ou “*socius*”. Este corpo pleno pode ser o corpo da terra, o corpo do déspota ou ainda o capital (segundo os exemplos tratados por Deleuze e Guattari neste livro e mais desenvolvidos no Capítulo 3). Tomemos o trabalho, por exemplo, como o elemento produtivo de uma sociedade, da sociedade capitalista, em que o capital desempenha precisamente a função de superfície onde se registra toda a produção, criando-se a ilusão de que esta produção deriva do capital, ou seja, de um elemento essencialmente anti-produtivo ao invés do trabalho como processo produtivo¹⁹. É nesse sentido que Deleuze e Guattari nos apresentam a noção de “máquina miraculosa”, criada igualmente na relação entre as máquinas desejantes e o corpo sem órgãos, apresentando-se ilusoriamente como origem da produção, quando na verdade é apenas a superfície de registro em que ocorre o processo produtivo. O corpo sem órgãos, resta dizer, não é exatamente descrito como “Deus” – e sequer caberia afirmar que o inconsciente funciona religiosamente, sendo de antemão ateu –, mas como atravessado por uma “energia divina” quando se apresenta na forma de superfície miraculosa para a produção²⁰.

¹⁸ *Numen* (plural: *numina*) é um termo latino para “divindade”, “divina presença” ou “divina vontade”, não correspondendo ao próprio “deus” – sobretudo em se tratando do corpo sem órgãos –, mas a uma força ou influência “divina”.

¹⁹ *L'Anti-Oedipe*, pp. 16-17. Deleuze e Guattari se apoiam aqui, evidentemente, nas análises de Marx, referenciando-o diretamente em seu texto. Marx nos mostra, em *O capital*, que se na Idade Média não era possível dissociar o produto do trabalho do próprio processo produtivo (i.e. do próprio trabalho), pois que cada hora de trabalho era facilmente contada ou para o próprio lavrador ou para o seu senhor, assim como o produto dessas horas trabalhadas; com o modo de produção capitalista e o surgimento da forma-mercadoria, os produtos do trabalho assumem um aspecto fantasmagórico, um caráter místico-fetichista, na medida em que reflete aos homens, enquanto mercadorias, “os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades naturais a essas coisas”, tal como se pensa na religião a relação independente das divindades entre si como se elas não dependessem da imaginação dos próprios homens (Marx, 2013, pp. 146-148).

²⁰ *L'Anti-Oedipe*, pp. 17-19, 67-69.

Ocorre ainda algo extraordinário no terceiro momento das sínteses do inconsciente, quando certos *estados de intensidade* são produzidos sobre determinadas regiões do corpo sem órgãos (que, por si mesmo, possui intensidade igual a zero), corpo onde já podemos entrever – como produto de uma *síntese conjuntiva* – algo como o “sujeito”. Deleuze e Guattari nos levam a perceber o sujeito como nada mais que o efeito da reconciliação efetuada pela chamada “máquina celibatária” entre as máquinas desejantes e o corpo sem órgãos, cuja relação é marcada pelas forças de atração e de repulsão sobre este último. Trata-se aí de uma conversão da *Numen*, enquanto energia disjuntiva e ligada a um processo de *distribuição*, em *Voluptas* [volúpia] como energia conjuntiva ligada a um processo de *consumo*. A subjetividade aparece, nesse momento, como aquilo que passa entre os interstícios das disjunções efetuadas através do corpo sem órgãos; o sujeito aparece, portanto, como um “errante sobre o corpo sem órgãos”, nascendo e renascendo dos estados de intensidade que consome na superfície de registro. O corpo sem órgãos, assim descrito por Deleuze e Guattari, é como um ovo, “atravessado de eixos e de limiares, de latitudes, de longitudes, de geodésicas, atravessado por *gradientes* que marcam os devires e as passagens, as destinações daquele que nele se desenvolve”; como o ovo, o corpo sem órgãos não é determinado em sua formação por um “estímulo organizador” que define absolutamente o destino de suas partes, pois nessa formação vários elementos têm sua própria influência, as partes mesmas possuindo “potencialidades específicas que escapam ao estímulo”, cuja função é antes de *indutor* do que propriamente de *organizador*. O sujeito criado sobre o corpo sem órgãos certamente sofre estímulos de agentes como pai e mãe, mas estes agentes – que sofrem, eles mesmos, diversas determinações sociais que não permitem sua limitação à função parental – são *estímulos de valor qualquer*, de modo algum desempenhando a função de instância organizadora dos processos

inconscientes, esta sendo antes atribuída ao campo mais amplamente social do desejo²¹.

Dito isso, lembro-me de uma questão levantada por Foucault em uma entrevista de 1971: “O que torna-se o conhecimento após a experiência das drogas?”²². Pois é neste estado que amiúde descobrimos, sendo “sujeitos de conhecimento”, novos estados de intensidade pelos quais jamais passamos; é neste estado que percebemos ainda mais fortemente os investimentos sociais que recaem sobre o sujeito em delírio, os investimentos libidinais distribuídos sobre um corpo sem órgãos em cujas regiões de maior intensidade aparece-nos um sujeito errante. É como no exemplo do “sujeito-nietzschiano” em suas experiências com o haxixe, o cloral e o calmante javanês de Amsterdã²³, ou ainda nos primeiros dias de 1889 quando escrevia ao seu amigo Burckhardt: “Eu sou Prado, eu sou também o pai de Prado, e eu arrisco dizer que sou também Lesseps... Eu gostaria de dar aos meus parisienses, os quais eu amo, um novo conceito – aquele de um criminoso honesto. Eu sou Chambige também – igualmente um criminoso honesto. [...] O que é desagradável e incomoda minha modéstia é que, no fundo, eu sou cada nome da história” (carta de 5 de janeiro de 1889, para Jacob Burckhardt)²⁴. O sujeito-nietzschiano, portanto, é algo que passa por diferentes estados intensivos, por vários círculos de convergência, sem haver um “eu” no centro,

²¹ *Ibid.*, pp. 22-27, 108-110, 425-427.

²² Michel Foucault. “The lost interview”. Entrevista com Michel Foucault. Vídeo no YouTube (min. 9:07). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qzoOhhh4aJg&t=9s> (acesso: 30/IX/2021).

²³ Scarlett Marton. “Quem somos nós? | Friedrich Nietzsche por Scalett Marton”. Entrevista com Scarlett Marton. Vídeo no YouTube (min. 45:05). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5L2K6HKrEyA&t=1117s> (acesso: 30/IX/2021).

²⁴ Ferdinand-Marie de Lesseps foi um diplomata francês e promotor do Canal de Suez, no Egito. Prado foi um assassino espanhol condenado à guilhotina em Paris, cujo caso foi publicado pelo *Journal des débats*, do qual Nietzsche era leitor, entre setembro e novembro de 1888. A condenação de Chambige foi também publicada neste jornal entre novembro e dezembro de 1888. Carta disponível integralmente, com outras do mesmo período, em <http://www.thenietzschechannel.com/correspondence/eng/nlett-1889.htm> (acesso: 30/IX/2021). Também citado por Deleuze e Guattari (*L'Anti-Oedipe*, 1972, p. 102).

mas tão somente “a máquina do desejo, a máquina celibatária do eterno retorno”²⁵.

3. Proposta de uma psiquiatria materialista

Existem boas razões para crer que Nietzsche tenha ao menos conhecido o nome de Karl Marx, tendo ele posse de um livro em que Leopold Jacoby, nas primeiras páginas, introduz o trabalho de Marx (cujo nome é sublinhado a lápis provavelmente por Nietzsche) comparando-o àquele de Darwin²⁶. Tendo ou não se conhecido em vida, estes dois autores vão dominar o pensamento ocidental do século XX e serão frequentemente distanciados um do outro como se fossem dois polos irreconhecíveis entre si. Ao lado deles se une o pensamento de Freud com o desenvolvimento da psicanálise, abrindo-se outro campo de saberes igualmente justaposto – em partes – à filosofia de Nietzsche e à economia política de Marx. A mistura desses três elementos tão distintos e tão próximos conduzirá Deleuze e Guattari a uma espécie de *genealogia da produção desejante sob uma perspectiva materialista*, a partir da qual a psicanálise será transformada interiormente – despida de seus elementos ascético-idealistas – e tornada *psiquiatria materialista* sob a forma da esquizoanálise.

Quem deu os primeiros passos para uma psiquiatria materialista, segundo Deleuze e Guattari, foi Wilhelm Reich, cuja contribuição fundamental pode ser enumerada em dois pontos: (1) por explicar o fascismo não através da afirmação de um desconhecimento das massas sobre ele, mas pelo desejo que guiou essas massas e de modo algum foi desconhecido por elas, retomando o problema fundamental da filosofia política já levantado certa vez por La Boétie: por que os homens não somente servem, mas

²⁵ *L'Anti-Oedipe*, pp. 27-29.

²⁶ Helmut Heit. “Verdade é práxis: Nietzsche e Marx”. In: *Cadernos Nietzsche*. Guarulhos/Porto Seguro, vol. 39, pp. 141-174, 2018, p. 143.

também desejam a sua própria servidão²⁷; e (2) por identificar a relação de dependência mútua do recalque dado em nível psíquico à repressão produzida em nível social. As massas não foram enganadas pelo fascismo ou por uma ideologia fascista que colocou sobre seus olhos um véu, mas desejaram ativamente as exclusões de grupo, as bandeiras erguidas, os hinos, as formações militares, os uniformes, os feixes, etc.; e, na mesma medida em que houve recalques operando sobre a psiquê de cada sujeito, ela jamais se originou de um “recalque familiar coextensivo à civilização”, ou seja, de um investimento social caracterizado por algo como o Édipo. No entanto, Reich quis ainda explicar este desejo das massas restaurando aquilo mesmo que combatia teoricamente, pois colocou-se a distinguir um lado racional próprio à produção social (deixando ao marxismo a tarefa de compreender e impulsionar o movimento histórico-revolucionário dado no âmbito objetivo e racional da sociedade) e um lado irracional da produção desejante (deixando à psicanálise a tarefa de compreender este âmbito subjetivo em que as irracionalidades, ainda impulsionadas por uma certa ideologia, constituiriam o nosso desejo); faltou a Reich, portanto, a descoberta da coextensão absoluta entre o campo social e a produção desejante, em que investimentos tanto libidinais quanto políticos permanecem intimamente entrelaçados²⁸.

Se o desejo não pode ser compreendido em termos ideológicos, tampouco é interessante compreendê-lo nos termos platônicos da falta e da aquisição de um objeto desejado. Neste momento, instala-se a discussão entre Deleuze e Guattari, de um lado, e o lacanismo, do outro. No famoso *Seminário XI* (1964), onde fala sobre os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, Lacan não deixou de ressaltar a relação entre o *Unbewusst* [inconsciente] e o *Unbegriff* [por ele compreendido como “conceito da falta”, ao invés de “não-conceito”, i.e. algo oposto ao conceito]; não deixou de remeter a falta ao

²⁷ Étienne de La Boétie. *Discurso da Servidão Voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. Edição bilíngue. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.

²⁸ *L'Anti-Oedipe*, pp. 36-37, 141, 412-413.

objeto causa de desejo; e ainda não deixou de relacionar a “função do desejo” ao que chamou de “falta-a-ser” [*manque-à-être*]²⁹. Apesar de se opor explicitamente mais ao lacanismo do que ao próprio Lacan, atribuindo a estes desenvolvimentos sobre o inconsciente como dotado de um rico código de cadeias significantes, Deleuze e Guattari recobrem em suas críticas elementos que esbarram tanto em um quanto em outro³⁰. Isso se deve primariamente à sua compreensão do desejo não como algo que depende de uma “falta” ou como “produção de fantasma” que coloca em cena uma falta (apontando para um outro mundo em que encontraríamos a “chave do desejo”), mas como essencialmente *produtivo* sem qualquer objeto mais ou menos específico que lhe seja faltante³¹. “Os três erros sobre o desejo”, dirão Deleuze e Guattari no Capítulo 2, “se chamam a falta, a lei e o significante”. Quando ligado à falta, o desejo é reduzido à produção de fantasma, quando na verdade é produção de realidade; quando ligado à lei, ele é circunscrito pela interdição e pela transgressão, como se fosse dependente da lei que o reprime, quando na verdade ele possui como signo a potência; quando dependente do significante, ele é reduzido à castração (onde temos o Nome-do-pai como significante despótico que determinaria o funcionamento das diversas cadeias significantes), quando na verdade ele existe através de inumeráveis cortes-fluxos produtivos não limitados ao caráter unário da castração³². Em suma, o desejo é produtor da realidade e a ele nada falta, esta última podendo ser antes atribuída a uma “instância de anti-produção [o corpo sem órgãos, ou

²⁹ Jacques Lacan. *Séminaire XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, texte établi par Jacques-Alain Miller, 1973, pp. 28, 31, 95-96, 186.

³⁰ Estudos mais aprofundados devem ser feitos, nesse sentido, sobre o conceito de “falta” em Lacan, desenvolvido diferentemente ao longo de seus seminários (mesmo após a publicação d’*O anti-Édipo*, cujas críticas Lacan parece ter em grande parte incorporado) em ligação aos diferentes registros: imaginário, simbólico e real. Me limito, neste ensaio, à apresentação da percepção deleuzeguattariana deste conceito, sobretudo criticado pela via do lacanismo à época, como ressaltam os próprios autores, incorrendo inevitavelmente na parcialidade de não desenvolver as reflexões propriamente lacanianas sobre o conceito.

³¹ *L’Anti-Oedipe*, pp. 32-36, 46-47.

³² *Ibid.*, pp. 46-47, 132-133.

o *socius*] que se estende sobre as forças produtivas e delas se apropria”, jamais sendo constitutiva da produção em si³³.

Dado esse caráter múltiplo e produtivo do desejo, cabe ainda destacar as relações teóricas estabelecidas entre Deleuze e Guattari e o trabalho de Melanie Klein. O grande mérito de Melanie Klein teria sido, segundo os autores d’*O Anti-Édipo*, a descoberta dos objetos parciais como “mundo de explosões, de rotações, de vibrações”. Quando a criança nasce, suas pequenas máquinas desejantes fazem sínteses conectivas com as outras máquinas ao seu redor – os olhos com o entorno, a boca com o seio, as mãos com aquilo que se lhe dá para segurar... –, segundo uma multiplicidade de relações irreduzíveis a uma totalidade das pulsões. Mas é neste ponto mesmo que Melanie Klein – “a menos edipianisante dos psicanalistas”, dizem Deleuze e Guattari – retorna a uma interpretação edipiana dos processos desejantes do inconsciente. Ela não se livra do Édipo com os objetos parciais, cujo potencial é de destruí-lo, mas se serve deles para sustentar uma perspectiva teleológica das pulsões como dirigidas a uma totalidade definida pelas figuras parentais, como se houvesse então um período “pré-edipiano” (caracterizado pelos objetos parciais) anterior a um período propriamente edipiano marcado por objetos totais (por “pessoas”) como pai e mãe. Ora, nossos autores insistem que essa descrição da produção desejante é assaz imprecisa, na medida em que a conversão de objetos (efetivamente existente, mas não necessariamente segundo termos edipianos) ocorre não como produto das sínteses conectivas (da produção desejante enquanto tal), mas sim do corpo sem órgãos como superfície de registro. A compreensão dos objetos parciais por Deleuze e Guattari não segue, portanto, a compreensão de sua criadora Melanie Klein, pois estes objetos não remetem a qualquer “unidade perdida ou totalidade futura”, sendo antes definidos como “*funções moleculares do inconsciente*”³⁴.

³³ *Ibid.*, pp. 34-36.

³⁴ *Ibid.*, pp. 52-54, 386-387.

Muitos deverão se lembrar da famosa e bela frase de Chico Buarque: “Amou daquela vez como se fosse máquina...”³⁵. De um ponto de vista deleuzeguattariano, essa frase é repleta de sentido, mas ainda carrega – Chico Buarque há de nos perdoar – uma pequena imprecisão. As *máquinas* são definidas por Deleuze e Guattari segundo três características: (1) a máquina é antes de tudo um “*sistema de cortes*”, em que fluxos materiais são transmitidos sofrendo efetivamente cortes entre uma máquina e outra conectadas, como no exemplo do sistema-máquina digestivo: fluxos materiais que passam da máquina-boca para a máquina-estômago para a máquina-intestino para a máquina-ânus e assim por diante. Não se deve pensar, a partir daí, uma oposição radical da máquina com relação à continuidade do fluxo, pois ela antes implica essa continuidade ao se conectar com outra máquina que a permite, uma segunda máquina que é também corte e se conecta a uma terceira que idealmente produz “um fluxo contínuo infinito”. (2) A máquina possui nela “uma espécie de código”, formando cadeias contínuas de signos sobre o suporte do corpo sem órgãos, segundo conexões das mais diversas; estes signos falam sua própria língua (ou sua “gíria”, de modo mais preciso) e constituem diferentes alfabetos, jamais se remetendo a um significante despótico que determinaria o funcionamento das diversas cadeias. (3) A máquina produz através de seus cortes um sujeito como “peça adjacente à máquina”, como corte-resíduo à diferença dos cortes-extrações (próprios aos fluxos contínuos) e dos cortes-separações (próprios às cadeias heterogêneas de signos que canalizam os fluxos contínuos), remetendo-se à *Voluptas* como energia residual ao invés da *libido* como energia de extração e do *Numen* como energia de separação³⁶. É por isso que torno a dizer, como fiz no início da seção anterior, que nosso corpo e nosso entorno são inteiramente máquina e máquinas, no sentido mais materialista destes termos, em favor de uma

³⁵ Chico Buarque. “Construção”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wBfVsucRe1w> (acesso: 30/IX/2021).

³⁶ *L'Anti-Oedipe*, pp. 43-50.

psiquiatria materialista. Quando consideramos o operário que sai de casa atravessando a rua “com seu passo tímido”, que come feijão com arroz “como se fosse um príncipe”, até tropeçar finalmente no céu “como se fosse um bêbado”, temos aí – mais uma vez – diferentes estados de intensidade pelos quais um sujeito passa, porém, não *como se* fosse máquina, mas *efetivamente* como máquina, em suas sínteses conectivas, disjuntivas e conjuntivas, por mais trágico que seja o seu fim, no meio passeio público, acabando-se no chão “feito um pacote flácido”.

4. Que fazer da psicanálise?

A história da psicanálise contém em si uma série de elementos pertencentes não somente às inovações trazidas por ela mesma, como também àquilo que a precedeu desde, pelo menos, a filosofia cartesiana – para não dizer desde Platão. A ênfase dada por Deleuze e Guattari em sua genealogia da produção desejante, no que toca à psicanálise, incide fortemente sobre o caráter *representativo* conservado pela psicanálise na definição dos objetos supostamente ligados por essência ao desejo, assim como a própria definição *ipso facto* do desejo como algo representativo. Para mostrar isso, eles recorrem ao trabalho de Foucault, em *As palavras e as coisas*, onde é exposto o papel da produção na passagem da Idade Clássica (séculos XVII-XVIII) à Modernidade (séculos XIX-XX)³⁷, e às analogias possíveis entre a economia política proposta por Ricardo e a psicanálise de Freud. A produção pelo trabalho será concebida, em Ricardo, como o elemento que funda toda representação de valor, do mesmo modo que o desejo será concebido por Freud como aquilo que está no princípio de toda representação de objeto ou de alvo. Entretanto, Freud se reconcilia com a representação – momento em que surge o Édipo e tudo começa a degradingolar – quando recorre à

³⁷ Michel Foucault. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966, pp. 265-268.

“representação familiar mítica e trágica”, permanecendo esta de modo ambivalente ao lado da produção social e desejante também afirmada, apesar de tudo, pela psicanálise freudiana³⁸.

Nossos autores ainda enfatizam a relação histórica muito íntima entre a psicanálise e o capitalismo, recorrendo novamente a Foucault, agora em *História da loucura*, para mostrar como o surgimento da psicanálise no final do século XIX deu continuidade a um “discurso familiar e moralizado da patologia mental” já existente na psiquiatria do século XIX, formulado segundo moldes burgueses de moral e de família³⁹. Esta última foi, no mundo asilar, verdade e norma para as relações possíveis entre o louco e o homem de razão, segundo uma operação de alienação do louco que o tornava infantilizado jurídica e psicologicamente. A psicanálise será responsável, diz Foucault, por atualizar esse “complexo parental” do mundo asilar através de um novo mito – aquele de Édipo – que supostamente atravessaria “toda a cultura ocidental e talvez toda civilização”, quando na verdade essa sobrevalorização da família seria mero efeito de um acontecimento histórico ainda muito recente. Foi na estrutura familiar de moldes burgueses que o louco, deste modo, foi duplamente alienado: “pelo mito de uma desalienação na pureza patriarcal, e por uma situação realmente alienante em um asilo constituído sobre o modo familiar”. O atentado contra o Pai, tal como interpretado na psicanálise, foi a sagaz substituição das antigas “profanações e blasfêmias” contra as quais se levantaram os moralistas do século XVIII, e também um atentado contra a própria Razão à qual a loucura representava uma oposição no mundo do internamento clássico e no asilar do século XIX⁴⁰. Não é demasiado lembrar, além disso, que o grande enclausuramento da loucura se iniciou – na metade do século XVII – tendo como pano de fundo a dessacralização da pobreza através do protestantismo; pois se, na

³⁸ *L’Anti-Oedipe*, pp. 356-358.

³⁹ *Ibid.*, pp. 57-59.

⁴⁰ Michel Foucault. *Histoire de la folie à l’âge classique*. Paris: Gallimard, 1972, pp. 509-510.

Idade Média, a pobreza possuía uma positividade mística, razão pela qual o louco era recebido em todos os cantos como detentor de um caráter místico, já no Renascimento – com Lutero e sobretudo com Calvino – ela será despojada dessa positividade, considerada a partir daí um castigo e uma maldição⁴¹. Embora a psicanálise tenha liberado o louco do asilo, ela realizou a proeza de transferir para a relação médico-analista as estruturas deste asilo – tal como Pinel e Tuke haviam ordenado no começo do século XIX – que não deixava de carregar consigo, sob vestes terapêuticas, todo um aparato familiar e moral de valores burgueses⁴².

Não é por acaso que Deleuze e Guattari deram como título geral deste trabalho “*Capitalismo e esquizofrenia*”, pois uma das intenções que guiam a sua escrita – senão a intenção principal – é investigar os modos pelos quais o capitalismo depende de processos esquizofrênicos para ampliar seus domínios de agenciamento e seus modos de controle da produção social e desejante. É já no primeiro capítulo que nossos autores tratam da tendência própria ao capitalismo a uma desterritorialização do *socius*, aproximando-se sempre e cada vez mais de um *limite esquizofrênico*. Ao mesmo tempo em que o capitalismo reprime esse limite e essa tendência, ele o amplia e continua tendente a ultrapassá-lo. É nesse sentido que Marx será criticado pelo modo como subestimou o capitalismo atribuindo-lhe um fim pela via, ainda demasiado simples, da “lei da queda tendencial da taxa de lucro”, cujo detalhamento é tratado no Livro 3 d’*O capital*, mas cuja ideia geral já se encontra no Livro 1 da seguinte maneira: se cada mercadoria possui um valor correspondente à quantidade de trabalho médio/social nela inserida – o que Marx nos mostra ao longo de todo o livro –, e se um capitalista pode substituir certo número de trabalhadores por máquinas para que a mercadoria seja produzida de modo mais eficiente e barato, ele poderá assim lucrar quase o mesmo tanto que

⁴¹ *Ibid.*, pp. 67-74.

⁴² *Ibid.*, pp. 529-530.

outros capitalistas (oferecendo seus produtos pouca coisa mais barato para escoá-los mais facilmente) como se todos estivessem empregando a mesma quantidade de força de trabalho, até que estes outros capitalistas realizem os mesmos avanços técnicos (i.e. o mesmo tipo de substituição de trabalhadores por máquinas), conduzindo a um barateamento geral das mercadorias produzidas devido à concorrência e a uma conseqüente queda generalizada da taxa de lucro⁴³. Isso teria como efeito, diz Marx, o barateamento da força de trabalho (substituída por máquinas e lançada ao mercado concorrencial), a concentração de riquezas, a precarização cada vez maior dos trabalhadores e, finalmente, a revoltas crescentes até o momento de uma revolução – propiciada pelo próprio capitalismo – em que “soa a hora derradeira da propriedade privada capitalista”, o momento em que “os expropriadores são expropriados”⁴⁴.

O problema colocado aí por Deleuze e Guattari é precisamente o da capacidade metamórfica do capitalismo em se aproximar dos seus limites esquizofrênicos e em ultrapassá-los. Isso pode ser ilustrado pelo exemplo do movimento gay ao longo de sua história até o contemporâneo movimento LGBTQIA+. Sabemos que até o século XIX não havia nada como um “homossexual”, termo que surgiu em 1869 para organizar um sistema classificatório de tipos sexuais, muito brevemente patologizados das diferentes maneiras e servindo para limitar o campo de experiências possíveis dos “usos dos prazeres” (na expressão de Foucault) e das “sínteses desejanças” (na expressão de Deleuze e Guattari). Devemos perguntar, nesse ponto, por que a “homossexualidade” foi patologizada – na esteira da condenação moral dos séculos anteriores dirigida aos libertinos e sodomitas – no contexto do século XIX, precisamente quando ocorre na Inglaterra a Revolução Industrial e o mundo se torna, como nos lembra Marx, o palco para “a guerra comercial

⁴³ Karl Marx. *O capital*. Livro 1. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, pp 479-480.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 832-833.

entre as nações europeias”⁴⁵. Do ponto de vista de uma crítica ao capitalismo – outros sendo absolutamente possíveis – percebemos que a categoria de “homossexual” será apropriada estrategicamente por aqueles que foram inicialmente assujeitados através dela, tornar-se-á uma categoria identitária nos movimentos de liberação sexual do século XX, até ser amplamente substituída pelos termos “gay” ou “lésbica” que carregam em si uma conotação muito menos patologizante. Essas substituições e esses deslocamentos de determinados sujeitos inicialmente rejeitados pela moral, em direção a posições menos degradantes e mais aceitas pela sociedade como um todo, podem encontrar sua gênese na relação mesma entre os desejos esquizofrênicos afirmados por tais sujeitos e o modo como o capitalismo foi paulatinamente ampliando seus domínios de agenciamento para compreender essas formas de produção desejante. Se outrora o homossexual era condenado – de um ponto de vista econômico – por ser inútil à procriação, ao crescimento demográfico de um país, expressando virtualmente uma “fraqueza” ou uma “passividade” do homem que deve, como trabalhador, suportar ativamente as penúrias propiciadas pela sua condição, hoje o capitalismo reconhece nos LGBTs sujeitos não somente de consumo, mas também sujeitos altamente produtivos: são aqueles que ainda permanecem em condições marginais da sociedade (como no exemplo das numerosas travestis e transexuais que sobrevivem da prostituição)⁴⁶, mas são convidados a ocupar os hotéis de São Paulo ou de São Francisco para as paradas LGBT, a consumir produtos exclusivos (ainda que por preços exorbitantes) com as cores da bandeira LGBT, ou ainda – como observa João Silvério Trevisan – a representar papéis nas redes abertas de televisão para picos de audiência

⁴⁵ *Ibid.*, p. 821.

⁴⁶ Estima-se que este número chega a 90% no Brasil. Cf. <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/cerca-de-90-das-travestis-e-transexuais-do-pais-sobrevivem-da-prostituicao.ghtml> (acesso: 1/X/2021).

altamente lucrativos⁴⁷. O capitalismo consegue continuamente encontrar, apesar das constantes substituições de trabalhadores por máquinas, diversos outros meios para a exploração da força de trabalho (hoje disseminada no chamado “setor de serviços” que, em *O capital*, Marx denominava “classe serviçal”) e dos diversos tipos de sujeitos (mulheres, negros, LGBTs, operários, etc.), tanto em termos produtivos quanto em termos de consumo.

Retornando mais uma vez à psicanálise, cujos elementos mesclam do modo mais impressionante capitalismo e esquizofrenia, Deleuze e Guattari dizem que ela é “como a revolução russa, não se sabe quando começa a desandar”. Ao longo d’*O Anti-Édipo* eles nos ensinam, na verdade, que ela começa a desandar com sua “virada idealista” representada pelo triângulo edipiano, estabelecendo ao longo do seu desenvolvimento uma íntima relação com o modo de produção capitalista (relação aprofundada no Capítulo 3 do livro). Apesar disso, tendo em vista a contribuição maior da psicanálise – a descoberta do inconsciente como lugar de produção desejante –, devemos ainda perguntar: *que fazer da psicanálise?* Deleuze e Guattari em lugar algum propõem a supressão do campo psicanalítico, mas antes a sua transformação a partir de dentro, numa metamorfose direcionada a algo como a *esquizoanálise* (tratada com maior profundidade no Capítulo 4). A proposta seria, então, não mais sustentar esse “novo idealismo” propiciado pelo Édipo e pelos diversos paralogismos da psicanálise (enumerados no Capítulo 2), tampouco a produção irrefletida de “fluxos de palavra contra fluxos de dinheiro” que marca historicamente a relação entre psicanálise e capitalismo; mas, sim, o movimento esquizofrênico-revolucionário da produção desejante, nas direções mais diversas, segundo as mais diferentes intensidades passíveis de serem produzidas na superfície do corpo sem órgãos. Isso tudo sem abandonar, em nenhum momento, a perspectiva do corpo, a materialidade das relações sociais

⁴⁷ João Silvério Trevisan. *Devassos no paraíso: A história da homossexualidade no Brasil da colônia à atualidade*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2018, p. 290.

e libidinais, tornando os nervos de algo como nossas retinas as cordas bambas onde o esquizo poderá dançar.

* * *

Referências

BUARQUE, Chico. **Construção**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wBfVsucRe1w> (acesso: 30/IX/2021).

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Capitalisme et schizophrénie, t. I: L'Anti-Oedipe**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. **Dialogues**. Flammarion, 1996.

FREUD, Sigmund. *O caso Schreber*. In: Obras completas de Sigmund Freud. Vol. 10 (1911-13). Trad. Paulo César de Souza, CIA das Letras, pp. 9-80, edição em PDF.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits II**. Paris: Gallimard, 1994.

_____. **Histoire de la folie à l'âge classique**. Paris: Gallimard, 1972.

_____. **Les mots et les choses**. Paris: Gallimard, 1966.

_____. *The lost interview*. Entrevista com Michel Foucault. Vídeo no YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qzoOhhh4aJg&t=9s> (acesso: 30/IX/2021).

HEIT, Helmut. *Verdade é práxis: Nietzsche e Marx*. In: Cadernos Nietzsche. Guarulhos/Porto Seguro, vol. 39, pp. 141-174, 2018.

LA BOÉTIE, Étienne de. **Discurso da Servidão Voluntária**. Trad. Laymert Garcia dos Santos. Edição bilíngue. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.

LACAN, Jacques. **Séminaire XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse**. Paris: Éditions du Seuil, texte établi par Jacques-Alain Miller, 1973.

MARX, Karl. **O capital**. Livro 1. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

NIETZSCHE. Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2014.

_____. [Postmark: Turin, January 5, 1889] January 6, 1889: Letter to Jacob Burckhardt. In: Nietzsche's Letters. Selected Correspondence – Letters of Insanity 1889. Disponível em: <http://www.thenietzschechannel.com/correspondence/eng/nlett-1889.htm> (acesso: 30/IX/2021).

MARTON, Scarlett. *Quem somos nós? | Friedrich Nietzsche por Scalett Marton*. Entrevista com Scarlett Marton. Vídeo no YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5L2K6HKrEyA&t=1117s> (acesso: 30/IX/2021).

TREVISAN. João Silvério. **Devassos no paraíso: A história da homossexualidade no Brasil da colônia à atualidade**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*. In: o que nos faz pensar?, n. 18, setembro de 2004, pp. 225-254.

Recebido 06/05/2022

Aprovado 27/10/2022

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

A história materialista do desejo – uma leitura de ‘Selvagens, Bárbaros, Civilizados’, de Deleuze e Guattari

Gabriel Pereira Gioppo

Universidade Federal do Paraná

<https://orcid.org/0000-0001-5567-7607>

gabrielprgioppo@gmail.com

Resumo: Este artigo objetiva realizar uma interpretação do terceiro capítulo do livro *O Anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari, denominado ‘Selvagens, Bárbaros, Civilizados’. Para tanto, serão reconstituídos, de início, alguns dos conceitos fundamentais dos capítulos anteriores, tais como processo esquizofrênico, produção desejante, máquinas sociais e as três sínteses do inconsciente. Em seguida, as três máquinas sociais - a primitiva, a despótica e a capitalista - serão expostas em seu funcionamento, mostrando as configurações específicas entre desejo e *socius* que lhes são próprias, bem como os regimes e representações que as caracterizam. Pretende-se, com essa apresentação, ressaltar as respostas que Deleuze e Guattari dão aos dois grandes problemas abordados em sua tipologia histórico-materialista das máquinas sociais: (i) ‘como Édipo se tornou possível?’ e (ii) ‘como se pode desejar a sua própria servidão?’ Por fim, conclui-se esboçando as relações, dentro da perspectiva crítica dos autores, entre psicanálise, reprodução familiar e capitalismo.

Palavras-chave: Desejo; Produção; Máquina; Édipo; História.

Abstract: This article aims to interpret the third chapter of Deleuze and Guattari's book *Anti-Oedipus*, named 'Savages, Barbarians, Civilized Men'. Therefore, some of the main concepts of the previous chapters, such as schizophrenic process, desiring-production, social machines and the three syntheses of the unconscious are reconstructed. Then, the three social machines - primitive, despotic and capitalist - are presented in their workings, showing their own specific configurations between desire and *socius*, as well as their characteristic regimes and representations. It is intended, thus, to show how Deleuze and Guattari answer the two main problems which are addressed in their historical-materialist typology of social machines: (i) "how Oedipus became possible?" and (ii) "how does one desire their own servitude?". At last, it ends by outlining the relation, in the authors' critical perspective, between psychoanalysis, familial reproduction and capitalism.

Keywords: Desire; Production; Machine; Oedipus; History.

1. Capitalismo e Esquizofrenia de um ponto de vista histórico-universal

*Parecem, antes, conceber o homem na natureza
qual um império num império*

– Baruch de Spinoza, *Ética*, p. 233

Neste texto é pretendida uma leitura comentada do terceiro capítulo da obra *O Anti-Édipo*¹, de Deleuze e Guattari, denominado *Selvagens, Bárbaros, Civilizados*. Trata-se de um capítulo singular em relação ao restante da obra, por seu escopo, seus propósitos e, sobretudo, suas implicações: um sobrevoo especulativo-materialista ou uma viagem esquizofrênica pelas diversas formações sociais humanas segundo uma tipologia tríplice que, como veremos, ressoa em correspondência complexa com as três sínteses do

¹ O texto de *O Anti-Édipo* será citado conforme a edição francesa original (1972), salvo quando indicada a referência à edição brasileira (2011). As traduções são de minha responsabilidade. Os grifos e destaques nas citações serão dos próprios autores, salvo quando indicado por mim.

inconsciente tal como exemplificadas nos capítulos anteriores. Não se trata, porém, de um evolucionismo histórico, englobante e progressivo; pelo contrário, o grande objetivo de Deleuze e Guattari é (re)ler a história universal segundo critérios rigorosos no seu sentido materialista e crítico a partir do plano que embasa toda a obra, a saber, o das máquinas desejantes e de sua produção, identificada à própria autoprodução do real.

Esses critérios *imanes* já estruturavam a crítica interna a Édipo realizada no segundo capítulo ao permitir a delimitação dos usos legítimos (micrológicos, moleculares, reais, imanes, transcendentais, produtivos, múltiplos) e ilegítimos (molares, macrofísicos, simbólicos, imaginários, transcendentais, representativos, dualistas) das sínteses passivas do inconsciente, assim como dos paralogismos da psicanálise em suas interpretações sobre o funcionamento do inconsciente e do desejo. Mas se, no segundo capítulo, os critérios para a crítica interna à Édipo eram apoiados num modelo predominantemente kantiano – “*O anti-Édipo* tinha uma ambição kantiana, era preciso tentar uma espécie de Crítica da razão pura ao nível do inconsciente” (DELEUZE *apud* LAPOUJADE, 2015, p. 185) –; agora, *Selvagens, Bárbaros, Civilizados* remonta especificamente à concepção de história enunciada por Marx na Introdução de 1857 dos *Grundrisse* como ponto crítico basilar²: em primeiro lugar, que ela seja compreendida como uma história “das

² O que não significa, por sua vez, que Kant deixe de ser uma influência importante para o projeto crítico do livro como um todo, assim como Marx o fora para o segundo capítulo: “pode-se dizer que a teoria das sínteses repousa sobre a grande associação Kant/Marx; por um lado, invoca-se Kant para descrever o campo transcendental do inconsciente constituído por seu uso imane das sínteses; por outro, utiliza-se as categorias de Marx para descrever o modo de funcionamento dessas sínteses: produção, circulação e consumo” (LAPOUJADE, 2015, pp. 184-5). Contudo, nem o modelo analítico e epistemológico kantiano, nem o modelo sintético e produtivo marxiano, explicam totalmente as três sínteses e o funcionamento maquínico do inconsciente tal como concebidos por Deleuze e Guattari. Pensando sobretudo nas diferenças entre eles e Marx, Viveiros de Castro (2018, pp. 261-2) tem razão quando identifica que o sentido de produção em *O Anti-Édipo* não é exatamente aquele usado por Marx, distinguindo “entre a produção necessitada da economia política e a produção desejante da economia maquínica, a produção-trabalho e a produção-funcionamento”: por essa razão, “a produção d’*O Anti-Édipo* não é exatamente idêntica ao conceito marxista homônimo”. Ou seja, ainda que o conceito de produção em Marx seja importante para a tessitura conceitual de *O Anti-Édipo*, ele não é transplantado sem modificações: a relação necessitarista e antropológica (produção como atividade material que visa prover necessidades humanas, que objetiva, portanto, suprir uma *falta*) da concepção marxista tradicional não pode ser identificada à produção maquínica de Deleuze e Guattari, que não admite a

contingências, e não da necessidade; dos cortes e dos limites, e não da continuidade”; e, em segundo lugar, que ela proporcione, porque feita a partir da perspectiva oferecida pelo modo de produção capitalista (ou, para usar a terminologia específica de Deleuze e Guattari, a *máquina social capitalista*) uma compreensão da própria história universal que leve à sua autocrítica: “É o que Marx dizia, lembrando as exigências de uma história universal, mas, adicionava ele, à condição de que a organização atual seja capaz de se criticar a si mesma” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 163, 206).

Isto é, ler a história universal como uma história da contingência é levar o projeto crítico de *O Anti-Édipo* ao ponto da autocrítica e da realização, colocando em xeque a pretensão de que ou Édipo ou o capitalismo seriam necessidades naturais do movimento histórico humano, e mostrando, como contra-leitura, as condições empírico-transcendentais de sua gênese através da história. Com efeito, se “Édipo é o universal”, é precisamente porque sua mistificação, exatamente como a do capital, foi capaz de “montar suas peças e suas engrenagens através das formações sociais anteriores” (DELEUZE,

falta (ao contrário, postulando a produção como *criação* do Real) e muito menos vínculos a uma visão antropológica ou teleológica-intencionalista de atividade material – donde a importância da fusão conceitual de Marx com outros pensadores para reconstruir a noção de produção a partir do *desejo*. Nesta perspectiva, é igualmente precisa a posição de Guéron (2020, p. 32), que afirma que Deleuze, através do *conatus* de Spinoza e da *vontade de potência* de Nietzsche, já contava com uma concepção puramente positiva e afirmativa do desejo – e que, a partir do encontro com Guattari e com o seu marxismo *sui generis*, “[e]ssas duas concepções [deleuzianas, de Nietzsche e de Spinoza] serão agora implicadas em Marx, articuladas com a descoberta do trabalho abstrato e da riqueza compreendida como resultado da atividade, da produção, antes de ser atribuída a qualquer objeto. Esse é um dos encontros decisivos d’*O Anti-Édipo – Capitalismo e esquizofrenia*”. Ainda que Marx seja uma figura central para a compreensão do terceiro capítulo de *O Anti-Édipo* (razão pela qual ele será mencionado em diversos momentos desta argumentação, seja em notas, seja no corpo do texto), pelo escopo e objetivos deste artigo é impossível detalhar os problemas e controvérsias oriundos da intersecção Marx-Deleuze-Guattari, bem como da influência importante de figuras como Hegel, Althusser ou o movimento pós-estruturalista como um todo para a inteligência adequada dessas relações. Para tanto, o leitor pode remeter-se, para além das referências já mencionadas, às obras de Maeso (2020), Sibertin-Blanc (2013), Read (2022), Thoburn (2003), Choat (2010) e Garo (2011).

GUATTARI, 1972, p. 207)³. Desse ponto de vista, seguindo o uso que Deleuze e Guattari fazem da concepção materialista de história e natureza de Marx, podemos definir com precisão o objetivo do capítulo em análise: através das condições efetivadas pela máquina social capitalista e por Édipo na economia libidinal dos últimos séculos, pretende-se reler a história universal para encontrar as condições genéticas e transcendentais do surgimento - contingente – tanto de Édipo como do próprio modo de produção capitalista.

Porém, antes de entrar propriamente na *antissociologia*⁴ *fluxional* elaborada por Deleuze e Guattari no terceiro capítulo, convém realizar uma breve recuperação de relações conceituais essenciais dos dois capítulos precedentes, que expõem o *plano* (de imanência, de consistência) no qual *O Anti-Édipo* desliza. Fala-se, evidentemente, do plano das máquinas desejantes, que Deleuze e Guattari contrapõem à concepção psicanalítica de desejo como falta. Os autores, porém, vão muito mais longe do que uma mera oposição; eles descrevem a positividade da atividade maquínica desejante que, em seus movimentos e sínteses passivas na superfície do corpo sem órgãos, em seu processo esquizofrênico, constitui o próprio Real em sua autoprodução:

“O desejo é este conjunto de sínteses passivas que maquinam os objetos parciais, os fluxos e os corpos e que funcionam como unidades de produção. O real dele flui, ele é o resultado das sínteses passivas do desejo como autoprodução do inconsciente. Ao desejo nada falta, a ele não falta seu objeto” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 34).

³ O movimento do pensamento de Marx, que caracteriza o método de sua crítica da economia política, é precisamente o mesmo: “A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção [aquela que mais liberou os fluxos de desejo enquanto atividade produtiva humana em geral, diriam Deleuze e Guattari]. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, parte que nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas etc.” (MARX, 2011a, p. 58).

⁴ Emprego essa expressão para descrever a tipologia-topologia das máquinas sociais do terceiro capítulo de *O Anti-Édipo* a partir de Eduardo Viveiros de Castro (2018, p. 113), que a toma, por sua vez, de Donzelot.

As máquinas desejantes efetivam sínteses conectivas com outras máquinas desejantes, relacionando-se entre si a partir de cortes e fluxos; a superfície intensiva e diferencial do corpo sem órgãos possibilita as disjunções (que são, igualmente, condições de produção em uma superfície por excelência antiprodutiva) des-organizadoras das relações ilimitadas entre as máquinas desejantes que o povoam segundo a emissão ou registro de códigos que qualificam os fluxos e cortes; por fim, as conjunções entre as populações ou agrupamentos gregários de máquinas desejantes consomem as energias da conexão (*Libido*) e da disjunção (*Numen*), transformando-as em *Voluptas* de um sujeito residual ou de uma “unidade fictícia” meta-estável.

Neste nível, molecular e produtivo, é que surge a personagem conceitual central de O Anti-Édipo: o *esquizofrênico*. Ele não deve ser reduzido à entidade clínica fruto da repressão social (em suas formas asilares, psiquiátricas e/ou psicanalíticas), mas sim compreendido como aquele que efetua um *processo esquizofrênico*, que atravessa o muro das territorialidades, do *socius* e da consciência individual-reflexiva, alcançando as quantidades intensivas e as multiplicidades maquinaico-produtivas no corpo sem órgãos. Atingindo a própria produção desejante, o esquizofrênico não *vive* “um polo específico da natureza, mas a natureza como processo de produção”. Ele experiencia a dissolução complexa da ficção do eu consciente, unitário e reflexivo, num plano onde “não há de início distinção homem-natureza: a essência humana da natureza e a essência natural do homem se identificam na natureza como produção ou indústria, quer dizer, também na vida genérica do homem” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 9-10)⁵.

⁵ Os conceitos e a articulação que Deleuze e Guattari aqui fazem remetem claramente ao Marx dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844: “A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza. (...) A vida produtiva é, porém, a vida genérica. É a vida engendradora de vida. No modo da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma espécie, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem. A vida mesma aparece só como *meio de vida*” (MARX, 2010, p. 84).

Por isso, Deleuze e Guattari não hesitam em designar o esquizofrênico como “o produtor universal”, tornado ele mesmo parte processual e positiva-afirmativa da autoprodutividade desejante da natureza. Ao “introduzir o desejo no mecanismo” e “introduzir a produção no desejo”, a esquizoanálise pode, por consequência, identificar o processo esquizofrênico “como realidade material econômica, como processo de produção na identidade Natureza = Indústria, Natureza = História”. O esquizofrênico em sua processualidade, em seu *devenir intenso*, é ele mesmo *Homo Natura* e *Homo Historia*, ele é “todos os nomes da história”, irreduzível ao edipiano Nome do Pai (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 32, 101). Seguimos, nesses termos, a leitura que faz Lapoujade (2015, p. 156): “O plano de que *O Anti-Édipo* parte é, portanto, um *plano de natureza*” – *schizo sive natura*.

O corolário da concepção da produção desejante como plano natural-maquínico do inconsciente é a imediata *identidade de natureza, mas diferença de regime*, entre a produção desejante e a produção social – a produção social é a produção desejante sob determinadas condições:

“Nós dizemos que o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que ele é o seu produto historicamente determinado, e que a libido não necessita de mediação alguma, nem de sublimação ou de operação psíquica, nenhuma transformação, para investir as forças produtivas e as relações de produção. *Há apenas o desejo e o social, e nada mais.*” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 36).

Na imanência produtiva da articulação entre desejo e social, a própria energia conectiva inconsciente (a *Libido*) investe o *socius* sob formas diferenciais no tempo e, através desses investimentos libidinais, *delira toda a história*; e todo delírio, assim, compõe-se de conteúdos histórico-mundiais, políticos e raciais. “[É] próprio da libido investir o campo social sob formas inconscientes, e através disso alucinar toda a história, delirar as civilizações, os continentes e as raças, e de ‘sentir’ intensamente um devir mundial”

(DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 117). Rejeitam-se as representações edípicas do desejo e do conteúdo de seus delírios e os paralogismos psicanalíticos marcados por um incurável ‘familiarismo’; por outro lado, é postulada a inseparabilidade constitutiva entre desejo, delírio, natureza, história e sociedade na superfície (sem fundo, sem transcendência) ou no plano de imanência da autoprodução real.

Deleuze e Guattari vão além na articulação entre esses conceitos: se o desejo como pura atividade produtiva faz parte da infraestrutura e se o *socius*, por sua vez, é o desejo molecular organizado em condições molares historicamente determinadas, então este último é passível de ser descrito como um *corpo pleno* (da Terra, do Déspota, do Capital) que opera sobre o recalque primário do corpo sem órgãos – isto é, seu caráter anti-produtivo como condição da própria produção – e configura uma segunda instância antiprodutiva, cuja especificidade funcional é, em princípio, dupla: (i) de um lado, inscrever a produção em seus processos de distribuição, de modo que o corpo pleno apareça ele mesmo como fonte miraculosa e divina da produção; (ii) e, mais importante ainda, através disso reprimir, controlar, direcionar e cortar, por meio de códigos ou de axiomáticas, o processo esquizofrênico da produção desejante (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 125, 134-145). O fim de todo *socius* é a repressão do desejo, já que este é por excelência e por essência *revolucionário*; ele desorganiza “a ordem estabelecida de uma sociedade”. Afirmam Deleuze e Guattari, nesse sentido, que

“não há máquina desejante que possa ser posta sem fazer saltar setores sociais inteiros. Podem alguns revolucionários pensar disso o que quiserem, o desejo é em sua essência revolucionário – o desejo, não a festa – e nenhuma sociedade pode suportar uma posição verdadeira de desejo sem que suas estruturas de exploração, de sujeição e de hierarquia não sejam comprometidas. (...) É, pois, de uma importância vital para uma sociedade reprimir o desejo, e mesmo de encontrar algo melhor que a repressão, para que a repressão, a hierarquia, a exploração, a sujeição sejam desejadas” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 138).

Dessa perspectiva, o terceiro capítulo de *O Anti-Édipo* possui ainda uma outra pretensão, ao mesmo tempo mais geneticamente circunscrita aos problemas específicos da crítica histórica de Édipo, e, por outro lado, mais ampla em suas repercussões – não é senão, nos termos de Deleuze e Guattari, o “problema fundamental da filosofia política”: *por que os homens lutam por sua servidão, como se se tratasse de sua salvação?* (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 36-7).

É o inominável e incontornável problema da *servidão voluntária*, pela primeira vez radicalmente colocado por La Boétie no século XVI, reatualizado por Spinoza no século XVII e recuperado por Reich no século XX, quando da sua análise freudo-marxista das condições de surgimento e de chegada ao poder do fascismo. Contudo, apesar das limitações de Reich (ele não teria alcançado a própria produção desejante e, por isso, restaria preso ao esquema familiarista da psicologia das massas psicanalítica), sua reflexão é indispensável para Deleuze e Guattari, já que ele havia colocado este problema no nível do *desejo* – e não das ideologias, das falsas consciências ou do nível pré-consciente do interesse. “Não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo”, um desejo que jamais pode ser enganado – é isso que é preciso, para os autores, explicar (1972, pp. 36-7, 306). Para tanto, *Selvagens, Bárbaros, Civilizados* recorre a uma “teoria geral da sociedade” – aquela que vai descrever o funcionamento das máquinas sociais investidas pela produção desejante sob formas históricas contingentes e determinadas – que, para Deleuze e Guattari, é uma “teoria geral dos fluxos”, pois é apenas “ao nível de uma teoria generalizada dos fluxos que se pode responder à questão: como se chega a desejar a potência, mas também sua própria impotência?” (1972, pp. 285, 312). Vejamos, pois, à luz destes dois grandes problemas (gênese empírico-transcendental de Édipo através da história universal da contingência, os modos pelos quais o desejo é levado a desejar sua própria

servidão), como Deleuze e Guattari analisam o funcionamento das três máquinas sociais de *O Anti-Édipo*: (i) a máquina selvagem, territorial, primitiva; (ii) a máquina imperial, despótica, bárbara; (iii) a máquina capitalista, civilizada; máquinas que dão o título ao terceiro capítulo.

2. A máquina territorial primitiva

Inacabamento, incompletude, falta: não é absolutamente desse lado que se revela a natureza das sociedades primitivas

– Pierre Clastres, *A sociedade contra o Estado*, p. 174

“A unidade primitiva, selvagem, do desejo e da produção, é a terra” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 164). A terra aparece na primeira das máquinas sociais analisada por Deleuze e Guattari, a máquina territorial, primitiva ou selvagem, como o *corpo pleno* que recebe, inscreve, registra e distribui segundo relações determinadas a produção desejante. Isto envolve, de início, a rejeição das concepções “troquistas”, isto é, fundadas na compreensão da função social da troca como estruturante das sociedades primitivas, porque a função do *socius* selvagem não é a de fornecer um meio aberto de circulação de bens, mas de *inscrever, marcar os corpos e órgãos parciais* – isto é, investir coletivamente os órgãos para instituí-los a título de objetos parciais⁶ distribuídos no corpo da Terra (a instância miraculosa que se coloca como fonte de toda produção). Ora, se o que é inscrito no *socius* são objetos parciais, não cabe, aqui, falar de pessoas unitárias *privadas*, mas “em séries que determinam as conexões, disjunções e conjunções de órgãos. (...) É o

⁶ Na teoria psicanalítica clássica e seguindo a descrição da economia libidinal das pulsões de Freud, objeto parcial é, *grosso modo*, aquele sobre o qual o desejo se fixa e no qual ele pretende se realizar em uma determinada fase do desenvolvimento psíquico do indivíduo. A discussão de Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo* sobre os objetos parciais não envolve apenas Freud, mas também Lacan e sobretudo Melanie Klein; descrever estas relações com detalhes escaparia ao propósito e às limitações deste texto. Cf. *Partial Object* em Young; Genosko; Watson, *The Deleuze & Guattari Dictionary*, 2013, pp. 229-232, para um primeiro panorama sobre o tema.

investimento coletivo de órgãos que ramifica o desejo sobre o *socius*, e reúne em um todo sobre a terra a produção social e a produção desejan⁷te” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 166-7).

A partir da Segunda Dissertação da *Genealogia da Moral*⁷, de Nietzsche (2009, pp. 43-79), as maneiras de inscrição do corpo são elencadas por Deleuze e Guattari: “tatu⁷ar, excisar, incisar, recortar, escarificar, mutilar, cercar, iniciar” (2011, p. 191); tais operações sobre os corpos e sobre os órgãos visam instaurar um antiquíssimo e imemorial *sistema de crueldade*, que funda no homem a memória da dívida e a capacidade de fazer promessas pela fala, isto é, as condições de possibilidade de um *socius* organizado segundo as relações entre *devedor* e *credor*. Uma escrita em plena carne, por consequência, que configura “um ato de fundação, através do qual o homem deixar de ser um organismo biológico e se torna um corpo pleno, uma terra, sobre a qual seus órgãos se dependuram, atraídos ou repelidos, miraculados segundo as exigências de um *socius*”: sobre a terra indivisível, se divisam os homens segundo relações conectivas, disjuntivas e conjuntivas segmentárias (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 169-71).

O princípio do funcionamento maquínico destas relações, desdobrando a relação credor-devedor, é a *declinação das alianças e das filiações*, movimento que perpassa aspectos intensivos tanto quanto extensivos; se o *socius* primitivo é uma máquina que segmentariza e declina, é porque “é impossível de deduzir simplesmente a aliança da filiação” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 172). As linhagens verticais de filiação, biológicas e organizadas segundo as relações imediatas de parentesco (pai-mãe-filhos) são sobredeterminadas pelo sistema lateral, econômico-político, de alianças e de falas, que implica diretamente o fora das famílias e mesmo das comunidades: toda uma estratégia ou práxis de

⁷ A *Genealogia da Moral* de Nietzsche, muito mais que o *Ensaio sobre a dívida* de Mauss, é, para Deleuze e Guattari, “o grande livro de etnologia moderna”, porque descreve o trabalho imemorial de crueldade que funda nos homens a sua memória e a sua capacidade de estabelecer, sobre o *socius* inscitor, marcador, codificador, as relações de dívida e de crédito – totalmente distante, por conseguinte, das psicologias e economias “à inglesa” baseadas na troca e na circulação de bens por sujeitos de interesse (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 224).

descentramento das relações intra-comunitárias ou simplesmente familiares, mesmo aquelas de liderança ou de administração hierárquica, segundo ligações laterais de aliança que carregam blocos de dívida através das teias reticulares que atravessam o corpo pleno da terra. Os fluxos de desejo são extraídos e constituem um tipo de *estoque filiativo*⁸ na cadeia significante; por outro lado, os destacamentos da própria cadeia determinam *dívidas móveis de aliança* que dinamizam, colocando em movimento de circulação, todas as relações de troca. Pensemos, por exemplo, no *Kula* – um circuito aberto de dívidas e de pagamentos de braceletes de conchas e de colares de pérola (bens evidentemente dispensáveis para a estrita sobrevivência orgânica de seres humanos) que atravessa toda a política e os sistemas econômicos das múltiplas comunidades melanésias das Ilhas Trobriand, fazendo maquinar cerimônias mágicas, disputas políticas e até mesmo a divisão do trabalho, em suma, o *socius* inteiro destes povos – tal como descrito por Malinowski em *Argonautas do Pacífico Ocidental* (2018). Por essa razão, as “economias frias” primitivas (expressão que Deleuze e Guattari tomam de Lévi-Strauss), porque perpetuamente mobilizadas pelo regime lateral de alianças e dívidas, são refratárias à acumulação monetária ou de poder político – verdadeiras “sociedades contra o Estado”, na célebre alcunha de Pierre Clastres, mas igualmente sociedades contra o capital⁹.

⁸ ‘Estoque filiativo’ remete à descrição de Deleuze e Guattari das linhas evolutivas de transformação que não se referem aos modelos filogenéticos tradicionais (mutação através da reprodução filiativa), mas perpassam uma compreensão maquínica do *phylum* inserida na lógica das três sínteses do inconsciente. Portanto, uma concepção de filogênese que é mutacional, não-reprodutiva, assexuada e cujos vetores vitais de transformação do real direcionam, dentro das relações de produção, disjunção e conjunção das máquinas desejantes, a própria metamorfose das cadeias significantes e dos fluxos contínuos de matéria. Cf. o verbete *Phylum* em Young; Genosko; Watson, *The Deleuze & Guattari Dictionary*, 2013, pp. 238-239.

⁹ Deleuze e Guattari têm em mente o clássico texto de Pierre Clastres (2017, pp. 166-90), *A sociedade contra o Estado*, que descreve a organização política e econômica dos povos ameríndios no sentido de uma direta e proposital oposição ao acúmulo de poder político ou econômico. Cito as palavras do próprio Clastres, p. 179, com meus grifos: “Não é nesse *solo* [no corpo pleno da terra, diriam Deleuze e Guattari] que se enraíza a árvore genealógica do Estado. Nada existe, no funcionamento econômico de uma sociedade primitiva, de uma sociedade sem Estado, que permita a introdução da diferença entre mais ricos e mais pobres, pois aí *ninguém tem o estranho desejo de fazer, possuir, parecer mais que seu vizinho*. A capacidade, igual entre todos, de satisfazer as necessidades materiais, e a troca de bens e serviços, *tornam simplesmente impossível a eclosão de um tal desejo, desejo de posse que é de fato*”

Em seu “desequilíbrio funcional” ou “equilíbrio oscilante” a máquina territorial primitiva opera um tipo específico de esconjuração, movida por um duplo medo: de um lado, ela esconjura “a fusão pela cisão, e impede a concentração de poder mantendo os órgãos de chefia em uma relação de impotência com o grupo”, como se os selvagens pressentissem a chegada do Estado e do Déspota Bárbaro (medo da sobrecodificação, sociedade contra o Estado); de outro, mais importante ainda, ela impede a todo custo “os fluxos decodificados, fluindo sobre um *socius* cego e mudo, desterritorializado, tal é o pesadelo que a máquina primitiva conjura com todas as suas forças, e com todas as suas articulações segmentárias” (medo da decodificação, sociedade contra o Capital). A máquina capitalista é diferente de todas as outras na medida em que funciona *a partir da – relativa – desterritorialização dos fluxos e dos códigos*: precisamente o maior dos medos de todas as outras máquinas sociais. É segundo esse raciocínio que Deleuze e Guattari se referem ao capital como

“o *negativo* de todas as formações sociais: ele é a coisa, o inominável, a decodificação generalizada dos fluxos que faz compreender *a contrario* o segredo de todas essas formações, codificar os fluxos, e mesmo sobrecodificá-los ao invés de deixar que algo [o desejo] escape à codificação” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 180)

Por consequência, se o capital (ou a desterritorialização dos fluxos e dos códigos por ele operada, que é acompanhada pela mais sombria e dura organização, a axiomatização do desejo) é o pesadelo que assombra a história universal, o funcionamento do *socius* primitivo lhe é totalmente contrário:

“A máquina primitiva não desconhece a troca, o comércio e a indústria, ela os conjura, localiza, quadrilha, emoldura, mantendo o mercador e o ferreiro em uma posição subordinada, para que os fluxos de troca e de produção não venham a quebrar os códigos

desejo de poder. A sociedade primitiva, primeira sociedade de abundância, não deixa nenhum espaço para o desejo de superabundância”.

em benefício de suas quantidades abstratas ou fictícias” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 179-80).

O corpo pleno da terra, operando a disjunção e reprodução da máquina primitiva, é descrito como “força pura da filiação ou genealogia”, ele é “o não-engendrado” que se assenta sobre as sínteses conectivas e as inscreve em seu próprio movimento e distribuição diferencial e intensiva, fazendo como se ele mesmo as produzisse. Mas tanto quanto a filiação, a aliança efetiva também um ato de inscrição: “a aliança impõe às conexões produtivas a forma extensiva de uma conjugação de pessoas, compatível com as disjunções da inscrição”, mas determinando, aí, um uso exclusivo e limitativo. É na passagem do tempo mítico ao tempo histórico que se explica a intervenção extensiva da aliança sobre o fluxo filiativo intensivo e primordial, que perde, assim, seu caráter inclusivo e ilimitado. Desse ponto de vista, então, “o sistema extensivo é como uma memória de alianças e falas, implicando um recalque ativo da memória intensiva de filiação”, memória primordial “noturna e bio-cósmica” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 182-3).

Ou seja, ao instaurar miticamente uma nova ordem (extensiva, exclusiva) sobre os fluxos germinativos intensos que correm pelo corpo da terra, a aliança determina, na própria filiação (agora também extensa e vertical, no sentido referido anteriormente), a formação de pessoas distintas, sexuadas e investidas pelo socius, e de estruturas parentais. Os signos ambíguos e diferenciais do tempo mítico se tornam positivos ou negativos através do sistema de crueldade e da memória de dívidas por ele criada:

“O essencial não é que os signos mudam seguindo os sexos e as gerações, mas que se passa do intensivo ao extensivo, quer dizer, de uma ordem de signos ambíguos a um regime de signos cambiantes, mas determinados (...) O sistema em extensão nasce das condições intensivas que o tornam possível, mas reage sobre elas anulando-as, recalcando-as e deixando a elas somente uma expressão mítica” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 185-188).

Neste nível intensivo e mítico da placenta-terra, que é recoberto e recalçado pelas relações econômico-políticas e de parentesco determinadas pelo sistema em extensão da filiação e da aliança (mãe, pai, filha, tio, cunhado, sogro), os nomes não designam pessoas, “mas as variações intensivas de um ‘movimento espiralado vibratório’, as disjunções inclusivas, os estados necessariamente gemelares e bissexuados pelos quais um sujeito passa sobre o ovo cósmico” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 185).

Por consequência, a mãe e o filho, ainda que no nível somático-extensivo (determinado pelas filiações verticais e pelas alianças laterais) possam ser genealogicamente ligados por relações de causa e efeito, no corpo pleno da terra são ambos, ao contrário, frutos da mesma substância geradora intensiva: o filho é irmão e gêmeo da mãe, assim como a irmã o é do tio. Disso extraem Deleuze e Guattari uma conclusão inusitada, mas legítima do ponto de vista esquizoanalítico: o *incesto é impossível* nas sociedades primitivas – sempre se está ou aquém (“em uma série de intensidades que ignora as pessoas discerníveis”), ou além (“em uma extensão que os reconhece, que os constitui, mais que não os constitui sem torná-los impossíveis como parceiros sexuais”) dele. O que se deseja, em realidade, é o próprio fluxo germinativo intensivo (o representante do desejo), no qual é em vão que se procuram pessoas ou funções de parentesco discerníveis. Por isso a importância, dentro da máquina social primitiva, do sistema de alianças-filiações em extensão e do recalque que ele opera sobre essa matéria intensa que o condiciona, através da interdição do incesto (a representação recalcante): é uma matéria ou fluxo intensivo e generativo que coloca em xeque, por sua potência produtiva e desejante, todo o *socius* selvagem (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 190-195).

E se cabe falar de acúmulo em uma máquina como esta, esse acúmulo só pode ser de *códigos*, que compensam os fluxos bloqueados pelo sistema de alianças e filiações em extensão; donde o importante conceito de *mais-valor de*

código (plus-value de code). A codificação opera, aqui, a partir de uma triangulação constituída pelo ato da inscrição social no próprio corpo (geo-grafia, escrita da/na terra) – corolário cruel da oralização das sociedades primitivas: a voz que fala, que enuncia, o olho que retira um *mais-valor* codificador do fluxo da dor infligida, o corpo escarificado e recortado pelo signo nele inscrito. Eis o sistema ou *teatro da crueldade*, circunscrito pelo trio voz articulada, mão gráfica e olho apreciador, que em seu trabalho imemorial fundou nos homens a memória e a capacidade de prometer, dentro do sistema de dívidas que organiza as relações de aliança e de filiação (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 222-4; NIETZSCHE, 2009, 43-50).

As famílias, longe de serem privadas e singularizadas na triangulação pai-mãe-filho, são atravessadas na máquina selvagem por uma práxis ou uma estratégia político-econômica direcionada pelos movimentos de dívida e de promessas do sistema aliança-filiação em extensão (cujas condições reside no imemorial trabalho do teatro da crueldade), investindo e inscrevendo coletivamente, sobre o fluxo intenso da terra, órgãos parciais e indivíduos oscilatórios em um conjunto por si mesmo em perpétuo desequilíbrio. Evidentemente, as condições para o surgimento de Édipo não estão dadas. Se o incesto é uma impossibilidade nas sociedades primitivas, Édipo igualmente o é, a não ser na condição de representante deslocado do próprio desejo ou como resultado nefasto da colonização sobre as máquinas primitivas:

“É a colonização que faz existir Édipo, mas um Édipo ressentido pelo que ele é, pura opressão, na medida em que ele supõe que esses Selvagens sejam privados do controle de sua produção social, muros para serem assentados sobre a última coisa que lhes resta, e ainda, a reprodução social edipianizada que lhes é imposta” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 209-10).

Consideração esta que nos leva a um problema fundamental da antissociologia fluxional de *Selvagens, Bárbaros, Civilizados*: o da *morte que vem de fora*, neste caso, do surgimento e funcionamento da máquina social imperial e

da sobrecodificação que ela processa sobre as máquinas selvagens, no corpo pleno do déspota. Trata-se do “formidável acontecimento” (CLASTRES, 2017, p. 179), da “terrível tirania” ou da “maquinaria esmagadora e implacável” que sobrevém “como o raio, de maneira demasiado terrível, repentina, persuasiva, demasiado ‘outra’” (NIETZSCHE, 2009, p. 69) sobre as máquinas sociais primitivas: a fundação do terror do Estado.

3. A máquina despótica bárbara

*Que todos os profetas armados tenham vencido e
os desarmados se tenham arruinado*

– Nicolau Maquiavel, *O Príncipe*, p. 123

“Mesmo os mais velhos mitos africanos nos falam desses homens louros. São os *fundadores do Estado*” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 227); são “os organizadores natos” aos quais Nietzsche, em sua *Genealogia*, atribui o corte maior na história universal, ato fundador sem o qual não haveria, posteriormente, nem a cidade grega, nem o cristianismo, nem o humanismo democrático burguês, nem mesmo o capitalismo ou o socialismo:

“algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade” (NIETZSCHE, 2009, p. 69).

Deleuze e Guattari (1972, p. 227) seguem Nietzsche para explicar o que significou, para a máquina social primitiva, a chegada do Estado: “um terror sem precedentes, em relação ao qual o antigo sistema da crueldade, as formas do adestramento e do castigo primitivo não são nada”. Duas perguntas a respeito desse acontecimento, de início, se impõem: (i) como o Estado surge?

e (ii) como a máquina despótica funciona? A primeira delas é, de certa forma, relativizada; podemos apenas – ao menos no quadro teórico estabelecido em *O Anti-Édipo* – falar das condições gerais que possibilitaram, segundo a ordem da contingência, o “mau encontro (...) que pôde desnaturar tanto o homem” (LA BOÉTIE, 1999, p. 19). Deleuze e Guattari postulam

“que a morte do sistema primitivo vem sempre de fora, e a história é aquela das contingências e dos encontros (...). Mas essa morte que vem de fora, é ela também que ascendia de dentro: a irredutibilidade geral da aliança à filiação, a independência dos grupos de aliança, a maneira pela qual eles serviam de elemento condutor das relações econômicas e políticas, o sistema das hierarquias primitivas, o mecanismo do mais-valor, tudo isso já esboçava as formações despóticas e as ordens de castas” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 230-1).

Trata-se, então, de uma tendência endógena reprimida em toda sociedade primitiva, salvo aquela das bestas louras? Ou, ao contrário, de uma terrível aventura exógena que sobreveio e alterou para sempre a história humana? Dada a impossibilidade de uma resposta concreta para este problema, Deleuze e Guattari propõem, no nível do funcionamento maquínico das formações sociais, um conjunto de condições para sua efetivação, conjunto que pode ser resumido segundo a passagem ou o corte operado pela *nova aliança* e pela *filiação direta*, os dois mecanismos centrais da máquina despótica.

“O déspota recusa as alianças laterais e as filiações extensivas da antiga comunidade. Ele impõe uma nova aliança e se coloca em filiação direta com o deus: o povo deve seguir”; ele salta para além das alianças e das filiações, colocando-se no limite, no deserto. O déspota é o paranoico por excelência; por essa razão, ele determina a primeira *desterritorialização* da máquina territorial primitiva, ligando-se diretamente a Deus (filiação direta) e ao povo (nova aliança). Ele extrai da terra e da vida – o fluxo germinativo intensivo do corpo pleno da terra – um princípio transcendente que permite sobrevoá-las e

julgá-las, ou, em termos mais precisos, *sobrecodificá-las*, pois, das cadeias móveis de significantes e das extrações de fluxo das máquinas primitivas, um *objeto* destacado *emerge* e os fluxos de matéria e energia *convergem* no grande rio do “consumo do soberano: mudança radical de regime no fetiche ou no símbolo”. Além disso, o paranoico do deserto aparece sempre acompanhado por seu cortejo de perversos, oriundos das vilas conquistadas e sendo as engrenagens fundamentais da nova máquina bárbara – “sempre encontramos a figura deste paranoico e de seus perversos, o conquistador e suas tropas de elite, o déspota e seus burocratas, o santo e seus discípulos, o anacoreta e seus monges, Cristo e seu são Paulo”. Na medida em que o déspota e seu exército percorrem o deserto e conquistam as comunidades, eles instauram uma unidade superior – a “megamáquina do Estado” – que organiza e atribui para si, como *corpo pleno do déspota*, a produção social das máquinas primitivas subjugadas. O corpo pleno do déspota, então, é o novo *socius* sobre o qual é inscrita toda a produção desejante, mas, simultaneamente, ele miracula o movimento objetivo que faz como se ele mesmo fosse a “causa das condições coletivas de apropriação” e, por meio disso, submete e divisa a terra e seus povos como *objetos* de consumo e apropriação estatal¹⁰. Com essa conquista, não se procede a um aniquilamento generalizado das máquinas primitivas, e sim a uma reorganização a partir de uma potência superior, que lhes dá outros objetivos e direções. Dessa forma, se as máquinas territoriais perseveram sob o regime imperial, é tão somente enquanto sobredeterminadas em seus

¹⁰ Deleuze e Guattari fazem uso declarado, aqui, das reflexões de Marx lidas na seção “Formas que precederam a produção capitalista” dos *Grundrisse* (2011a, pp. 388-423), em especial daquelas relativas ao *modo de produção asiático*, que é, na história universal escrita do ponto de vista esquizoanalítico, virtualmente idêntico em seu funcionamento à máquina estatal despótica. Escrevem os pensadores franceses (1972, pp. 229-30): “É exatamente assim que Marx define a produção asiática: uma unidade superior do Estado se instaura sobre a base das comunidades rurais primitivas, que conservam a propriedade do solo, enquanto que o Estado é o seu verdadeiro proprietário em conformidade ao movimento objetivo aparente que lhe atribui o sobreproduto, que lhe relaciona as forças produtivas nos grandes trabalhos, e faz aparecê-lo ele mesmo como a causa das condições coletivas de apropriação”. Podemos ler na seção indicada dos *Grundrisse* (p. 390, destaques meus), por exemplo: “As condições coletivas da apropriação efetiva por meio do trabalho, *os aquedutos*, muito importantes entre os povos asiáticos, os meios de comunicação etc., *aparecem então como obra da unidade superior – do governo despótico pairando acima das pequenas comunidades*”.

códigos e fluxos materiais pelo Déspota transcendente, como peças ou engrenagens maquinadas e maquinantes no *socius* constituído pelo Estado: “Os objetos, os órgãos, as pessoas e os grupos guardam ao menos uma parte de seu código intrínseco, mas esses fluxos codificados do antigo regime se encontram sobrecodificados pela unidade transcendente que se apropria do mais-valor” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 229-230).

A sobrecodificação despótica, porém, compartilha com a codificação primitiva o mesmo medo dos fluxos decodificados, “dos fluxos mercantis de troca e de comércio que escapariam ao controle do Estado” – o capital é o pesadelo, também, da máquina despótica. Por isso, no novo *socius* instaurado pelo déspota, ocorre também uma modificação considerável no regime de dívidas, alteração que passa pela *criação do dinheiro* como instrumento de controle do comércio e que configura a subsistência mesma do Estado. O dinheiro, assim, é “indissociável não do comércio, mas do imposto que mantém o aparelho de Estado”, e nesta condição, permite a fundação da *dívida infinita* para com um serviço interminável do déspota (manutenção da propriedade, extração do imposto, proteção e controle dos corpos assujeitados) e legitimada na sua filiação divina:

“O credor infinito, o crédito infinito substituiu os blocos móveis e finitos de dívida. Há sempre um monoteísmo no horizonte do despotismo: a dívida devém *dívida de existência*, dívida da existência dos sujeitos eles mesmos” (DELEUZE, GUATTARI, pp. 233-6).

Síntese conectiva das alianças com a nova aliança (Déspota-povo), síntese disjuntiva das filiações com a filiação direta (Déspota-deus): eis que surgem os sujeitos assujeitados pelo terror da máquina despótica. E, do mesmo modo que o regime de dívidas passou por um remanejamento profundo, o *incesto* passa, com o advento da máquina imperial, a ser *possível*; contudo, sob uma forma dúplice e exclusiva ao próprio déspota enquanto corpo pleno e instância transcendente: o déspota pratica simultaneamente o

incesto com a irmã-princesa (a prova do deserto, a transformação da síntese conectiva de aliança que lhe permite a apropriação generalizada das dívidas de aliança) e o incesto com a mãe-rainha (o retorno à tribo, a transformação da síntese disjuntiva de filiação que lhe permite a legitimação da filiação direta divina) – “o incesto ou a trindade real”. Um duplo incesto que é, portanto, condição de possibilidade da sobrecodificação despótica sobre toda a produção desejante existente, e não da produção de fluxos, ele almeja “fazer com que nenhum código intrínseco, nenhum fluxo subjacente escape à sobrecodificação da máquina despótica; também é por sua esterilidade que ele garante a fecundidade geral” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 238).

A representação despótica é, por essa via, estruturada também de outra maneira. No nível profundo, o incesto deixa de ser o representante deslocado do desejo (como o era na máquina primitiva) e se torna a representação recalçante, determinando uma repressão da produção desejante pelo déspota que é mais impiedosa e aterrorizante, porque mais arraigada e virtualmente infinita, do que a do *socius* selvagem. Na superfície da representação, por outro lado, há uma subordinação do sistema gráfico, da inscrição, à voz (que eram independentes uma da outra no sistema selvagem da crueldade, desequilibrados e rearranjados pelo olho que avaliava a dor do grafismo sobre o corpo), que é assim suplantada pela própria grafia. Trata-se de um acontecimento prenhe de consequências, pois o déspota transforma a inscrição em *escrita* e em *lei*, códigos lineares desenhados ou impressos sobre o papel:

“é a formação imperial que faz do grafismo uma escrita que propriamente fala. Legislação, burocracia, contabilidade, percepção de impostos, monopólio de Estado, justiça imperial, atividade de funcionários, historiografia, tudo é escrito no cortejo do déspota” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 240).

Com isso, induz-se através da escrita e da letra a uma “voz muda das alturas” para a qual convergem a grafia (divinatória) e o sentido (interpretativo), voz significante cujo significado deve ser infinitamente revelado pelos acólitos e sacerdotes perversos do cortejo imperial, os intérpretes do Rei. Ou, como comentou Foucault a propósito do estatuto da escrita na *épistémè* da Renascença, a linguagem se encontra presa entre o “Texto primeiro” e o “Infinito da Interpretação”:

“fala-se sobre o fundo de uma escrita que faz corpo com o mundo, fala-se ao infinito sobre ela, e cada um de seus signos devém, por sua vez, escrita para novos discursos; mas cada discurso se dirige à essa primeira escrita da qual ele promete e decalca ao mesmo tempo o retorno” (FOUCAULT, 1966, p. 56).

Ao plano de conotação da linguagem selvagem superpõe-se, dessa maneira, o plano da subordinação, e assim nasce, do seio da linguagem e da representação despóticas, o *significante*. Deleuze e Guattari detalham seus atributos: ele é o signo que deveio signo do signo, substituindo despoticamente o signo territorial ao ultrapassar o primeiro limite da desterritorialização: “o *significante*, é somente o signo desterritorializado ele mesmo. O signo que deveio *letra*. (...) Jamais água alguma lavarà a origem imperial do *significante*: o mestre-*significante* ou ‘o *significante* mestre” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 244); jamais o *significante* deixará (a despeito de todas as tentativas lacanianas nesse sentido, que não faz senão recuperar o uso despótico do *significante* contra a edipianização freudiana, e assim soldar o desejo à máquina infernal da lei), por isso, de introduzir uma transcendência que testemunha sua ligação direta com o déspota desaparecido, mas funcionalizado no imperialismo moderno; e jamais, por fim, ele deixará de ser o

“estoque transcendente que distribui a falta a todos os elementos da cadeira, algo de comum para uma ausência comum, instaurador de todos os cortes-fluxos em um só e mesmo lugar de um só e mesmo corte: objeto destacado, falo-e-castração, barra que

submete os sujeitos depressivos ao grande rei paranoico” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 246).

Grande rei paranoico cujo medo maior é, precisamente, que algum órgão, código ou fluxo escape da convergência em direção ao seu corpo pleno, tornando-se inimigo mortal da ordem estabelecida (“todo órgão é um protesto possível”, DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 249). Como consequência, o sistema de crueldade é agenciado agora pelos propósitos do aparelho de Estado, que funda o *terror* da lei despótica – lei de designação totalmente arbitrária dotada de dois traços, retirados por Deleuze e Guattari da obra de Kafka: (i) o traço paranoico-esquizóide (metonímico), segundo o qual ela age, enquanto Unidade formal e vazia, eminente e distributiva, sobre os órgãos não-totalizáveis; (ii) o traço maníaco-depressivo (metafórico), pelo qual a lei não faz conhecer nada e não postula nenhum conhecimento, seu enunciado não sendo anterior ao veredito, nem este à sanção. Por consequência, um outro tipo de dor é infligida sobre os corpos dos sujeitos:

“Sobrecodificar, esta é a essência da lei, e a origem das novas dores do corpo. (...) *O castigo devém uma vingança*, vingança da voz, da mão e do olho agora reunidos sobre o déspota, vingança da nova aliança (...) a lei, antes de ser uma falsa garantia contra o despotismo, é a invenção do próprio déspota: *ela é a forma jurídica que toma a dívida infinita*” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 251-2).

Daí que, através da vingança despótica contra os sujeitos, estabelecida pelo regime de terror e pelo imperialismo do significante, o instinto de morte torna-se agente fundamental da sobrecodificação; ele aparece, porém, como se surgisse das próprias máquinas desejantes; “morte, desejo do desejo, desejo do desejo do déspota, latência inscrita no mais profundo do aparelho de Estado” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 252). Fazendo tudo passar ao estado latente, os fundadores de impérios inventaram o terror da vingança e

suscitaram em todos os níveis o ressentimento. Mais um passo é dado em direção a Édipo, à má consciência, à interioridade, ainda que sua hora não tenha chegado – Édipo, assim como o incesto, foi tornado possível pela máquina despótica, que configurou todas as suas operações formais enquanto peças ou engrenagens do Estado: operações de *double bind*, de extrapolação, de aplicação, de introdução da lei e da latência de morte na produção desejan- te.

Ainda uma última palavra sobre o problema do surgimento do Estado na história universal. Deleuze e Guattari, como dito anteriormente, defendem a tese de que o Estado surgiu como um raio, sobreveio à história de súbito. Ou seja, ele “não se formou progressivamente, mas surgiu todo armado, golpe de mestre em uma só vez, *Urstaat* original, eterno modelo disso que todo Estado quer ser e deseja” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 257). Com isso, é introduzido o conceito central de *Urstaat*¹¹, abstração ideal à qual tendem todos os Estados realizados na história, “máquina abstrata” (para usar de um conceito deleuzo-guattariano de *Mille Plateaux*, cf. 1980, pp. 90-1) de todas as máquinas despóticas que existiram ou existirão. O *Urstaat* “é a formação de base, que está no horizonte de toda a história”, categoria em eterno “esquecimento e retorno” nos cérebros de todos aqueles que maquinam suas engrenagens concretas: reis paranoicos, cortejos perversos e seus servos voluntários; enquanto origem abstrata (diferente do começo concreto, que já vimos ser impossível delimitar com precisão), “ele sobrecodifica o que vem antes, mas recorta as formações ulteriores”. Onde o corolário imposto pelo *Urstaat* enquanto categoria à história universal de *Selvagens, Bárbaros, Civilizados*: “houve sempre apenas um Estado” que, como uma terrível ideia reguladora kantiana, organiza e unifica os códigos e fluxos.

Seja qual for o Estado, originariamente despótico ou posteriormente capitalista, socialista, democrático, explicam Deleuze e Guattari, ele é um só, uma só abstração “que toma sua existência imanente concreta apenas nas

¹¹ ‘Staat’, ‘Estado’ na língua alemã, é aglutinado ao prefixo ‘Ur-’, que significa: antigo, original, primeiro, primordial, primevo, primitivo.

formas superiores que o fazem retornar sob outras figuras e em outras condições” – o “monstro frio” que assombra, assim como Édipo e o capital, toda a história universal; seu movimento é o de uma tendência à imanência e à concretude. O monstruoso paradoxo do *Urstaat* encontra, porém, as suas condições de possibilidade nos movimentos e maquinações da própria produção desejante, em seus usos – ilegítimos – das sínteses do inconsciente:

“O Estado é o desejo que passa da cabeça do déspota ao coração dos súditos (*sujets*), e da lei intelectual a todo o sistema físico que dele se liberta e se desprende. Desejo de Estado, a mais fantástica máquina de repressão, é ainda desejo, sujeito (*sujet*) que deseja e objeto de desejo. Desejo, tal é a operação que consiste sempre à reinsuflar o *Urstaat* original no novo estado de coisas, a torná-lo o mais imaneente possível ao novo sistema, interior a ele” (DELEUZE, GUATTARI, p. 262).

4. A máquina capitalista civilizada

*Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar,
tudo o que era sagrado é profanado e os homens são
finalmente obrigados a encarar sem ilusões a sua
posição social e as suas relações com os outros
homens*
– Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifesto
Comunista*, p. 43

A primeira grande desterritorialização, operada pela máquina despótica em relação ao corpo pleno da terra do *socius* selvagem, não decodifica suficientemente os fluxos para que advenha, na história universal, a máquina capitalista. Estes fluxos decodificados retroagem, porém, sobre o próprio Estado, dando-lhe a sua diversidade de formas (monárquico, oligárquico, imperial, democrático, tirânico, republicano, etc.) – mas sempre com o horizonte definido pelo *Urstaat* originário. Por outro lado, as condições para o surgimento da máquina capitalista vão se construindo nos “poros” desta

história, em encontros contingentes e segundo movimentos ou funcionamentos específicos. Por isso,

“a máquina despótica é sincrônica, enquanto que o tempo da máquina capitalista é diacrônico, os capitalistas surgem pouco a pouco em uma série que funda um tipo de criatividade da história, estranho zoológico: tempo esquizóide do novo corte criativo” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 264).

Uma conjunção infernal e *contingente* de fluxos decodificados¹², reagindo uns sobre os outros, é o que define as condições de possibilidade da gênese histórica do capital: fluxos de propriedades vendáveis, de dinheiro que circula, de produção e meios de produção, de trabalhadores desterritorializados, de mercadores e usurários, de dissoluções de estruturas agrárias ou de agrupamentos familiares corporativos, de Estados decodificados pela dívida pública e pelas operações financeiras... “é a singularidade dessa conjunção que fez a universalidade do capitalismo (...). Que encontros para a formação da coisa, do inominável!” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 266-8).

Este é, contudo, apenas um dos lados da moeda – se a máquina primitiva funcionava mediante as sínteses conectivas de aliança e de filiação, e a máquina despótica pelas disjunções de inscrição a partir da unidade transcendente; a máquina capitalista, por sua vez, se estabelece sobre a conjunção enquanto motor próprio; por isso, não se trata apenas de um encontro de fluxos decodificados, mas de uma *decodificação generalizada dos fluxos* que se alça ao topo da produção social, de modo que as próprias conexões e disjunções entre os fluxos são reatadas “ao capital como ao novo corpo pleno desterritorializado, o verdadeiro consumidor do qual elas parecem emanar” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 266). O capital devém, assim, o novo *corpo pleno* ou *socius*, instância distribuidora e repressora da produção social e

¹² Essas condições, ressaltam Deleuze e Guattari (1972, p. 265) estavam igualmente presentes em outros momentos da história, por exemplo, no Império Romano ou na China Imperial, mas não resultaram na máquina social capitalista precisamente porque não houve a conjunção – contingente - destes fluxos.

desejante; o regime primitivo da crueldade e o despótico de terror são substituídos pelo *humanismo* do capitalismo, duplamente composto: o *cinismo* (ou a imanência física do campo social) e a *piedade* (a manutenção do *Urstaat* como condição da reterritorialização dos fluxos decodificados pelo próprio capital).

O capital mercantil, usurário ou financeiro, funcionando nos poros da história e nas margens das máquinas sociais anteriores, contribuiu para a decodificação de fluxos por meio da *abstração quantitativa* (ligada às funções do dinheiro enquanto meio de circulação e representante geral da riqueza social, e que resultará na *axiomática* do capitalismo); mas sempre maquinou em aliança com outras formas de produção: o capital era, sobretudo, um *capital de aliança*. A máquina capitalista civilizada passa a funcionar quando esse regime é transformado, ela “começa quando o capital deixa de ser um capital de aliança e devém filiativo. O capital devém filiativo quando o dinheiro engendra o dinheiro, ou o valor um mais-valor” – condições que, segundo Marx, só são possíveis com o capitalismo sob sua forma plenamente desenvolvida: *o capital industrial*, isto é, o capital que põe as próprias condições de seu desenvolvimento e valorização, ou, na curiosa denominação de nossos autores, “o déspota que deveio ânus e vampiro” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 269-270).

Logo, através das conjunções que determinam seus traços principais, a máquina capitalista devém filiativa ao assumir a forma da relação diferencial $x + dx$, da passagem de um *mais-valor de código* ao *mais-valor de fluxo*. O que Deleuze e Guattari (1972, pp. 271, 282-4) exprimem com a fórmula ‘ $x + dx$ ’ é uma diferença cósmica, “como se medíssemos as distâncias intergalácticas ou intra-atômicas com metros e centímetros”, entre os dois fluxos diferenciais que determinam o funcionamento da máquina social capitalista (ou, diria Marx nos *Grundrisse*, entre a ‘pequena circulação’ do trabalhador assalariado e a circulação incorporada como momento pressuposto à produção do capital): (i)

de um lado, o dinheiro que recebe o trabalhador para fins de sua própria subsistência, dinheiro que circula como meio de pagamento relativo ao consumo de valores de uso (a fórmula marxiana M-D-M, fluxo impotente); (ii) por outro lado, o dinheiro enquanto “signo de potência” do capital, como seu fluxo de financiamento que, nas metamorfoses sucessivas de circulação e produção, reproduz o capital em escala ampliada através da apropriação do mais-valor surgido na produção e realizado na circulação, dinheiro, em suma, que funciona “como uma axiomática das quantidades abstratas” (a fórmula marxiana D-M-D’, fluxo de potência diretamente econômica).

Em (i), o “dinheiro representa um corte-extração possível sobre um fluxo de consumo”; em (ii), ele é “uma possibilidade de corte-destacamento e de rearticulação de cadeias econômicas no sentido de que os fluxos de produção se apropriam das disjunções do capital” e assim constituem seu corpo pleno desterritorializado, não através de códigos que *qualificam* fluxos, mas por meio de uma axiomática que apenas quantifica abstratamente os fluxos que ela conjuga diferencialmente, de maneira totalmente indiferente à sua natureza qualitativa e concreta – seu horizonte virtual é, portanto, ilimitado (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 272, 296-7).

A dívida infinita fundada pelo Déspota recebe, desse modo, a sua forma capitalista, ao colocar os fluxos diferenciais do dinheiro como condição seja da reprodução simples da força de trabalho (i), seja da reprodução ampliada ou acumulação do capital (ii). O Estado e as instituições financeiras assumem o protagonismo de grandes reguladores destes dois fluxos mediante uma *convertibilidade não aplicada* entre eles, isto é, a possibilidade de que um se torne, penetre, atravesse, condicione e se reflita sobre o outro – mas, evidentemente, sempre mantendo a disparidade de escala e de funcionamento entre ambos. Nesta diferença é que reside a grande *dissimulação* ligada às duas formas de dinheiro (meio de pagamento, fluxo de financiamento) e que repercute, em seu “movimento objetivo aparente” e imanente à produção capitalista, sobre a

própria produção desejante, possibilitando o regime de *servidão voluntária* específico ao corpo pleno do capital: nenhuma integração de classes poderia se efetuar

“sem a sombra desse princípio de convertibilidade não aplicada, que é suficiente, porém, para fazer com que o Desejo da criatura menos favorecida invista com todas as suas forças, independentemente de todo conhecimento ou desconhecimento das formações econômicas, o campo social capitalista em seu conjunto. Os fluxos, quem não deseja os fluxos, e as relações entre os fluxos, e os cortes de fluxo?” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 272)¹³.

Outra consequência do regime diferencial de fluxos dentro da máquina capitalista é uma re colocação da célebre lei marxiana da queda tendencial da taxa de lucro (MARX, 2017, pp. 249-306) nos termos postos pela autocrítica da história universal obrada pela esquizoanálise. Deleuze e Guattari insistem que a queda tendencial da taxa de lucro “não tem fim” por não se poder calcular um quociente de variáveis entre dois fluxos incomensuráveis (o fluxo de produção e o fluxo de trabalho, relação sem medida comum que assume a paradoxal imagem matemática de uma “curva sem tangente”); se há um limite neste caso, ele é um limite *interno* permanentemente deslocado e ultrapassado pela produção capitalista em seu movimento fluxional, oscilando entre crises e superproduções, mas permanentemente expansivo. Nas palavras de Marx (2011a, pp. 254, 264), a “autoconservação do capital é a sua autovalorização”, e o “capital, como representante da forma universal da riqueza – o dinheiro – é o impulso ilimitado e desmedido de transpor seus próprios limites. Cada

¹³ Quando o dinheiro assume sua forma plenamente desenvolvida, isto é, como *representante material da riqueza universal* e como *representante individualizado do valor de troca*, para Marx (2011a, p. 167), é que se torna possível uma *pulsão universal de acúmulo de riquezas*: “O trabalho tem de produzir imediatamente o valor de troca, *i.e.*, o dinheiro. Por essa razão, tem de ser *trabalho assalariado*. A mania de enriquecimento, como pulsão [*Trieb*, no original] de todos, porquanto cada um quer produzir dinheiro, cria a riqueza universal. Só desse modo a mania de enriquecimento universal pode devir a fonte da riqueza universal que se reproduz de maneira contínua. Quando o trabalho é trabalho assalariado, e sua finalidade é imediatamente dinheiro, a riqueza universal é *posta* como sua finalidade e seu objeto.”

limite é e tem de ser obstáculo para ele. Caso contrário, deixaria de ser capital”. Ou, segundo Deleuze e Guattari (1972, p. 274): “Na imanência alargada do sistema, o limite tende a reconstituir em seu deslocamento (*déplacement*) aquilo que ele tendia a fazer baixar em sua colocação (*emplacement*) primitiva”.

Temos, então, a descrição da lógica do “movimento aberrante” (LAPOUJADE, 2015) específico do capital, que interioriza os limites deslocando-os através da sua permanente expansão. Do ponto de vista geográfico, a direção deste movimento por excelência *desterritorializante* é do *centro* (altamente industrializado, onde o capital constante/maquínico predomina sobre o capital variável/humano e a tendência à queda ou equalização da taxa de lucro é mais pronunciada) à periferia (pouco industrializado, onde o capital variável/humano predomina sobre o capital constante/maquínico, possibilitando uma alta taxa de lucro mediante exploração intensa de força de trabalho barata). A periferia, então – assim como enclaves de subdesenvolvimento no próprio centro –, longe de ser uma entidade autônoma, é uma peça essencial dentro do mecanismo de acumulação-pela-expansão da máquina social capitalista e, por isso, passa por um permanente processo de esquizofrenização – daí as convulsões socioeconômicas que constantemente a ameaçam de ruína:

“não são os países desenvolvidos que fornecem capitais aos países subdesenvolvidos, mas bem o contrário. Tanto é que a acumulação primitiva não se produz uma vez na aurora do capitalismo, mas é permanente e não cessa de se reproduzir. O capitalismo exporta capital filiativo” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 275).

Em outro sentido – e aqui Deleuze e Guattari se distanciam de Marx (*cf.* 2013, cap. 5), para quem o valor é uma propriedade exclusiva do trabalho humano – o valor criado pelo trabalho maquínico, *mais-valor maquínico* desenvolvido pela automação e cientificação do processo de produção, é

também uma chave para a compreensão da manutenção de altas taxas de lucro no próprio centro da máquina capitalista global. A gênese do mais-valor maquínico se dá pela transformação do mais-valor de código produzido pelos cientistas, técnicos, sábios e experimentadores, todos servos do capital, em mais-valor de fluxo axiomatizado pelo capital de aliança, agenciando assim à própria máquina capitalista todas as inovações das máquinas técnicas e científicas que surgem em seu corpo pleno, segundo a medida de sua própria necessidade acumulativa infinita: “Em geral, a introdução das inovações tende sempre a ser retardada para além do tempo científico necessário, até o momento em que as previsões de mercado justificam sua exploração em grande escala” (DELEUZE, GUATTARI, 1937, p. 278). O conceito de mais-valor maquínico elaborado por Deleuze e Guattari, junto ao mais-valor humano já analisado por Marx, completa a teoria geral dos fluxos que caracteriza o sistema ou a máquina capitalista em seu movimento.

Resta, porém, o problema da absorção desse mais-valor dentro da máquina em expansão, ou nos termos de Marx, da realização do mais-valor através da circulação. O papel do Estado capitalista, *Urstaat* reorganizado e redistribuído em “complexo político-militar-econômico” pelo funcionamento da axiomática do capital, entra aqui em jogo ao fornecer as condições para esta reabsorção, revertendo tais fluxos em investimentos libidinais sobre “a publicidade, o governo civil, o militarismo e o imperialismo”, de forma a propiciar à economia capitalista seu mais pleno rendimento. Por outro lado, ao possibilitar esse refluxo, o Estado e suas engrenagens (governança, polícia, exército etc.) se tornam o grande agente de *antiprodução* na máquina capitalista, condicionando e regulando a própria produção em seu movimento desterritorializado:

“O Estado capitalista é o regulador dos fluxos decodificados como tais, enquanto tomados na axiomática do capital (...) O aparelho de antiprodução não é mais uma instância transcendente que se opõe à produção, limitando-a e a freando; ao contrário, ele se insinua em

todas as direções na máquina produtiva, e a desposa estreitamente para regular sua produtividade e realizar o mais-valor (...) A efusão do aparelho de anti-produção caracteriza todo o sistema capitalista” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 299, 280).

Enquanto instância originariamente transcendente, ele não deixa de produzir a falta em todas as dimensões do *socius*, mas, fagocitado pela máquina capitalista, o Estado devém imanente e concreto, espalhando suas garras anti-produtivas por toda a produção desejante e estabelecendo a maior das repressões sociais já vista na história universal, soldando o desejo à axiomática de que ele mesmo, o *Urstaat*, agora depende em seu funcionamento. Junto à essa tendência reterritorializante assumida pelo Estado, a axiomática capitalista libera todos os fluxos e decodifica todos os códigos, tornando-os seus pela monetarização de todas as relações e concretizando uma integração jamais alcançada, nas outras máquinas, da produção desejante, que preenche

“perpetuamente sua própria imanência. É assim que ele [o capital] é o objeto global de um investimento de desejo. Desejo do assalariado, desejo do capitalista, tudo vem de um mesmo desejo, fundado *sobre a relação diferencial dos fluxos sem limite exterior assinalável, lá onde o capitalismo reproduz seus limites imanentes em uma escala sempre ampliada, sempre mais englobante* (...). É ao nível dos fluxos, e dos fluxos monetários, e não ao nível da ideologia, que se faz a integração do desejo” (DELEUZE, GUATTARI, 1937, p. 284).

Perspectivando desta forma a relação entre desejo e servidão, Deleuze e Guattari podem afirmar que, do ponto de vista da axiomática capitalista, só há “uma classe, de vocação universalista, a burguesia”. Não é o caso de negar a luta de classes; porém, colocando o problema ao nível da produção desejante¹⁴, compreende-se que a verdadeira oposição não é entre proletário e

¹⁴ O problema da organização proletária enquanto classe revolucionária e sujeito histórico da superação do capitalismo, para Deleuze e Guattari, se mantém no nível do *interesse pré-consciente*, interesse passível de objetivação em aparelhos de partido ou mesmo de Estado – daí, por exemplo, as aporias do movimento revolucionário socialista do século XX que, pretendendo a conquista do aparelho de Estado como instrumento da revolução, recaíram no terror estatal stalinista e realizaram justamente o contrário do que Marx, em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* (2011b, p. 140), defendera: a *destruição* da máquina estatal-burocrática burguesa como condição da revolução. Deleuze e Guattari mencionam no terceiro capítulo, e desenvolvem no último, a relação que lhes parece mais apropriada: partindo da

capitalista – o burguês é “mais escravo que o último dos escravos, primeiro servo da máquina infame, besta de reprodução do capital, interiorização da dívida infinita” – mas sim entre os pertencentes à classe burguesa, desejosos dos fluxos axiomatizados pelo capital, e aqueles fora da classe (*hors classe*), que atravessam o muro das reterritorializações do Estado e das axiomatizações do capital e atingem a produção desejante propriamente *esquizofrênica*: a oposição se dá, pois, “entre os servos da máquina e aqueles que a fazem saltar, ou fazem saltar suas engrenagens” (DELEUZE, GUATTARI, 1937, pp. 302-303).

O socius capitalista, então, oscila permanentemente entre dois polos: o polo paranoico-reterritorializador, e o polo esquizofrênico-desterritorializador, “entre as sobrecargas paranoicas reacionárias e as cargas subterrâneas, esquizofrênicas e revolucionárias” (DELEUZE, GUATTARI, 1937, p. 310). Deleuze e Guattari se perguntam, em vista disso, sobre as possibilidades de revolução dentro desse funcionamento maquínico totalizante e global, que produz as condições de seu próprio derrubamento, mas as desloca interiorizando-as segundo suas axiomáticas e reterritorializações arcaizantes. Não é o caso, para eles, nem de uma solução psicanalítica, nem de uma sugestão que vislumbre a saída do mercado global. Ao contrário, deve-se ir mais longe no processo de desterritorialização, passando da desterritorialização *relativa* do capital (relativa porque reterritorializa os fluxos liberados pela axiomática na efusão anti-produtiva do Urstaat imanente) à *desterritorialização absoluta do processo esquizofrênico* (que faz fluir os fluxos nas intensidades do corpo sem órgãos dessocializado e, assim, atinge a produção desejante revolucionária):

“Porque talvez os fluxos não são ainda suficientemente desterritorializados, não suficientemente decodificados, do ponto de vista *de uma teoria e de uma prática dos fluxos de alto teor esquizofrênico*. Não se retirar do processo, mas ir além, ‘acelerar o processo’, como dizia Nietzsche: em verdade, nessa matéria, nós não vimos

Crítica da Razão Dialética de Sartre, eles trabalham com a oposição entre grupos-sujeito (moleculares, espontâneos, esquizofrênicos) e grupos assujeitados (moleculares, pré-conscientes, de interesse).

nada ainda” (DELEUZE, GUATTARI, 1937, p. 285, destaque meu)¹⁵.

Se de um lado, então, a máquina social capitalista é a grande produtora da *esquizofrenia* enquanto processo de desterritorialização generalizada, ela é, de outro, também a sua maior reterritorializadora, através de todos os mecanismos que elencamos até aqui. A efetivação da repressão repercute igualmente na maneira como a linguagem e a representação operam dentro da máquina capitalista. Ela recusa, tanto quanto o processo esquizofrênico que pretende controlar, o imperialismo do significante despótico; seu funcionamento tem como base uma linguagem não significante, não-signos ou esquizes formadas pela conjunção expressiva de dois fluxos distintos (por exemplo, entre a linguagem elétrica e a linguagem informática). A linguística do modo de produção capitalista e a do processo esquizofrênico não é aquela estruturalista ou significante de Saussure, “porque, seguramente, nem o capitalismo, nem a revolução, nem a esquizofrenia passam pelas vias do significante, mesmo e sobretudo em suas violências extremas” (DELEUZE, GUATTARI, 1937, pp. 288-291).

A linguagem capitalista não inscreve nos corpos, nem escreve em papéis (“O capitalismo é profundamente analfabeto”), ela é plenamente autônoma

¹⁵ Deleuze e Guattari reiteram, algumas páginas depois (1972, pp. 292-3), a irredutibilidade entre a desterritorialização relativa do capital e a desterritorialização absoluta do processo esquizofrênico, irredutibilidade que confirma, para nós, a impossibilidade de leituras simplesmente aceleracionistas – no sentido vulgar do termo, quer dizer, de uma reprodução ampliada, em velocidades alarmantes, das condições produtivas, técnicas e industriais do capital enquanto motor principal da emancipação social – da proposta revolucionária de *O Anti-Édipo*: “Como explicar que a produção desejante não cessa de impedir o processo esquizofrênico, de transformar seu sujeito em uma entidade clínica confinada, como se ela visse nesse processo a imagem de sua própria morte vinda de dentro? (...) É que, nós vimos, o capitalismo é o limite de toda sociedade, enquanto ele opera a decodificação dos fluxos que as outras formações sociais codificavam e sobrecodificavam. Contudo, ele é o limite ou o corte *relativos* porque ele substitui aos códigos uma axiomática extremamente rigorosa que mantém a energia dos fluxos em um estado ligado sobre o corpo do capital como *socius* desterritorializado, de forma mais impiedosa que todo outro *socius*. A esquizofrenia, ao contrário, é o limite *absoluto*, que faz passar os fluxos ao estado livre sobre um corpo sem órgãos dessocializado. Pode-se dizer, então, que a esquizofrenia é o limite *exterior* do próprio capitalismo, ou o termo de sua mais profunda tendência, mas que o capitalismo só funciona sob a condição de inibir essa tendência, ou de empurrar e deslocar esse limite, substituindo-o aos seus próprios limites relativos imanentes que ele não cessa de reproduzir em escala ampliada (...). A esquizofrenia não é, então, a identidade do capitalismo, mas ao contrário sua diferença, sua distância e sua morte.”

em seu não-sentido enquanto axiomática funcional, que indica aos sujeitos que povoam seu corpo pleno desterritorializado o que deve ser feito – nem mais *marca* primitiva, nem *letra* despótica, mas *cifra* capitalista (LAPOUJADE, 2015, p. 169). Os sujeitos assujeitados pela axiomática são, por isso, constituídos como sujeitos *privados* (no duplo sentido da palavra), como mera existência pessoal-funcional dentro do mercado: “A pessoa realmente deveio privada, desde que ela derive das quantidades abstratas e devenha concreta no devir-concreto dessas mesmas quantidades (...) *ten capital ou tua força de trabalho*, o resto não importa” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 298). Nessa lógica, as pessoas privadas constituídas pelo capital têm um papel *de aplicação*, operação cujo maior agente, dentro da produção capitalista, é a *família*. A hora de Édipo é chegada.

5. Édipo, enfim: psicanálise e capitalismo

*Que esfinge de cimento e de alumínio
arrombou seus crânios e devorou seu cérebro e
sua imaginação?*

– Allen Ginsberg, *Howl*

Mostrou-se anteriormente como, por exemplo, na máquina primitiva, a família era co-extensiva ao campo social e atravessada por uma estratégia econômico-política derivada do sistema em extensão das alianças e filiações; porém, o processo de reprodução social não era, nesta máquina, diretamente econômico, porque passava pelos elementos não econômicos do parentesco e da filiação intensiva. Já o corpo pleno do capital, ao contrário, através do capital como dinheiro, deveio “diretamente econômico (...), ele não tolera nenhum outro pressuposto”, inscrevendo e marcando não pessoas, mas meios e forças de produção segundo quantidades abstratas funcionalizadas

(axiomática) e concretizadas nas conjunções capitalistas de fluxos. A máquina social capitalista toma para si as relações de aliança e de filiação, e a reprodução social (operada pelo Capital e pelo Estado) torna-se distinta da reprodução humana (realizada, agora, pela família). Corte importante na história universal que, para Deleuze e Guattari (1972, pp. 313-314), possui uma consequência clara: “Segue-se uma privatização da família, segundo a qual ela deixa de dar sua forma social à reprodução econômica: ela é como que desinvestida, colocada fora de campo” ao assumir a função exclusiva da reprodução humana segundo os critérios definidos pela reprodução social. Se as pessoas humanas que povoam o corpo pleno do capital são concretizações derivadas da conjunção de fluxos efetivada pela axiomática e reproduzidas segundo os pontos-signos, ela são, então, meras imagens funcionalizadas ou “puras ‘figuras’ do capital”, que preenche com elas seu próprio campo de imanência. Contudo, ao isolar a reprodução dessas figuras humanas axiomatizadas em *pessoas privadas* na família, elas mesmas se tornam uma imagem de imagem, imagem familiar privada derivada da imagem capitalista axiomatizada.

“As pessoas privadas são, então, imagens de segunda ordem, imagens de imagens, isto é, *simulacros* que recebem assim a aptidão para representar a imagem de primeira ordem das pessoas sociais. Estas pessoas privadas são formalmente determinadas no lugar familiar como pai, mãe, filho” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 315).

Quando as alianças e filiações passam pelo dinheiro como condição da reprodução social, as famílias se tornam, pela ação do próprio capital, um microcosmo isolado e expressivo que meramente aplica, segundo a triangulação (edipiana) pai-mãe-filho, os fatores da reprodução familiar sobre a própria reprodução humana. “Pai, mãe, filho se tornam, assim, o simulacro das imagens do capital (...). As determinações familiares devêm aplicação da axiomática social” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 315).

Édipo, enfim, nasce; suas peças foram montadas nas engrenagens das formações sociais anteriores (preparado na triangulação das sínteses conectivas e no desejo pelo fluxo germinativo intenso da máquina social primitiva; tornado possível com o incesto real, as disjunções escritas e os usos formais das sínteses do inconsciente na máquina despótica¹⁶), mas ele nasce somente na conjunção de fluxos específica da máquina capitalista, enquanto operação de *aplicação* da axiomática sobre o microcosmo isolado e expressivo da família, respondendo e consumindo ‘papai’ (signo despótico recolhido), ‘mamãe’ (territorialidade residual desejada) e ‘eu’ (dividido, cortado, castrado, narcísico) cada vez que é estimulado com as imagens do capital. Édipo, assim,

“nasce no sistema capitalista de aplicação das imagens sociais de primeira ordem nas imagens familiares privadas de segunda ordem. Ele é o conjunto de chegada que responde a um conjunto de partida socialmente determinado. Ele é nossa formação colonial íntima que responde à forma de soberania social. Nós somos todos pequenas colônias, e é Édipo que nos coloniza” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 315-6).

Dentro do *socius* capitalista, Édipo, assim como o *Urstaat* ressuscitado e concretizado, cumpre a função de *interiorizar e relativizar, dentro da aplicação familiar, o limite esquizofrênico absoluto*; em outros termos, de reterritorializar no interior do microcosmo familiar, composto por pessoas privadas ou simulacros, os fluxos esquizofrênicos desterritorializados pela axiomática capitalista, operação que encontra seu fundamento no fato de que as imagens familiares de segunda ordem não são senão derivações das funções abstratas do capital. Édipo finaliza sua migração através da representação e da história, e se torna o *representante deslocado do desejo*; sua triangulação “é a territorialidade

¹⁶ Expresso de outra forma: “Há em Édipo uma recapitulação dos três estados ou das três máquinas. Pois ele se prepara na máquina territorial, como limite vazio inocupado. Ele se forma na máquina despótica como limite ocupado simbolicamente. Mas ele só é preenchido e se efetua ao devir o Édipo imaginário da máquina capitalista (...). É por isso que Édipo recolhe tudo, tudo se encontra em Édipo, que é bem o resultado da história universal, mas no sentido singular em que ele já é o capitalismo” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 317-8).

íntima e privada que corresponde a todos os esforços de reterritorialização social do capitalismo” (AE, 317).

A extrema espiritualização, a má consciência e toda a “psicologia de padres” (recuperando as palavras de Nietzsche) do Cristianismo, da Reforma e do Estado despótico é assim reatualizada pela prática psicanalítica edipianizada no corpo pleno do capital, donde a necessidade da intervenção *crítica e materialista* da esquizoanálise que Deleuze e Guattari pretendem em *Anti-Édipo*. A psicanálise, no plano de um campo de forças tornado cada vez mais imanente e concreto sob a égide do *Urstaat*, da axiomática capitalista e da aplicação familiar, se torna, ao efetuar Édipo e ao fazer usos ilegítimos das sínteses do inconsciente, o “novo avatar do ideal ascético” e, assim, contribui para a repressão generalizada da produção desejante liberada pela própria ação capitalista. Ela, contudo, não inventou Édipo (os créditos cabem às formas de reterritorialização da máquina capitalista em suas operações de aplicação sobre as pessoas privadas ou simulacros da família), mas lhe deu somente “uma última territorialidade, o divã, assim como uma última lei, o analista déspota e perceptor de dinheiro (...). Através da psicanálise, é sempre o discurso da má consciência e da culpabilidade que cresce e encontra seu alimento (isso que chamamos de curar)” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 320, 322).

Não é à toa, então, que Freud encontra na tragédia de Sófocles a imagem central de Édipo (instância significante transcendente que distribui a falta e realiza a castração), e a faz ressoar por toda a história universal em *Totem e Tabu*: na direção da máquina selvagem e em seus rituais de interdição ao incesto, ou na direção da máquina capitalista e dos sonhos do homem privado moderno, em seu “mal-estar na civilização”. Lacan, por sua vez, pretendendo escapar a todo custo da edipianização psicanalítica, opera uma “fantástica e genial regressão”, reintroduzindo Édipo nas operações formais do significante despótico-imperial que lhe deram, de início, suas condições de possibilidade. Mas, afirmam Deleuze e Guattari (1972, p. 319), assim o

fazendo, Lacan colocou Édipo sobre outras bases e o levou “ao ponto de sua autocrítica” – autocrítica que, como posto desde o início deste texto, é um dos objetivos a serem efetivados pela viagem de *Selvagens, Bárbaros, Civilizados* através da história universal.

Ainda nesse raciocínio, Deleuze e Guattari voltam à Marx e à sua concepção crítica de história universal: ele havia escrito, na Introdução dos *Grundrisse* (2011a, pp. 57-60), que o mérito de Smith e de Ricardo, na economia política, era o mesmo de Lutero na religião – a saber, a passagem de uma concepção da essência objetiva da atividade (religiosa, produtiva) a uma concepção *abstrata e subjetiva da atividade em geral*. Lutero, Smith e Ricardo, porém, reterritorializaram suas revolucionárias descobertas nas coordenadas da Reforma Protestante ou da economia política burguesa, acorrentando aquilo que haviam liberado. Para Deleuze e Guattari, a mesma coisa deve ser dita de Freud:

“sua grandeza é a de ter determinado a essência ou a natureza do desejo, não mais em relação aos objetos, fins ou mesmo fontes (territórios), mas como essência subjetiva abstrata, libido ou sexualidade. Porém, ele relaciona essa essência ainda à família como última territorialidade do homem privado (...). Freud é o Lutero e o Adam Smith da psiquiatria. Ele mobiliza todos os recursos do mito, da tragédia, do sonho, para acorrentar mais uma vez o desejo, dessa vez no interior: um teatro íntimo” (DELEUZE, GUATTARI, 1972, pp. 322-3).

Ao apontar o papel de Freud e do movimento reterritorializante de sua descoberta da produção desejante, *Selvagens, Bárbaros, Civilizados* finaliza, assim, após percorrer as máquinas sociais e seus funcionamentos, com a instauração das condições de possibilidade da autocrítica de Édipo através da história universal e da perspectiva genético-transcendental ou crítico-materialista que a acompanha (história que não difere de uma teologia se não for apreensível em suas condições de singularidade e de contingência). Um projeto que se efetiva, para Deleuze e Guattari, nas *tarefas destrutivas e positivas da esquizoanálise* –

objetos do capítulo seguinte de *O Anti-Édipo* – mas que se assenta sobre a viagem, materialista e esquizofrênica, através da história das configurações da produção desejante em máquinas sociais descritas neste artigo.

* * *

Referências

CHOAT, Simon. **Marx Through Post-Structuralism: Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze**. London, New York: Continuum, 2010.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política**. Prefácio Tânia Stolze Lima, Marcio Goldman; tradução Theo Santiago. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **L'Anti-Oedipe. Capitalisme et Schizophrénie I**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. **Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

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

FOUCAULT, Michel. **Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines**. Paris: Éditions Gallimard, 1966.

GARO, Isabelle. Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. **La politique dans la philosophie**. Paris: Éditions Demopolis, 2011.

GUÉRON, Rodrigo. **Capitalismo, Desejo e Política: Deleuze e Guattari leem Marx**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2020.

LA BOÉTIE, Étienne de. **Discurso da servidão voluntária**. Comentários Pierre Clastres, Claude Lefort, Marilena Chauí; tradução Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LAPOUJADE, David. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. Tradução Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia.** Prefácios Mariza Peirano, James Frazer. Tradução Anton P. Carr, Lígia Cardieri, Eunice R. Durham. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

MAESO, Benito Eduardo Araujo. **As diferenças em comum: Deleuze, Marx e o agora.** Curitiba: Appris, 2020.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe.** Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.

MARX, Karl. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política.** Tradução Mario Duayer, Nélio Schneider, Alice Helga Werner e Rudiger Hoffmann. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011a.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos.** Tradução, apresentação e notas Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte.** Tradução e notas Nélio Schneider; prólogo Herbert Marcuse. São Paulo: Boitempo, 2011b.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital.** Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política. Livro III: o processo global de produção capitalista.** Edição Friedrich Engels; tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista.** Organização e introdução Osvaldo Coggiola; Tradução Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

READ, Jason. **The Production of Subjectivity.** Historical Materialism Book Series. Leiden, Boston: Brill, 2022.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. **Politique et État chez Deleuze et Guattari : Essai sur le matérialisme historico-machinique**. Paris: Presses Univesitaires de France, 2013.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

THOBURN, Nicholas. **Deleuze, Marx and Politics**. London, New York: Routledge, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.

YOUNG, Eugene; GENOSKO, Gary; WATSON, Janell. **The Deleuze and Guattari Dictionary**. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury, 2013.

Recebido 02/05/2022

Aprovado 22/10/2022

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

Introdução à esquizoanálise n’*O Anti-Édipo*: as três tarefas

Amanda Barbosa Soczek

Universidade Federal do Paraná

<https://orcid.org/0000-0002-1645-8273>

amandabsoczek@gmail.com

Resumo: A esquizoanálise teve sua primeira aparição n’*O Anti Édipo* (1972), onde recebeu uma introdução no quarto e último capítulo da obra. Com a esquizoanálise, tratou-se, primeiramente, de uma proposta, de uma verdadeira aposta: Deleuze e Guattari perseguiram uma prática de uma psicanálise política, que pretendia recolocar os problemas do desejo e do inconsciente como indissociáveis da produção social. A esquizoanálise, contra as neuroses, perversões e paranóias edipianas da psicanálise e do capitalismo, pretendia esquizofrenizar o campo do inconsciente e o campo do social, ou então, fazer fluir o processo das máquinas desejanças que os compõem. Neste artigo, após um breve recorte biográfico dos percursos da esquizoanálise, serão introduzidas as suas três tarefas (uma tarefa negativa e duas tarefas positivas) presentes no último capítulo da obra intitulado “Introdução à Esquizoanálise”.

Palavras-chave: Esquizoanálise; Psicanálise; Máquinas; Desejo; Política

Abstract: Schizoanalysis had its first appearance in *Anti-Oedipus* (1972), where it received an introduction in the fourth and last chapter of the book. Schizoanalysis happens to be more like a proposal, a genuine bet: Deleuze and Guattari pursued a practice of a political psychoanalysis, in which the

problems of desire and unconscious were reconsidered as being inseparable from social production. Schizoanalysis, against the oedipal neurosis, perversions, and paranoia brought up by psychoanalysis and capitalism, seeks to let the unconscious and social fields become schizophrenic, or then, to make the processes of desiring machines that compose them keep flowing. In this article, there will be introduced the three tasks of schizoanalysis (one is a negative task and the other two are positive tasks) as it were introduced in the fourth chapter of the book named “Introduction to Schizoanalysis”.

Keywords: Schizoanalysis; Psychoanalysis; Machines; Desire; Politics.

INTRODUÇÃO

O *Anti-Édipo* e a esquizoanálise emergiram a partir das imbricações e bifurcações que decorreram de um encontro e de um acontecimento: Félix Guattari, o psicanalista, encontrou Gilles Deleuze, o filósofo, em um período turbulento marcado pelo acontecimento¹ de maio de 68, na França. François Dosse (2010), em *Gilles Deleuze & Félix Guattari: Biografias Cruzadas*, procurou resgatar os antecedentes e as consequências desse encontro: antes de conhecer Deleuze, Guattari já praticava uma análise institucional da psiquiatria que funcionava dentro e fora da clínica de La Borde. As análises eram majoritariamente grupais e a prática proposta era a de uma co-gestão não centralizada, onde pacientes, enfermeiros, médicos e analistas revezavam suas tarefas. Guattari também era engajado em movimentos políticos e inspirava-se na criação de outros modos de produção de subjetividades que escapassem ao modo de produção capitalista; adentrou em espaços distintos, atuando em revistas, rádios livres, partidos e coletivos sociais. Ao mesmo tempo que foi um assíduo aluno de Lacan, Guattari criticava o “lacanismo” e procurava

¹ Ver: Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. Maio de 68 não ocorreu. Trad. Maria de Toledo Barbosa. **Trágica: estudos de filosofia da imanência**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, pp.119-121, 2015.

expandir os horizontes clínicos em direção a uma abertura para o exterior, para os sentidos de uma vida coletiva, que acabasse com a patologização violenta dos corpos, com a hierarquia presente nos hospitais psiquiátricos e com os dogmatismos na psicanálise. Já Deleuze apareceu nesse contexto após ter trabalhado com alguns temas da psicanálise presentes em textos anteriores como *Diferença e Repetição* (1968) e *Lógica do Sentido* (1969). Interessou-se pelo fervor que encontrou em Guattari e, em 1969, *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia I* começou a tomar forma através de sessões orais, versões escritas, trocas de cartas e experimentações conceituais. O livro foi publicado em 1972 na França e traduzido no Brasil em 1976.

Atualmente, uma das principais difusoras da esquizoanálise no Brasil é Suely Belinha Rolnik. Psicanalista, escritora e crítica de arte, Suely, enquanto permaneceu exilada na França na década de 70 por conta da ditadura militar, cursou as aulas de Deleuze em Vincennes, fez sessões de análise com Guattari e atuou por um período em La Borde. Retornando ao Brasil, Rolnik organizou palestras, conferências e entrevistas mediando as visitas feitas por Guattari ao país, além de publicar as obras *Micropolítica: cartografias do desejo* em 1986 e *Guattari entrevista Lula* em 1982. No seu artigo *Esquizoanálise e Antropofagia*, Suely Rolnik (1998, p.9) faz alguns apontamentos acerca da recepção da esquizoanálise no Brasil. Ela comenta que, desde o final dos anos 70, a esquizoanálise “só vem proliferando” dentro dos exercícios práticos e teóricos daqueles que recorrem às obras de Deleuze e Guattari. Segundo Rolnik, nunca tratou-se de fundar uma Escola, como tradicionalmente ocorria nos ambientes clínicos, mas sim de apontar para uma espécie de “chamado à dimensão crítica da clínica”, sem unificá-la ou tomá-la como dogma.

Hur e Viana (2016) apontam que a esquizoanálise no Brasil encontra-se principalmente nos estudos teóricos, nos dispositivos de cartografia grupal, nos dispositivos oficinas e no esquizodrama². Para os autores (2016, p.121), a

² Para maiores detalhes sobre tais práticas esquizoanalíticas consultar o artigo de Hur de Viana (2016).

esquizoanálise é um campo de saberes e práticas transdisciplinares e transversais, presentes em diferentes áreas do conhecimento e que “opera como um repertório teórico, estético, ético e político de análise dos processos desejantes, subjetivos, sociais e políticos envolvidos no processo de intervenção”, seja ela aplicada em práticas grupais, institucionais ou clínicas-individuais.

Por outro lado, a esquizoanálise não deixa de ser frequentemente questionada acerca da sua pragmaticidade e de seu caráter supostamente revolucionário. Na tese *Da ilusão progressista ao conservadorismo idealista: uma crítica materialista histórica da esquizoanálise*, Amanda Callegari (2018) afirma que as conceitualizações feitas pelos autores não passam de meras “falácias progressistas” com uma linguagem propagandística, advindas da decadência ideológica (ou pós-modernismo/irracionalismo) de uma burguesia também decadente, marcada pela reestruturação do capitalismo e do acirramento da luta de classes a partir da década de 70.

Após sua primeira aparição n’O *Anti-Édipo*, após os movimentos “turbulentos” de maio de 68 e sua “calmaria” posterior, a esquizoanálise ganhou outros nomes e passou por novas conceitualizações. Na continuação de *Capitalismo e Esquizofrenia* encontra-se uma espécie de fórmula: “esquizoanálise = rizomática = estratoanálise = pragmática = micropolítica”. No prefácio da edição italiana de *Mil Platôs*, o segundo tomo que sucedeu O *Anti Édipo*, os autores narram como se deu tal transição:

O *Anti-Édipo* obtivera muito sucesso, mas esse sucesso se duplicava em um fracasso mais profundo. Pretendia denunciar as falhas de Édipo, do ‘papai-mamãe’, na psicanálise, na psiquiatria e até mesmo na antipsiquiatria, na crítica literária e na imagem geral que se faz do pensamento. Sonhávamos em acabar com Édipo. Mas era uma tarefa grande demais para nós. A reação contra 68 iria mostrar a que ponto o Édipo familiar passava bem e continua a impor seu regime de choramingo pueril na psicanálise, na literatura e por toda parte do pensamento. De modo que o Édipo continuava a ser nossa ocupação. Ao passo que Mil platôs, apesar de seu fracasso aparente, fazia com que déssemos um passo à frente, ao menos para nós, e

abordássemos terras desconhecidas, virgens de Édipo, que *O Anti-Édipo* tinha apenas visto de longe sem nelas penetrar. (Deleuze; Guattari, 2011, p. 8-9)

Também cabe citar uma entrevista de 1973 feita com Raymond Bellour, escritor e crítico de cinema, onde os autores são questionados acerca da recepção e da grande repercussão da obra. Bellour questiona se o *Anti-Édipo* não funcionaria como uma “válvula de escape” ou se figuraria como um “efeito de modismo” para uma certa camada da população, no que Deleuze responde (e Guattari corrobora):

Todos os nossos leitores favoráveis captaram que isso não valia como um livro. Isso não remetia o leitor às páginas interiores, mas a situações políticas, psiquiátricas, psicanálticas exteriores. Naquele momento, como Félix acaba de dizer, a questão se torna, por um lado, a parte mais importante: como se desenvolverão essas situações exteriores e que papel podemos desempenhar, acessoriamente; e, por outro lado - a parte menor -, é saber o que faremos na próxima vez, Félix e eu, que não será semelhante ao primeiro tomo. Portanto, nada de válvula de escape. (DELEUZE; LAPOUJADE, 2018, p. 197)

Neste artigo, não se propõe o esgotamento e nem o devido aprofundamento de tais questões. Após este breve percurso acerca das origens esquizoanálise, passamos para uma leitura das três tarefas formuladas no quarto capítulo d’*O Anti-Édipo*. Tarefas que, segundo os autores, *devem necessariamente ser conduzidas ao mesmo tempo*.

1. A TAREFA NEGATIVA

Começamos com a tarefa negativa da esquizoanálise que, para Deleuze e Guattari (2011, p.420), deve ser destrutiva e violenta, proceder com a maior rapidez possível, mas que também demanda uma “grande paciência e uma grande prudência”. Os autores denunciam a maneira pela qual a psicanálise

reverteu a *produção* desejante, social e maquínica do inconsciente em *representação* familiar de sujeito privado com o seu interesse no complexo de Édipo. Édipo surgiu com o cruzamento de duas operações: em uma, a produção social repressiva se fez substituir por crenças supostamente autônomas, e em outra, a produção desejante recalcada foi substituída por representações supostamente inconscientes. Édipo se encontra no liame entre uma alienação social e uma alienação mental, uma produzida pela máquina capitalista e outra aplicada também pela psicanálise.

Deleuze e Guattari (2011, p. 392) questionam sobre as origens do "privilégio insensato" que a psicanálise conferiu ao mito e à tragédia quando tornou-os meras representações de um inconsciente que "não mais produz, mas se limita em acreditar". Foi preciso familiarizar o mito e a tragédia e, ao mesmo tempo, dar à família uma apresentação mítica e trágica, para que o par da produção - máquinas desejantes e campo social - cedesse lugar a um par representativo e teatral da família e do mito. Com efeito, Deleuze e Guattari (2011) situam a atitude da psicanálise como ambígua, pois ela opera um duplo impasse, rompendo com a representação para depois restaurá-la: por um lado, Freud descobre no mito e na tragédia os índices de uma *essência subjetiva e abstrata da libido* que independe de qualquer objetividade determinada e extrapola qualquer representação; mas, por outro lado, a psicanálise contraria essa descoberta ao remeter a libido a sistemas de representações simbólicas de uma territorialidade privada marcada por Édipo, trindade pai-mãe-filho. O autores questionam que a representação na psicanálise, quando devém subjetiva e infinita (ou seja, imaginária), perde toda a sua consistência, a não ser que remeta a uma estrutura, um déspota, uma Lei, que determine e ajeite as funções, objetivos, fins, fontes e interesses de cada objeto ou sujeito de desejo. Desse modo, o mecanismo da representação simbólica ajeita a falta no inconsciente impondo-lhe uma unidade estrutural que só pode valer por sua

própria ausência, “a estrutura só se forma e aparece em função do termo simbólico definido como falta” (Deleuze & Guattari, 2011, p. 409).

Tal descoberta de uma essência subjetiva e abstrata da libido no início de todas as representações é o que marca o nascimento da economia desejante em Freud. Economia desejante, porque diretamente entrelaçada com a economia política, devido ao fato que, para Deleuze e Guattari (2011), a aparição da natureza subjetiva do desejo abstraído como libido na psicanálise tem como correlato a aparição do trabalho subjetivo abstrato que surge com o capitalismo e é revelado pela economia política. Pois, assim como a psicanálise, o capitalismo também é indissociável de um processo de desterritorialização e reterritorialização: o trabalho subjetivo abstrato, atividade de produção em geral, só é descoberto para ser alienado em uma máquina repressiva, que opera com o elemento subjetivo da propriedade privada e condiciona os fluxos dos meios de produção e do trabalho (dito) livre, a “propriedade dos trabalhadores”, em uma axiomática social. O capitalismo nasce das ruínas das grandes territorialidades, despóticas, míticas ou trágicas, seus fluxos são descodificados e desterritorializados, mas sempre os restaura, os reterritorializa “pondo-as ao seu serviço a título de imagem do capital” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 400); tal como a psicanálise restaura Édipo através de seus fantasmas, imagens e projeções da família privatizada. O capitalismo captura as grandes objetividades em função da representação subjetiva (o capital) que interioriza seus próprios limites, cada vez mais ampliados, reproduzindo-os e deslocando-os também no território artificial da família:

o liame da psicanálise com o capitalismo não é apenas ideológico, mas infinitamente mais estreito e mais apertado; é que a psicanálise depende diretamente de um mecanismo econômico pelo qual fluxos descodificados do desejo, tal como são tomados pela axiomática do capitalismo, devem ser necessariamente assentados sobre um campo familiar

onde se efetua a aplicação dessa axiomática. (Deleuze; Guattari, 2011, p.413)

Sendo assim, o complexo de Édipo, quando levado ao ponto de autocrítica por Deleuze e Guattari (2011), muito antes de ser um sentimento infantil de filho neurótico, já é uma ideia de adulto paranóico, ou seja, os investimentos de um campo social são sempre primeiros em relação aos investimentos familiares. A família é o agente de aplicação ou de assentamento das codificações e axiomáticas de um campo social no qual pai, mãe e filho, imagens personalizadas, estão todos imersos. Pois, para os autores, o que restaria, enfim, neste inconsciente psicanalítico, seria todo um "teatro íntimo e familiar, teatro do homem privado que já não é nem produção desejante nem representação objetiva", mas uma "técnica de aplicação, da qual a economia política é a axiomática" (Deleuze; Guattari, 2011, p. 401).

Nesse sentido, na sua tarefa destrutiva, a esquizoanálise deve desfazer, sucessivamente, todas "as territorialidades e as reterritorializações representativas pelas quais um sujeito passa na sua história individual", destruir Édipo e todas suas ilusões, transformar o teatro em uma "fábrica" ou em uma "usina" para efetivamente atingir o funcionamento das máquinas desejantes (Deleuze; Guattari, 2011, p. 421). Vejamos como isso se efetiva a partir das tarefas positivas.

2. A PRIMEIRA TAREFA POSITIVA

A esquizoanálise, na sua primeira tarefa positiva, procura "descobrir num sujeito a natureza, a formação, ou o funcionamento das suas máquinas desejantes, independentemente de toda interpretação" (Deleuze; Guattari, 2011, p. 426). Aqui, retorna-se a algumas questões: por que falar em máquina quando se trata de desejo? Como colocar o desejo enquanto máquina, já que

este não apenas funciona, mas também se forma e se autoproduz? Inspirados em Samuel Butler³, Deleuze e Guattari (2011), ao pensarem em máquinas desejantes, procuram romper tanto com o vitalismo, que invoca uma unidade individual e específica, quanto com o mecanicismo, que abstrai as máquinas a uma unidade estrutural para explicar seu funcionamento. Em esquemas vitalistas ou mecanicistas,

de uma maneira ou outra, observa-se que a máquina e o desejo permanecem numa relação extrínseca, seja porque o desejo aparece como um efeito determinado por um sistema de causas mecânicas, seja porque a própria máquina é tida como sistema de meios em função dos fins do desejo. (Deleuze; Guattari, 2011, p. 374)

As máquinas não devem ser pensadas enquanto um objeto único, meras *partes extra partes*, mas como uma “cidade ou uma sociedade”, com seus códigos e seus fluxos operantes, pois “encontramos pequenas máquinas dispersadas em toda máquina” e não só apenas um indivíduo unificado. A máquina, para os autores, quando devém tal qual um “ponto de dispersão, ponto de diferença”, faz surgir um liame direto entre ela e o desejo, já que “não é o desejo que está no sujeito, mas a máquina é que está no desejo”, ou então, “a máquina é desejante e o desejo é maquinado” (Deleuze & Guattari, 2011, p. 377). Nesse sentido, a verdadeira diferença não se passa entre a máquina e o ser vivo, ou entre vitalismo e mecanicismo, mas “entre dois estados da máquina que são também dois estados do ser vivo” (Deleuze;

³ Deleuze e Guattari citam o “Livro Das Máquinas” que corresponde aos capítulos 23, 24 e 25 da obra *Erewhon* publicada anonimamente por Samuel Butler em 1872, escritor britânico contemporâneo de Darwin. Aqui, cito um pequeno trecho do “Livros das Máquinas”: “Nós nos enganamos quando consideramos toda máquina complicada como uma única coisa; na verdade, é uma cidade ou sociedade, cada membro foi gerado a partir de sua espécie. Nós vemos uma máquina como um todo, chamamos-as por um nome e as individualizamos; nós olhamos aos nossos próprios membros, e sabemos que suas combinações formam um indivíduo que brota de um único centro de ação reprodutiva; nós, então, assumimos que não pode haver nenhuma ação reprodutiva que não surge de um único centro; mas essa suposição é acientífica” (BUTLER, p.299) (tradução nossa). No original: We are misled by considering any complicated machine as a single thing; in truth it is a city or society, each member of which was bred truly after its kind. We see a machine as a whole, we call it by a name and individualise it; we look at our own limbs, and know that the combination forms an individual which springs from a single centre of reproductive action; we therefore assume that there can be no reproductive action which does not arise from a single centre; but this assumption is unscientific.

Guattari, 2011, 377). E se, para os autores, não é por metáfora que o inconsciente da esquizoanálise diz respeito à física, onde “o corpo sem órgãos e suas intensidades são a própria matéria”, pode-se dizer que as máquinas possuem dois estados ou polos físicos: um molecular e outro molar. Ora, são as mesmas máquinas, não há diferença de natureza, mas uma diferença de regime, de relações de grandeza ou de usos de sínteses.

Por um lado, o *estado molar* se apresenta e se representa nos grandes conjuntos estatísticos, em escala microscópica, diz respeito às grandes formações gregárias, onde ocorrem os fenômenos de multidão ou de massa. As máquinas molares são aquelas que subordinam e capturam as moléculas para si em um movimento de unificação, estruturação, especificação e individualização; correlativamente, elas são as máquinas sociais, técnicas ou orgânicas que implicam condições determinadas para seu funcionamento, tais como: uma forma seletiva de gregarismo, uma territorialidade de suporte como *socius* (corpo da terra, corpo do déspota, corpo do capital-dinheiro) e/ou a ereção de um significante despótico que as estrutura e unifica, ajeitando-as enquanto falta.

Por outro lado, a máquina em seu *estado molecular* abrange as singularidades e intensidades, em escala submicroscópica, onde as ligações se dão à distância e as conjunções são plurívocas. Elas são “máquinas propriamente ditas, porque procedem por cortes e fluxos, ondas associadas e partículas” (Deleuze & Guattari, 2011, p. 378). Suas peças ou elementos são os objetos parciais: micromoléculas não unificáveis ou não totalizáveis que emitem, cortam e recortam *fluxos-esquizas*, operando a partir do regime das sínteses passivas ou interações indiretas. São sínteses passivas que implicam um corpo sem órgãos, o “motor imóvel” ou a “molécula gigante”, sempre contrário a todo organismo e suas organizações, que pode repelir ou atrair os objetos parciais para si, como um “todo ao lado das partes”. O corpo sem órgãos e os objetos parciais, indiscerníveis do ponto de vista da esquizoanálise,

são reunidos e distribuídos em cadeias de signos de desejo *a-significante*, ou seja, cadeias que devém “mais um jargão do que uma linguagem” e não remetem a estrutura alguma, apenas fazem passar fluxos de desejo desterritorializados. Seus elementos em dispersão não remetem nem a uma “unidade perdida”, nem a uma “totalidade por vir”, as máquinas moleculares não são imaginárias, nem representativas: são como unidades de produção, de um inconsciente que se auto-produz (Deleuze; Guattari, 2011, p. 429).

Assim como as máquinas molares podem subordinar para si as moléculas desejanter, as máquinas moleculares possuem o potencial de fazer suas linhas de fuga atravessarem e implodirem os grandes conjuntos molares. A relação é de *disjunção inclusiva*, ou seja, toda formação molecular é investimento de formação molar e vice-versa. As máquinas moleculares não existem fora das máquinas sociais, biológicas ou orgânicas, assim como estas não se dão sem aquelas, num e noutro sentido da subordinação. Sendo assim,

quando, num caso, estabelecemos um involuntário das máquinas sociais e técnicas e, no outro caso, um inconsciente das máquinas desejanter, trata-se de uma relação necessária entre forças inextricavelmente ligadas, sendo uma as forças elementares através das quais o inconsciente se produz, e outras as resultantes que reagem sobre as primeiras, conjuntos estatísticos através dos quais o inconsciente se representa, já sofrendo recalçamento e repressão das suas forças elementares produtivas. (Deleuze & Guattari, 2011, p. 374)

As máquinas moleculares são as próprias máquinas desejanter que “nada representam, nada significam, nada querem dizer, e são exatamente o que se faz delas, aquilo que se faz com elas, o que elas fazem em si mesmas” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 379). Os autores acusam a psicanálise de permanecer prisioneira de uma representação molar, antropomórfica e falocêntrica da sexualidade. Se, para Freud, a libido deve ser dessexualizada e sublimada para retornar como patologias e poder investir no campo social,

para Deleuze e Guattari (2011, p. 386), a sexualidade, enquanto máquinas desejan-tes atuantes nas máquinas sociais, está em toda parte: “na maneira como um burocrata acaricia os seus dossiês, como um juiz distribui justiça, como um homem de negócios faz circular o dinheiro, com a burguesia enraba o proletariado, etc.” A psicanálise, com a sua representação antropomórfica, reduz a sexualidade à um sexo humano identificado e, mais ainda, supõe que há apenas dois sexos (feminino ou masculino), ou então, com a representação falocêntrica, faz com que houvesse apenas um: o sexo masculino, já que a posição da mulher foi definida como uma falta ou ausência em relação a esse outro. Entretanto, apontam Deleuze e Guattari (2011, p. 385), o desejo molecular não comporta nem objetivos, nem fins, nem interesse, ele ignora a castração e a falta: “não tem pessoas ou coisas como objeto, mas meios inteiros que ele percorre, vibrações e fluxos de qualquer natureza”. As máquinas desejan-tes são o “sexo não humano: não um, nem mesmo dois, mas *n* sexos”, e é apenas em relação ao estado molar que o desejo aparece como falta e é organizado enquanto falta, já que nada falta aos objetos parciais, “multiplicidades livres, conjunções nômades: uma transexualidade microscópica em toda parte” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 390).

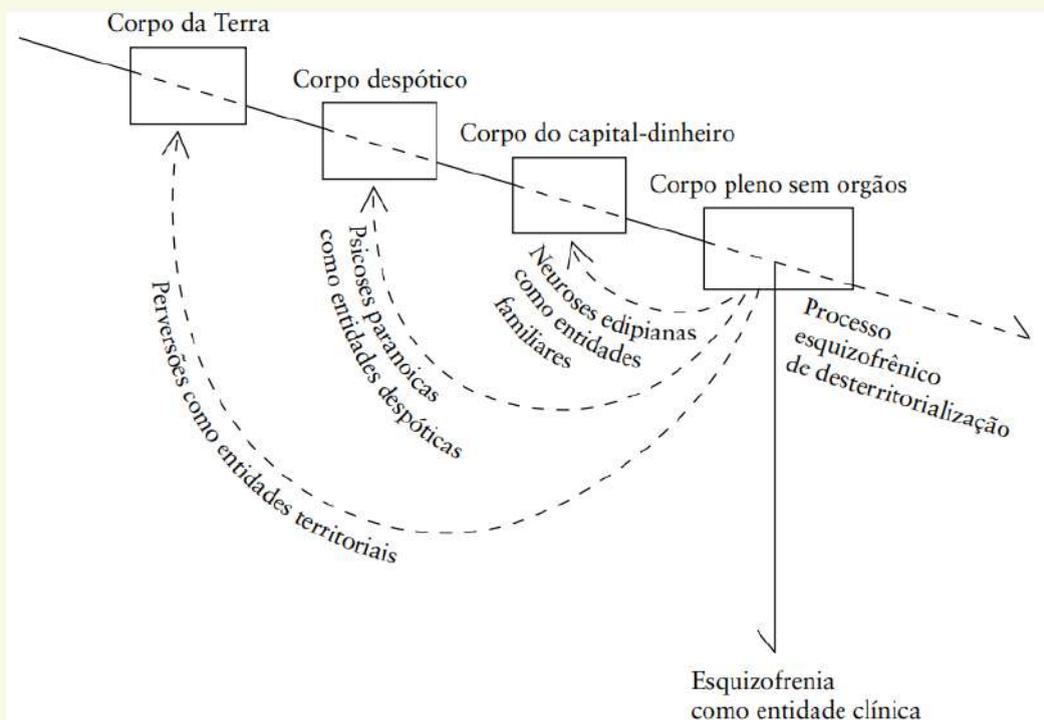
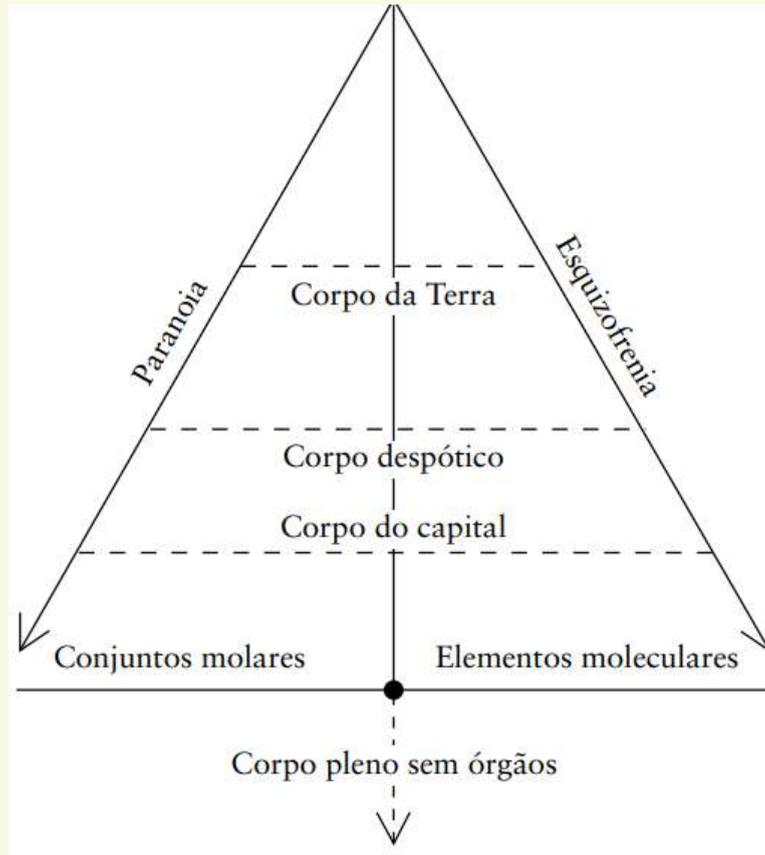
No caso do esquizoanalista, as máquinas desejan-tes são alcançadas apenas a partir de um “limiar de dispersão”, onde são desfeitas todas as identidades imaginárias e as unidades estruturais que comportam o sujeito. (Deleuze; Guattari, 2011, p. 427). Desse modo, a primeira tarefa da esquizoanálise procura positivar o desejo molecular operante nas máquinas. Pois nas máquinas desejan-tes, até mesmo suas falhas tornam-se funcionais, e a função do esquizoanalista, esse “micromecânico”, é a de assegurar esse funcionamento, pois,

em cada caso, trata-se de saber quais são as máquinas desejan-tes de alguém, como elas funcionam, com que sínteses, com que entusiasmos, com que falhas constitutivas,

com que fluxos, com que cadeias, com que devires. Do mesmo modo, esta tarefa positiva não pode separar-se das destruições indispensáveis, da destruição dos conjuntos molares, estruturas e representações que impedem a máquina de funcionar. Não é fácil encontrar as moléculas, mesmo que se trate da molécula gigante, os seus caminhos, suas zonas de presença e suas sínteses próprias, através dos grandes amontoados que preenchem o pré-consciente, e que delegam seus representantes ao próprio inconsciente, imobilizando as máquinas, fazendo-as calar, cativando-as, sabotando-as, sujeitando-as, retendo-as. Não são as linhas de pressão do inconsciente que contam mas, ao contrário, suas linhas de fuga. (Deleuze; Guattari, 2011, p. 449)

3. A SEGUNDA TAREFA POSITIVA

Finalmente, a segunda tarefa positiva da esquizoanálise consiste em atingir os investimentos de desejos inconscientes do campo social. Para Deleuze e Guattari (2001, p. 362), todo delírio, sendo a "matriz geral de todo investimento inconsciente" é, primeiramente, "investimento de um campo social, econômico, político, cultural, pedagógico e religioso, racial e racista". Sendo assim, distinguem-se dois tipos de investimentos sociais que correspondem às duas faces do corpo sem órgãos ou aos dois estados das máquinas (molar/molecular): um é o *investimento paranoico* de caráter fascistizante e reacionário, e o outro é o *investimento esquizofrênico* de tendências revolucionárias. Os investimentos sociais se reportam necessariamente ao próprio *socius* enquanto corpo pleno, nesse caso sobre o corpo pleno do capital-dinheiro, mas eles operam *no* próprio corpo sem órgãos, em seu "estado puro". Os autores utilizam diagramas para expressar esses movimentos:



⁴ Os diagramas foram retirados das páginas 373 e 374 e são explicitados no texto da seguinte maneira: “Do ponto de vista de uma clínica universal, a paranoia e esquizofrenia podem ser apresentadas como dois bordos de amplitude de um pêndulo que oscila em torno da posição de um socius como corpo pleno e, no limite, de um corpo sem órgãos do qual uma face está ocupada pelos conjuntos molares, enquanto a outra está povoada de elementos moleculares. Mas é também possível situar numa única linha a sequência de dos diferentes socius, seu plano e seus grandes conjuntos; sobre cada um desses

Os propósitos de Deleuze e Guattari (2011), ao apropriarem-se dos conceitos da psicanálise de esquizofrenia e paranóia, são de extrapolar seus sentidos usuais enquanto entidades clínicas e fazê-los incidir diretamente no campo social. O paranóico é aquele que organiza as massas e matilhas, artista dos grandes conjuntos molares e das formas coloniais dos conjuntos gregários, ele faz macrofísica. Já o polo esquizofrênico é nomádico, plurívoco, e revolucionário ao seguir as linhas de fuga do desejo molecular, ao montar suas máquinas na periferia, nas margens. Pois, não é o esquizofrênico que é revolucionário, mas sim, o processo esquizofrênico que é o “potencial da revolução”, ao fazer fugir⁵ o social através de suas linhas de fugas e fluxos-esquizas. Um é investimento de *grupo sujeitoado* nas suas formas de soberania e de segregação, que reprime e recalca a produção desejante. O outro é investimento de *grupo sujeito* nas suas multiplicidades transversais, ao fazer o desejo “penetrar no campo social, subordinar o *socius* ou a forma de potência à produção desejante” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 462). Entretanto, as distinções entre grupo sujeito e grupo sujeitoado se complexificam e oscilam, visto que uma mesma pessoa ou um mesmo grupo pode participar desses dois investimentos ao mesmo tempo, segundo relações diversas,

planos, uma dimensão paranoica, uma outra perversa, um tipo de posição familiar e, em pontilhado, uma linha de fuga ou de abertura esquizóide. A grande linha chega ao corpo sem órgãos e aí ou passa o muro e desemboca nos elementos moleculares onde ela devém a verdade o que já era desde o início, processo esquizofrênico de desterritorialização, ou ela emperra e recai nas territorialidades mais miseráveis do mundo moderno, de modo a grudar-se no conjunto asilar da paranóia e da esquizofrenia como entidades clínicas, nos conjuntos ou sociedades artificiais instaurados pela perversão, no conjunto familiar das neuroses edipianas.”

⁵ Sobre a relação da fuga com a revolução, Deleuze e Guattari (2011, p. 453) citam o livro de Maurice Blanchot, *L'Amitié*, “Que é esta fuga? A palavra é mal escolhida para agradar. Entretanto, a coragem está em aceitar fugir em vez de viver quieta e hipocritamente em falsos refúgios. Os valores, as morais, as pátrias, as religiões e essas certezas privadas que nossa vaidade e a nossa complacência para conosco generosamente nos outorgam, são outras tantas moradas enganadoras que o mundo arranja para aqueles que pensam manter-se firmes e em repouso entre as coisas estáveis. Eles nada sabem dessa imensa ruína para a qual vão indo, ignorantes de si mesmos, no monótono burburinho dos seus passos cada vez mais rápidos que os levam impessoalmente num grande movimento imóvel. Fuga perante a fuga. [Seja um desses homens] que, tendo tido a revelação da deriva misteriosa, já não suportam viver nessas falsas moradas. De início, ele tenta apoderar-se do movimento por sua própria conta. Pessoalmente, ele queria se afastar. Ele vive à margem... [Mas] talvez a queda seja isso, que ela já não possa ser um destino pessoal, mas a sorte de cada um em todos”

é comum a passagem de um tipo de grupo a outro. Por ruptura, grupos sujeitos derivam de grupos sujeitados: eles fazem passar o desejo e o recortam sempre mais adiante, transpõem o limite, reportando as máquinas sociais às forças elementares do desejo que as formam. Mas, inversamente, é também comum que eles voltem a se fechar, a se remodelar à imagem dos grupos sujeitados: restabelecendo limites interiores, voltando a dar forma a um grande corte, de modo que os fluxos não passarão (Deleuze; Guattari, 2011, p. 462)

Uma das teses da esquizoanálise é, nos investimentos sociais, distinguir os investimentos inconscientes libidinais (que correspondem aos investimentos paranoicos ou revolucionários), dos investimentos pré-conscientes de classe ou de interesse. Os investimentos pré-conscientes de interesse são caracterizados por grandes objetivos, órgãos e meios do *socius*, com suas formas de potência e soberania que subordinam para si a produção desejante. Eles vêm sempre a seguir da libido inconsciente que não incide nos regimes exclusivos das sínteses sociais, mas sobre a “natureza dos códigos e fluxos” que as condicionam e as originam.

Entretanto, os dois tipos de investimentos não necessariamente coincidem: um grupo pode operar um corte revolucionário do ponto de vista pré-consciente de seu interesse de classe e promover um novo *socius* com novos objetivos, mas, do ponto de vista dos investimentos libidinais inconscientes, conservar investimentos reacionários e reformistas de um antigo corpo ou de um antigo código. Ou ainda, um investimento inconsciente libidinal do campo social pode incidir em um investimento pré-consciente e fazer com que os mais explorados busquem seus interesses e objetivos na própria máquina que os explora. Deleuze e Guattari (2011) criticam certos usos do conceito de ideologia para explicar esses fenômenos complexos, pois, trata-se antes, de investimentos do desejo em uma economia libidinal: as massas não foram simplesmente enganadas, elas desejaram o fascismo. Um grupo só seria verdadeiramente grupo sujeito se o corte

revolucionário se desse também através dos investimentos inconscientes, quando o corte incidisse sobre o próprio *socius* e remetesse à produção desejante como forma de potência ou de soberania subvertida; pois, para os autores, a revolução não se faz por interesse, mas sim por desejo. Entretanto, visto tais complicações e levando em conta que o desejo e o interesse estão emaranhados, a esquizoanálise só pode dispor de índices maquínicos que as *máquinas desejantes* emitem.

Do ponto de vista da esquizoanálise, a máquina artística e a máquina científica desempenham um papel importante na máquina revolucionária, pois, apesar de serem constantemente reconduzidas às axiomáticas capitalistas e transformadas em valor mercantil, dispõem de potenciais esquizofrênicos das máquinas desejantes, devêm peças e pedaços uma das outras, fazendo penetrar seus “fluxos cada vez mais descodificados e desterritorializados, sensíveis a todo mundo, que forçam a axiomática social a complicar-se cada vez mais” (Deleuze & Guattari, 2011, p. 502). Trata-se de abrir-se a um processo esquizofrênico, uma experimentação com efeitos ainda desconhecidos, que “impulsiona os simulacros ao ponto em que deixam de ser imagens artificiais para devir índices da nova terra” (Deleuze; Guattari, 2011, p.426); uma terra que se cria ao longo de sua desterritorialização, de seu deslocamento, sem metas ou fins previamente estabelecidos. Pois, se as três tarefas da esquizoanálise devem ser conduzidas simultaneamente, é porque “é *ao mesmo tempo* que o processo se liberta” (Deleuze & Guattari, 2011, p. 505, grifo nosso), processo esquizofrênico e molecular que se pretende revolucionário e é composto pelas suas destruições e positavações necessárias que definem seu caráter mecânico e funcional, de modo que,

a tarefa da esquizoanálise é, *finalmente*, descobrir em cada caso a natureza dos investimentos libidinais do campo social, seus conflitos possíveis interiores, suas relações com os investimentos pré-conscientes do mesmo campo, seus possíveis conflitos com estes, em suma, o jogo todo das

máquinas desejanter e da repressão de desejo. (Deleuze; Guattari, 2011, p. 505, grifo nosso)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, como que explorando uma “caixa de ferramentas”⁶, encontramos *O Anti-Édipo* em uma data comemorativa, 50 anos após sua primeira publicação, figurando uma espécie de *máquina*, tanto filosófica quanto literária. Uma *máquina* que ainda funciona, que range e que falha, que já se encaixou e desencaixou em outras máquinas, que fez passar e cortou fluxos - ainda que demasiadamente performativos - impulsionando tais movimentos desterritorializantes que os autores simularam como horizonte desta obra.

* * *

Referências

BUTLER, Samuel. **Erewhon or Over the Range**. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=5255> . Acesso em: 20 jan 2022.

DELEUZE, Gilles; LAPOUJADE, David (Org). **Cartas e outros textos**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

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

⁶ Fazemos referência a um diálogo entre Michel Foucault e Deleuze, intitulado “Os Intelectuais e o Poder”, em que Deleuze afirma: “uma teoria é uma caixa de ferramentas. Nada tem a ver com o significante. É preciso que sirva, é preciso que funcione. E não para si mesma. Se não há pessoas para utilizá-la, a começar pelo próprio teórico que deixa então de ser teórico, é que ela não vale nada ou que o momento ainda não chegou. Não se refaz uma teoria, fazem-se outras; há outras a serem feitas. É curioso que seja um autor que é considerado um puro intelectual, Proust, que o tenha dito tão claramente: tratem meus livros como óculos dirigidos para fora e se eles não lhe servem, consigam outros, encontrem vocês mesmos seu instrumento, que é forçosamente um instrumento de combate. A teoria não totaliza; a teoria se multiplica e multiplica”. (FOUCAULT; DELEUZE, 1979, p. 71).

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2 (vol.1)*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.

DOSSE, François. **Gilles Deleuze & Félix Guattari: Biografias Cruzadas**. Tradução Fatima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2010.

FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. In: MACHADO, Roberto (org.). **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HUR, Domênico Uhng; VIANA, Douglas Alves. **Práticas grupais na esquizoanálise: cartografia, oficina e esquizodrama**. Arq. bras. psicol., Rio de Janeiro, v. 68, n. 1, p. 111-125, abr. 2016.

ROLNIK, Suely. **Esquizoanálise e Antropofagia**. In: ALLIEZ, Eric. (org.) Gilles Deleuze: Uma vida filosófica. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 451-462.

Recebido 07/05/2022

Aprovado 13/10/2022

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

A Potência Transgressora da Loucura

Rafaela Pasqualin

Universidade Federal do Paraná

<http://orcid.org/0000-0002-0843-1548>

rflpasqualin@gmail.com

Resumo: Recorrendo a um diálogo entre psicanálise e esquizoanálise, evidencia-se o que a desinscrição de um sujeito revela acerca do próprio modelo hegemônico social em que ele vive. Modelo este que desvia o discurso do louco mediante normatizações que demarcam valores de legitimidade e de identidade. Tencionando assim, a necessidade de superação das nossas heranças históricas que reproduzem o estigma e o silenciamento dos indivíduos que fogem à norma. Através dos parâmetros pós-estruturalistas, é possível observar a marginalidade na qual a linguagem dos psicóticos se encontra, inseridos num espaço discursivo essencialmente patológico. O artigo tem como objetivo reclamar uma valorização das pulsões da loucura, consideradas arcaicas e portanto perigosas, como encadeamentos não convencionais do devir.

Palavras-chave: Loucura; Esquizoanálise; Pós-estruturalismo; Análise do discurso.

Abstract: Using a dialogue between psychoanalysis and schizoanalysis, it is evident what the deinscription of a subject reveals about the social hegemonic model in which he lives. This model diverts the madman's discourse through norms that demarcate values of legitimacy and identity. Intending thus, the need to overcome our historical inheritances that reproduce the stigma and the silencing of individuals who escape the norm. Through post-structuralist parameters, it is possible to observe the marginality in which the language of psychotics finds itself, inserted in an essentially pathological discursive space. The article aims to claim an appreciation of the drives of madness, considered archaic and therefore dangerous, as unconventional chains of becoming.

Keywords: Psychosis; Schizoanalysis; Post-structuralism; Discourse Analysis.

INTRODUÇÃO

A esquizofrenia se caracteriza, de modo geral, por sintomas de delírios, embotamento afetivo e discurso desorganizado – este, muitas vezes, denominado de discurso delirante. A psicose, que aparece no quadro de esquizofrenia, pode também ser sintoma de um quadro de bipolaridade. Se tratando, portanto, de um diagnóstico que possui suas complexidades. Por isso, é preciso um acompanhamento de escuta clínica minuciosa para determinar qual o diagnóstico do paciente mentalmente instável.

Quando Lacan (2010) generaliza a loucura como atributo inerente ao ser falante, nessa declaração ignora-se o fato de que há um tipo específico de loucura condenada socialmente. A psicose, sendo um fenômeno de dissociação com o nexos da realidade objetiva, está ligada à crença de que o sujeito se encontra privado de sua razão. Isto é, associa-se erroneamente que a esquizofrenia e a psicose provocam prejuízos nas capacidades intelectuais dos indivíduos.

O presente estudo dispõe uma crítica ao racionalismo científico que passa a disseminar a pureza inata das capacidades mentais no exercício da consciência. O indivíduo que não exercita a sua suposta capacidade ilimitada da razão, dentro deste paradigma ideológico, está condenado ao erro.

As teorias da análise do discurso pecheutiana, conjuntamente com os conceitos foucaultianos de regime de verdade e dispositivo de poder, auxilia-nos a observar a grande desvantagem social que o psicótico encontra, além do seu próprio sofrimento psíquico. Ou seja, além da condição

desintegrativa do Ego, o louco tem, como meio de subsistência, um ambiente que invalida e repele as suas condutas.

Com a exposição sociológica descrita por Michael Pollak sobre identidade social e memória, é possível verificar a construção política e ideológica, cujo poder se atualiza na constituição da verdade. A psicanalista Maud Mannoni examina que a instituição analítica contribui com a invalidação das capacidades individuais do louco e concebe a loucura como força de contravenção contra as epistemologias que se pretendem universais.

A convenção psiquiátrica

Os manuais psiquiátricos apresentam certo generalismo sintomatológico, porque aspectos comportamentais e de diminuição do desempenho social pertencem a uma diversidade de diagnósticos. As disfunções sociais e ocupacionais são bastante significativas, tratando-se do diagnóstico de transtornos mentais.

A anormalidade dos sujeitos psicóticos é avaliada por meio de critérios de inadaptabilidade. O comportamento e o discurso desorganizado são as características mais marcantes dos quadros psicóticos que os diferenciam. A loucura, possuindo suas características perceptíveis no convívio, entra, deste modo, em desacordo com as expectativas e convenções sociais.

O diagnóstico psiquiátrico se dá a partir dos relatos queixosos da família sobre o psicótico. Esse procedimento de investigação do quadro atribui a importância da linguagem não ao procedimento de escuta do desejo do paciente, mas no intuito de confirmar um diagnóstico (BRITO, 2005) e de definir o tratamento químico adequado.

Mesmo com projetos de leis governamentais que pretendiam minimizar a exclusão e o preconceito contra os loucos, na prática, as diferenças ainda são tomadas como “patologia, e não apenas como diferença” (BRITO, p. 43). O inconsciente do psicótico, estando “a céu aberto” (BRITO, p. 43), caracteriza

um indivíduo supostamente fora do controle. O que faz com que seja considerado um sujeito perigoso mas também incapaz. Acomodando-o, em razão disso, num espaço de tutela, seja pelo estado ou pela família.

o sofrimento social vem exatamente da impossibilidade em reconhecer sujeitos e grupos como portadores de direitos assentados na tradição do racionalismo ocidental, como sujeitos que podem se autorrealizar a partir de valores de autonomia, autodeterminação e singularidade (SAFATLE, 2011, p. 94)

A psicologia cognitivo-comportamental foi a que mais avançou no tratamento dos quadros psicóticos. No início da era moderna, a psicologia social sofreu grande influência americana, que incentivou o diagnóstico compulsório por conta da influência mercadológica de bem-estar da indústria farmacêutica (FARR, 2000, p. 31).

Segundo Mezza, a psicologia cognitivo-comportamental abraçou “uma posição social ingênua que se resolveu no favorecimento da adaptação ao status quo social (...) na construção (...) do indivíduo ‘de sucesso e felicidade’” (MEZZA, 2018, 142). Esse indivíduo de sucesso, identificado a um ideal econômico e ideológico, é adotado pela sociedade como modelo de normalidade.

Os indivíduos em sofrimento psíquico precisam ser reintegrados com o auxílio das instituições de intervenção. A medicina psiquiátrica pretende amenizar os desvios do doente mental com a medicalização, acreditando promover sua recuperação, medindo-a pela proximidade do ideal de normalidade relacionado à produtividade.

Essa política de subjetivação do modelo ideal de indivíduo é efetivada nos corpos através dos dispositivos de poder. São eles o Estado, a economia, a clínica, a filosofia. Essa política de internalização ideológica determina as crenças individuais. Sendo assim, uma política que organiza a economia libidinal do sujeito.

Freud nunca deixará de colocar em questão: “o que é necessário perder para se conformar a exigências de racionalidade presentes em processos hegemônicos de socialização e de individuação?”, ou ainda, “qual o preço a pagar, que tipo de sofrimento devemos suportar, qual o cálculo econômico necessário para viabilizar tais exigências?”. Pois devemos nos perguntar o que deve acontecer ao sujeito para que ele possa se pautar por um regime de racionalidade que impõe padrões de ordenamento, modos de organização e estruturas institucionais de legitimidade. Como deve se organizar sua economia libidinal para que ele possa ser reconhecido, como sujeito agente, por estruturas institucionais que aspiram garantir a racionalidade de nossas dinâmicas sociais? Toda discussão freudiana clássica da imbricação entre socialização e repressão. (SAFATLE, p. 86).

O primado da razão

Durante a Idade Clássica, os procedimentos de internação reduziram os sujeitos à exclusão e tinham um caráter punitivo correcional. O internamento funcionava como um mecanismo social, eliminando os elementos heterogêneos que fugiam da norma, “onde imperaria uma síntese autoritária da natureza e da virtude” (FOUCAULT, 2017, p. 79).

O poder se camuflava sob as aparências de uma racionalidade que tinha a característica do seu tempo e de seus valores.

Um aspecto fundamental que desejamos ressaltar (...) é que, como nos lembra Foucault (2002), a questão da invalidação social do louco e do uso de tratamentos de caráter repressor, vai muito além do âmbito médico psiquiátrico. A partir da análise feita por este autor, é possível compreender que, com o surgimento do iluminismo e do primado da razão, o discurso do louco é invalidado. Aos poucos foi se criando um padrão de normalidade a ser seguido, sendo os considerados “desviantes” relegados ao asilo, e, conseqüentemente, anulados socialmente. (MASSIÈRE; GONÇALVES, 2009, p. 6).

Em *Os Anormais* (2001), Foucault trata da cristalização de ideias a partir de documentos que possuem força política enquanto dispositivos

ideológicos normativos. Reforçando assim, a noção de que as leis legitimam e reforçam os valores morais de cada período histórico.

Em seu livro *Microfísica do poder*, o autor denomina alguns tipos específicos de poder como “poder disciplinar”, característicos das sociedades burguesas, e considera a instituição psiquiátrica como sendo um deles. Estes tipos específicos de poder, segundo Foucault, têm objetivos políticos e econômicos que visam exercer um controle sobre as ações dos homens para assim educá-los e aperfeiçoá-los ao máximo, tornando-os úteis economicamente como força de trabalho e "dóceis politicamente" (VERANI, 2003, p. 80).

A conformação do aparelho psíquico, resultante do processo de subjetivação, se baseia nas condutas sociais adequadas, normatizando e apagando as diferenças. A loucura, vista como uma negatividade, isto é, a falta da razão, é tratada como uma verdadeira degeneração mental. À medida que se afasta da normalidade instituída, o louco também se afasta da sua possibilidade de coexistência. Portanto, um aparelho psíquico não identificado com os processos de sujeição social, será isolado e privado de sua linguagem.

O discurso delirante

A loucura, além de transgredir as normatizações do comportamento social, quando externalizada na fala, descumpre com a estruturação formal do discurso. A desorganização se dá pela relação estrita entre pensamento e linguagem (GATI, 2021, p. 177). O discurso na psicose possui um caráter vago, uma atmosfera de indefinição (FERREIRA, 2010, p. 231). Ocorrem perdas dos sentidos socialmente estabelecidos das palavras, como também se dão expansões de significados, ressignificações e neologismos (GATI, 2021).

A ambiguidade semântica encontrada nos discursos delirantes (FERREIRA) salientam a dissociação de si mesmo. Ao mesmo tempo, a perda de referência faz com que o sujeito acabe mesclando o que escuta com sua mania persecutória. Ou seja, quando escuta alguém falando sobre algo, associa

o que é dito a si próprio, mesmo que não haja nenhuma relação. A explicação disso é de que o Eu entra em uma crise de desmembramentos que o inconsciente busca compensar. A mania persecutória se dá por conta dessa cisão, onde o Eu se projeta no mundo externo como um Outro, estranho a si mesmo, que o persegue (FERREIRA, p. 235).

No entanto, a comunicação não depende só da estruturação linguística, mas da aceção de uma norma sociolinguística. O que significa que não se pode dizer qualquer coisa a qualquer momento. A linguagem se restringe ao determinante social de quando se pode falar, quem pode falar e como deve se dirigir às pessoas enquanto fala. São essas as circunstâncias externas à linguagem formal que a análise do discurso vai se ater, formulando uma teoria dos espaços discursivos.

Pêcheux, filósofo francês, elaborou a teoria analítica do discurso, cuja base é avaliar a linguagem em uso pela fala, se tratando de uma teoria política do discurso. Cada sujeito, sendo capaz de produzir pensamento e discurso, depende diretamente das relações de poder que o atravessam. Essa relação de assujeitamento dos sujeitos históricos é invisível, porém, constitutiva da comunicação. Trata-se de um regime de poder enunciativo que induz as correlações específicas para cada determinado contexto social.

O fundamento da análise do discurso está nos fatores subjetivos ligados à posição social que o sujeito ocupa. Esse espaço social fundamenta a recepção que esse discurso tem na interação com outros falantes, e é determinante para definir o seu respectivo espaço discursivo.

Deste modo, por regimes de verdade se compreende uma forma de organização daquilo que se diz a partir de um conjunto de regras que apoiam o que é da ordem do verdadeiro. Essas regras são modalidades que definem o dizer como um enunciado da verdade, ou seja, estabelecem os elementos que devem ser articulados para que um enunciado seja tomado como verdadeiro. Não se trata, então, de quem ou o lugar de enunciação da verdade, mas do modo como ao dizer afirma-se um conjunto de relações que sustentam a

verdade do que é dito. A atualização dos regimes de verdade se dá através de exercícios de poder (BERNARDES et al, 2016, p. 3).

O sujeito discursivo fala de um determinado lugar que se encontra preestabelecido por códigos sociais e institucionais. A validação social tem relação direta com a emissão de saber do falante. São através dos meios políticos que são dadas as permissões e as interdições dos espaços discursivos, inferindo as relações de poder que se escoam, interpelam e condicionam a linguagem. Tudo que não corresponde com essa norma, não é autorizada ou reconhecida.

A herança histórica manicomial ressoa ainda marginalizando os sujeitos em um estado tão somente patológico. Onde a voz do louco só possui espaço dentro de uma definição patológica. Permanecendo, portanto, a violência dos interditos, ignorando o valor discursivo e as condições expressivas desses sujeitos.

Narrativas ideológicas

As narrativas ideológicas pretendem construir uma memória coletiva que oculte as suas contradições, pretendendo uma falsa neutralidade histórica. Esta memória coletiva, cunhada por Pollak (1989), se forma a partir da memória oficial que atualiza o seu poder, constituindo a verdade. Esses discursos são solidificados de maneira ortodoxa e hegemônica.

A máquina repressiva do Estado, em busca de uma coerência ideológica, anula politicamente os discursos que lhe são heterogêneos, marginalizando, assim, os discursos que não se ajustam à ideologia dominante. A história é sempre escrita pelo aparelho unitário, centralizado e totalizante do Estado civil e da cultura de massa.

Os discursos constituídos permitem a associação dos sujeitos, para que engajem-se a certas ordens de efeito ideológico, causando identificação e,

deste modo, a internalização dos regimes nos indivíduos. O poder produz e mantém seu regime de verdade, que é o seu dispositivo de controle e repressão sob o corpo social.

A memória insurgente, que sobrevive sem ser exprimida pelos órgãos oficiais, visa superar seu sentimento de exclusão e pretende restabelecer o que considera ser a verdade e a justiça (POLLAK, 1989, p. 9). As memórias clandestinas, são memórias subterrâneas da história oficial, não sendo integradas em uma rede de sociabilidade, caracterizando-se como zonas de sombra.

Orlandi aponta que a resistência dos sujeitos às formulações discursivas “vão materializar novos (ou outros) lugares” (ORLANDI, 1999, p. 21 apud GRIGOLETTO, 2005, p. 4). Essas fraturas são um processo de subjetivação que se realiza na dimensão de si mesmo, da dissociação da norma. A marginalidade, em sua singularidade, escapa às forças estabelecidas dos saberes constituídos, sendo em potencial, um rompimento cujo caráter transgressivo impulsiona a crítica.

O paradigma epistemológico como dispositivo reprodutor do poder hegemônico

O historiador Peter Burke (2003) demarca, assim como Kuhn (2013), a natureza mercantil e socialmente construída do conhecimento (BURKE, p. 9). Kuhn chama essas demarcações dentro da epistemologia de paradigmas que podem modificar-se com o tempo.

A questão assim colocada faz emergir um intenso debate em torno da produção do conhecimento, de seu alcance e seus limites, de modo a questionar as formas constituídas de saber e os campos disciplinares constituídos na modernidade. (GUSMÃO, 2008, p. 1).

Se não há produção de conhecimento ahistórica, a posição do sujeito da ciência também não é universal, como defende Orlandi (1999). O saber psicanalítico também não se desvincula dos valores de seu próprio tempo. Segundo Mezza (2018), a psicanálise cede aos preconceitos cientificistas do século XX, mesmo visando superar as falhas da psiquiatria.

O paradigma psicanalítico, a princípio, define uma autoridade que acaba dominando a subjetividade das experiências, reduzindo os fenômenos do sujeito a fenômenos, meramente, da doença.

O problema da psicopatologia e da filosofia da linguagem (...) está no fato de que (...) não há um aprofundamento epistemológico e ontológico diante a complexidade da esquizofrenia, e ela continua sendo uma doença etiologicamente desconhecida (FERREIRA, p. 231).

Lacan (1986) busca trazer o esboço da sua leitura sobre o que chama de mito psicanalítico. Há uma ideia de que a experiência que deve guiar a psicanálise e não o contrário, sem que o ego do psicanalista intervenha na análise e estabeleça a sua particular medida do real (LACAN, 1986, p. 27).

O desejo primordial da psicanálise de se rebelar contra a psiquiatria, acabou criando outro método que repete “práticas disciplinares que bloqueiam a reconstituição de vínculos sociais a partir de novas bases” (SAFATLE, p. 84).

Maud Mannoni, psicanalista, crítica dos poderes políticos e ideológicos das instituições, deu enfoque sobretudo à demanda de um outro que cai sob o louco e a criança, por não lhe serem permitido autonomia sobre si mesmos e as suas próprias vontades.

Freud, quando escreve a sua carta à Max Schur, datada de 04 de Outubro de 1928, revela seu incômodo com os pacientes psicóticos que, por não estarem em conformidade com sua própria teoria, lhe são estranhos e

“estranhos a tudo o que é humano” (Schur, 1967, p. 21 apud MANNONI, 1980, p. 128).

No período de desenvolvimento dos estudos clínicos psicanalíticos, Freud estabeleceu um código de diretrizes aos membros do Comitê. Era necessário que seguissem com as diretrizes como uma fraternidade de controle e vigilância, perdendo sua “característica mais elevada de explorar o novo” (MANNONI, 1980, p. 21). Fugindo, portanto, do caráter puramente clínico, funcionando como um grupo homogêneo e autoritário.

A instituição analítica, psiquiátrica e estatal, segundo Mannoni, pode atuar desse modo como uma máquina de triturar gente (MANNONI, 1980, p. 17). Se não há um Édipo a ser reproduzido em análise, nem uma transferência a ser realizada pelo psicótico, é porque a psicose não busca, através de mecanismos de recalçamento e resistência, agir em defesa do ego.

Além disso, com o sintoma de mania, o psicótico transcende as suas próprias delimitações sociais, confundindo-se e enganando-se sobre o seu próprio lote (DELEUZE, 2011, p. 166). Ocorrendo “Desmembramentos e metamorfoses do corpo, estreitamentos e ampliações do espaço, sentimentos de comunhão com o sagrado” (MASSIÈRE; GONÇALVES, 2009, p. 5).

A tradição psicanalítica precisa se desvencilhar dos seus “recalques epistemológicos” (ZAFIROPOULOS, 2018, p. 32). É preciso repensar os acordos conceituais da psicanálise, não reproduzindo a desumanização da loucura, que foi por muito tempo considerada uma “degenerescência e um progressivo deslizamento na direção do ponto zero da natureza humana” (FOUCAULT, 2017, p. 514). O cuidado com a saúde se torna potencialmente mais eficaz à medida que a visão da natureza humana for abrangente e inclusiva (REMEN, 1993, p. 54).

A escuta médica não é neutra e reproduz dogmas fixos que possuem uma utilidade doméstica (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 183). Ela se

inicia como crítica ao método de medicalização, mas reforça “expectativas universalizantes de validade” (SAFATLE, p. 90).

A crença numa essência em si, bagagem da crítica kantiana, dentro da psicanálise, está definida por um dogma teórico baseado no mito edípico que modula a sexualidade infantil. Deleuze, no texto *O que as crianças dizem*, considera grotesco identificar todas projeções do inconsciente com a imagem do pai, ao tratar do caso específico do pequeno Hans (DELEUZE, 2011 p. 87).

São muitas as particularidades psíquicas humanas e, sobretudo, a singularidade das forças do inconsciente. Não se tratando de um elemento unificado e coerente, como já foi proposto por Deleuze e Guattari (2010), que contrariam a convicção da natureza fixa do ego. A clínica, assim como a filosofia, não precisa se guiar pela ideia de essências imutáveis.

Kant veria a racionalidade como capacidade ilimitada, sustentando a ideia de que a identidade é uma forma unitária. Adorno em sua crítica à metafísica da noção unitária da identidade, identifica-a como resultado de repressões sociais, se tratando do sofrimento psíquico “mais aterrador” (SAFATLE, p. 94). O psicótico, com seu ego desintegrado, não apresenta a “redução egológica do sujeito” (Ibidem, p. 95) cuja gênese estaria ligada a ideologia racionalista.

É um estranho sujeito, sem identidade fixa, errando sobre o corpo sem órgãos, sempre ao lado das máquinas desejantes, definido pela parte que toma do produto, recolhendo em toda parte o prêmio de um devir ou de um avatar, nascendo dos estados que ele consome e renascendo em cada estado. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 30).

Deleuze defende a validação do conhecimento e da experiência dos processos internos subjetivos. Ao mesmo tempo, propõe a criação de um corpo sem órgãos para dar um fim à doutrina do juízo que funciona em uma lógica de dívida infinita, onde “Ajuizar quer dizer julgar” (GATI, p. 178). E

esse tribunal da verdade se dá, ou pelo juízo equivocado dos homens ou através do julgamento absoluto de um Deus.

Deleuze formula que a vontade de potência de um bebê, portanto a libido, se dá através de um combate. Desse modo, determina a necessidade de estabelecer uma nova ordem de afetos. Em prol de subverter a lógica do “combate-contra” o Outro, para um “combate-entre” Si, o que significa sair de um modo de existência que repele as forças externas, para ir em direção a um afeto de forças que se apossam umas das outras, se transformando num devir múltiplo. Devir, este, que são encadeamentos singulares e heterogêneos. O que Deleuze define como a instauração de zonas de vizinhança (DELEUZE, p. 11), possibilitando agenciamentos entre a razão e loucura e vice-versa.

O esperado é que o louco saia do seu estado de alienação e vá em direção à razão, à normalidade. No entanto, não é nunca proposto o mútuo agenciamento desses dois estados. A normalidade precisa romper com o invólucro da crença de sua superioridade e sua pureza para se relacionar com as divergências psíquicas. É preciso possibilitar uma clínica que contenha em seu cerne “fazer existir, não julgar” (Ibidem, p. 173).

Nise da Silveira (1981), terapeuta junguiana, analisando a obra de arte dos seus pacientes, identificava os fios condutores da subjetividade dos esquizofrênicos. A terapia ocupacional na experiência de Nise da Silveira, se tratava de um método inclusivo a partir de uma vivência não verbalizável de gestos e criatividade para aqueles que estavam mergulhados nas profundezas do inconsciente, com o ego desintegrado. Segundo Nise, seria necessário para a compreensão da realidade do outro, entender primeiramente como o paciente experiencia a realidade.

Independente do modo que é externalizado, o paciente comunica a sua verdade, seu próprio regime interno produtor de significados, com a sua própria ordem de sentido. Através da análise das criações artísticas de seus

pacientes, Nise identificava a etiologia dos quadros clínicos, demonstrando que não é somente através da livre associação discursiva e da transferência que é possível compreender um quadro psíquico.

Considerações finais

A saúde está ligada à realidade econômica e a promoção da saúde está associada a valores de democracia e cidadania, postas como um conjunto de práticas nacionais e internacionais referindo-se à combinações de estratégias de políticas públicas que buscam defender a dignidade da condição humana. Há indicadores socio-sanitários que trazem para o campo da saúde uma nova racionalidade que envolve além do tratamento de doenças, a questão de renda, de trabalho, de lazer e de educação. Deste modo, a saúde reflete condições socioculturais (BERNARDES et al, 2016). Por isso, é necessário uma inclusão social dos excluídos nesses termos socioculturais, legitimando todos os indivíduos como produtores de linguagem. Mesmo que essa linguagem não esteja em pleno acordo com as formalizações.

Esses indivíduos precisam de espaços para manifestarem seus fenômenos psíquicos sem serem estigmatizados, ignorados ou silenciados. A reparação da violação dos direitos dos loucos deve ser realizada na ampliação da sociabilidade dos marginalizados e sua devida legitimação social e clínica. O artigo se propõe em favor de uma prática analítica crítica, humanizada, capaz de repensar seus acordos conceituais e aberta à complexidade da diversidade. Para isso, seria necessário potencializar o processo curativo do paciente, dando a ele o direito de autonomia e afirmação de sua identidade. Possibilitando que se adentre no mundo do outro sem dominá-lo, dando abertura aos fluxos pulsionais do inconsciente, para assim conseguir compreender a etiologia dos quadros daqueles que se encontram psiquicamente diversos.

Referências

BARRETO, R. O., CARRIERI, A. P., ROMAGNOLI, R. C. **O rizoma deleuze-guattariano nas pesquisas em Estudos Organizacionais**. Rio de Janeiro: Cadernos EBAPE.BR, v. 18, n. 1, p. 47-60, jan/mar, 2020.

BERNARDES, A. G.; HILLESHEIM, B.; SOUZA, E. DE O.; MARQUES, C. F. **Psicologia e regimes de verdade nas práticas de promoção da saúde**. Fractal: Revista de Psicologia, v. 28, n. 1, p. 2-8, abr, 2016.

BRITO, M. A. P. **Reflexões sobre a (in)coerência na fala do esquizofrênico**. Fortaleza: Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal do Ceará, 2005.

BRUM, Stephanie. **Trauma e reconhecimento na clínica psicanalítica**. São Paulo: Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, v. 24, n. 1, 2021.

BURKE, Peter. **Uma história social do conhecimento de Gutenberg a Diderot**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

PONTES, S.; CALAZANS, R. **Sobre alucinação e realidade: a psicose na CID-10, DSM-IV-TR e DSM-V e o contraponto psicanalítico**. Psicologia USP, [S. l.], v. 28, n. 1, p. 108-117, 2017.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011.

FARR, Robert. **As Raízes da Psicologia Social (1872-1954)**, Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

FERREIRA, Wasney de Almeida. **A estrutura sintática e semântica dos delírios de perseguição e de referência na esquizofrenia paranóide: um estudo de caso**. Rio de Janeiro: Ciências & Cognição, v. 15, n. 2, agosto, 2010.

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

_____. **Os Anormais: curso no *Collège de France* (1974-1975):** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martin Fontes. 2001.

GATI, J. P. S. **Discurso delirante na esquizofrenia e o efeito de estranhamento.** São Paulo: Estudos Linguísticos v. 50, n. 1, p. 176-188, abril, 2021.

GUSMÃO, N. M. M. **Antropologia, Estudos Culturais e Educação: desafios da modernidade.** Pro-Posições, Unicamp, v. 19, p. 47-82, set./dez, 2008.

GRIGOLETTO, Evandra. **Do lugar social ao discursivo: o imbricamento de diferentes posições sujeito.** Porto Alegre: Seminário de Estudos em Análise do Discurso, UFRGS, 2005.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das Revoluções Científicas.** Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2013.

LACAN, Jacques. **O Seminário: Livro 1: os escritos técnicos de Freud, 1953 - 1954.** Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

_____. **Transferência para Saint Denis? Lacan a favor de Vincennes!** São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, n. 65, 2010.

MANNONI, Maud. **La teoría como ficción.** Barcelona: Grijalbo, 1980.

MARCELLO, Fabiana de Amorim. **O Conceito de Dispositivo em Foucault: Mídia e produção agonística de sujeitos-maternos.** Educação e Realidade v. 29 n° 1, p. 199-213, 2004.

MASSIÈRE, F. M.; GONÇALVES, T. L. **Da doença aos inumeráveis estados do ser: Nise da Silveira, Antonin Artaud e a construção de novos paradigmas nas ciências sociais e humanas.** Rio de Janeiro: Boletim Interfaces da Psicologia da UFRRJ, v. 2, n. 1, p. 5-15. 2009.

MEZZA, Martín. **A teoria da loucura em Lacan como crítica ao patetismo da doença mental.** Belo Horizonte: Estudos de psicanálise, n 49, p. 139-148, jan./jul, 2018.

ORLANDI, E. P. **Do sujeito na história e no simbólico.** Escritos n° 4. Campinas, São Paulo: publicação do Laboratório de Estudos Urbanos Nudecri/LABERURB, maio, 1999.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio.** Rio de Janeiro: Estudos Históricos v. 2, n. 3, p 3-15, 1989.

REMEN, R. N. **O Paciente Como Ser Humano**. Tradução de Denise Bolanho, São Paulo: Summus, 1993.

SAFATLE, Vladimir. **A transformação da crítica da razão em análise de patologias do social: o caso Theodor Adorno**. In: OLIVEIRA, Cláudio. *Filosofia, psicanálise e sociedade*, Rio de Janeiro: Editora Azougue, p. 83-96, 2011.

SCHUR, Max. *The Id and the Regulatory principle of mental functioning*. Londres: Hogarth Press, 1967.

SILVEIRA, Nise. **Imagens do Inconsciente**. Rio de Janeiro: Editora Alhambra, 1981.

VERANI, Ana Carolina. **O triste fim de Lima Barreto: Literatura, loucura e sociedade no Brasil da Belle Époque**. Rio De Janeiro: Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, PUC-Rio, 2003.

ZAFIROPOULOS, Markos. **Lacan e Lévi-Strauss ou O Retorno a Freud (1951 - 1957)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

Recebido 07/05/2022

Aprovado 27/10/2022

Licença CC BY-NC 4.0



/traduções

Eu sou o monstro que vos fala

Paul B. Preciado¹

[TRADUÇÃO]

Sara Wagner York²

Universidade do Estado do Rio de Janeiro
<https://orcid.org/0000-0002-4397-891X>
sarawagneryork@gmail.com

À Judith Butler

Em 17 de novembro de 2019, fui convidado a ir ao *Palais des congrès* em Paris para falar perante 3.500 psicanalistas reunidos para a jornada internacional da Escola da Causa freudiana sobre o tema “Mulheres em psicanálise”. O discurso causou um terremoto. Quando perguntei se havia um psicanalista gay, trans, ou não binário na sala, o silêncio foi quebrado por algumas risadas. Quando pedi às instituições psicanalíticas que assumissem a

¹ Escritor, filósofo e pensador contemporâneo. Nasceu como Beatriz Preciado em 1970, na Espanha de Franco, e em 2010 iniciou seu processo de transição de gênero. É mestre em filosofia e teoria de gênero pela *New School* de Nova York e doutor em filosofia e teoria da arquitetura pela Universidade de Princeton. Possui extensa obra que aborda a filosofia de gênero, teoria queer, arquitetura, identidade e pornografia.

² Doutoranda em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, travesti da/na Educação, pai, avó, ex-moradora de rua e sujeita destituída de muitos privilégios sociais ao longo da vida. Acessar literaturas e espaços sociais, por ser travesti por toda vida, foram apenas alguns desses. Gratidão ao filósofo Paul Preciado por ensinar-me a hackear tantos CIS-temas em tão alto nível e depois de tantas lutas.

responsabilidade pela atual transformação da epistemologia sexual e de gênero, parte do público riu, enquanto outros gritaram ou me pediram para sair da sala. Uma mulher falou alto o suficiente para eu ouvi-la da minha tribuna: “Não o deixe falar, é Hitler”. Outra parte do público aplaudiu. Os organizadores me lembraram que meu tempo tinha acabado, então tentei me apressar, pulei alguns parágrafos, só consegui ler um quarto do discurso que tinha preparado.

Nos dias que se seguem a esse discurso, as associações psicanalíticas estão cindidas. A Escola da Causa freudiana se divide, as posições pró ou contrárias se afiam. O discurso, filmado por dezenas de celulares, é postado na internet, fragmentos do texto são transcritos sem pedir meu texto original, depois traduzidos para o espanhol, italiano, inglês e publicados na internet sem qualquer preocupação com a exatidão das palavras ou com a qualidade das traduções. Assim, versões aproximadas do discurso circulam na Argentina, Colômbia, Alemanha, Espanha e França. A fim de ampliar o debate, quero publicar hoje o texto na íntegra, pois gostaria de tê-lo compartilhado com a assembleia de psicanalistas³.

..*

Discurso de um homem trans, um corpo não binário, diante da Escola Psicanalítica Francesa

Queridas senhoras e senhores da Escola de Psicanalistas da França, senhoras e senhores da Escola da Causa freudiana, e não sei se vale a pena saudar também todos aqueles que não são senhoras nem senhores, porque duvido que haja alguém entre vocês que tenha renunciado legal e publicamente à diferença sexual e que tenha sido aceito como um psicanalista

³ Gostaria de agradecer a Virginie Despentes, que leu a primeira versão deste texto.

de pleno direito, depois de ter passado com sucesso pelo processo que vocês chamam “o passe”, que permite que vocês se tornem analistas. Estou falando de um psicanalista trans, ou não binário, admitido entre vocês como um especialista. Se ele existe, permita-me estender minhas mais calorosas saudações a este querido mutante agora mesmo.

Tenho a honra de comparecer perante a Academia para lhes dar um relatório sobre minha vida como homem transexual.

Não sei se poderia fornecer-lhes dados que vocês, acadêmicos e psicanalistas, não conheciam em primeira mão, já que vivem, como eu, em um regime de diferença sexual. Portanto, quase tudo que eu posso dizer, vocês podem ver por si mesmos de ambos os lados da linha de gênero. Embora vocês provavelmente se considerem homens ou mulheres naturais e tal suposição os tenha impedido de observar, a uma distância saudável, a máquina política em que estão inseridos. Vocês me perdoarão se, na história que estou prestes a contar, eu não tomar por garantida a existência natural da masculinidade e da feminilidade. Fiquem tranquilos, vocês não precisam abdicar de suas crenças – porque elas são crenças – para me ouvir. Considerem o que estou dizendo e depois voltem para a sua vida “naturalizada”, se vocês puderem.

Para me apresentar, permitam-me, já que vocês são 3.500 psicanalistas e eu me sinto um pouco solitário deste lado do palco, correr e subir nos ombros do mestre de todas as metamorfoses, o melhor analista dos excessos que se escondem atrás da fachada da razão científica e da loucura que leva o nome comum de “saúde mental”: Franz Kafka.

Em 1917, Franz Kafka escreveu *Ein Bericht für eine Akademie*, *Um relatório para uma academia*. O narrador do texto é um macaco que, após aprender a linguagem dos humanos, se apresenta diante de uma academia das mais altas autoridades científicas para lhes explicar o que a evolução humana

significou para ele. O macaco, que diz se chamar Pedro Vermelho, conta como foi capturado numa expedição de caça organizada pelo circo de Hagenbeck, depois transportado para a Europa num barco, levado para um circo de animais, e como depois conseguiu se tornar um homem. Pedro Vermelho explica que para dominar a linguagem dos humanos e entrar na sociedade da Europa de seu tempo, ele teve que esquecer sua vida de macaco. E como, para suportar esse esquecimento e a violência da sociedade humana, ele se tornou alcoólatra. Mas o mais interessante do monólogo de Pedro Vermelho é que Kafka não apresenta seu processo de humanização como uma história de emancipação ou libertação da animalidade, mas sim como uma crítica ao humanismo colonial europeu e suas taxonomias antropológicas. Uma vez capturado, o macaco diz que não teve escolha: se não queria morrer trancado em uma jaula, tinha que se mover para a “jaula” da subjetividade humana.

Enquanto o macaco Pedro Vermelho falava diante dos cientistas, dirijo-me hoje a vocês, acadêmicos da psicanálise, da minha “jaula” de um homem trans. Eu, um corpo marcado pelo discurso médico e jurídico como “transexual”, caracterizado na maioria de seus diagnósticos psicanalíticos como sujeito de uma “metamorfose impossível”, situando-me, segundo a maioria de suas teorias, além da neurose, à beira ou mesmo na psicose, incapaz, segundo vocês, de resolver corretamente um complexo edipiano ou tendo sucumbido à inveja do pênis. Bem, é a partir dessa posição de doente mental da qual vocês me classificam, embora eu me dirija a vocês como o símio-humano de uma nova era. Eu sou o monstro que vos fala. O monstro que vocês construíram com seus discursos e suas práticas clínicas. Eu sou o monstro que se levanta do divã e fala, não como paciente, mas como cidadão, como seu monstruoso igual.

Eu, como um corpo trans, como um corpo não binário, ao qual nem a medicina, nem a lei, nem a psicanálise, nem a psiquiatria reconhecem o direito de falar com conhecimento especializado sobre minha própria condição, nem

a possibilidade de produzir um discurso ou uma forma de conhecimento sobre mim mesmo, aprendi, como Pedro Vermelho, a língua de Freud e Lacan, a língua do patriarcado colonial, a sua língua, e estou aqui para falar com vocês.

Vocês podem se surpreender que eu esteja usando um conto kafkiano para fazer isso, mas esse colóquio me parece mais próximo da época do autor do que da nossa. Vocês estão organizando um encontro para falar sobre “mulheres em psicanálise” em 2019, como se ainda estivéssemos em 1917, como se esse tipo particular de animal que vocês de modo condescendente e naturalizante chamam de “mulher” ainda não tivesse ganho pleno reconhecimento como sujeito político, como se fosse um apêndice ou uma nota de rodapé, uma criatura estranha e exótica, sobre a qual vocês têm que pensar de vez em quando, em um colóquio ou em uma mesa redonda. Ao contrário, teria sido mais apropriado organizar um encontro sobre “os homens brancos heterossexuais e burgueses em psicanálise”, pois a maioria dos textos e práticas psicanalíticas giram em torno do poder discursivo e político desse tipo de animal. Um animal necropolítico⁴ que vocês tendem a confundir com o “humano universal” e que permanece, pelo menos até agora, tema de enunciação central nos discursos e instituições psicanalíticas da modernidade colonial.

Além disso, não tenho muito a dizer sobre “mulheres em psicanálise”, exceto que eu sou, como o Pedro Vermelho, um desertor. Eu já fui “uma mulher em psicanálise”. Eu fui designado para o sexo feminino, e como o macaco mutante, saí daquela “jaula” estreita, certamente para entrar em outra jaula, mas pelo menos desta vez por minha própria iniciativa.

⁴ Inventado pelo teórico e historiador camaronês Achille Mbembe, com base na noção de “tanatopolítica” de Foucault, este termo designa uma forma de soberania que reside no poder de decidir quem pode viver e quem deve morrer. A necropolítica é o governo das populações através de técnicas de violência e morte.

Estou falando com vocês hoje a partir desta jaula escolhida e redesenhada de o “homem trans”, o “corpo de gênero não binário”. Alguns dirão que ainda é uma jaula política: em todo caso é melhor que a jaula “homens e mulheres” porque tem o mérito de reconhecer seu status de gaiola.

Já se passaram mais de seis anos desde que desisti do status legal e político de mulher. Pode ser um período curto de tempo, quando se considera que situado no conforto ensurdecido da identidade normativa, mas é um tempo infinitamente longo quando tudo o que foi aprendido na infância deve ser desaprendido. Quando novas fronteiras administrativas e políticas, barreiras invisíveis, mas efetivas se erguem diante de você e o dia-a-dia se torna uma corrida de obstáculos. Seis anos de vida adulta de uma pessoa trans assumem então a qualidade que têm para o bebê nos primeiros meses de vida, quando as cores aparecem diante dos olhos e as formas assumem um volume que as mãos podem agarrar pela primeira vez, quando a garganta, antes capaz apenas de gritos guturais, e os lábios, antes voltados apenas para a amamentação, articulam uma palavra pela primeira vez. Evoco o prazer de aprender na infância, pois um prazer semelhante surge da apropriação de uma nova voz e de um novo nome, da exploração do mundo além da jaula da masculinidade e da feminilidade que acompanha o processo de transição. Esse tempo cronologicamente curto torna-se muito longo quando se viaja pelo mundo, quando se encontra na vanguarda da mídia como *trending topic* “trans”; e quando se está realmente sozinho quando se tem que ir ao psiquiatra, à polícia de fronteira, ao consultório médico ou ao juiz.

Em resposta ao pedido de vocês por mais informações sobre a minha “transição”, pedido ao qual cedo com alegria, embora ainda com alguma reserva – explicarei nestes parágrafos a diretriz pela qual um indivíduo que viveu como mulher até os 38 anos de idade, tendo primeiro se definido como uma pessoa de gênero não binário, depois se incorporou ao mundo dos homens sem se assentar completamente nesse gênero – porque para ser

reconhecido como um verdadeiro homem, eu teria que ficar calado e me misturar ao magma naturalizado da masculinidade, sem nunca revelar minha história dissidente ou meu passado político. Acrescente-se que eu não seria capaz de lhes dizer as banalidades que se seguirão se eu não estivesse totalmente seguro de mim mesmo, se minha posição trans não tivesse já sido afirmada inquestionavelmente em todos os grandes espetáculos digitais do mundo civilizado. Desde 16 de novembro de 2016, sou portador de passaporte com nome e sexo masculino, portanto não há mais obstáculos administrativos à minha liberdade de movimento ou à minha capacidade de falar.

Recebi o gênero feminino ao nascer, numa cidade católica da Espanha que ainda estava sob o domínio de Franco. A sorte fora lançada. As garotas não tinham permissão para fazer a maioria das coisas que os garotos faziam. Esperava-se que eu fizesse um trabalho de gênero eficaz e silencioso e de reprodução sexual. Era esperado que eu fosse uma boa namorada heterossexual, uma boa esposa, uma boa mãe, uma mulher quieta. Cresci ouvindo as histórias secretas sussurrantes de jovens garotas que foram estupradas, jovens mulheres que viajaram para Londres para fazer abortos, eternas amigas solteiras que viviam juntas sem nunca afirmar sua sexualidade em público – “sapatão”, como meu pai as chamava desdenhosamente. Eu fiquei preso. Se houvessem me pregado ao chão, isso não teria diminuído meu espaço de ação. Por que as coisas eram assim? O que havia no meu corpo infantil que previa a minha vida inteira? Não importa o quanto nos coçamos até o ponto de sangue, não vamos encontrar uma explicação. Não importa quantas vezes batamos a cabeça contra as barras do cárcere do gênero até que elas se rompam, não vislumbraremos a razão disso.

Também me era impossível explicar o paradoxo que exigia que as mulheres, subjugadas, estupradas, assassinadas, amassem e dedicassem suas vidas aos seus opressores, homens heterossexuais. Eu não via saída, mas tinha

que encontrar uma: sentia que, ao ser esmagado entre as duas paredes da masculinidade e da feminilidade, acabaria inevitavelmente morrendo. Eu era uma criança calma que ficava em seu quarto, não fazia barulho, meus pais concluíram que eu seria um corpo particularmente dócil e receptivo a uma boa educação.

Mas resisti a essa domesticação, sobrevivi ao processo sistemático de aniquilação da minha força vital que se organizou ao meu redor durante toda a minha infância e adolescência.

Não devo essa força de sobrevivência à psicanálise ou à psicologia, mas, ao contrário, aos livros feministas, punks, antirracistas e lésbicos. Eu tinha pouca disposição para a socialização, e os livros eram para mim autênticos guias no deserto do fanatismo da diferença sexual. Livros que – como no século XVI as obras de Giordano Bruno ou Galileu puseram fim ao geocentrismo – haviam sido escritos para pôr fim à convicção psicanalítica de que desafiar o binarismo equivalia a entrar no reino da psicose. Lembro-me da primeira vez que encontrei, numa livraria em Madrid, uma tradução para o espanhol do *O corpo lésbico* por Monique Wittig, em uma edição de 1977 da Pre-Textos Editorial. Eu me lembro da capa rosa e das páginas amareladas prematuramente. Como se o título em si não fosse suficiente, um parágrafo do livro foi reproduzido na capa: [“o corpo lésbico a cipreste a secreção a saliva o muco o suor as lágrimas a cera dos ouvidos a urina as nádegas os excrementos o sangue a linfa a gelatina a água...”] Quando o comprei, tentei esconder o máximo possível a capa do vendedor, porque não suportava a vergonha que representava, em 1987, querer comprar um livro com o título *O corpo lésbico*. E lembro que o livreiro me olhou com desprezo, mas também com alívio, pois finalmente tinha conseguido se livrar de um livro que, como se fosse um recipiente perfurado do qual escorria um líquido sujo, estava sujando suas prateleiras. Custou-me 280 pesetas. O seu verdadeiro valor para mim é incalculável. Para descobrir os outros livros que me levariam até onde estou

hoje, tive que viajar, tive que aprender outras línguas: assim encontrei *Sappho e Sócrates* de Magnus Hirschfeld, *Orlando* de Virginia Woolf, *Voir une femme* [Ver uma mulher] de Annemarie Schwarzenbach, *Rapport contre la normalité* [Relatório contra a normalidade] da Frente Homossexual pela Ação Revolucionária, *Homossexual Desire* [Desejo homossexual] de Guy Hocquenghem, *The Female Man* [O homem feminino] de Joanna Russ, *Alchemy of the Body* [Alquimia do corpo] de Loren Cameron, *Dans ma chambre* [Em Meu Quarto] de Guillaume Dustan, as revistas de Lou Sullivan, os romances de Kathy Acker, a releitura feminista da história da ciência por Londa Schiebinger, Donna Haraway e Anne Fausto-Sterling, os textos teóricos de Gayle Rubin, Susan Sontag, Judith Butler, Teresa de Lauretis, Eve K. Sedgwick, Jack Halberstam, Sandy Stone e Karen Barad. Através de toda essa leitura, aprendi a ver a beleza além da lei do gênero. Peguei aqueles livros e, como um fugitivo, corri como se meus calcanhares estivessem em chamas, e continuo correndo, ainda hoje, para escapar da escravidão do regime binário da diferença sexual. Foi graças a esses livros heréticos que sobrevivi e, mais importante, que pude imaginar uma saída.

Pois bem, como no circo do regime binário heteropatriarcal, as mulheres desempenham alternadamente o papel da bela e da vítima, e como eu também não era e não me sentia capaz de ser, decidi deixar de ser mulher. Por que o abandono da feminilidade não poderia se tornar uma estratégia fundamental do feminismo? Foi uma combinação perfeita de ideias, clara e maravilhosa, que deve ter nascido em algum lugar do meu ventre, já que se diz das mulheres que a única parte criativa nelas é o ventre. Do meu útero rebelde e não reprodutivo devem ter surgido todas as outras estratégias: a raiva que me fez desconfiar da norma, o gosto pela desobediência... Assim como as crianças repetem constantemente gestos que lhes dão prazer e lhes permitem aprender, eu repito gestos que violam a norma para encontrar uma saída.

Mas eu não tinha desejo de me tornar um homem como os outros homens. A violência e a arrogância política deles não me seduziram. Eu não tinha o menor desejo de me tornar o que as crianças da burguesia branca chamavam de normal ou saudável. Eu só queria uma saída: qualquer saída. Para avançar, para escapar dessa paródia de diferença sexual, para não ser parado, mãos para cima, empurrado até os limites dessa taxonomia. Então comecei a me injetar de testosterona, rodeado por um grupo de amigos que também estavam à procura de uma saída. É assim que essa coisa que vocês chamam de “a condição feminina” escapou de mim em um ritmo louco, desfiladeiro abaixo, me levando mais longe do que eu jamais poderia imaginar. Novamente, eu estava procurando por uma saída.

Temo que haja um mal-entendido do que eu quero dizer com o termo “saída”. Eu uso a palavra no seu sentido mais concreto e comum. Evito cuidadosamente a palavra liberdade, prefiro falar em encontrar uma saída para o regime da diferença sexual, o que não significa tornar-se livre imediatamente. No que me diz respeito, não experimentei a liberdade quando era criança na Espanha de Franco, nem mais tarde quando era lésbica em Nova York, e nem agora que sou, como dizem, um homem trans.

Nem então, nem agora, eu pedi para que me “dessem” a liberdade. Os poderosos continuam prometendo liberdade, mas como eles poderiam dar aos subordinados algo que eles mesmos não conhecem? Paradoxo: aquele que amarra é tão preso quanto aquele cujos movimentos são dificultados pelas cordas atadas. Isso também vale para vocês, honrados psicanalistas, grandes especialistas na desvinculação e, sobretudo, na reestilização do inconsciente, grandes promotores das promessas de saúde e liberdade. Ninguém pode te dar o que não tem e nunca conheceu. Além disso, nós nos enganamos entusiasticamente entre “homens “ e “mulheres” no contexto do ritual de “libertação” sexual, a liberdade é um dos valores mais prontamente promovidos – e a correspondente pretensão é o mais comum no campo do

gênero e da sexualidade. Atualmente, o feminismo reformista está na moda, por isso cada vez mais homens e principalmente mulheres não hesitam em se afirmar como feministas, não sem insistir no fato, essencial para eles, de que as mulheres devem permanecer mulheres e os homens devem permanecer homens. Mas de que natureza eles estão falando? Da mesma forma, quando um “homem” assume uma pequena parte do trabalho doméstico, fala-se e saúda-se um passo em direção à igualdade de gênero e à libertação da mulher. Esses atos de libertação me fazem rir tanto que meu peito vibra como um tambor sobre o qual uma centopeia dançaria. O gênero e a liberdade sexual não podem de forma alguma ser uma distribuição mais justa da violência, nem uma aceitação mais pop da opressão. A liberdade é um túnel que se cavou com as mãos. A liberdade é uma saída. A liberdade – como aquele novo nome que vocês me chamam agora, ou aquela cara vagamente peluda que vocês veem diante de vocês – é feita.

E minha rota de fuga era, entre outras coisas, a testosterona. Neste processo, o hormônio não é de forma alguma um fim em si mesmo: ele é um aliado na tarefa de inventar um outro lugar. Assim, abandonei gradualmente o quadro da diferença sexual. O artista Del LaGrace Volcano diz que ser trans é ser intersexo *por design*. E foi exatamente isso que aconteceu. Como a testosterona trabalhava no meu rosto e corpo, minha voz e músculos, tornou-se difícil manter minha identidade administrativa como mulher. Aqui começaram os problemas de atravessar fronteiras. Vivemos imersos na rede política da diferença sexual, e não me refiro exclusivamente a questões administrativas, mas a toda uma série de poderes microscópicos que operam em nosso corpo e moldam nosso comportamento. Quando entendi que sair do regime da diferença sexual significava deixar a esfera do humano e entrar num espaço subordinado de violência e controle, fiz – como Galileu fez no seu tempo, quando abjurou suas hipóteses heliocêntricas – tudo o que era

necessário para poder continuar vivendo o melhor possível e exige um lugar dentro do regime do tipo binário.

Atribuído ao gênero feminino no meu nascimento, e vivendo como uma mulher supostamente livre, comecei a cavar um túnel, aceitei o jugo de me identificar como transexual e, portanto, aceitei que minha condição, meu corpo, minha psique fossem considerados, de acordo com o conhecimento que vocês professam e defendem, como patológicos. Deixe-me dizer a vocês, entretanto, que encontrei nesta condição de aparente subjugação mais liberdade do que tinha como mulher supostamente livre na sociedade tecnopatriarcal do início do século XXI, se por liberdade queremos dizer sair, ver um horizonte, construir um projeto, ter a possibilidade de experimentar, nem que seja por breves momentos, a comunidade radical de toda vida, toda energia, toda matéria, além das taxonomias hierárquicas que a história humana inventou. Se o regime da diferença sexual pode ser representado como uma rede semiotécnica e cognitiva que limita nossa percepção, nossa forma de sentir e amar, o caminho da transexualidade, por mais tortuoso e desigual que possa parecer, tem me permitido experimentar a vida além desses limites.

E por mais paradoxal que possa parecer, o túnel para a saída estava, no meu caso, passando por um rigoroso e acadêmico aprendizado das próprias linguagens com as quais meu corpo e minha subjetividade haviam sido acorrentados. Da mesma forma que o professor da *La Casa de papel* estudou a arquitetura invisível de um banco para elaborar uma estratégia de entrada, o que era fácil, mas sair com o saque que era complexo – estudei a arquitetura cognitiva da diferença sexual, sabendo muito bem que seria ainda mais difícil para mim do que no caso da *La Casa de papel* encontrar o saque e fugir com ele. No labirinto infinito das instituições da nossa sociedade encarregadas do

gênero e da verdade sexual, eu tinha muitos instrutores: andei por muitas universidades, aprendi a linguagem de filósofos, psicanalistas e sociólogos, médicos e historiadores, arquitetos e biólogos. Ah, quando você tem que aprender, você aprende; quando você tem que encontrar uma saída, você aprende impiedosamente! Nós nos controlamos com chicote, açoitando a nós mesmos na mais leve fraqueza. Que progresso! Tanto progresso em todos os campos do conhecimento, no cérebro estúpido de um simples transexual que se põe em movimento! E como o conhecimento que permite a desconstrução do pensamento dominante entrou nos centros de produção do conhecimento a partir dos anos 70, após a crítica pós-colonial e a emancipação progressiva dos movimentos feministas, homossexuais e operários, pude acessar não só o conhecimento normativo, mas também muitas formas subordinadas de conhecimento que reuniam as experiências de resistência, luta e transformação daqueles que historicamente foram objetos de extermínio, violência e controle. Estudei as tradições do feminismo negro e lésbico, a crítica anticolonial e os movimentos pós-marxistas. Todo esse aprendizado me fez feliz. Com um esforço que parecia excessivo, dado o meu estado supostamente de transtorno mental e disfórico, alcancei a cultura acadêmica de um burguês ocidental. Quando recebi o doutorado na Universidade de Princeton e vi um grupo de instrutores me aplaudindo, percebi que tinha que ter cuidado. Aqui está novamente a jaula: desta vez dourada, mas tão sólida quanto todas as anteriores. Meu predecessor Pedro Vermelho disse que ficava “de tocaia entre os arbustos” e foi exatamente o que eu fiz, entrei de tocaia nos arbustos da faculdade...

E é, sem dúvida, graças à minha condição de “doutor” que devo ter visto o caminho ficar mais simples, enquanto que este caminho representa, para a maioria dos transexuais, um teste assustador: o de conseguir obter novos documentos de identidade em uma sociedade binária. Após várias visitas com vários psicólogos, que me concederam um certificado de “bom

transexual”, permitindo-me obter meus novos documentos de identidade, rapidamente compreendi que à minha frente se abriam duas possibilidades: de um lado, o ritual farmacológico e psiquiátrico da transexualidade domesticada, e com ele o anonimato da masculinidade normal ou, por outro lado, diametralmente oposto, o show da escrita política. Eu não hesitei. A masculinidade normal e naturalizada nada mais era do que uma nova jaula. Quem quer que entre nela nunca mais sairá. E eu escolhi. Eu disse a mim mesmo: fale publicamente. Não fique calado. E assim, eu fiz meu corpo e minha mente, minha monstruosidade, meu desejo e minha transição, um espetáculo público: alí estava de novo a saída. Foi assim que escapei dos meus adestradores médicos que eram muito parecidos com vocês, queridos acadêmicos e psicanalistas. Digamos que eu não tive outra alternativa, sempre assumindo que não se tratava de *escolher a liberdade*, mas de *fazê-la*.

Embora eu administrasse testosterona regularmente em mim mesmo, só muito mais tarde fui reconhecido como um homem socialmente. A princípio, embora eu já tivesse um pouco de barba e bigode, os seres binários da sociedade heteropatriarcal insistiam em me chamar de “senhora”, o faziam olhando para mim com desprezo, às vezes a palavra “sapatão” lhes escapava quando eu lhes dava as costas. Até que um dia, depois de me injetar por três meses com 250 miligramas de testosterona por 21 dias ininterruptos, abri a boca e uma voz rouca e áspera saiu da minha garganta. Fui o primeiro a ficar assustado, como se meus órgãos fonadores tivessem sido possuídos por uma entidade estrangeira. Não foi a masculinidade da voz que me aterrorizou, mas a sua diferença em relação à voz pela qual todos me reconheciam até então. Logo eu saí para a rua e comecei a falar com essa voz que era tanto minha quanto de outra pessoa. Minhas primeiras palavras me fizeram entrar na comunidade daqueles que acreditam ser homens e que me acolheram como nunca antes: “Escute-o falar, ele é um homem!” Senti estas palavras como um ferro que, com o fogo, me marcou como um homem finalmente aceito na

comunidade masculina. No primeiro dia, o triunfo foi de curta duração, pois logo em seguida minha voz quebrou e me falhou novamente. Pouco a pouco, essa voz estrangeira se instalou em mim. É com esta voz, fabricada, mas orgânica, estranha, mas inteiramente minha, que hoje me dirijo a vocês, queridos membros da Escola.

Quando comecei esse processo de transição, levei algum tempo para entender os códigos da masculinidade dominante. E, acredite ou não, nada foi tão difícil quanto me acostumar ao fedor e à sujeira do banheiro masculino. Fui atormentado pelo cheiro, pelos jatos de urina espalhados sobre e ao redor do vaso sanitário e, apesar das minhas boas intenções, levei semanas para superar essa repulsa. Até que percebi que essa sujeira e fedor era uma forma de relacionamento estritamente homosocial: os homens tinham criado um círculo vicioso para expulsar as mulheres. Dentro deste círculo, em segredo, estavam livres para se olharem, livres para se tocarem, livres para chafurdarem em seus próprios fluidos, fora de qualquer representação heterossexual. Enquanto as mulheres vão ao banheiro para refazer sua máscara de feminilidade, os homens vão lá para esquecer sua heterossexualidade por um momento e afirmar um prazer oculto de estarem sozinhos, sem aqueles estranhos *alter egos*, que são as mulheres com as quais eles devem estar socialmente acompanhados para exercer uma função reprodutiva e heteroconsensual. Através dessa experiência e de outras, ainda mais fantásticas, que não tenho tempo para listar aqui, as coisas começaram a parecer mais ridículas, mas também mais complexas e multifacetadas do que eu havia imaginado quando ainda estava na posição política de uma mulher. Por trás das máscaras de feminilidade e masculinidade dominantes, por trás das máscaras de heterossexualidade normativa, existem, de fato, múltiplas formas de resistência e desvio.

A primeira coisa que aprendi como transgênero foi andar pela rua sendo olhado por outros como se eu fosse um homem. Aprendi a olhar em

frente e para cima em vez de mover os olhos para os lados e para baixo. Apreendi a cruzar os olhos dos outros homens sem olhar para baixo e sem sorrir. Mas o mais importante que entendi foi que, como um dito “homem” e um dito “homem branco” num mundo patriarco-colonial, eu poderia ter o privilégio da universalidade pela primeira vez. Um lugar anônimo e tranquilo em que você pode não ligar para nada. Eu nunca havia me sentido universal. Já fui mulher, já fui lésbica, já fui migrante. Eu tinha conhecido a alteridade, não a universalidade. Se eu desistisse de me afirmar publicamente como “trans” e concordasse em ser reconhecido como homem, poderia abrir mão do peso da identidade de uma vez por todas.

Mas por que vocês estão convencidos, queridos amigos binários, que só os subordinados têm uma identidade? Por que vocês estão convencidos de que somente muçulmanos, judeus, bichas, lésbicas, transexuais, suburbanos, migrantes e negros têm uma identidade?

E vocês, vocês são os psicanalistas normais, hegemônicos, brancos da burguesia, os binários, os patriarcas coloniais, sem identidade? Não há identidade mais esclerótica e rígida do que a sua própria identidade invisível. Que a sua universalidade republicana. Sua identidade leve e anônima é o privilégio da norma sexual, racial e de gênero. Ou todos nós temos uma identidade, ou não há identidade. Todos nós ocupamos um lugar diversificado em uma complexa teia de relações de poder. Ser marcado com uma identidade significa simplesmente não ter o poder de nomear a própria posição de identidade como universal.

Não há universalidade nas narrativas psicanalíticas de que vocês falam. As narrativas mítico-psicológicas retomadas por Freud e elevadas à categoria de ciência por Lacan são apenas histórias locais, histórias do espírito patriarco-colonial europeu, histórias que legitimam a posição ainda soberana do pai branco sobre qualquer outro corpo. A psicanálise é um etnocentrismo

que não reconhece sua posição politicamente situada. E não digo isto para me curvar à etnopsiquiatria: suas hipóteses também são patriarcais-coloniais e não diferem das da psicanálise em termos de naturalização da diferença sexual.

Como a psicanálise e a psicologia normativa dão sentido aos processos de subjetivação de acordo com o regime da diferença sexual, gênero binário e heterossexual, qualquer sexualidade não heterossexual, processo de transição de gênero ou identificação de gênero não binário desencadeia uma proliferação de diagnósticos. Uma das estratégias fundamentais desse discurso psicanalítico é detectar no desenvolvimento pré-natal ou infantil do homossexual e do “transexual” ou da pessoa do sexo não binário os sinais da doença, para investigar o trauma que desencadeia a reversão. Alguns de vocês vão dizer que ao me tornar “trans” eu neguei minha verdadeira natureza feminina. Outros dirão que eu já tinha em mim uma natureza masculina (seja descrita em termos genéticos, endocrinológicos ou psicológicos) que procurava expressar. Ainda outros dirão que foram os desejos ocultos de meus pais (sempre imaginados como um casal binário e heterossexual, se possível branco) que eventualmente se materializaram para fazer de mim o que sou agora. Mentira. É uma simplificação grotesca. Eu não sou de todo o que vocês imaginam. Eu nem sei o que eu sou. Não é mais fácil saber o que cada um de nós é do que determinar a posição exata de um elétron em um acelerador de partículas.

Ao contrário das afirmações da psiquiatria e da psicanálise heteropatriarcal e colonial, não houve na minha infância o desejo de ser um “homem” que pudesse legitimar ou justificar a minha transição. Se eu tivesse teimosamente me agarrado ao que vocês chamam de “minhas origens”, se eu tivesse seguido apenas as evocações da minha infância, limitadas pela educação, castigo e medo, teria sido impossível para mim perceber o que eu tenho realizado. Para poder me modificar, instaurei para mim mesmo duas leis mais fortes que todas as regras que a sociedade patriarcal e colonial quis

inculcar em mim. A primeira lei que tomei como certa ao longo do meu processo de transição foi abolir o terror de ser anormal que havia sido semeado no meu coração de infância. É esse terror que precisa ser detectado, isolado e extraído da memória. A segunda lei, quase mais difícil de ser seguida, foi para me impedir de qualquer simplificação. Parar de assumir, como vocês, que eu sei o que são um homem e uma mulher, ou um homossexual e um heterossexual. Extraia seus pensamentos dessas prisões e experimente, tente perceber, sentir, nomear, fora da diferença sexual.

Hoje vejo isso claramente: se não tivesse sido indiferente ao mundo ordenado e supostamente feliz da norma, se não tivesse sido expulso da minha própria família, se não tivesse preferido a minha monstruosidade à sua heterossexualidade normal, se não tivesse optado pelo meu desvio sexual em face da sua saúde sexual, eu nunca teria podido escapar... Ou, para ser mais preciso, descolonizar-me, desidentificar-me, desbinarizar-me.

Ao sair da jaula da diferença sexual, experimentei exclusão e rejeição social, mas nada disso teria sido tão desastroso e doloroso quanto a destruição da minha força vital que a aceitação à norma teria me exigido. Na verdade, tudo em que me tornei talvez se deva a essa indiferença à saúde mental que se desenvolveu em mim durante a minha adolescência, apoiada por livros, naquela cidade espanhola onde o meu futuro parecia ter sido escrito pelo próprio Deus e posteriormente traduzido em várias línguas por médicos e psicanalistas.

Minha vida fora do regime da diferença sexual é mais bela do que qualquer coisa que vocês poderiam ter me prometido como recompensa por consentimento à norma. Se eu aceitei o novo jugo do nome masculino no meio deste túnel para a saída, é para mostrar melhor a falácia que subjaz a todas as identificações de gênero. Este jugo também me trouxe certas

vantagens que aceito de vez em quando como um copo de água em um deserto político.

Aqueles que ignoram meu status trans me tratam com as prerrogativas e deferências com que os homens brancos são tratados na sociedade patriarcal e colonial. Eu provavelmente poderia aproveitar esses estúpidos favores, mas para fazer isso eu teria que ter (tarefa impossível!) perdido minha memória.

Não só as memórias da minha vida passada como mulher não foram apagadas, como permanecem vivas na minha mente para que, ao contrário do que a medicina ou a psiquiatria acreditam e defendem, eu não tenha deixado completamente de ser Beatriz e me tornado apenas Paulo. Meu corpo vivo, eu não diria meu inconsciente ou minha consciência, mas meu corpo vivo, que abrange tudo em sua constante mutação e múltiplas evoluções, é como uma cidade grega, onde, com diferenças nos níveis de energia, convivem edifícios trans contemporâneos, uma arquitetura pós-moderna lésbica e belas casas Art déco, mas também velhos edifícios de campo, sob cujos fundamentos estão clássicas ruínas animais ou vegetais, fundações minerais e químicas que são voluntariamente invisíveis. Os traços que a vida passada deixou em minha memória tornaram-se cada vez mais complexos e conectados, formando uma massa de forças vivas, de modo que é impossível dizer que há apenas seis anos atrás eu era *simplesmente* uma mulher e agora me tornei *simplesmente* um homem. Prefiro minha nova condição de monstro à de homem ou mulher, porque essa condição é como um pé que avança no vazio, apontando o caminho para outro mundo. Não estou falando aqui do corpo vivo como um objeto anatômico, mas como o que eu chamo de “*somatheque*”, um arquivo político vivo. Da mesma forma que Freud evocou um aparelho psíquico mais amplo que a consciência, é necessário hoje articular uma nova noção do aparelho somático para levar em conta as modalidades históricas e externalizadas do corpo, aquelas que existem mediadas por tecnologias digitais ou farmacológicas, bioquímicas ou protéticas. O *somatheque* está mudando.

O monstro é aquele que vive em transição. Aquele cuja face, corpo e práticas ainda não podem ser considerados verdadeiros em um regime de conhecimento e poder determinados.

Fazer uma transição de gênero é inventar um arranjo mecânico com o hormônio ou com outro código vivo – o código pode ser uma linguagem, música, uma forma, uma planta, um animal ou outro ser vivo. Fazer uma transição de gênero é estabelecer uma comunicação cruzada com o hormônio, que apaga, ou melhor ainda, eclipsa o que vocês chamam de fenótipo feminino e permite o despertar de outra genealogia. Este despertar é uma revolução. É uma elevação molecular. Um assalto ao poder do ego heteropatriarcal, de identidade e do nome. É um processo de descolonização do corpo.

É essa possível revolução inerente a qualquer processo de transição que aterroriza a psicologia normativa e a psicanálise, que estão ocupadas em neutralizar seu poder. No discurso médico e psicológico dominante, o corpo trans é uma colônia.

O corpo trans é para a heterossexualidade normativa o que Lesbos é para a Europa: uma fronteira cuja extensão e forma só é perpetuada pela violência. Cortar aqui, colar ali, remover esses órgãos, substituí-los por outros.

O corpo trans é a colônia. Todos os dias, em qualquer rua de Tijuana ou Los Angeles, em São Petersburgo ou Goa, em Atenas ou Sevilha, um corpo trans é morto com a mesma impunidade com que se levanta uma nova ocupação em ambos os lados do rio Jordão. A psicologia clínica e a medicina estão empenhadas em uma guerra pela imposição e normatização dos órgãos do corpo trans.

O migrante perdeu o Estado-nação. O refugiado perdeu sua casa. A pessoa trans perde o seu corpo. Todos eles cruzam a fronteira. A fronteira os constitui e os atravessa. Ela os destrói e os derruba.

O corpo trans é para a epistemologia da diferença sexual o que o continente americano foi para o Império Espanhol: um lugar de imensa riqueza e cultura que superou a imaginação do Império. Um lugar de extração e aniquilação da vida. Nossos órgãos trans são, para o sistema heteropatriarcal, as minas de Potosí que alimentam o inconsciente patriarcal-colonial. O dinheiro é separado da terra e o mineiro é enterrado em um poço. Nossos órgãos são a borracha da Amazônia e o ouro das montanhas. Nossos órgãos são o óleo que a máquina sexual normativa precisa para funcionar. Em todos os lugares, o corpo trans é odiado, assim como fantasiado, desejado e consumido.

O corpo trans é um poder da vida, é a inesgotável Amazônia que se espalha através das selvas, resistindo a represas e extrações.

O corpo trans é para a anatomia normativa o que a África foi para a Europa: um território a ser cortado e distribuído para o maior lance. Os seios e a pele para cirurgia estética, a vagina para cirurgia estatal, o pênis para psiquiatria ou para a anamorfose de Lacan. O que o discurso científico e técnico ocidental considera como os órgãos sexuais emblemáticos da masculinidade e da feminilidade, o pênis e a vagina, não é mais real do que Ruanda ou Nigéria, do que Espanha ou Itália. Há uma diferença entre um morro verde que cresce do outro lado do rio e um deserto que se estende do lado do vento. Aí está a paisagem erótica de um corpo. Não há órgãos sexuais, mas sim enclaves coloniais de poder.

O corpo trans é uma colônia de instituições disciplinares, a psicanálise, a mídia, a indústria farmacêutica, o mercado.

O corpo trans é a África, e os seus órgãos, para os seres vivos, expressam-se em línguas que o colonizador desconhece, e têm sonhos que vocês psicanalistas ignoram.

Quando vocês cortarem todas as árvores e perfurarem todas as montanhas, quando vocês analisarem todos os nossos sonhos, vocês não serão capazes de destruir mais nada. A Terra será então um terreno baldio, um enorme corpo transgênero desmembrado e devorado. Os corpos dos colonizadores e os seus corpos, queridos psicanalistas, serão enterrados com os órgãos trans que vocês nos tiraram. Mas os órgãos que não tínhamos nunca poderão ser enterrados. Nossos órgãos utópicos vão viver para sempre. Eles serão os guerreiros das fronteiras.

Em meio a essa guerra patriarco-colonial, a transição de gênero é uma antigenealogia. Trata-se de ativar genes cuja expressão tinha sido cancelada pela presença do estrogênio, agora ligando-os à testosterona, iniciando uma evolução paralela em minha própria vida, liberando a expressão de um fenótipo que de outra forma teria permanecido em silêncio. Para ser trans, você tem que aceitar a irrupção triunfal de outro futuro em si mesmo, em todas as células do seu corpo. Fazer uma transição é entender que os códigos culturais de masculinidade e feminilidade são anedóticos em comparação com a infinita variação das modalidades de existência.

Mimetismo é um mau conceito para se pensar na transição do gênero, pois ainda depende da lógica binária. Ser isto ou aquilo, ser isto e imitar aquilo. Ou você é um homem ou uma mulher. A pessoa trans não imita nada, assim como o crocodilo não imita o tronco, nem o camaleão imita as cores do mundo. Ser trans é deixar de ser um crocodilo e se conectar com o futuro de sua planta, para entender que o arco-íris pode se tornar uma pele.

Quando aceita como um processo de tecno-xamanismo ativado pela presença de linguagem e hormônios, a experiência trans é um turbilhão de energia transformadora que recodifica todos os significantes políticos e culturais sem a possibilidade de uma ruptura limpa (cardeal segundo a caracterização médica) entre ontem e hoje, entre o feminino e o masculino. Eu

sou a menina que atravessa uma vila na Cantábria e sobe as cerejeiras coçando as pernas. Eu sou o menino que dorme no estábulo com as vacas. Eu sou a vaca que sobe a montanha e se esconde dos olhos humanos. Eu sou Frankenstein tentando encontrar alguém que o ame andando com uma flor na mão, enquanto todos que passam fogem dele. Eu sou o leitor cujo corpo se torna um livro. Eu sou o adolescente que beija uma garota atrás da porta da igreja. Eu sou a jovem que se disfarça de jesuíta e aprende de cor alguns parágrafos da *Ética* de Spinoza. Eu sou a lésbica com a cabeça raspada que assiste aos seminários BDSM no Centro Comunitário Lésbico, Gay, Bissexual & Transgênero na *13^a Street* em Manhattan. Eu sou a pessoa que se recusa a se identificar como mulher e toma pequenas doses de testosterona todos os dias. Eu sou um Orlando cuja escrita se tornou química. Mas eu gostaria de evitar o conto heroico da minha transição. Não havia nada de heroico nisso. Eu não sou o lobisomem e não tenho a imortalidade de um vampiro. A única coisa que foi heroica foi o desejo de viver, a força com que o desejo de mudança se manifestou e se manifesta ainda hoje através de mim. Longe de serem individuais, as observações sobre meu corpo e minhas vicissitudes pessoais descrevem formas políticas de normatização ou desconstrução de gênero, sexo e sexualidade, e podem, portanto, ser interessantes para a constituição de um conhecimento dissidente diante das linguagens hegemônicas da psicologia, psicanálise e neurociência.

Falo a vocês publicamente de tudo isto porque é crucial que a palavra de subordinados sexuais e de gênero não seja confiscada pelo discurso da diferença sexual. Sei que transformei meu corpo num *showroom*: mas prefiro fazer da minha vida uma lenda literária, um show biopolítico, do que deixar a psiquiatria, a farmacologia, a psicanálise, a medicina ou a mídia construir uma representação de mim como um homossexual integracionista, binário e educado, como um monstro culto capaz de se expressar na linguagem da norma, senhoras e senhores acadêmicos e psicanalistas.

A medicina e a lei do binarismo de gênero representam o processo da transexualidade como um caminho estreito e perigoso, uma mutação definitiva e irreversível que só pode ser realizada em condições extremas, para que apenas alguns, o menor número possível, possam seguir esse caminho. Eu diria, porém, que esse caminho é mais fácil e mais agradável do que a maioria das experiências propostas pelo discurso dominante como obrigatórias e desejáveis e que têm sido legitimadas por instituições médicas e jurídicas. A transição de gênero é em si um processo mais fácil de executar que ir à escola todos os dias no mesmo horário, durante os longos anos da infância e da adolescência; é mais fácil que um casamento monógamo e fiel; mais fácil que a gravidez e o parto; mais fácil que constituir família; mais fácil que encontrar um emprego satisfatório por tempo indeterminado; mais fácil que ser feliz na sociedade de consumo; mais fácil que envelhecer e ficar trancado em uma casa de repouso. Eu diria até mesmo que, ao contrário do que muitas vezes se diz, o processo de mudança que vem com a transexualidade é uma das coisas mais belas e alegres que eu já fiz na minha vida. Tudo o que é terrível e assustador sobre a transexualidade não está no processo de transição em si, mas na forma como os limites entre os sexos punem e ameaçam matar qualquer um que tente cruzá-los. Não é a transexualidade que é assustadora e perigosa, mas o regime da diferença sexual.

Finalmente, o processo de transição de que estou falando aqui não é de forma alguma irreversível. Pelo contrário, levaria apenas alguns meses sem a administração de testosterona e a decisão consciente de me “reidentificar” como mulher, para poder passar novamente para um corpo feminino habitando o espaço social. A suposta unidirecionalidade dessa jornada é uma das mentiras normativas da história psiquiátrica e psicanalítica, uma das consequências errôneas do pensamento binário. Em um processo “trans”, não só não é necessário se tornar um homem, como ainda é bem possível “ser”

uma mulher novamente, ou qualquer outra coisa, se for necessário ou desejado.

Dito da maneira mais simples possível: todos vocês aqui, eminentes sábios da Escola da Causa freudiana, podem ser homossexuais ou se tornar “trans”. Qualquer um de vocês, qualquer um que se dignasse mergulhar no caleidoscópio de seu próprio desejo e de seu próprio corpo, em seu reservatório de tensão nervosa, em sua própria memória, poderia encontrar nele uma excitação tônica, uma energia livre que o leva a viver de maneira diferente, a mudar, a ser diferente, a estar, por assim dizer, *radicalmente vivo*. Sua feminilidade ou sua masculinidade, assumida e defendida, não é menos fabricada do que a minha. Tudo o que vocês teriam que fazer seria rever seu histórico de padronização e submissão aos códigos sociais e políticos de gênero e sexualidade dominante, para que vocês sintam a roda giratória da fabricação ainda girando dentro de vocês e o desejo de sair da repetição, de se desidentificar. Viver além da lei patriarco-colonial, viver fora da lei da diferença sexual, viver fora da violência sexual e de gênero, é um direito que todo corpo vivo, mesmo um de um psicanalista, deve ter.

Mas situar-se e viver fora de um regime epistêmico e político, quando um novo quadro cognitivo, um novo mapa dos vivos, ainda não foi reconhecido coletivamente, é hoje terrivelmente difícil: neste processo de transição, ainda não cheguei onde me propus a ir. Não é fácil inventar uma nova linguagem, inventar todos os termos de uma nova gramática. É uma tarefa enorme e coletiva. Mas mesmo que uma única vida possa parecer insignificante, ninguém ousará dizer que o esforço não valeu a pena.

No entanto, mesmo que eu, o monstro, me dirija a vocês hoje, praticantes e acadêmicos da Escola Francesa de Psicanálise, não é por estar interessado na sua opinião sobre a minha chamada “transexualidade”. A partir da minha própria experiência, vou lhes dizer que a vida é tão bela, talvez até

mais bela, e o amor tão intenso, talvez até mais intenso, quando a diferença sexual e as formas de amor heterossexual e homossexual que vocês consideram mais ou menos normal ou patológico são reconhecidas pelo que são: grandes artefatos de ficção que construímos coletivamente e que, se antes eram , quem sabe, necessários para a sobrevivência de um determinado grupo de animais humanos, hoje nada mais são do que pesadas armaduras produzindo nada mais do que morte e opressão. Artefatos inventados e politicamente legitimados, convenções históricas, instituições culturais que tomaram a forma de nossos próprios corpos, a ponto de nos identificarmos com eles. A masculinidade e a feminilidade normativa, a heterossexualidade e a homossexualidade, como imaginado no século XIX, entraram num processo que, se não for um colapso, deve pelo menos ser descrito como desconstrução, seja eufemisticamente ou filosoficamente.

Permita-me simplesmente pedir-lhes que me acompanhem atrás do andaime dessa grande arquitetura política que chamamos de diferença sexual, esse conjunto de normas e relações de poder, que vocês podem pensar como condições indispensáveis para a vida em sociedade, mas cuja manutenção social se tornou insuportável.

Só quero que vocês saibam, quero que todos saibam, através da minha experiência, através do conhecimento que os subordinados sexuais e de gênero produzem, mas também através dos debates que sacodem as práticas médicas e científicas contemporâneas, do que se trata a diferença sexual. Assim esclarecidos, vocês decidirão por si mesmos.

E para que vocês possam conhecer e decidir, se me permitem, com a liberdade incomum que vem do fato de me dirigir a vocês de uma posição discursiva tão inesperada quanto impossível, a do monstro disfórico de gênero que se dirige à Academia de Psicanalistas, gostaria de lhes transmitir hoje pelo

menos três ideias, pois dediquei toda minha vida ao estudo dos diferentes tipos de jaulas sexuais e de gênero em que os humanos se trancam.

Gostaria de começar por dizer que o regime de diferença sexual com o qual a psicanálise trabalha não é uma natureza nem uma ordem simbólica, mas uma epistemologia política do corpo, e como tal é histórico e mutável.

Em segundo lugar, gostaria de informá-los, caso não tenham compreendido, que esta epistemologia binária e hierárquica está em crise desde os anos 40, não só pela contestação exercida pelos movimentos políticos das minorias dissidentes, mas também pelo surgimento de novos dados morfológicos, cromossômicos e bioquímicos que tornam a atribuição binária do sexo, no mínimo, conflituosa, se não impossível.

Em terceiro lugar, gostaria de dizer que, abalada por profundas mudanças, a epistemologia da diferença sexual está mudando e dará lugar, provavelmente nos próximos dez ou vinte anos, a uma nova epistemologia. Movimentos transfeministas, queer e antirracistas, mas também as novas práticas de parentesco, relações amorosas, identificações de gênero, desejo, sexualidade, nomeação são apenas indicações dessa mutação e experimentos na fabricação coletiva de outra epistemologia do corpo humano vivo.

Diante desta contínua transformação epistemológica, vocês terão que decidir, senhoras e senhores psicanalistas da França, o que vão fazer, onde vão se colocar, em que “jaula” querem ser trancados, como vão jogar suas cartas discursivas e clínicas em um processo tão importante quanto este.

Peço mais alguns minutos de sua atenção, se vocês puderem ouvir um corpo não binário e dar-lhes um potencial de razão e de verdade.

*

1.

Em primeiro lugar, o regime de diferença sexual que vocês consideram universal e quase-metafísico, no qual toda teoria psicanalítica é baseada e articulada, não é uma realidade empírica, nem uma ordem simbólica fundadora do inconsciente. É apenas uma epistemologia dos vivos, uma cartografia anatômica, uma economia política do corpo e uma gestão coletiva das energias reprodutivas. Uma epistemologia histórica que se constrói em relação a uma taxonomia racial na época do desenvolvimento mercantil e colonial europeu, e que se cristaliza na segunda metade do século XIX. Esta epistemologia, longe de ser a representação de uma realidade, é uma máquina performativa que produz e legitima uma ordem política e econômica específica: o patriarcado heterocolonial.

Quando falo do regime da diferença sexual como epistemologia, refiro-me a um sistema histórico de representações, a um conjunto de discursos culturais, instituições, convenções, práticas e acordos (simbólicos, religiosos, científicos, técnicos, comerciais ou comunicativos) que permitem a uma sociedade decidir o que é verdadeiro e distingui-lo do que é falso. Para explicar o funcionamento dos regimes epistemológicos, vou me referir aqui aos estudos sobre mudanças de paradigmas científicos realizados pelo historiador da ciência Thomas Kuhn e desde então ampliados por Ian Hacking, Bruno Latour e Donna Haraway.

Um paradigma determina uma ordem do visível e do invisível e, portanto, traz consigo uma ontologia e uma ordem do político, ou seja, estabelece a diferença entre o que existe ou não existe, social e politicamente, e estabelece uma hierarquia entre os diversos seres. Ele determina uma forma específica de vivenciar a realidade através da linguagem, um conjunto de instituições que regulam os rituais de produção e reprodução social. Bruno Latour nos lembra que um paradigma, apesar dos exemplos emprestados da

psicologia da Forma, a Gestalt, não é uma metáfora óptica. Um paradigma não é apenas uma visão de mundo. Não se trata de uma interpretação, muito menos de uma simples representação subjetiva. “É”, explica Latour, “a prática, o *modus operandi* que permite o surgimento de novos fatos. É mais como uma estrada que permite acesso a um local experimental, do que um filtro que coloriria os dados para sempre. Um paradigma age mais como a pista de pouso de um aeroporto. Isso torna possível, por assim dizer, ‘a aterrissagem’ de certos fatos. A importância para Kuhn de todos os aspectos sociais, coletivos e institucionais desses paradigmas é melhor compreendida. Nada disso iria enfraquecer, aos seus olhos, a verdade da ciência, sua comensurabilidade, seu acesso à realidade. Pelo contrário, ao insistirmos nos aspectos materiais que permite que aos fatos ‘aterrissarem’, entenderíamos também, segundo ele, por que a ciência avança de forma tão conservadora, lenta e viscosa. Assim como um hidroavião não pode aterrissar em Orly, um quantum⁵ não pode ‘pousar’ em Newton.”⁶

Uma epistemologia é um fechamento do nosso sistema cognitivo que não só dá respostas às nossas perguntas, mas também define as próprias perguntas que podemos fazer a nós mesmos com base em uma interpretação prévia dos dados sensoriais. Os paradigmas científicos são compromissos compartilhados por uma comunidade social que, sem ter o caráter de axiomas infalíveis ou plenamente demonstrados, são amplamente aceitos a ponto de se tornarem quase inquestionáveis na medida em que são utilizados para resolver todo tipo de problemas. Paradigmas são “universos do discurso” nos quais existe uma certa coerência, uma certa paz semiótica-técnica, um certo acordo. Mas eles não são mundos de significação imutável. O que é peculiar à epistemologia é precisamente ter flexibilidade suficiente para permitir a

⁵ Na física quântica, um “quantum” representa a menor unidade de medida indivisível de um átomo, seja em termos de energia, de massa ou de movimento. Para a física newtoniana os “quanta” não existem.

⁶ Bruno Latour, *Chroniques d'un amateur de sciences*, “Avons-nous besoin des paradigmes ?”, Presses des Mines, Paris, 2006, p. 29-30.

resolução de um certo número de problemas. Até que os problemas criados pela epistemologia são, por assim dizer, mais numerosos do que aqueles que ela resolve. De modo que a epistemologia, por definição, conservadora, lenta e viscosa, se torne então recalcitrante, nociva, até mesmo deletéria, até que seja substituída por uma nova epistemologia, um novo dispositivo, capaz de responder às novas perguntas.

Pode-se dizer, portanto, que o regime da diferença sexual é uma epistemologia histórica, um paradigma cultural e científico-técnico, que nem sempre existiu e está sujeita, como qualquer epistemologia, a críticas e mudanças. Historiadores da ciência e da sociedade renascentista de hoje concordam que na Idade Média, e provavelmente até o século XVII, uma epistemologia “monossexual” dominava no Ocidente, onde apenas o corpo masculino e a subjetividade masculina eram reconhecidos como anatomicamente perfeitos. Nos textos hipocráticos e nos de Galeno, nos tratados anatômicos de Vesalius, os corpos das mulheres compartilhavam a mesma anatomia dos homens: apenas a falta de calor interno significava que os órgãos genitais das mulheres permaneciam dentro de seus corpos, enquanto nos homens, o sexo mais quente e perfeito, os órgãos genitais eram externalizados. Falamos de homens e mulheres, mas também de anjos e demônios, monstros e quimeras. Mas nessa epistemologia, homens e anjos tinham mais realidade ontológica e política do que mulheres e quimeras. Antes do século XIX, a “mulher” não existia nem anatomicamente nem politicamente como uma subjetividade soberana. O paradigma do monossexo operava em um “sistema de semelhança” no qual o corpo feminino era representado como uma variação hierarquicamente menor do masculino. O corpo feminino não era reconhecido como uma entidade anatômica, como um sujeito político, tendo uma existência ontológica, autônoma e plena. Antes do século XVIII, a vagina era um pênis invertido, o clitóris e as trompas não existiam e os ovários eram testículos internalizados. Ginecologia era apenas

obstetrícia. Não havia mulheres. Havia mães em potencial. Foi a menstruação e a capacidade de gestar que definiram a feminilidade, não a forma dos genitais. A genitalidade como índice anatômico-político da diferença sexual é uma invenção muito mais recente. No regime patriarcal, apenas o corpo masculino e sua sexualidade eram reconhecidos como soberanos. O corpo feminino e a sexualidade eram subordinados, dependentes, uma minoria – não em número, claro, mas no sentido que Deleuze e Guattari dão ao termo, como uma variável de sujeição a uma relação de poder.

Ao longo dos séculos XVIII e XIX, novas técnicas médicas e visuais deram origem gradualmente a uma “estética da diferença sexual”⁷, que contrasta a anatomia do pênis com a da vagina, os ovários com os testículos, a produção de espermatozoides e a reprodução uterina, os cromossomos X e Y, mas também o trabalho produtivo masculino e domesticidade reprodutiva feminina. Uma nova epistemologia binária baseada num “sistema de oposições” entre os sexos foi estabelecida com os tratados biológicos de Carl von Linné, Georges Cuvier e Georges du Buffon, com as teorias genéticas de Hermann Henking – que “descobriu” e nomeou o “cromossoma X” em 1891 –, com os tratados obstétricos de Alfred Louis Velpeau, Charles Clay, e com a ginecologia colonial de J. Marion Sims.⁸

Diferentes historiadores da ciência têm feito leituras diferentes dos processos de mudança e transição que levaram de um paradigma monossexual a um paradigma de diferença sexual. Para Thomas Laqueur, essa mudança foi brutal, ocorreu no século XVIII e coincidiu com uma série de processos de emancipação política do corpo feminino. Entretanto, segundo a historiadora Helen King, não houve uma mudança drástica de uma epistemologia para

⁷ Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, 1992, p. 163.

⁸ Em 2013, o coletivo antirracista Black Youth Project 100 protestou contra a estátua de J. Marion Sims na faculdade de medicina da Universidade de Nova York. J. Marion Sims comprava escravizados negros com o intuito de praticar experimentos ginecológicos, notadamente a vivissecção e a esterilização.

outra, mas sim, ao longo da Antiguidade e do Renascimento, o modelo monossexual não conseguiu dominar completamente a epistemologia anatômico-política e coexistiu com momentos de semi-emergência de um modelo de diferença sexual, até esse se tornar predominante no final do século XVIII.⁹ Apesar de suas diferenças de metodologia e análise, a maioria dos historiadores concorda que, no final do século XVIII, a invenção da estética anatômica da diferença sexual serviu para sustentar a ontologia política do patriarcado ao estabelecer diferenças “naturais” entre homens e mulheres, numa época em que a universalização de um único corpo humano vivo poderia ter legitimado o acesso das mulheres ao aparelho de governo e à vida política.¹⁰

É interessante pensar que a psicanálise freudiana, como teoria do aparelho psíquico e como prática clínica, foi inventada justamente no momento em que as noções centrais da epistemologia das diferenças raciais e sexuais se cristalizaram: raças evoluídas e raças primitivas, homem e mulher definidos como anatomicamente diferentes e complementares pelo seu poder reprodutivo, como figuras potencialmente paternais e maternais, respectivamente, na instituição familiar burguesa colonial; mas também a heterossexualidade e a homossexualidade, respectivamente, entendidas como normal e patológico. A psicanálise, vista do ângulo da história dos corpos abjetos, da história dos monstros e sua relação com a sexualidade normativa, é a ciência do inconsciente patriarco-colonial, a teoria do inconsciente da diferença sexual.

A psicanálise não só funciona nessa epistemologia da diferença sexual, como, ousado dizer, tem sido fundamental na conquista e fabricação da “psique” feminina e masculina, bem como das tipologias heterossexuais e

⁹ Helen King, *The One-Sex Body on Trial : The Classical and Early Modern Evidence. The History of Medicine in Context*, Farnham Burlington, Ashgate, 2012.

¹⁰ Michelle M. Sauer, *Gender in Medieval Culture*, Bloomsbury, London, 2015.

homossexuais que formam um dos grandes eixos do regime patriarco-colonial. A epistemologia da diferença sexual não é externa à psicanálise: ela é a condição interna e imanente de toda a teoria psicanalítica da sexualidade. As noções psicanalíticas de organização da libido, atividade-passividade, inveja peniana, complexo de castração, mulher fálica, amor genital, histeria, masoquismo, bissexualidade, androginia, fase fálica, complexo edipiano, posição edipiana, os estados pré-genitais e genitais, perversão, coito, prazer preliminar, cena original, homossexualidade, heterossexualidade – a lista é quase infinita – não têm significado fora de uma epistemologia da diferença sexual. Com a invenção de novas técnicas secularizadas e higienizadas de acesso ao corpo vivo (isto é, liberado dos rituais do tato e do sangue) àquela parte “invisível” e “intocável” do corpo vivo que a psicanálise chama de “inconsciente”, a “cura pela fala” atinge o que nenhuma outra instituição do regime da diferença sexual pode fazer: elaborar uma linguagem sobre sexualidade, inocular um senso de identidade sexual e gênero normal ou patológico, dar uma explicação patriarcal e colonial aos sonhos, formar pouco a pouco um núcleo de identificação binária baseado na autoficção.

Peço-lhes, por favor, que não tentem negar a cumplicidade da psicanálise com a epistemologia da diferença sexual heteronormativa. Eu lhes ofereço a possibilidade de uma crítica epistemológica de suas teorias psicanalíticas, a oportunidade de uma terapia política de suas próprias práticas institucionais. Mas estes processos não podem ocorrer sem uma análise exaustiva de seus pressupostos. Não os reprimam, neguem, suprimam ou os desloquem.

Não me digam que a diferença sexual não é crucial para explicar a estrutura do aparato psíquico na psicanálise. Todo o edifício freudiano é pensado a partir da posição de masculinidade patriarcal, o corpo masculino heterossexual entendido como um corpo com pênis erétil, penetrante e

ejaculador; por isso as “mulheres” da psicanálise, aqueles estranhos animais com (às vezes) útero reprodutivo e clitóris, são sempre e sempre um problema. É por isso que vocês ainda precisam de um dia especial em 2019 para falar sobre “mulheres em psicanálise”.

Não me digam que a instituição psicanalítica não considerou a homossexualidade como um desvio da norma: como explicar que até muito recentemente não havia psicanalistas que se identificassem publicamente como homossexuais? Eu lhes pergunto: quantos de vocês hoje, aqui nesta Escola da Causa freudiana, se definem publicamente como psicanalistas e homossexuais?¹¹

Vocês ficam calados? Ninguém diz nada?

O pânico na sala. Terror epistêmico no divã.

Não estou forçando a revelação de posições subjetivas privadas, mas o reconhecimento de uma posição de enunciação política em um regime de poder colonial heteropatriarcal. Ao contrário do que pensa a psicanálise, eu não acredito que a heterossexualidade seja uma prática sexual ou uma identidade sexual, mas, como Monique Wittig, um regime político que reduz todo o corpo humano vivo e sua energia psíquica ao seu potencial reprodutivo, uma posição de poder discursivo e institucional. O psicanalista é epistemologicamente e politicamente um corpo binário e heterossexual... Até que prove o contrário.

Não estou pedindo aos psicanalistas gays que saiam do armário. São os psicanalistas heterossexuais normativos que precisam urgentemente sair do armário da norma.

A psicanálise freudiana começou a funcionar no final do século XIX como tecnologia para a gestão do aparelho psíquico “preso” à epistemologia

¹¹ O silêncio da sala é interrompido apenas por algumas risadas e vaias.

patriarcal e colonial da diferença sexual. Freud é reconhecido hoje como um dos mais importantes pensadores da modernidade, no mesmo nível de Nietzsche ou Marx. Mas, como as de Nietzsche ou Marx, suas elaborações discursivas devem ser questionadas e criticadas à luz dos novos processos de emancipação política e transformação científico-técnica. Não creio estar revelando um segredo se afirmo que a psicanálise freudiana colocou no centro da narrativa clínica a normatização da feminilidade e da masculinidade heterossexual, assim como o desejo e a autoridade do pai. Há uma necessidade urgente de uma releitura feminista e queer do Complexo de Édipo de Freud. Não posso aqui fazer uma hermenêutica de seus textos,¹² mas posso dizer, muito rapidamente, que ao colocar a culpa em Édipo e ao colocar todo o peso da análise em seu suposto “desejo incestuoso”, Freud e a psicanálise contribuíram para a estabilidade da dominação masculina, tornando a vítima responsável pelo estupro e transformando em lei psíquica os rituais sociais de normatização de gênero, violência sexual e abuso de crianças e mulheres que encontramos na cultura patriarco-colonial.

Na psicanálise freudiana não se tenta superar a epistemologia heteronormativa da diferença sexual, do gênero binário, mas sim inventar uma tecnologia, um conjunto de práticas discursivas e terapêuticas para “normalizar” as posições de “homem” e “mulher” e suas identificações sexuais e coloniais dominantes e desviantes. Poder-se-ia dizer que o sujeito patriarco-colonial moderno utiliza grande parte de sua energia psíquica para produzir sua identidade binária normativa: angústia, alucinação, melancolia, depressão, dissociação, opacidade, repetição... São apenas os custos psicológicos e sociais gerados pelo duplo dispositivo de extração da força de produção e da força de reprodução. A psicanálise não é uma crítica a essa epistemologia, mas a terapia necessária para que o sujeito patriarco-colonial

¹² Você poderá encontrar um análise mais bem detalhada no meu próximo livro *Le Parlement des métèques*, no prelo

continue funcionando apesar dos enormes custos psicológicos e da violência indescritível desse regime. Diante de uma psicanálise despolitizada vamos precisar de uma clínica radicalmente política que comece com um processo de despatriarcalização e descolonização do corpo e do aparelho psíquico.

Não estou aqui para falar com vocês com animosidade. Eu mesmo fui psicanalisado durante 17 anos por diferentes analistas, freudianos, kleinianos, lacanianos, guattarianos... Tudo o que estou dizendo aqui, não o digo como um “estrangeiro”, mas como um corpo da psicanálise, como um monstro do divã.

Em primeiro lugar, não seria possível para mim qualificar essas múltiplas experiências analíticas com um único adjetivo, seja ele bom ou ruim. O sucesso ou fracasso de minhas análises dependia em grande parte, não da lealdade dos analistas a Freud, a Klein ou a Lacan, mas, ao contrário, de sua infidelidade ou, dito de outra forma, de sua criatividade, de sua capacidade de sair da “jaula”. Em diferentes sessões, observei como todos os meus analistas tiveram que lutar com e contra o quadro teórico no qual foram treinados para ouvir uma pessoa “trans” não binária sem enfatizar o diagnóstico, a crítica, a reforma ou a cura. Em alguns casos, minha recuperação dependia justamente da minha capacidade de escapar e fugir da norma da psicanálise, como quando saí de uma análise em que o analista tentava por todos os meios me livrar do que ele pensava serem “as múltiplas formas de fetichismo que ameaçavam a minha sexualidade feminina”. O que o analista viu como desvios fetichistas constituiu para mim experiências fundamentais para uma nova epistemologia da vida sexual, além da dicotomia homem-mulher, pênis-vagina, penetrador-penetrado. Em outros casos, pude fazer parte do caminho acompanhado por psicanalistas que eu qualificaria como dissidentes na prática, mas discretos e silenciosos na teoria. Quero pensar que a maioria dos psicanalistas que estão aqui hoje e que estão me ouvindo pertencem a este grupo. Eu me dirijo a vocês em primeiro lugar.

Ninguém precisa ser fiel aos erros do passado. Nem vocês, nem ninguém. Eu não denuncio aqui a misoginia de Freud, nem o racismo ou a transfobia de Lacan. O que denuncio é a fidelidade da psicanálise, desenvolvida durante o século XX, à epistemologia da diferença sexual e ao raciocínio colonial dominante no Ocidente. Este não é um problema que possa ser resolvido com boa intenção individual, assim como a boa intenção de Bartolomeu de las Casas não serviu para superar a epistemologia racial e as práticas políticas coloniais de extermínio das populações indígenas do continente americano. Mas vocês têm uma responsabilidade coletiva.

Finalmente, queria dizer que o mal-estar que vocês sentem quando falo, o desejo irreprimível de negar minhas palavras, a urgência de explicar o que digo em relação à minha aparente condição de “disfórico de gênero” já faz parte da crise que a controvérsia epistemológica, que perpassa a psicanálise contemporânea, está lhes causando. Esta crise é vital, é produtiva.

* *

2.

A epistemologia da diferença sexual, com a qual a psicanálise freudiana trabalhou sem crítica, entrou em crise após a Segunda Guerra Mundial. A politização de subjetividades e de corpos considerados abjetos ou monstruosos nesta epistemologia, a organização de movimentos que lutam pela soberania reprodutiva e política dos corpos das mulheres e pela despatologização da homossexualidade, bem como a invenção de novas técnicas de representação e manipulação das estruturas bioquímicas dos vivos (leitura cromossômica, diagnóstico pré-natal, administração hormonal etc.) levarão a uma situação sem precedentes nos anos de 1940.

O discurso médico e psiquiátrico parece ter dificuldade crescente em lidar com o aparecimento de corpos que não podem ser imediatamente atribuídos a um sexo feminino ou masculino ao nascimento. Desde a década de 1940, com novas técnicas cromossômicas e endocrinológicas e com a medicalização do parto, cada vez mais bebês, antes chamados de “hermafroditas”, estão sendo diagnosticados. Diante desses recém-nascidos, a comunidade científica médica disse que estava inventando uma nova taxonomia. O psiquiatra infantil John Money, trabalhando na Universidade Johns Hopkins, nos Estados Unidos, sob a supervisão de Lawson Wilkins, fundador da endocrinologia pediátrica, deixa de lado a moderna noção de “sexo” como uma realidade anatômica e inventa a noção de “gênero” para se referir à possibilidade de produzir tecnicamente a diferença sexual. A noção moderna de transexualidade também aparece entre 1947 e 1960.

Em 1966, o pediatra suíço Andrea Prader inventou e introduziu o “Orchid Scheme” na prática do diagnóstico do gênero, também conhecido como “orquidômetro” ou “rosário endócrino”: uma paleta de 25 bolas de diferentes tamanhos que, segundo Prader, são utilizadas para medir o grau de virilização dos testículos de crianças pré-púberes. Paradoxalmente, a sua crença na “normalidade” do binarismo e sua obsessão com a taxonomia levaram Prader a dar visibilidade a 25 tipos diferentes de morfologia testicular. Seu “orquidômetro” poderia ser a prova da multiplicidade de variações morfológicas nos seres vivos... Mas Prader, incapaz de superar a epistemologia da diferença sexual, considera a maioria dessas diferenças como “patologias” e recomenda toda uma bateria de terapias que permitem a reatribuição sexual. Pela primeira vez, a medicina e a psiquiatria percebem com pavor a existência de uma multiplicidade de corpos e morfologias genitais além do binário. As controvérsias científicas, sociais e políticas multiplicam-se. Mas ao invés de mudar a epistemologia, eles decidem modificar corpos, normalizar sexualidades, retificar identificações.

Gostaria de compartilhar com vocês a hipótese segundo a qual toda psicanálise lacaniana, que nasceu justamente após os anos 40, sua releitura de Freud, seu desvio pela linguística, já é uma primeira resposta a essa crise da epistemologia da diferença sexual. Acho que é possível dizer que Lacan tenta, como John Money, desnaturalizar a diferença sexual, mas, como Money, acaba produzindo um metassistema quase mais rígido que as noções modernas de sexo e diferença anatômica. No caso de John Money, este metassistema introduz a gramática do pensamento de gênero como uma construção social e endocrinológica. No caso de Lacan, esse metassistema também não é anatômico, toma a forma do inconsciente estruturado como linguagem, da ordem simbólica e do “real”... Mas, como no caso de John Money e mesmo que não seja reduzido à anatomia, é um sistema de diferenças que não escapa ao binarismo sexual e à genealogia patriarcal da linguagem. Minha hipótese é que Lacan não consegue se livrar do binarismo sexual por causa de sua própria posição dentro do patriarcado heterossexual como um regime político. Sua desnaturalização estava conceitualmente em andamento, mas o próprio Lacan não estava politicamente preparado. E assim, a psicanálise, tanto a freudiana quanto a lacaniana, contribuirá amplamente para a normatização das crianças intersexo e para a patologização da transexualidade.

Também não acreditem, depois desse desvio de Freud e Lacan, que é fácil para mim me apresentar como “transexual” diante de uma assembleia de psicanalistas. Não mais fácil do que teria sido para Pedro Vermelho, o macaco salvo de um circo e que se torna homem, por mais livre, por mais distante que estejam as correntes, para falar diante de uma assembleia de cientistas, veterinários e treinadores, por mais simpáticos e reformistas que sejam, ainda que houvesse pianos e flores no palco. As práticas de observação, objetivação, punição, exclusão e morte que a psicanálise e a psiquiatria colocam quando trabalham com pessoas que são dissidentes do regime de diferença sexual heteropatriarcal e colonial, com indivíduos assim considerados como

“homossexuais”, com homens ou mulheres que foram estuprados, com profissionais do sexo, com transexuais, com pessoas racializadas... São talvez menos espetaculares que os do circo e do zoológico, mas não menos efetivos. Não acho que a comparação seja excessiva, não só porque como homossexuais, transexuais, profissionais do sexo, corpos racializados ou travestis, nós também fomos alterados e animalizados, mas também porque o que a medicina, psiquiatria e psicanálise fizeram com as minorias sexuais nos últimos dois séculos é um processo comparável de extermínio institucional e político.

A maioria daqueles que se recusaram a viver de acordo com as normas da diferença sexual patriarcal foram, por um lado, perseguidos pela polícia e pelo sistema judicial como potenciais criminosos e, por outro, patologizados pelo aparato psicanalítico, presos em prisões psiquiátricas, violados para provar sua verdadeira “feminilidade” ou “masculinidade”, submetidos a tratamentos como lobotomia, terapia hormonal, eletrochoque ou uma suposta “cura analítica”. Comparadas a nós, que somos os monstros da modernidade patriarco-colonial, a cura pela fala e as terapias comportamentais ou farmacológicas não estavam em luta, mas trabalhavam de forma complementar. Um processo de extermínio político das minorias dissidentes do regime da diferença sexual estava em andamento. Muitos dos meus antecessores morreram e ainda hoje estão morrendo assassinados, estuprados, espancados, presos, medicalizados, ou vivem ou estão vivendo sua diferença em segredo. Este é o meu legado e é com a força que retiro de todas as suas vozes silenciadas, embora apenas em meu nome, que eu falo com vocês hoje.

O abuso de terminologia a que a palavra “transexual” dará origem, com o qual alguns de vocês me caracterizam hoje, começou no início dos anos 50 com David Oliver Cauldwell, Harry Benjamin e Robert Stoller, justamente na época em que Lacan estava desenvolvendo suas teorias psicanalíticas, mas o genocídio epistêmico e a perseguição epistêmica e psiquiátrica tinham

começado muito antes, no final do século XIX, com a caracterização feita por Carl F. O. Westphal de certos sujeitos “sofrendo” do que ele chamou de “o instinto sexual oposto”. Para Westphal, ainda não havia diferença entre o que hoje chamamos de “homossexualidade” e “transexualidade”, o que importava era a diferença entre o desejo natural e o desejo antinatural. O problema foi a “inversão”, a obstinação em “imitar” as práticas do “outro sexo”. No século XIX, pensava-se que a homossexualidade era o efeito de uma “migração” de uma alma feminina para um corpo masculino, ou vice versa. E a migração é sempre problemática, seja entre corpos e almas, seja entre Estados-nação. Consequentemente, e tomando como modelo a sexualidade reprodutiva heterossexual com penetração e bio-penetração/inseminação bio-vaginal, a psicologia representava os homens homossexuais como homens efeminados da sexualidade anal, passiva ou receptiva, enquanto as lésbicas eram imaginadas como mulheres masculinas de sexualidade fálica ou ativa.

O psicopatologista alemão Richard von Krafft-Ebing categoriza uma esfera de “inversão sexual” na qual aqueles que desejavam viver como eu hoje eram considerados anormais: “hermafroditas psicosexuais” ou “pessoas paranoicas que sofrem de metamorfose sexual”, mesmo antes do termo “transexual” ter sido cunhado. A teoria da homossexualidade como inversão sexual foi substituída no final da década de 40 por Alfred Kinsey, que pela primeira vez definiu a homossexualidade como a relação sexual entre duas pessoas do mesmo sexo.

É quando a representação da homossexualidade e heterossexualidade está mudando que Cauldwell usa o termo “psicopata transexual” para caracterizar “um indivíduo doente que decide viver e se apresentar como um membro do sexo ao qual não pertence”. Embora as primeiras operações de “mudança de sexo” já haviam sido realizadas nos anos 30, Cauldwell, que defendia a “mudança da mente, não do corpo”, se opõe a qualquer transformação corporal. Ao mesmo tempo, o psiquiatra infantil John Money

considera os transexuais como “enfermos de identidade de gênero”, pois “manifestam um desejo obstinado e irracional de viver como membros do sexo oposto”.

O abuso terminológico continua: em 1973, Norman Fisk introduziu o termo “disforia de gênero”, que eventualmente será estabelecida como uma caracterização patológica da transexualidade no *Manual de Diagnóstico e Estatística dos Transtornos Mentais* (DSM). A mudança da psiquiatria tradicional para o DSM também marca uma mudança da linguagem da doença mental e da insanidade para a linguagem dos “distúrbios comportamentais”, bem como uma transformação gradual das técnicas externas de sequestro e monitoramento para novas técnicas bioquímicas e farmacológicas para a produção e controle da subjetividade. Ainda obcecados pela gradação entre o normal e o patológico e pela diferença entre a realidade anatômica e a prática do gênero, Harry Benjamin, Robert Stoller e Norman Fisk lançaram as bases das taxonomias absurdas que ainda nos caracterizam: a diferença entre o travestismo, considerado apenas como um desejo de passar para o outro sexo através do vestuário, e a transexualidade “real” como metamorfose do corpo que, para Stoller, envolve uma série de operações hormonais e cirúrgicas. Ainda em 1987, o sexólogo americano Ray Blanchard realiza uma campanha “científica” para registrar no DSM uma tipologia que permite distinguir vários graus de patologia nos “travestis” e nas “mulheres transexuais”. Sua controversa teoria estabeleceu relações entre desempenho de gênero, desejos homossexuais e heterossexuais, e transexualidade. Ainda é usado por muitos terapeutas e é conhecido como o “A taxonomia de Blanchard”.

A ideia de que uma pessoa transexual deve ser heterossexual e a pergunta grotesca e insistente, *trans operada? ou trans não operada?*, que alguns de vocês devem se perguntar enquanto me escutam, é resultado desse quadro psicopatológico.

Deixe-me sanar-lhes a dúvida: fui operado, removi com muito cuidado e durante longas sessões políticas, práticas e teóricas, o aparelho epistêmico que diagnostica meu corpo e minhas práticas como patológicas.

E vocês, queridos psicanalistas, já foram operados?

A crescente politização dos movimentos trans e intersexo desde os anos 90, e ainda mais intensamente na última década, resultou em uma mudança da noção de “disforia de gênero” para “desordem de identidade de gênero”. As lutas pela despatologização continuam, mas o problema aqui não é apenas a despatologização da chamada “identidade trans”, é toda uma epistemologia que precisa ser mudada.

A psicanálise não é, em relação a esta epistemologia, melhor que a pediatria ou a psiquiatria farmacológica. Vocês se opõem à medicalização da neurose e à transformação do paciente em consumidor de drogas psicotrópicas nas novas terapias cognitivo-comportamentais (TCC), mas nunca negaram a si mesmos o direito de participar da normatização da homossexualidade e transexualidade, nem da gerência psicanalítica do gênero e do desvio sexual.

Para Lacan, os transexuais são as vítimas psicóticas de um erro: “eles confundem o órgão com o significante”. É possível se livrar do órgão, mas não é possível se livrar do “significante” da sexuação, da ordem simbólica que divide todos os seres em masculino e feminino, mantém Lacan. Nós transgêneros estamos semiologicamente doentes: não vemos a diferença entre uma castração simbólica e uma castração real, entre uma vagina e um simples buraco, entre um “falo” e qualquer resto, não, de jeito nenhum. Mas será que a medicina faz a diferença entre uma vagina e um simples buraco, entre um “falo” e qualquer resto quando eles atribuem um sexo a um bebê, olhando para uma ultrassonografia ou no nascimento? E se a epistemologia da diferença sexual em si fosse uma patologia do significante?

Em 1989, sua colega psicanalista Catherine Millot publicou, com os parabéns do jornal *Le Monde*, “*Horsexe, un essai sur la transsexualité*” no qual ela considerava que qualquer processo de transição de gênero era uma tentativa desesperada e psicótica de ir além dos limites da realidade e da diferença sexual. Ela descreve o corpo trans como um corpo hediondo e grotesco, uma encarnação ridícula e monstruosa que só uma pessoa mentalmente doente pode preferir ao seu corpo “saudável” e “original”¹³. “O homem que sonha em ser uma mulher transexual deve ser confrontado”, diz Millot, “com o drama da verdadeira castração.” E a castração de nossas liberdades não cessa. Mais recentemente, a psicanalista Colette Chiland afirmou a impossibilidade das pessoas transexuais superarem a verdade do binarismo sexual, o que as leva, segundo ela, a viver em “condição de fronteira”, a cair em uma patologia próxima ao “delírio narcisista”. Apesar de sua oposição a Lacan, argumentos semelhantes podem ser encontrados no trabalho de Janine Chasseguet-Smirgel, segundo o qual a obsessão das pessoas transexuais em mudar sua aparência corporal decorre da incapacidade de resolver o Complexo de Édipo e da propensão perversa à regressão sexual para um estado pré-genital.¹⁴ Ah... Édipo, sempre Édipo, Édipo tem costas largas...

Para Lacan e seus seguidores¹⁵, o binarismo sexual é um fato simbólico e uma estética do corpo tão intransitável quanto o Sol girando ao redor da Terra foi para Ptolomeu. É possível se livrar do órgão, mas não é possível, para a psicanálise, se livrar da epistemologia patriarco-colonial da diferença sexual. Para estender o argumento de Bruno Latour sobre a força de um paradigma, pode-se dizer que seria mais difícil para um corpo do tipo não binário existir no divã psicanalítico do que para um hidroavião pousar em Orly ou para um quantum “pousar” em Newton.

¹³ Catherine Millot, *Horsexe, Essai sur le transsexualisme*. Paris: Éditions Érès, 1983.

¹⁴ Janine Chasseguet-Smirgel, *Le corps comme miroir du monde*. Paris: PUF, 2033.

¹⁵ Marcel Czermak y Henry Frignet (ed.). *Sur l'identité sexuelle. À propos du transsexualisme*. Paris: Association freudienne internationale, 1996.

* * *

3.

Mas, a partir de 1950, com a crescente emancipação das mulheres heterossexuais, a despatologização da homossexualidade, a comercialização da pílula contraceptiva, a politização de posições não binárias de gênero, a epistemologia da diferença sexual entra num processo inescapável de questionamento político. A contestação política é redobrada por uma controvérsia científica gerada por novos “dados” cromossômicos ou bioquímicos resultantes de novas técnicas de leitura dos cromossomos e do genoma ou do diagnóstico endócrino.

Em 1993, um grupo de pacientes criou a Sociedade Intersexo da América do Norte (INSA) para tornar visível sua luta contra a medicalização e modificação cirúrgica de seu corpo sem seu consentimento. No mesmo ano, a bióloga e historiadora da ciência Anne Fausto-Sterling publicou um artigo muito debatido no qual defendeu a transição de um binário para uma epistemologia de pelo menos cinco sexos a fim de respeitar a integridade dos corpos com variações morfológicas e genéticas. Nos anos seguintes, o movimento trans exigiu a despatologização da transexualidade e a liberdade de escolher se um processo de transição de gênero envolveria modificação hormonal e cirúrgica ou apenas uma mudança de nomeação.

Desde de 2010, a Organização Mundial da Saúde (OMS), que não se pode suspeitar decentemente de cumplicidade com hipóteses do feminismo radical ou com a teoria queer, matiza suas posições sobre a existência de uma variação na realidade morfológica, anatômica e cromossômica dos corpos humanos que vai além do binarismo sexual e de gênero.

A OMS, e não uma associação TransGayzistaSapatãoAnarcoFeminista, afirma agora que “o gênero tipicamente descrito como masculino e feminino é uma construção social que varia de acordo com as culturas e épocas”. E ela reconhece que já houve e ainda há culturas (Samoa no Pacífico, o Primeiro Povo da América, o Tailandês tradicional) que utilizam taxonomias sexuais não binárias e de gênero, que são mais fluidas e complexas do que a taxonomia ocidental moderna que vem sendo globalizada desde os anos 70. Ao aceitar a viabilidade não patológica das encarnações corporais e expressões sociais de gênero e sexualidade, a OMS reconhece a dimensão arbitrária e antinatural da taxonomia binária com a qual as instituições sociais e políticas trabalham no Ocidente e abre a porta não só para uma reformulação local de seus termos, mas também para uma revisão mais profunda do paradigma da diferença sexual.

Hoje, sabemos que um bebê em cada 1.000-1.500 recém-nascidos (ou seis bebês por dia nos Estados Unidos), é identificado como “intersexo”, o que não pode ser reconhecido no gênero binário. Nos últimos vinte anos, crianças que foram operadas ou medicamente tratadas como “intersexo” se organizaram para exigir o fim dos processos de mutilação genital e de realocação forçada. Ao mesmo tempo, cada vez mais pessoas estão começando a se identificar como “não binárias”. Há alguns meses, a eminente filósofa Judith Butler registrou-se no Cartório Civil do estado da Califórnia como pessoa do gênero não binário. Diferentes estados nos Estados Unidos, mas também a Argentina e a Austrália, reconhecem o gênero não binário como uma possibilidade política. A Alemanha acaba de reconhecer um terceiro sexo (O) como uma possível atribuição de gênero.

Ao mesmo tempo, uma nova diferenciação é estabelecida entre as pessoas “cis” (aquelas que se identificam com o sexo que lhes foi designado ao nascer) quanto as pessoas “trans” (aquelas que não se identificam com esta

designação e que adotam práticas transitórias, identificando-se como trans ou não binárias).

A transição de gênero e a afirmação de um gênero não binário não só coloca em crise as noções normativas de masculinidade e feminilidade, mas também as categorias de heterossexualidade e homossexualidade com as quais a psicanálise e a psicologia normativas trabalham. Quando o diagnóstico de disforia de gênero é rejeitado, quando se afirma a possibilidade de uma vida social e sexual fora do binário, da diferença sexual, as identificações de homossexualidade e heterossexualidade, de ativos e passivos sexuais, do penetrante e do penetrado, também se tornam obsoletas.

Por outro lado, a definição da heterossexualidade como a única sexualidade reprodutiva normal e as caracterizações patriarcais da paternidade e as caracterizações biopolíticas da maternidade parecem anacrônicas diante de uma multiplicidade de técnicas de manejo reprodutivo e reprodução assistida: pílula contraceptiva, pílula do dia seguinte, paternidade trans, reprodução assistida, maternidade de substituição, externalização do útero etc.

Não sei com que entusiasmo, com que urgência comunicar-lhes que estamos vivendo um momento de importância histórica sem precedentes: a epistemologia da diferença sexual está mudando.

Nos próximos anos, teremos que desenvolver coletivamente uma epistemologia capaz de responder pela multiplicidade radical dos vivos e que não reduza o corpo à sua força reprodutiva heterossexual, que não legitime a violência heteropatriarcal e colonial.

Vocês são livres para acreditar em mim ou não acreditar, mas acredite pelo menos nisto: a vida é mutação e multiplicidade. Vocês devem entender que os futuros monstros também são seus filhos e netos.

Estamos assistindo a um processo de transformação na ordem da anatomia política e sexual comparável ao que levou da epistemologia ptolemaica à heliocêntrica de Copérnico. Ou desde o regime monossexual até

a anatomia da diferença sexual entre 1650 e 1870. Ou, ao introduzido pela física quântica e a relatividade a respeito da física newtoniana no início do século 20.

Os processos que levam à mudança epistemológica envolvem profundas mudanças tecnológicas, sociais, visuais e sensoriais. Por exemplo, as mudanças que levaram de um regime geocêntrico e da física aristotélica para um regime heliocêntrico e da física newtoniana também envolveram a invenção da prensa de tipos móveis de Gutenberg e da máquina a vapor. A prensa móvel precipitou a transição de uma cultura oral para uma cultura de escrita e leitura, bem como a progressiva secularização dos textos bíblicos, e acelerou os processos de expansão e expropriação colonial da Europa para a América. A difusão da ciência moderna, a institucionalização normatizada da família heterossexual e a extensão de uma economia de mercado global têm sido acompanhadas por uma biopolítica das populações nacionais, com práticas de segmentação de classes, hierarquização sexual, segregação racial e limpeza étnica.

É este regime de capitalismo global integrado, para dizê-lo com Félix Guattari, que estamos abandonando hoje. Se as mudanças econômicas, políticas e tecnológicas que levaram ao regime da diferença sexual e do capitalismo colonial levaram três séculos para acontecer, a velocidade das mudanças técnicas e a urgência das decisões políticas em relação à destruição do ecossistema e a sexta extinção em marcha nos colocam diante de uma modalidade de mudança muito mais rápida, talvez iminente. A internet, a física quântica, a biotecnologia, a robotização do trabalho, a inteligência artificial, a engenharia genética, as novas tecnologias de reprodução assistida e as viagens extraterrestres também estão precipitando mudanças sem precedentes em direção à invenção de modalidades alternativas de existência entre organismo e máquina, vivo e não vivo, humana e não humana, enquanto novas hierarquias no âmbito político estão surgindo e desaparecendo. Uma convulsão

comparável àquela que a mecânica quântica e as teorias da relatividade em física produziram no início do século passado está ocorrendo hoje no campo das técnicas de reprodução da vida, bem como da produção coletiva da subjetividade sexual e do gênero.

Diante desta crise epistêmica, os processos de renaturalização política, de regressão discursiva e de retenção cognitiva estão proliferando. Como nos ensinou Kuhn, enquanto um paradigma científico não for substituído por outro, os problemas acumulados não resolvidos não darão, paradoxalmente, origem a um questionamento ou a um processo de crítica lúcida, mas sim a uma “rigidez” e “afirmação hiperbólica” temporárias das suposições teóricas do paradigma em crise. Pode até ser possível explicar o atual processo pela encenação hiperbólica das ideologias patriarco-coloniais, com seus aparatos de poder populista e neonacionalista, como um processo de reafirmação do velho paradigma, de negação da crise epistemológica e de resistência à mudança.

Os novos totalitarismos da diferença sexual podem atrasar, mas não serão capazes de evitar o colapso epistêmico. Esta mudança de paradigma pode marcar a transição da “diferença sexual” (uma oposição binária, seja ela pensada como dialética ou complementar, como dualidade ou duelo) para um número infinito de diferenças, corpos e desejos não identificados e não identificáveis. Não há aqui nenhuma chamada para neutralizar diferenças, para retornar a um monismo pré-moderno, seja ele feminino, masculino ou neutro, nem a uma sexualidade homogênea e unitária, nem a uma simples inversão de hierarquias. Ao contrário, estamos falando de uma proliferação de práticas e formas de vida, de uma multiplicação de desejos capazes de se desdobrar além do prazer genital.

Quando falo de uma nova epistemologia, não estou me referindo apenas à transformação das práticas técnico-científicas, mas a um processo de ampliação radical do horizonte democrático para reconhecer como sujeito

político qualquer corpo vivo sem que a atribuição sexual ou de gênero seja a condição de possibilidade para este reconhecimento social e político. É a violência epistêmica do paradigma da diferença sexual e do regime patriarco-colonial que está sendo desafiada pelos movimentos feministas, antirracistas, intersexo, trans e defixa-queer exigindo o reconhecimento como corpos vivos de pleno direito, aquelas e aqueles e *aquelxs*¹⁶ que têm sido rotulados como politicamente subordinados.

Nesse contexto de transição epistêmica, honrados membros da Academia Francesa de Psicanálise e da Escola da Causa freudiana, vocês têm uma enorme responsabilidade. Cabe a vocês decidir se querem permanecer do lado dos discursos patriarcais e coloniais e reafirmar a universalidade da diferença sexual e da reprodução heterossexual ou entrar conosco, os mutantes e monstros deste mundo, em um processo de crítica e invenção de uma nova epistemologia que permita a redistribuição da soberania e o reconhecimento de outras formas de subjetividade política.

Vocês não podem mais recorrer sistematicamente aos textos de Freud ou Lacan como se eles tivessem um valor universal não situado historicamente, como se não tivessem sido escritos dentro desta epistemologia patriarcal da diferença sexual. Fazer de Freud e Lacan uma lei é tão absurda, quanto pedir a Galileu que volte aos textos de Ptolomeu, exigir que Einstein renuncie à relatividade e continue a pensar com a física de Newton e Aristóteles.

Hoje, os corpos outrora monstruosos produzidos pelo regime patriarco-colonial da diferença sexual falam e produzem conhecimento sobre

¹⁶ NT: Tenho feito uso do “x” em concordância com alguns autores que acionam o “x” como quiasmo, um cruzamento de retas que tem como objetivo borrar ou anular alguma estrutura cujo acordo exclui um determinado grupo. Corpos intersexo de recém nascidos passam compulsoriamente por cirurgias de reafirmação de gênero binário e em minha percepção essa alteração na forma, nos convoca a rever a luta. Alguns movimentos, sobretudo de pessoas cegas, pedem a não utilização da forma de escrita neutra com “x” por não termos aplicativos capazes de efetuar a leitura do neo-sintagma. Tal reivindicação nos mostra o quanto ainda somos tensionados pelas dinâmicas dominadoras e coloniais. Diante de tal dificuldade de leitura, por parte do aplicativo, uma questão que toca um grupo invisibilizado, não seria mais fácil pedir ao desenvolvedor que atualize e melhore seu aplicativo?

si mesmos. Os movimentos queer, transfeministas, #MeToo, #NiUnaMenos, #Defiça, vidas negras importam/Black Lives Matter, movimentos indígenas..., todos eles produzem ações decisivas. Não se pode mais continuar a falar do Complexo de Édipo ou do nome do pai em uma sociedade que pela primeira vez na história reconhece suas funções feminicidas, em que vítimas da violência patriarcal falam para denunciar seus pais, maridos, chefes, namorados; em que as mulheres denunciam a política institucionalizada do estupro, em que milhares de corpos saem às ruas para denunciar os ataques homofóbicos e os assassinatos quase diários de mulheres trans, assim como as formas institucionalizadas de racismo. Vocês não podem mais continuar afirmando a universalidade da diferença sexual e a estabilidade das identificações heterossexuais e homossexuais em uma sociedade em que é legal mudar de gênero ou identificar-se como pessoa de gênero não binário, em uma sociedade em que já existem milhares de crianças nascidas em famílias não heterossexuais e não binárias. Continuar a praticar a psicanálise usando a noção de diferença sexual e com instrumentos clínicos como o Complexo de Édipo é hoje tão aberrante como afirmar continuar a navegar pelo universo com um mapa geocêntrico ptolemaico, negando a mudança climática ou afirmando que a Terra é plana.

Não rejeitamos apenas as práticas sexuais e patriarcais de parentesco e socialização heterocêntrica e binária. Rejeitamos sua epistemologia e temos que fazer isso de forma violenta. Nossa posição é de insubordinação epistemológica.

Hoje, para vocês psicanalistas, é mais importante ouvir as vozes dos corpos excluídos pelo regime patriarco-colonial do que reler Freud e Lacan. Não buscar mais refúgio com os pais da psicanálise. Sua obrigação política é cuidar das crianças, não legitimar a violência do regime patriarco-colonial. Chegou a hora de levar os divãs para as praças e coletivizar a fala, politizar os corpos, desbinarizar a sexualidade e descolonizar o inconsciente.

Édipo livre, junte-se aos monstros, não esconda a violência patriarcal por trás dos chamados desejos incestuosos das crianças, e coloque no centro de sua prática clínica os corpos e as palavras daqueles, daquelas, *daquelxs* que sobreviveram ao estupro e à violência patriarcal, daqueles, daquelas, *daquelxs* que já vivem além da família nuclear patriarcal, além da heterossexualidade e da diferença sexual, daqueles, daquelas, *daquelxs* que procuram e fabricam uma saída.

Em breve poderemos enfrentar uma nova aliança necropolítica do patriarcado colonial e novas tecnologias farmacopornográficas. Já estamos, sem dúvida, diante de uma farmacologização crescente das chamadas “patologias psiquiátricas”, uma comercialização das indústrias de cuidados, uma informatização eletrônica do cérebro, bem como uma robotização semiótica das técnicas de produção da subjetividade via Facebook, Instagram, Tinder etc. Mas os perigos e excessos desta proliferação de novas técnicas de controle e produção de segmentação humana não podem ser uma desculpa para evitar que a psicanálise questione suas próprias categorias.

Meu objetivo não é a derrota da psicanálise e a vitória da neurociência, ainda menos da farmacologia. Minha missão é a vingança do “objeto” psicanalítico e psiquiátrico (em partes iguais) sobre os dispositivos institucionais, clínicos e micropolíticos que mantêm a violência das normas de gênero, sexuais e raciais. Precisamos de uma transição da clínica. Isso só pode ser feito por uma mutação revolucionária da psicanálise e uma superação crítica de seus pressupostos patriarco-coloniais. Uma transição na clínica implica uma mudança de posição: o objeto de estudo torna-se o sujeito e aquele que foi até agora o sujeito concorda em submeter-se a um processo de estudo, questionamento e experimentação. Ele concorda em mudar. A dualidade sujeito/objeto (tanto clínica quanto epistemologicamente) desaparece e em seu lugar surge uma nova relação que, em conjunto, leva à mutação e se torna outra. Será sobre poder e mutação ao invés de poder e

conhecimento. Trata-se de aprender juntos para curar nossas feridas, abandonar as técnicas de violência e inventar uma nova política de reprodução da vida em escala planetária.

A psicanálise se depara com uma escolha histórica sem precedentes: ou continua a trabalhar com a velha epistemologia da diferença sexual e legítima *de fato* o regime patriarco-colonial que a sustenta, tornando-se assim responsável pela violência que produz, ou se abre a um processo de crítica política de seus discursos e práticas.

Esta segunda opção implica iniciar um processo de despatriarquização, desheterossexualização e descolonização da psicanálise, como discurso, como narrativa, como instituição e como prática clínica. A psicanálise deve entrar em retroalimentação crítica com as tradições de resistência política transfeministas se quiser deixar de ser uma tecnologia de normatização heteropatriarcal e de legitimação da violência necropolítica, e tornar-se uma tecnologia de invenção de subjetividades dissidentes diante da norma.

Estou diante de vocês hoje não como um acusador, mas como um alarme para a violência epistemológica da diferença sexual e como um pesquisador de um novo paradigma.

Psicanalistas para a transição epistêmica, juntem-se a nós! Vamos criar uma saída juntos!

Ao contrário do que os mais conservadores de vocês podem imaginar, aqueles que temem que uma psicanálise desprovida da epistemologia da diferença sexual seja desfigurada, eu lhes digo que somente esta transformação profunda pode fazer com que a psicanálise sobreviva.

E lhes digo isto a partir de minha posição de trans, um corpo não binário que teve que se transformar para poder sair de sua velha “jaula” e sobreviver inventando, dia após dia e de forma precária, outras práticas de liberdade. Se eu considerar minha evolução e seu ponto atual, não posso reclamar nem me contentar com ela. Ainda há muito o que fazer.

Desejo de todo o coração uma mutação da psicanálise, a emergência de uma psicanálise mutante, igual à mudança de paradigma que estamos experimentando.

Talvez apenas este processo de transformação, por mais terrível e desmantelamento que lhes pareça, mereça ser chamado de psicanálise novamente hoje.

* * * *

Recebido 11/08/2022

Aprovado 05/12/2022

Licença CC BY-NC 4.0



/resenhas



Antonio Imbasciati, Leopoldo Fulgencio (Org.), Martine Girard, Richard Simanke. **A Bruxa Metapsicologia e seus Destinos**. São Paulo: Blucher, 2018, 358p.

A bruxa metapsicologia e seus destinos

Guilherme Almeida de Lima

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

<https://orcid.org/0000-0002-6114-4652>

guialmeidadelima@gmail.com

Resumo: É clamando pela bruxa que Freud pensa o método epistemológico dentro do campo psicanalítico no texto *Análise terminável e interminável*, de 1939, isto é, a teoria das pulsões (*trieb*), a qual traduz as abstrações teóricas que ultrapassam os limites da experiência exclusivamente empírica na teoria da psicanálise. A festa das bruxas (*Hexen-sabbat*), tal como Ernst Mach denomina, se expressa nas representações teóricas que lutam pela sua existência a partir de seu método especulativo, utilizado por Freud em sua metapsicologia. A partir dessa perspectiva, a presente resenha busca desenhar os principais fios teóricos que apontam um destino para a bruxa metapsicologia, referente ao livro publicado em 2018 pela editora Blucher, “*A Bruxa Metapsicologia e seus Destinos*”, organizado por Leopoldo Fulgencio, além de outros autores, como Richard Simanke, Antonio Imbasciati e Martine Girard. O livro é efeito de inúmeras inquietações que vêm sendo discutidas há mais de décadas pelos

autores dentro do campo da filosofia da psicanálise, em que nos apontam um destino epistemológico da metapsicologia psicanalítica, assim como nos despertam para possibilidades de reconfigurações metodológicas, aliando às práticas científicas do século XXI.

Palavras-chave: Psicanálise. Metapsicologia. Epistemologia.

Abstract: It is by claiming for the witch that Freud thinks the epistemological method into the psychoanalytic field in the text 'Terminable and Endless Analysis, from 1939, that is, the theory of drives (trieb), which translates the theoretical abstractions that transcend the limits of the exclusively empirical experience into the theory of psychoanalysis. 'The witches' party (Hexen-sabbat), as Ernst Mach calls it, is expressed in the theoretical representations that fight for its existence from its speculative method, used by Freud in his metapsychology. From this perspective, the present review tries to draw the main theoretical threads that point a destiny for the metapsychological witch, referring to the book published in 2018 by Blucher editor, "The Metapsychological Witch and her Destinies", organized by Leopoldo Fulgencio, in addition to other authors, such as Richard Simanke, Antonio Imasciati and Martine Girard. The book is the effect of numerous concerns that have been discussed for over decades by the authors within the field of the philosophy of psychoanalysis, in which they point us to an epistemological destiny of psychoanalytic metapsychology, as well as awaken us to possibilities of methodological reconfigurations, combining it with the scientific practices of the 21st century.

Keywords: Psychoanalysis. Metapsychology. Epistemology.

Ocorre-me que se trata de uma roda-viva de representações aventureiras modernas que, tal como uma festa das bruxas [*Hexen-sabbat*], impõe respeito. Essas filhas da fantasia lutam pela existência [...]¹

O presente texto traduz em forma de resenha os principais tópicos e impressões teóricas sobre o livro publicado em 2018 pela editora Blucher, “A

¹ MACH, 1905, citado por FULGENCIO, L.; SIMANKE, R.; IMBASIATI, A. & GIRARD, M. **A Bruxa Metapsicologia e seus Destinos**. São Paulo: Blucher, 2018. p. 77

Bruxa Metapsicologia e seus Destinos”, organizado por um dos grandes nomes da Filosofia da Psicanálise no Brasil, Leopoldo Fulgencio, além de outros nomes caricaturais, como Richard Simanke, Antonio Imasciati e Martine Girard. O livro é resultado de inúmeras pesquisas que vêm sendo realizadas há mais de décadas pelos autores, direcionando-nos às indagações não somente em um caráter histórico e epistemológico da psicanálise, mas despertando possibilidades de reconfigurações epistemológicas, dando novos formatos de existência às novas práticas científicas do século XXI.

Investigar a epistemologia da psicanálise pressupõe a presença de um conjunto de autores que navegam por essas marés, e que nos convidam a nós leitores a desbravar os mares agitados e taciturnos da jornada psicanalítica. Vez ou outra, no entanto, as circunstâncias do Real fazem emergir alguns personagens que tornam essa jornada mais fluida, oferecendo-nos horizontes interpretativos que nos despertam coragem, servindo como uma bússola. A bússola, portanto, se refere ao livro “*A Bruxa Metapsicologia e seus Destinos*”, composto por 8 capítulos, escritos alternadamente pelos quatro autores (Fulgencio, Simanke, Imasciati e Girard), somado a introdução escrita por Fulgencio e o prefácio escrito por Elias Mallet da Rocha Barros. O *prefácio* escrito por Elias Mallet da Rocha Barros já indica de forma clara qual é a substância teórica do livro em questão, afirmando que os livros bons “estimulam o pensamento e instalam questões em nós.”² O livro, portanto, possui esse fio condutor que permeia a impressão interpretativa do leitor, a saber, a de despertar questionamentos acerca da epistemologia da psicanálise.

A metapsicologia certamente se apresenta como uma bruxa que assombra o espírito dos psicanalistas, invocando os demônios mais profundos e de uma expressividade característica. O livro, no entanto, não busca acalmar, muito menos expurgar esses demônios, mas permitir que o leitor possa entrar em contato com essa força de magnitude mística, para que um progresso

² FULGENCIO, L.; SIMANKE, R.; IMBASCATI, A. & GIRARD, M. **A Bruxa Metapsicologia e seus Destinos**. São Paulo: Blucher, 2018. p. 15

científico ocorra. A alusão à *bruxa* se origina da citação de Freud, em “*Análise terminável e interminável*”, de 1937, quando pensa sobre as abstrações teóricas dentro da psicanálise, colocando que: “Se perguntamos sobre as vias e os meios pelos quais isso [o domínio das pulsões] se produz, não é fácil fornecer uma resposta. Deve-se dizer: ‘É necessário que venha a feiticeira’. Entendam: a *bruxa* metapsicologia”.³

O presente livro se trata de um convite sedutor, hipnotizante e horripilante, pois evidencia ao psicanalista seguro de si e alheio às falhas egóicas um importante elemento técnico: o da insuficiência teórica. Admitir que o desenvolvimento da psicanálise demanda novos instrumentos teóricos é reconhecer, sobretudo, uma ferida narcísica, tal qual a psicanálise se apresenta ao heliocentrismo e ao evolucionismo diante à humanidade. Ainda no prefácio, portanto, Barros já aponta que “Os psicanalistas deveriam se preocupar em desenvolver novos instrumentos teóricos para o desenvolvimento da psicanálise [...] Para podermos avançar, necessitamos de novas categorias para pensar a teoria de nossa clínica e poder especular mais produtivamente.”⁴

Como uma estratégia de reformatação epistemológica dentro da metapsicologia psicanalítica e também de oferecer novas categorias de se pensar o fazer clínico, Fulgencio apresenta e discute o lugar da metapsicologia na obra de Winnicott. Esse ponto se destaca enquanto uma proposta inaugural dentro da história da psicanálise quando Winnicott se utiliza da psicanálise, desafiando os psicanalistas com uma espécie de paradoxo epistemológico, pois, “como pensar a psicanálise sem esse substrato metapsicológico que ampara e sustenta as abstrações da experiência clínica?”

O livro se expressa em um diálogo amigável entre quatro autores que se propõem a debater proficuamente sobre o destino da metapsicologia dentro

³ Freud, S. (1975). *Análise terminável e interminável*. In: Sigmund Freud. Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Jayme Salomão, Trad., Vol. 11, pp. 239-287). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1937). p. 257

⁴ *Ibidem*. p. 17

da teoria psicanalítica, sem perder a profundidade e a densidade teórica característica. O objetivo do livro se atinge quando o leitor se depara ao final da experiência com incertezas, angústias e perguntas, mais do que respostas prontas. As possibilidades ficam abertas, cabendo ao leitor colocar-se em movimento, afinal, a psicanálise acontece a partir daqueles que se propõem ao movimento.

Fulgencio realiza a *introdução* apontando as duas finalidades distintas intrínsecas à obra, sendo que a primeira se ocupa em compreender os fundamentos e a funcionalidade da metapsicologia dentro da obra psicanalítica, ou seja, sua natureza e sua função, enquanto a segunda finalidade se dedica em uma teorização psicanalítica que não necessite exclusivamente dos elementos da metapsicologia, tal qual Fulgencio aponta como uma possibilidade o pensamento de Winnicott, considerando uma psicanálise sem a metapsicologia. O objetivo do livro, portanto, não é o de mapear em uma perspectiva exclusivamente historiográfica o desenvolvimento da metapsicologia no cenário da psicanálise, mas apontar um horizonte para o seu desenvolvimento, buscando aprofundar o *modus operandi* dessa plataforma epistemológica, considerando novas possibilidades de expressão.

No *capítulo I*, Fulgencio questiona qual é o lugar da metapsicologia dentro do panorama científico, apontando, inicialmente, que o modo de fazer científico dessa plataforma epistemológica está diretamente vinculada às ciências naturais, mais especificamente aos filósofos e epistemólogos anteriores a Freud e que o influenciam decisivamente na construção da psicanálise, como Immanuel Kant e Ernst Mach, por exemplo, os quais serão detalhadamente explorados no decorrer da obra. Além disso, apresenta ainda no *capítulo I* os textos inaugurais da metapsicologia com o objetivo de analisar seu substrato teórico, buscando questionar o seu valor epistemológico, prático e conceitual em relação à proposta inaugurada por Freud. Finaliza o capítulo afirmando que a metapsicologia se traduz em uma superestrutura especulativa

de valor apenas heurístico (se expressando como ficções teóricas), apontando, sobretudo, os avanços das ciências psicológicas e sua articulação com a neuropsicologia.

No *capítulo II*, Simanke estabelece um contraste comparativo entre as leituras realistas e antirrealistas da metapsicologia freudiana, apropriando-se de algumas correntes epistemológicas de grande influência procedimental dentro do campo científico, como por exemplo: o *instrumentalismo*, o *convencionalismo*, o *ficcionalismo*, o *fenomenalismo* e o *construtivismo*. O autor busca analisar as implicações de cada corrente, indicando a forma como a metapsicologia é concebida enquanto um método de leitura psicanalítica, detendo-se exclusivamente no que se refere à distinção entre as *Naturwissenschaften* (ciências da natureza) e as *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito). Além disso, exprime a importância da analogia e da metáfora na construção de uma ciência, apontando a fundamentação ficcional e heurística dentro da metapsicologia.

Imbasciati apresenta no *capítulo III* sobre o significado da metapsicologia como um instrumento para “explicar”, considerando que, ao contrário do inconsciente que se manifesta como um dado da experiência, a metapsicologia se apresenta como um dado meramente teórico, ou seja, não corresponde a um dado empírico, mas se revela como uma invenção teórica, distinguindo a descoberta (fenômeno observável) às teorias (invenção conceitual). Através dessa distinção, o autor mostra como os conceitos psicanalíticos vêm sendo reformulados ao longo do desenvolvimento da psicanálise, ou seja, conceitos considerados imutáveis mostram-se potencialmente em movimento, colocando a psicanálise com bebês e as neurociências, por exemplo, como novas demandas sócio-históricas e que demandam uma epistemologia à altura dessas novas expressões psicanalíticas.

No *capítulo IV*, Imbasciati desperta algumas possibilidades às novas metapsicologias, mapeando brevemente as principais críticas à metapsicologia

freudiana, como a ênfase na teoria pulsional e na posterior pulsão de morte, o qual movimentou a atmosfera intelectual da época. Posteriormente, o autor resgata algumas propostas que poderiam vir a substituir ou implementar a metapsicologia tradicional, propondo a psicofisiologia como uma das possibilidades epistemológicas e que se articulam diretamente às novas demandas neuropsicológicas do século XXI.

Fulgencio apresenta a rejeição dos conceitos básicos da metapsicologia freudiana de Winnicott no *capítulo V*, apontando duas hipóteses elementares em forma de diálogo com Girard, sendo que a primeira hipótese postula a rejeição da metapsicologia por Winnicott e a segunda postula que Winnicott teria refundado a metapsicologia. O diálogo profícuo entre os autores por meio das duas concepções distintas *rejeição x refundação*, conduz Fulgencio na conclusão de dois *corpus* procedimentais dentro da epistemologia psicanalítica, sendo que há, de um lado um recorte prático, e de outro um recorte teórico, ou seja, um lado que propõe a clínica por meio da realidade factual, que inauguram os conceitos de transferência, resistência, sexualidade infantil, etc., e outro recorte que se dá na construção auxiliar de conceitos com valor apenas heurístico, situando o conceito de *trieb* como o elemento nodal dessa perspectiva.

No *capítulo VI*, Girard questiona a fundamentação dos conceitos básicos da metapsicologia executada por Winnicott, em que procura mostrar que a proposta de Winnicott não foi a de rejeitar os conceitos metapsicológicos, mas pelo contrário, Winnicott teria encontrado uma alternativa epistemológica ao oferecer uma base real e factual para a metapsicologia, ou seja, aprofundando-se especificamente na descrição da relação mãe-bebê (ou bebê-cuidador). Girard atribui falta de atenção a Freud às funções elementares do cuidador em relação ao bebê, sendo que a experiência constituinte da psique humana estaria localizada nessa relação.

No *penúltimo capítulo (capítulo VII)*, Fulgencio discute, enfim, qual é o lugar da metapsicologia na obra de Winnicott, respondendo às reflexões destacadas por Girard, em que procura mostrar duas perspectivas antagônicas entre si, sendo que a primeira busca apresentar que teorização metapsicológica se traduz em uma superestrutura especulativa com objetivo descritivo, enquanto a segunda perspectiva aponta que há na psicanálise uma proposta de teorização factual, ou seja, amparada por conceitos que não são especulativos, mas sobretudo, fenomenológico e correspondente à experiência clínica. Além disso, Fulgencio atravessa algumas concepções teóricas de alguns autores renomados dentro da filosofia da psicanálise, como a crítica de André Green à separação de Winnicott em relação a metapsicologia e a crítica de Paul-Laurent Assoun que afirma que Winnicott se apresenta como ametapsicológico. Finaliza o capítulo afirmando que Winnicott tanto rejeitou como refundou a metapsicologia psicanalítica, considerando-a como uma alternativa epistemológica e metodológica de caráter investigativo e de pesquisa, ou seja, para o autor, a metapsicologia se caracteriza como um instrumento de pesquisa, e não um fim em si mesmo dentro da psicanálise.

No *último capítulo (capítulo VIII)*, Girard encerra o livro apontando um paradigma epistemológico dentro da proposta inaugurada por Winnicott, correspondendo às contribuições do pediatra inglês à antropologia pediátrica, em que indica alguns elementos nodais do desenvolvimento infantil, como a dependência, a personificação das pulsões e o lugar do *self* e do objeto na vida psíquica, considerada por Girard como a terceira tópica da psicanálise, em que realiza um retorno às topografias freudianas para inserir a proposta de Winnicott dentro do cenário topográfico psicanalítico.

Organizado por Fulgencio, o livro mostra-nos uma sensibilidade teórica e investigativa de grande valor epistemológico, em que se observa a inquietação profícua e uma angústia criadora dos autores em relação ao diálogo que estabelecem dentro do cenário da filosofia da psicanálise. O livro,

embora apresente de maneira detalhada as problemáticas propostas, apresenta temas que se repetem ao longo dos capítulos, observando-se que alguns temas poderiam ser sintetizados em um único capítulo. No entanto, justifica-se a presente estrutura, considerando que o livro organiza os trabalhos previamente escritos pelos autores, demonstrando, portanto, um trabalho cuidadoso, de longo prazo e de uma investigação apurada.

A bússola sobre o qual o livro conduz a nós leitores, refere-se não somente à leve e agradável compreensão em relação a epistemologia da psicanálise e seus elementos associados, assim como as propostas apresentadas pelos autores em nos guiar imperceptivelmente ao núcleo da filosofia da psicanálise, endereçando-nos como que espontaneamente em um percurso conceitual que atravessa a natureza da metapsicologia, a sua função no panorama do desenvolvimento da psicanálise e suas repercussões epistemológicas dentro do cenário da filosofia da psicanálise. No entanto, vez ou outra o livro nos aponta para um rodeio teórico, repetindo conceitos e citações já mencionadas em textos distintos, que revelam a mesma essência teórica.

Durante a experiência de leitura, o leitor desatento pode vir a se entremear com os obstáculos filosóficos e epistemológicos de grande valor teórico apresentados no livro. Como um viajante conselheiro, portanto, exprimo aqui uma instrução de imenso valor investigativo: o livro não se esgota em si mesmo. Traduzo aqui o conselho com a capacidade do leitor em apreciar outros materiais dos respectivos autores, considerando que a viagem não se finaliza ao final do livro, pois somente nos direciona a um outro mapa, e assim sucessivamente, considerando que o desejo, tal como uma viagem, não possui um destino a não ser o da ânsia de viajar novamente, pois o desejo não busca sua satisfação, busca desejar. Faço dessa expressão psicanalítica a minha experiência com essa viagem: encontrei o mapa, o tesouro, e agora deixo aqui meu relato de experiência. Ao leitor que embarcará nessa jornada: boa viagem.

* * *

Referências

FULGENCIO, L.; SIMANKE, R.; IMBASCIATI, A. & GIRARD, M. **A Bruxa Metapsicologia e seus Destinos**. São Paulo: Blucher, 2018.

FREUD, S. **Análise terminável e interminável**. In: Sigmund Freud. Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Jayme Salomão, Trad., Vol. 11, pp. 239-287). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1937). 1975.

Recebido 02/04/2022

Aprovado 27/10/2022

Licença CC BY-NC 4.0



/traduções

A teoria de Platão acerca do Uno e da Díade indefinida¹ e seus traços segundo a matemática grega²

Željko Marcović

[TRADUÇÃO]

Peterson Razente Camparotto

Universidade Estadual de Maringá

<https://orcid.org/0000-0001-6061-888X>

peteracam@gmail.com

Resumo: Željko Marcović (1889-1974) foi um matemático iugoslavo ou croata que lidou com a análise. Ele estudou matemática e astronomia, tendo se doutorado em 1915 pela Universidade de Zagreb. Marković lidou com a matemática grega antiga e a filosofia matemática. Ele considerou as idéias matemáticas de Platão : a teoria da medida, a teoria de um e os dois indefinidos. A tradução aqui apresentada resultou da seleção de fontes de pesquisa na área de filosofia disponível em língua francesa acerca do pensamento platônico como um todo. O objetivo consistiu em traduzir esse artigo no idioma francês pela relevância na pesquisa de temas platônicos e neoplatônicos nele contidos, bem como pela sua repercussão nos meios

¹ Artigo publicado originalmente na *Revue d'histoire des sciences*, Année 1955, 8-4, p. 289-297. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/rhs_0048-7996_1955_num_8_4_3550. Acesso em: 26/04/2021.

² O essencial desse artigo compunha a submissão de uma comunicação ao “*Congrès International des Mathématiciens à Amsterdam en septembre 1954*”.

acadêmicos em geral. A contribuição do autor também é altamente relevante para os estudiosos da matemática em Platão, bem como para a filosofia acerca da teoria do Uno e da Díade nos diálogos platônicos.

Palavras-chave: Platão; Matemática; Tradução.

Abstract: Željko Marcović (1889-1974) was a Yugoslav or Croatian mathematician who dealt with analysis. He studied mathematics and astronomy, receiving his doctorate in 1915 from the University of Zagreb. Marković dealt with ancient Greek mathematics and mathematical philosophy. He considered Plato's mathematical ideas : the theory of measure, the theory of one and the indefinite two. The translation presented here resulted from the selection of research sources in the field of philosophy available in the French language about Platonic thought as a whole. The objective was to translate this article into French because of its relevance for research on Platonic and Neoplatonic themes, as well as its repercussion in academic circles in general. The author's contribution is also highly relevant for scholars of mathematics in Plato, as well as for philosophy concerning the theory of the One and the Dyad in the Platonic dialogues.

Keywords: Plato; Mathematics; Translations.

Sabe-se que, na última fase acerca de sua filosofia, Platão conheceu uma teoria a que nenhum de seus escritos faziam uma referência explícita, mas cujo espírito já paira sobre o Sofista, o Político e o Filebo. Ele se preocupava com a teoria acerca do Uno (τὸ ἕν) e da Díade indefinida (ἡ ἀόριστος δυάς) que formava o sujeito a partir de uma lição de Platão “Sobre o Bem” que se propôs a reduzir todas as essências, tanto as noéticas quanto as sensíveis, a esses dois princípios fundamentais³. Com o Filebo, onde se procura esboçar uma forma dessa teoria, a Díade indefinida figura sob o aspecto das duplas de

³ Vide, a respeito, v.g., Q. Toeplitz, *Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato. Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, Abt. B, Bd. 1, p. 18, — L. Robin, *Platon*, Paris, F. Alean, 1935, — Sir D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1951.

opostos, onde o indivíduo é “o mais-o-menos” (μᾶλλον-ἥττον), ao qual ele vem se ajuntar aos outros, como o “demasiado, pouco demasiado”, “tornar-se grave”, “o rápido-o devagar”. Algum dentre eles, variam sem limite e sem fim em seu domínio próprio, fundado sob o gênero do ilimitado ou de indefinido (τὸ ἄπειρον), posto que seus componentes estão inacabados (ἀτελής), vindo a ser todos feitos ilimitados (Filebo, 24b). O papel do outro princípio assume o gênero do Limite (τὸ πέρας) que, pela sua natureza mesma, impedidos os componentes da Díade indefinida de se “comportar contrariamente” (διαφóρωσ ἔχειν) (Filebo, 25e) e introduziu com a sua variação o fim, a determinação, a medida (Filebo, 25a), como também a lei e a ordem (26b).

Esta intervenção possui por seus resultados certas “gerações” (γενέσεις com a palavra o Filebo, v.g., 25e, mas, sobretudo, 26d: γενέσεις εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειροσμένων μέτρων “geração *versus* existência segundo as medidas concluídas pelo limite”, de onde resultam as novas entidades das essências “mixtas”, v.g., Filebo, 25b, 25e, 27b) segundo o gênero indicado por Platão como “como o conjunto de todos os *apeírons* ligados pelas *péras*” (Filebo, 27d). Citamos a título de exemplo a constituição da harmonia musical com o domínio de seus agudos e graves ou acerca do ritmo e daquela medida dos movimentos rápidos e lentos (Filebo, 26a), um pouco antes no Banquete, 187b/e. Conforme a natureza mesma de sua entrada na existência, estas entidades são consideradas como dotadas de imutabilidade da sua essência (Filebo, 31d, 61d, *in fine*), assim como de uma certa unicidade como Platão teria já proclamado com o Fédon (93d) ao sujeito da harmonia μηδὲν μᾶλλον μηδ' ἐπὶ πλεον μηδ' ἥττον μηδ' ἐπ' ἔλλατον ἑτέραν ἑτέρως ἁρμονίαν ἁρμονίας εἶναι, e como ele ressalva acerca de outros pontos, v.g., República, 445c, onde ἄρετή se diz ter um só εἶδος ao passo que estes da κακία são infinitos em número ou com as Leis, (719d) onde o meio entre o excesso e a falta é designado como sendo “Uno”. Esta é também a concepção com que se inspira Aristóteles em muitas partes de seus escritos que trataram acerca da

teoria μᾶλλον-ἥττον, ou às teorias conexas. É assim, segundo as Categorias, que ele constata que a essência (ἡ οὐσία) “não parece admitir o mais e o menos” (Cat. 3b, 33-34), não mais que a quantidade (Cat. 6a, 19-20) nem o número (Metafísica Π, 1044a, 9-11). A mesma ideia se prolonga segundo os neoplatônicos, como o demonstra, v.g., o Isagoge de Porfírio τὸ δὲ εἶναι ἕκαστῶ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ, οὔτε ἄνεσιν οὔτε ἐπιτάσιν ἐπιδεχόμενον (cap. III, 11).

Os termos com que Platão se serve do Filebo possuem uma importância por um lado; o comportamento do ilimitado está designado pelo “avançar e não se prender” (προχωρεῖν... καὶ οὐ μὲνειν) (Filebo, 24d), ao passo que as expressões caracterizam o Limite são “manter-se seguro e cessar de avançar” (ἔσθη καὶ προιον ἐπαύσατο, 24d).

Segundo Aristóteles, a teoria relativa ao Uno e à Díade indefinida forneceram também o esquema da geração das entidades matemáticas; ou seja, acerca da Díade do “Grande e Pequeno” e de suas especificações segundo as dimensões que derivam dos objetos da geometria, as linhas da Díade do Longo e do Curto, as superfícies daquele do Largo e do Lugar e os corpos do alto da cabeça e Baixo, v.g., Met. A, 92a, 10 sqq., M, 1085a, 7 sqq.

A teoria de Platão deveria ter uma repercussão profunda, já que trata por isso essencialmente segundo a terminologia correspondente, buscando-se como ver-se-á, segundo a filosofia matemática grega posterior.

A aplicação desta teoria à constituição sob o ângulo reto é mais instrutiva a este artigo; Platão não a citou pontuando segundo seus diálogos, mas segundo a República (510c); por ocasião da classificação dos ângulos planos, Platão reservou ao ângulo reto a posição excepcional que ele conservou até o momento para Euclides e mais tarde. De outra parte, com os Problemas de Aristóteles, os ângulos agudos e obtusos são ligados em relação direta com a Díade indefinida de seus agudos e graves: διὰ τι ἡ βαρεῖα τὸν τῆς

ὄξειας ἰσχύει φθόγγον ; ἢ ὅτι μεῖζον τὸ βαρὺ τῆ γὰρ ἀμβλεία ἔοικε, τὸ δὲ τῆ ὄξεια γωνία ; (Probl., 918a, 19-22).

Por situar a constituição do ângulo reto com o par da teoria de Filebo, deve-se partir, como Proclus, segundo Comentário ao primeiro livro dos Elementos de Euclides, acerca da concepção que está à base da décima definição do primeiro livro de Euclides, introduzem a noção do ângulo reto, isto é, considerar conforme o plano dos ângulos agudos e obtusos segundo a base de uma semi-reta, erigido num ponto fixo a partir de uma linha reta dada, forma à esta. Acerca do *apeiron* relativos aos ângulos assim obtidos, o ângulo reto passa à existência, no sentido do Filebo, pela ação da *péras*, segundo o papel, neste caso, consiste em fazer cessar os ângulos agudos e obtusos de διαφόρως ἔχειν de introduzir pelo ângulo reto como termo fixo e imutável, isento de toda variação no mais e no menos e permanecendo em meio às duas espécies de ângulos. Segundo a escola de Aristóteles, o ângulo reto é justamente considerado como limite fixo (ὄρος) entre os ângulos contrários (Probl. 913b, 36) e à Metafísica (M, 1081b, 7-8, 10-11), demonstra sua prioridade noética quanto à determinação e à definição.

Segundo sua gênese, o ângulo reto, por seu lado, projeta-se de uma espécie de unicidade; ele deve ser classificado como gênero (εἶδος) de ἓν, conhecido como “Uno” no *eidos*, como também no círculo ao sujeito do qual Platão afirma que ele “não tem em si nem mais nem menos acerca da natureza contrária” (οὔτε τι μικρότερον οὔτε μεῖζον τῆς ἐναντίας ἔχει ἐν αὐτῷ φύσεως ; (Sétima Carta, 343a)), esta que distingue funcionalmente das inomináveis curvas "mistas" formadas pela “mistura” do gênero da Linha e daquela do Círculo (Parm., 145b), ou como o triângulo isósceles a propósito do qual Platão declara “que ele recebeu em parte uma só natureza” (μίαν εἴληχεν φύσιν, Timeu, 54a), ao passo que os triângulos escalenos são uma infinidade. Poder-se-ia assim citar Euspêsipo que atribui ao triângulo equilátero um lado e

um ângulo “de uma certa maneira” (Diels, *Vorsokratiker*, I, p. 401, 27-29), como também Aristóteles pelo que reúne de “todos os quadriláteros iguais e aos ângulos iguais” possui a característica da unicidade; eles “são um embora sejam plurais, sua igualdade forma a unicidade” (ἀλλ'ἐν τοῦτοις ἡ ἰσότης ἐνότης) (Met., I, 1054b, 2-3).

Se se examina mantendo, de uma parte, a gênese do ângulo reto em conformidade com os princípios do Filebo e, de outra parte, liga-o mencionado entre ἰσότης e ἐνότης, resta a considerar também o quarto postulado do primeiro livro de Euclides, demandando igualdade de todos os ângulos retos, no par dessa teoria: isso pareceria acerca deles como um de seus resíduos, a instar felizmente de outras passagens de Euclides vestígios de outras teorias da filosofia matemática desenvolvidas ao curso de tempos anteriores à Euclides. O testemunho de autores posteriores confirmará a influência das teorias a caminho e acerca das teorias parecidas e, em particular, acerca dessa sobre a natureza do ângulo reto.

Começando por Heron de Alexandria (Séculos I e II, busca-se com as Definições (Opera IV, Ed. Heiberg) em que ele parte da concepção exposta sobre a posição do ângulo reto (v.g., def. 20). Ele fala em termos do Filebo; segundo a definição 21, o ângulo reto “permanece” (ἔσθημεν) ao meio acerca da oscilação dos ângulos agudos e obtusos que variam indefinidamente (ἐπ'ἄπειρον μετακινουμένον); o ângulo reto, o “momento” dos tempos (τὸ νῦν) e a mônada se comportam de uma maneira análoga. E resta sempre o mesmo “isto é para aquilo” acerca do que se refere a ele como ao termo fixo (ἔσθημος τι, Metr. Opera III, p. 4, 17-18; def. 56, *in fine*). Com a classificação dos triângulos (def. 41), buscaram-se as expressões: ἐπ'ἄπειρον προτιόν ἐπ'ἄπειρον χωρεῖ, assim como com a classificação dos polígonos (def. 64).

A Introdução aritmética de Nicômaco de Gerasa (Século II de nossa Era), comporta também a impressão da influência das vias platônicas, às quais

ele atribui que salvaram os Pitagóricos. Lá, não se manifesta somente com a terminologia que existe em múltiplas passagens do Filebo (v.g., 5;2-5;16, 7-8; Ed. R. Hoche), mas também acerca da introdução das noções matemáticas que são efetuadas seguindo as linhas gerais da teoria sobre o Uno e sobre a Díade indefinida, v.g., 74, 5-6;109;114) e [acerca] das teorias conexas, como aquelas relativas ao par Igual-Desigual, Excesso-Defeito, ou daquela acerca de si mesma – ταυτόν, -Outro (θάτερον) (v.g., p. 109) que revela um papel com vários diálogos de Platão e sobretudo como o Sofista e o Político. Assim, a classificação quanto aos números em pares e ímpares (109, 11-13) está apresentada segundo Nicômaco, assim como estão em relação aos princípios platônicos, os números pares se fazem pela Díade, ao passo que os ímpares são engendrados sob a influência da Mônada. Falando-se da formação dos números perfeitos, as noções bem definidas de número, de ordem, de regularidade são aquelas obtidas desses tratados essenciais, os números perfeitos [primos] ou imperfeitos estão privados dessas características. A propósito e acerca do Igual, conhecido como termo fixo e determinado ao meio da Díade Excesso-Defeito (44,13-15), Nicômaco sublinha sua característica de imutabilidade, de indivisibilidade e de unicidade, “o Igual subsiste de um só e da mesma maneira” (ἀλλ' ἐνὶ τρόπῳ καὶ τῷ αὐτῷ τὸ ἴσον ἔστιν 45, 3-4; 11326-11,4,1). Entre os retângulos, os quadrados perfeitos por sua participação no gênero do Mesmo, suas outras partes existem no domínio do Outro (109, 19-24). Nicômaco menciona também uma teoria geral acerca das ciências (64,23, sqq.), fundada tanto sob as vias do Filebo quanto sob a teoria da segunda metrética de Platão, desenvolvida sobretudo com o Político.

Segundo Téon de Smirna (Século II de nossa Era), busca-se com sua Exposição Matemática (ed. E. Hiller) as linhas gerais da teoria sobre o Uno e sobre a Díade indefinida (v.g., 21, 18-19; 24, 24-25), particularmente a propósito da classificação dos números em pares e ímpares (22, 10-13). A natureza do ângulo reto, por si também, aparenta-se àquela do Uno; Equivale

a dizer: “bem definida e constituída a partir do Igual e do Semelhante (ὠρισμένη καὶ ἐξ ἴσου καὶ ὁμοίου συνεσνῶσα; 101,2-3), expressões que, segundo a tradição platônica, devem ser interpretadas como que surgindo o papel dos termos fixos, o primeiro em meio à díade “Excesso-Defeito” (vide, v.g., Parm. 150d, o segundo no âmbito desta “do Mais-do Menos” (Parm. 147e, Sofista, 257e-258a). Acerca da posição do ângulo reto “de existir em meio aos ângulos agudos e obtusos e entre o excesso e o defeito” resulta, por Téon, a igualdade de todos os ângulos retos, postulada por Euclides (101, 3-5).

Entre os continuadores da tradição figura também Sexto Empírico (Séculos II e III de nossa Era) que, a partir de sua obra, *Contra os Dogmáticos* (Opera H, H. Mutschmann), mostra-se bem resignado sob a reunião dessas noções e dá uma nova e preciosa versão⁴ acerca da teoria do Uno e da Díade indefinida. Fala-se, em particular, acerca do repouso e do movimento, em que ele declara o primeiro estando no domínio do Igual, pois “ele não permite o mais e o menos” (οὐ γὰρ ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧσσον) e o movimento segundo aquele acerca do Desigual, p. 359, 30-32); Ele situa também o Igual ao meio “do Maior e do Menor” (358, 12-14) como τὸ σύμφωνον, ao meio do “mais agudo e do mais grave” (358, 15). Pappus, por volta do fim do século III de nossa Era), comentando o décimo livro dos *Elementos* de Euclides, sublinha o papel do Limite e do ilimitado e lhes aplica à explicação do comportamento contrário dos números e das grandezas, como também àquela acerca da relação e da proporção, deixando-se entrever sua aplicabilidade universal. O comentador de Nicômaco, Jâmblico (Séculos III e IV de nossa Era) continua segundo sua *Introdução à Aritmética* de Nicômaco (ed. Pistelli), assim como segundo seus *Telegômenos* acerca da *Aritmética* (ed. V. de Faleo), a seguir os traços das teorias mencionadas e o uso de sua terminologia (v.g., *Introd.*, p. 78; *Théol.*, p. 8;9;12 *passim*); ele compara por exemplo a posição do ângulo reto pela relação aos outros ângulos àquela

⁴ D. Ross, *op. cit.*, p. 185 com as referências ao trabalho de MM. Van der Wielen et P. Wielpert.

[teoria] acerca da Igualdade comparada com a teoria da Desigualdade (Introd., 43, 27-44,2).

Mas a obra, a mais característica a esta consideração é o Comentário de Proclus (Século V de nossa Era) contido no primeiro livro dos Elementos de Euclides (ed. G. Friedlen). Buscou-se na presença acerca de uma teoria da filosofia matemática elaborada a partir dos princípios acerca do Limite e do ilimitado, sobre o Uno e sobre a Díade indefinida. A constituição do ângulo reto é conhecida por Proclus segundo o par da teoria do Filebo que a relaciona aos Pitagóricos, com o uso da sua terminologia. Proclus varia o tema de diferentes maneiras. De acordo com ele também, à definição de ângulo reto concorre o Igual. O Idêntico, o Semelhante, ao passo que segundo a constituição acerca de outros ângulos preveem parte no Desigual, no Outro, no Indefinido (131, 13-17). O ângulo reto constituía pela *péras*, o que é o indivíduo, igual ou semelhante a todo outro ângulo reto, bem definido, sempre o mesmo, sem mudança alguma, os outros ângulos fazem parte do *apeíron* (v.g., 132, 8-17). A ortogonalidade do ângulo reto provém do gênero (*συγγενής*) do Igual; ela está situada sob a mesma linha (*συστόιχος*) que a Igualdade em si, pois elas são do domínio da *péras*, assim como também a Semelhança, a relação Igual-Semelhante deve ser compreendida nesse sentido de que o Igual se relaciona à quantidade, ao passo que o Semelhante tratou acerca da qualidade (191, 5-15). Por sua natureza, o ângulo reto se assemelha às essências que guardam a mesma definição determinada de seu ser (133,2-1), os outros ângulos existiam segundo a natureza dos acidentes (133,4). Há por aquela [a natureza] segundo o ângulo reto serve de definição acerca dos outros ângulos (133, 6-18) e de sua medida (134,21-25).

Segundo Proclus, acerca dos princípios da *péras* e do *apeíron* resultam em geral as coisas matemáticas; elas são seus produtos *ἔκγονα*; (6;7-8). Assim, os números naturais partem da unidade: “vê numa crescente sem cessar”

(ἀπαυστον ἔχει τὴν αὐξήσιν);6,15 sqq., mas cada um de fora é limitado; de outra parte, as grandezas geométricas permitem a divisão ao infinito (μεγεθῶν διαίρεσις ἔπ'ἄπειρον χωρεῖ);6, 17-18, mas as coisas divididas são limitadas. Com manter-se retos segundo o primeiro Prólogo, Proclus expõe o papel fundamental destes dois princípios pela constituição das ciências matemáticas por elas mesmas (v.g., 19,6, sqq.;37,11 sqq.). Existe a partir dessa teoria central em que interpõe suas classificações. O círculo, por exemplo, classifica-se ao lado da péras e do Uno (v.g., 147,4; 151,21-22); sua resistência às outras linhas existe com aquela de péras a todas as entidades (107,11 sqq.). O espaço [lugar espacial] da linha reta existe ao lado do *apeíron*, pois constantemente prolongado ele não se interrompe (107,15-16). Como acerca do Limite e do ilimitado todos tiram sua existência, acerca dos gêneros do Círculo e da Reta resulta “todo o gênero mixto de curvas” (107,18-19), o círculo começa por relação a elas o papel da mônada (151,21-22). O triângulo equilátero é dominado pela Igualdade e pela Simplicidade ((168, 14-55), ele é a figura que possui a maior afinidade com o círculo (213,15); o quadrado se destaca em relação aos outros quadriláteros porque se dotou “do melhor por relação aos lados e aos ângulos” (172,15-17). Ressaltamos que as expressões técnicas segundo Proclus são aquelas do Filebo, adaptadas às noções matemáticas, passim, v.g., 133, 4-6: (ἢ τε ἀμβλεῖα καὶ ἢ ὀξεῖα δέχεται τὸ μᾶλλον καὶ ἦττον καὶ ἀορίστως μεταβάλλοντα οὐδέποτε παύεται).

Mas ele não possui uma forma da teoria segundo Platão que deveria reter nossa atenção porque ele lembra haver exercido uma influência considerável na Idade Média até a Modernidade. Partindo acerca do ângulo reto, Proclus o caracteriza como “reconhecida essa medida entre os ângulos que não mais permite nem tensão nem relaxamento” (τὸ μέτρον ἀπολαβοῦσα τῶν γωνιῶν τὸ μήτε ἐπίτασιν μήτε ἄνεσιν ἐπιδεχόμενον) (172,18-19).

Ora, Porfírio segundo seu comentário ao Filebo, citado por Simplício (In Phys. III, 4), emprega as mesmas expressões em relação àquelas acerca da lição de Platão “Sobre o Bem”; Falando-se das díades do Filebo, (μᾶλλον-ἥττον; σφόδρα-ἡρέμα), ele constata que “sobretudo onde elas se encontram acerca do que avançam por tensão e por relaxamento, elas não impedem nem consomem o que participa, mas avançam através da indeterminação do ilimitado” (Ὅπου γὰρ ἂν ταῦτα τὴν ἐπίτασιν καὶ ἄνεσιν προιόντα, οὐχ ἴσταται οὐδὲ περαινέει τὸ μετέχον αὐτῶν, ἀλλὰ πρόεισιν εἰς τὸ εἰς τὸ τῆς ἀπειρίας ἀόριστον). Conforme Simplício, Alexandre de Afrodisíade, teria empregue os mesmos termos falando acerca da díade μᾶλλον-ἥττον. Mas, ἐπίτασις, ἄνεσις são duas expressões autênticas de Platão, começando-se pelo Lísias onde se busca acerca da tensão e do relaxamento das cordas da lira (Ver também: Rep. 349e), passando pelo Fédon (86c), onde uma díade análoga possui desde já um âmbito mais geral, e até nas Leis (v.g., 645d) onde a expressão ἐπιτείνει aparece ligada à terminologia do Filebo.

Mas o que dá a estas noções uma significação importante pelo desenvolvimento ulterior, é o fato de que existe segundo Aristóteles as mesmas expressões num par novo. Aristóteles as emprega em diferentes pontos, mas nelas ele não se serve especialmente por caracterizar o movimento não-uniforme. “Pois a não-uniformidade possui ligação com a causa do relaxamento e da tensão” (ἡ γὰρ ἀνωμαλία γίγνεται διὰ τὴν ἄνεσιν καὶ ἐπίτασιν) (De Coelo, 288a, 26-27; ver também Phys. 238a, 4-6). No devir, ora mais vida, ora mais lento. (De Coelo, 288b, 7-8), este movimento acusa uma fase de tensão, uma de relaxamento e uma de culminação (ἅπασα γὰρ ἢ ἀώματος φορὰ καὶ ἄνεσιν ἔχει καὶ ἐπίτασιν καὶ ἀκμὴν) (288a, 18-19).

Ora, a teoria do movimento uniforme e não-uniforme faria parte da teoria de Platão, aquelas duas variedades de movimento referir-se-iam ao uno e à *péras* ou ao Igual, ao outro, ao *apeîron* ou ao Desigual, como o demonstra

por exemplo o *Timeu* (αἰτία δὲ ἀνισότης αὖ τῆς ἀνωμαλοῦ φύσεως, *Tim.*, 58a). A mesma concepção de movimento é herança das gerações posteriores; Tem-se a busca segundo *Os Elementos da Astronomia* de Geminus (ed. C. Manitius, p. 204, 3 sqq., Século I da nossa Era) e segundo Téon (*Exp. Math.*, 151, 22-23, cfe. Adraste), como segundo Proclus (v.g., 164,9 ou 173,6-7) e os comentadores de Aristóteles.

Esses termos e as noções correspondentes desapareceram por um longo período de tempo, mas por um caminho dos escritos de Aristóteles, de Porfírio, dos comentadores de Platão e de Aristóteles, assim segundo os dois livros de Boécio, a tradição exerce sua influência sobre os pensadores da Idade Média. Desde o século XII, no sentido da filosofia escolástica, uma discussão de grande fôlego se engajou e uma teoria foi elaborada em conexão com os termos “*intensio*” e “*remissio*”, traduções latinas de ἐπιτασις e ἄνεσις. Ele estaria preocupado acerca de uma questão sobre “*intensio et remissio formarum*”, isto é, acerca do estudo da variação das “formas” aristotélicas, assim como acerca da caridade, da afetividade [*chaleur*], mas também do esforço vital [*vitesse*]. Estudando essa variação em função do tempo ou da distância, esses filósofos se engajaram segundo as considerações sobre a dependência funcional e, querendo medir a variação, eles introduziram tanto a noção de virtude instantânea quanto aquela de aceleração. A esse propósito, é necessário citar os tratados de Nicole Oresme e, entre suas aplicações acerca da teoria da intensão e acerca da remissão do movimento; pela “intensão contínua” do esforço vital [*vitesse*], equivale a dizer, pela argumentação acerca da virtude, ele introduz o termo “*velocitatio*”. A mesma questão estava em estudo, nos mesmos tempos, para a escola de Oxford sob a influência de W. Heytesbury.⁵

⁵ Para estas questões ver: H. Wieleitner, Ueber den Funktionsbegriff und die graphische Darstellung bei Oresme, *Bibl. math.* 1/13, 1913-1914, p. 224. — Anneliese Maier, Das Problem der intensiven Grösse in der Scholastik (De intensione et remissione formarum). *Vehöffentlichungen des Kaiser Wilhelm-Instituts für Kulturwissenschaft im Palazzo Zaccari, Rom. Leipzig, II, Keller, 1939.* — Ver também do mesmo autor: Die Impetus-theorie der Scholastik, *Vehöffentlichungen des Kaiser Wilhelm-Instituts, etc...* Wien, A. Schroll & Co., 1940.

Eles estão interessados em notar que segundo Newton ainda, conforme seus *Principia* (2^a ed., p. 368, abaixo), buscam-se estas mesmas expressões “*intendī*”, “*remittī*”, testemunhos acerca de uma velha tradição que remonta à época ao desenvolvimento da Mecânica nova.

Željko Marcović

* * * *

Recebido 04/04/2022

Aprovado 14/12/2022

Licença CC BY-NC 4.0



DIRETRIZES PARA AUTORXS

1. A revista *Cadernos PET Filosofia* aceita colaborações em forma de textos inéditos nos seguintes moldes:

1.1. Artigos de até 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé. Devem vir acompanhados por resumo, em português e em inglês, contendo entre 100 e 200 palavras, e por uma lista de até cinco palavras-chave, em português e em inglês.

1.2. Resenhas críticas de um livro ou de vários, cujos temas sejam correlatos, publicados nos últimos cinco anos. As resenhas críticas devem apresentar no início do texto a referência completa da(s) obra(s) analisada(s). O limite é de até 5.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas.

1.3. Traduções acompanhadas do texto original utilizado, bem como da autorização do detentor dos direitos autorais, quando for o caso. O limite é de 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé.

1.4. Entrevistas de até 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé. As entrevistas devem apresentar o tema, com até 600 palavras, bem como apresentar entrevistadxs e entrevistadorxs. Pede-se, adicionalmente, uma autorização dxs entrevistadxs, concordando com a publicação.

2. As colaborações recebidas são submetidas à *Comissão Editorial*, que avalia a pertinência e adequação com relação à linha editorial. Os trabalhos aceitos seguem então ao processo de avaliação por pares (*peer-review*), às cegas (*double blind review*), havendo ainda um terceiro parecer quando os dois anteriores forem divergentes. Por fim, a colaboração pode ser (1) aceita, (2) aceita com correções, ou (3) recusada.

3. As colaborações devem ser submetidas por meio da biblioteca digital de periódicos, da UFPR, através do endereço <revistas.ufpr.br/petfilo>. O acesso é gratuito e não há taxas para submissão ou publicação. Em caso de dúvidas ou problemas no envio de colaborações, entre em contato pelo email <pet.filosofia@ufpr.br>.

4. Quanto à formatação dos arquivos a serem enviados, eles devem seguir as seguintes especificações:

4.1. As colaborações devem estar formatadas em tamanho “A4”, alinhamento “justificado”, espaçamento de “1,5 pontos”, margens laterais “entre dois a três centímetros”, corpo “12” e utilizando apenas uma “única fonte tipográfica” (por exemplo, *Times New Roman*).

4.2. As notas de rodapé são utilizadas na mesma página de referência. Citações com mais de três linhas devem ter recuo e fonte corpo 11. O formato geral de citação é <SOBRENOME, ANO, Página>, com referências bibliográficas ao final do trabalho, em ordem alfabética. Para uma lista detalhada de casos de citação, basta seguir as diretrizes do Manual de Documentos Científicos da UFPR, disponível em <www.portal.ufpr.br/normalizacao.html>.

4.3. O arquivo para submissão deve ser em formato XML (extensões “.doc” / “.docx” / “.odt”), gerado por programas tais como *Microsoft Word*, *Google Docs* ou *Apache OpenOffice*.

5. A identificação de autoria deverá ser registrada diretamente na plataforma de submissão (nome e sobrenome, filiação institucional, e-mail, ORCID-iD). Não deve constar identificação de autoria no próprio arquivo submetido, assegurando assim uma avaliação por pares às cegas.

6. A *Comissão Editorial* se reserva o direito de não aceitar duas ou mais submissões de mesma autoria na mesma edição.

7. Lembramos que as afirmações feitas por meio de artigos, resenhas, traduções e entrevistas são de inteira responsabilidade dos autorxs que assinam as respectivas contribuições.

* * *