

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Marcos Eduardo Rocha Lima

**DUAS CONCEPÇÕES ANTAGÔNICAS DE INCONSCIENTE :
JACQUES LACAN E GILLES DELEUZE .**

Florianópolis, 2021

Marcos Eduardo Rocha Lima

**DUAS CONCEPÇÕES ANTAGÔNICAS DE INCONSCIENTE :
JACQUES LACAN E GILLES DELEUZE .**

Tese apresentada alternativamente ao Memorial
de Atividades Acadêmicas (MAA), para fins de
promoção para a classe E – Professor Titular da
Carreira.

Departamento de Psicologia / CFH / UFSC.

Florianópolis, 2021

Xu e Ian, sempre

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos(às) alunos(as) por nossos ótimos encontros em todos esses anos.

Agradeço aos(às) usuários(as) do CAPS II Ponta do Coral por esses incríveis 22 anos fazendo juntos teatro e terapia.

Agradeço às colegas e aos colegas do Departamento de Psicologia por esses maravilhosos 25 anos de experiências e afetos compartilhados.

Agradeço ao João Marcos Minatto e à Thayse Moreira Monguilhott, Chefes de Expediente do Departamento de Psicologia, que sempre me trataram com amizade e carinho.

Não é difícil encontrar um fanático, pois acredito que há um gene do fanatismo em cada um de nós. Não necessariamente um fanatismo político ou um fanatismo religioso.

Muitas vezes, o fanatismo começa em casa.

Começa com nossa inclinação a mudar as outras pessoas para o seu próprio bem-estar.

Nós pensamos que será melhor para elas mudarem os seus hábitos ou seus costumes ou idéias ou estilo de vida.

Essa inclinação a mudar as outras pessoas pode facilmente se deteriorar e se transformar em fanatismo ou intolerância.

“Você tem que ser como eu, eu te amo e quero mudar você.”

Isso se torna perigoso quando nos leva a pressionar as pessoas que não querem mudar à nossa maneira, e às vezes até matamos os outros porque eles não querem mudar.

A questão de como curar um fanático é complicada. Não é como se eu tivesse um tipo de injeção com a qual posso curar um fanático, mas acredito que o senso de humor é um grande remédio.

Nunca vi um fanático com senso de humor.

Nunca vi uma pessoa com senso de humor se tornar um fanático, a não ser quando ele ou ela perdeu seu senso de humor.

Sobretudo o humor autodepreciativo.

Se você tem um tipo de humor que lhe permite rir de si mesmo, você é imune ao fanatismo.”

Amós Oz – Como inicia o fanatismo
(e como curá-lo).

RESUMO

Trata-se aqui de uma aproximação aos conceitos de inconsciente desenvolvidos por Lacan (a partir de Freud) e Deleuze (com Guattari). São duas concepções bastante diferentes, quase sempre antagônicas, mas pretendemos mostrar que ambas são muito úteis como ferramentas teóricas para pensarmos a extrema complexidade do que pode ser o desejo humano.

RÉSUMÉ

Il s'agit ici d'une approximation aux concepts d'inconscient développés par Lacan (à partir de Freud) et Deleuze (avec Guattari). Ce sont des conceptions assez différentes, presque toujours antagoniques, mais on a voulu montrer que toutes les deux sont très utiles comme des outils théoriques pour penser l'extrême complexité de ce que peut être le désir humain.

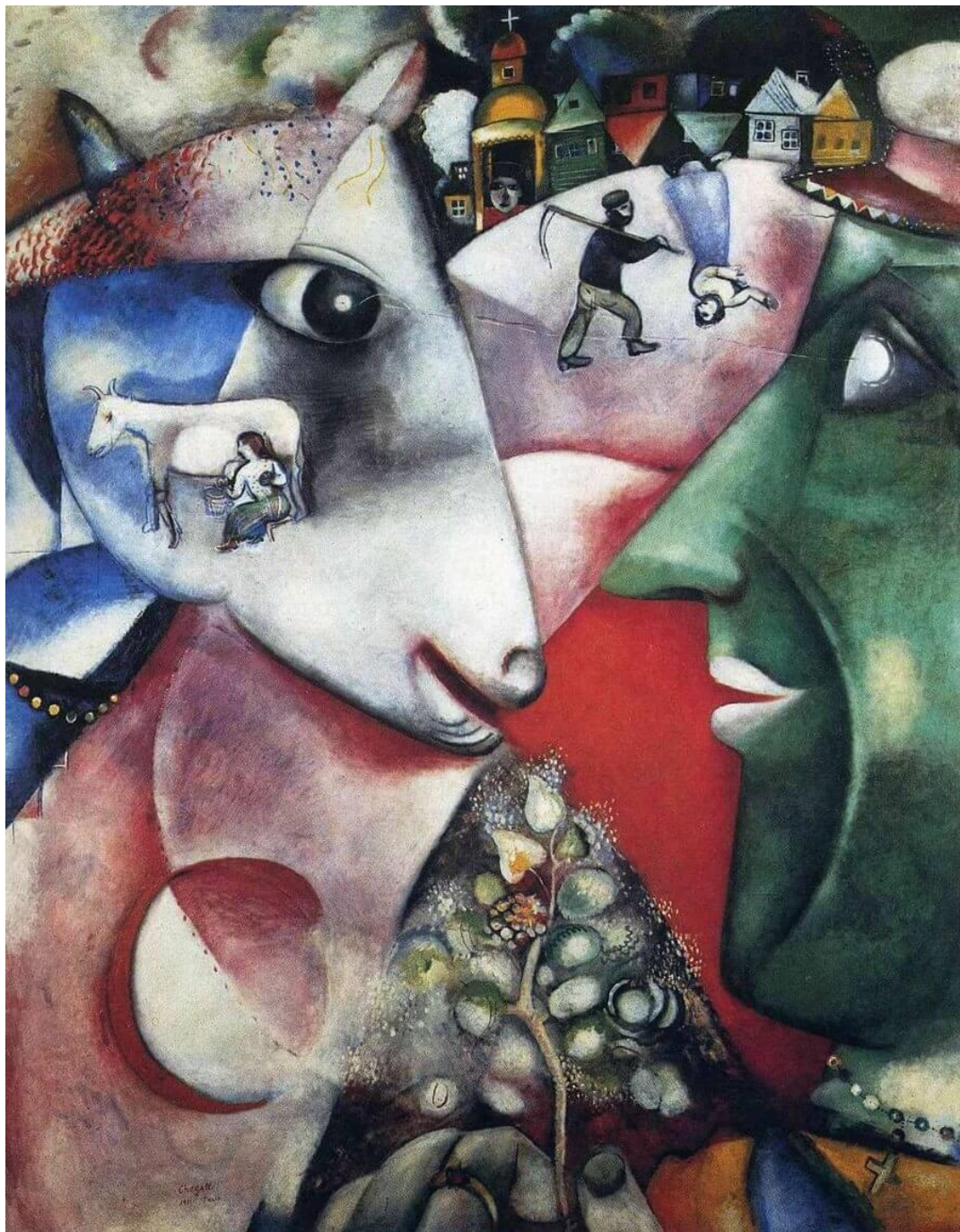
ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

| | |
|--|-----|
| 1. <i>Eu e a Cidade</i> . Marc Chagall..... | 10 |
| 2. <i>Cascata</i> . M. C. Escher..... | 16 |
| 3. <i>A Risada do Demônio</i> . Katsushika Hokusai..... | 26 |
| 4. <i>A Nave dos Loucos</i> . Hieronymus Bosch..... | 40 |
| 5. <i>Fusão: A Noite Estrelada</i> (Vincent Van Gogh) e <i>A Grande Onda de Kanagawa</i> (K. Hokusai)..... | 53 |
| 6. <i>O sonho da mulher do pescador</i> . K. Hokusai..... | 56 |
| 7. <i>A cachoeira de Amida atrás da estrada de Kiso</i> . K. Hokusai | 67 |
| 8. <i>Cifras e Constelações</i> . Joan Miró..... | 80 |
| 9. <i>Três Mundos</i> . M. C. Escher..... | 91 |
| 10. <i>Personagens sobre fundo vermelho</i> . Joan Miró..... | 103 |

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| APRESENTAÇÃO | 10 |
| CAPÍTULO I – JACQUES LACAN | 14 |
| O IMPOSSÍVEL REAL E O SIGNIFICANTE SEM SENTIDO..... | 15 |
| Por que os planetas não falam?..... | 17 |
| A passagem do significado ao significante..... | 21 |
| A IMAGEM ESPECULAR E O PACTO DA PALAVRA..... | 25 |
| O eu, o olhar, o espelho, o outro..... | 27 |
| Para além do espelho, o amor visa o ser..... | 34 |
| A LOUCURA E O(A) LOUCO(A): LACAN E (EM) SCHREBER..... | 39 |
| O ponto de partida: essas loucas..... | 41 |
| Schreber: o juiz que virou mulher..... | 43 |
| Nas imediações do buraco..... | 47 |
| Lacan, Freud, Descartes, loucura e razão..... | 48 |
| CAPÍTULO II – GILLES DELEUZE | 52 |
| Apresentação: a multiplicidade-Deleuze..... | 54 |
| DELEUZE E (EM) ESPINOSA: A ARTE DOS BONS ENCONTROS..... | 57 |
| O que pode um corpo..... | 58 |
| Espinosa e Nietzsche: a denúncia da consciência, dos valores e das paixões tristes..... | 60 |
| DELEUZE E (EM) NIETZSCHE: A VONTADE DE POTÊNCIA E O ALÉM DO HOMEM..... | 66 |
| Quem (não) é Zaratustra?..... | 68 |
| O camelo, o leão e a criança..... | 69 |
| Os três niilismos: negativo, reativo e passivo..... | 71 |
| O homem do ressentimento..... | 75 |
| O ENCONTRO COM GUATTARI: O CONFRONTO COM LACAN..... | 79 |
| O processo esquizo e a queda no buraco negro..... | 81 |
| Reencontrando Schreber e Lacan..... | 85 |
| Representação (história) e intensidade..... | 88 |
| A MORTE. AMOR-TE. O AMOR. OS DEVIRES..... | 91 |
| Programa..... | 99 |
| Desfazer o organismo, encontrar-fazer um corpo sem órgãos..... | 99 |
| Livrar-se da vigilância do rosto, povoar o corpo sem órgãos com devires..... | 101 |
| Desfazer o eu-deus para poder pensar..... | 101 |
| Sair de <i>Cronos</i> e entrar em <i>Aion</i> | 102 |
| CONCLUSÃO | 104 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 106 |

APRESENTAÇÃO



“Desenvolvam sua estranheza legítima.”
(René Char)

Não sou psicanalista nem esquizoanalista. Tampouco tenha a pretensão de ser ou tornar-me um especialista em Jacques Lacan ou Gilles Deleuze, mas sempre me senti muito atraído pela potência de seus pensamentos. Eles estiveram muito presentes em todos esses anos de UFSC. E não só eles: Félix Guattari (que escreveu vários livros com Deleuze)), Benedictus de Spinoza, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Michel Foucault, Beatriz e Paul Preciado, Nise da Silveira, Clarice Lispector, Fernando Pessoa, Manoel de Barros, e tantos outros. Pensadores e pensadoras que mexeram muito com minhas maneiras de pensar, perceber e sentir a vida, o mundo humano e não-humano.

Lacan e Deleuze nos falam de duas concepções de inconsciente muito diferentes e antagônicas. Lacan recria à sua maneira o inconsciente freudiano. Deleuze, só ou com seu amigo Guattari, se opõe ao inconsciente edípico freudiano e inventa(m) o conceito de um inconsciente a fazer, não a reencontrar. Inconsciente-órfão. Inconsciente-fábrica.

Em relação a Lacan e Deleuze é possível acontecer algo que é bastante comum em nosso mundo humano: a eleição de uma Verdade Irrefutável e a rejeição de tudo o que não concorde com ela. Assim, muitas vezes quem se diz lacaniano, encontra o conforto de fazer parte da grande família lacaniana, passa a ler apenas Lacan (e autores lacanianos) e considera a esquizoanálise de Deleuze-Guattari totalmente equivocada (sem conhecê-la, claro). O mesmo pode-se dizer de muitos “deleuzianos” (ou “deleuze-guattarianos”): a esquizoanálise seria a Verdade e a psicanálise o Erro.

Ora, desde que conheci Deleuze e, posteriormente, Lacan, nunca fez sentido para mim escolher um e abdicar do outro. Sempre achei que ambos nos trazem ferramentas teóricas muito úteis para podermos pensar a extremamente complexa realidade humana.

Apesar de diferentes e, quase sempre, antagônicos, o inconsciente de Freud-Lacan e o de Deleuze-Guattari não são necessariamente excludentes. Pode muito bem ser que ambas as hipóteses estejam corretas. O próprio Guattari afirma a existência do inconsciente edípico, mas trata-se apenas de uma forma de inconsciente e não de todo o inconsciente:

Na verdade, existe uma fórmula de inconsciente circunscrito num espaço intrapsíquico fechado e no qual se acumulam materiais mentais recalçados por ocasião das primeiras fases da vida psíquica. Não se pode desconhecer que esse território imaginário, esse espaço maldito dos desejos proibidos, espécie de principado secreto, de Estado dentro do Estado, tende a impor sua lei ao conjunto do psiquismo e dos comportamentos. Esta fórmula de inconsciente privado, personológico, familiarista, edipiano, teve, aliás, uma grande importância em nossas sociedades, pois nela se apóia todo o sistema de culpabilização, de interiorização das normas que permite que elas funcionem. Mas, eu repito, trata-se apenas de um caso de figura do inconsciente, e não de todo o inconsciente. (GUATTARI, 1981, pp.167-8)

O que Guattari nos diz é que o inconsciente freudiano-lacanianiano existe (e como!), mas é possível o funcionamento de um outro inconsciente, que não está preso ao passado longínquo e se abre para os devires, para o aqui e agora: “O inconsciente pode voltar-se para o passado e retrair-se no imaginário, mas pode igualmente abrir-se para o aqui e agora, ter escolhas em relação ao futuro. As fixações arcaicas (narcisismo, instinto de morte, medo à castração, etc) não são fatalidades” (Ibid., p.169).

A maior parte do que vocês lerão nesta tese foi escrita nos anos 80, durante a graduação em psicologia e o mestrado em filosofia, ambos na UFMG. O texto que foi brotando nessa época e agora vem à tona, revisto e ampliado, foi uma tentativa de organizar o espanto e a admiração que não cessava de experimentar ao ler os dois pensadores.

Vamos¹ começar com Lacan, nos aproximando primeiro do real, do simbólico e do imaginário, que são, como diz Zizek “as três dimensões fundamentais em que habita um ser humano” (ZIZEK, 2017, p.112) para Lacan. Em seguida, será o momento de mergulharmos com Lacan na questão da loucura, que sempre esteve muito presente tanto nas matérias por nós ministradas quanto nas nossas atividades de extensão².

¹ A partir deste momento vamos trocar o “eu” por “nós”. Tanto no sentido lacaniano de que, além do ego está um sujeito inconsciente, quanto no da multiplicidade-Deleuze, que será explicitada mais adiante.

² São mais de 25 anos oferecendo disciplinas como *Sociedade e Loucura*, *Psicologia Social*, *Psicopatologia II*. E mais de 23 anos coordenando no local (CAPS II Ponta do Coral) uma atividade de extensão, que logo se tornou o Projeto de Extensão intitulado *Grupo de Teatro, Cinema e Terapia para Usuários do CAPS*.

CAPÍTULO I

JACQUES LACAN :

O impossível real e a onipresença do significante .

A imagem especular e o pacto da palavra .

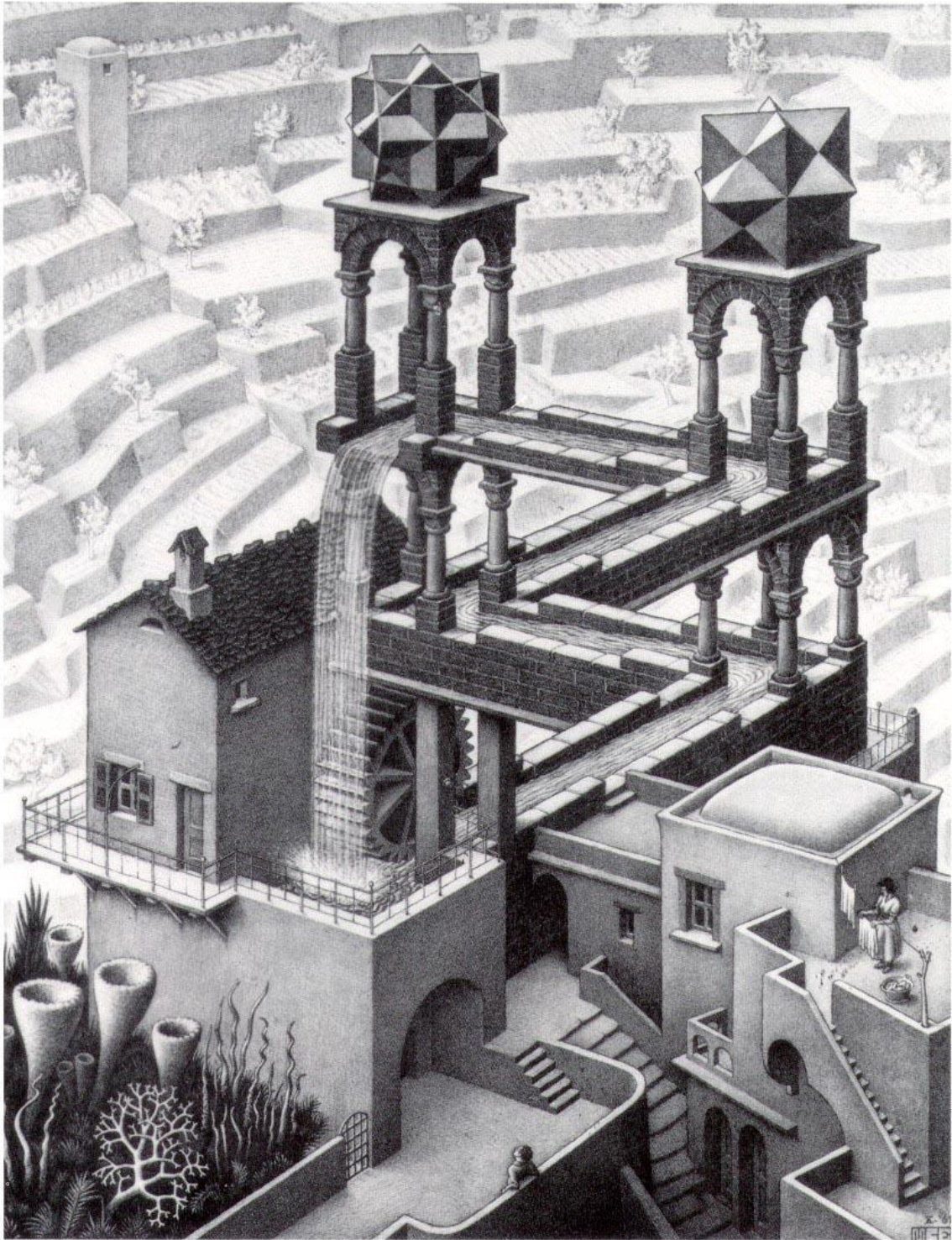
A loucura e o(a) louco(a), Lacan e(em) Schreber .

O IMPOSSÍVEL REAL E A ONIPRESENÇA DO SIGNIFICANTE

Por que os planetas não falam ?

A passagem do significado ao significante .

Que real é esse ?



O REAL : o impossível .

o que retorna sempre ao mesmo lugar .

Por que os planetas não falam ?

Partiremos do real. Para Lacan, “o sentido que o homem sempre deu ao real é o seguinte – é algo que se reencontra sempre no mesmo lugar, quer não tenha estado aí, quer tenha estado” (LACAN, 1985a, p.370). Desde as primeiras épocas da humanidade até os dias de hoje é este o sentido que se deu e que se dá ao real: o que se reencontra sempre no mesmo lugar. Aquela estrela que brilha na noite, podemos ter a certeza de que a reencontraremos lá, sempre a mesma, no seu lugar. O sol nascerá todo dia e todo dia se esconderá para dar lugar à noite. O real é isso: a certeza de que a natureza é essa repetição que nunca nos enganou nem nos enganará jamais. Ao afirmar a permanência do mesmo sentido dado ao real desde o início da humanidade, Lacan vai criticar a puerilidade da “noção de infância da humanidade”, que diz que nos primeiros tempos o homem vivia imerso nos sonhos, nos seus delírios antropomórficos, e que só teria caído no real ao chegar à idade da razão, cujo marco seria o advento das ciências exatas. Para Lacan, esta concepção é equivocada: “O homem de antes das ciências exatas pensava efetivamente como nós, que o real é o que se encontra no momento fixado” (Ibid., p.371).

A verdadeira diferença entre o homem de antes e o de depois das ciências exatas está, para ele, em outro lugar. Antes, o homem achava que devia realizar certas ações, rituais, cerimônias, para que as coisas se mantivessem no seu devido lugar. Quantos milhões de animais e de humanos não foram sacrificados em nome da manutenção da ordem das coisas, ou da recuperação dessa ordem quando a natureza falha em sua previsibilidade. Quantas danças rituais, quantas orações para os deuses ou para Deus...

Quando se dá a passagem que permite o nascimento da ciência? Lacan nos diz que

o limiar foi transposto quando o homem se deu conta de que seus ritos, suas danças e suas invocações não tinham influência nenhuma na ordem. Será que ele tem razão, ou está enganado? Disto nada sabemos. Mas o que é certo é que não possuímos mais a convicção antiga. Foi a partir de então que nasceu a perspectiva da ciência exata (Ibid. p.371).

Vejam bem que Lacan toma o maior cuidado em não considerar a priori que a nossa convicção atual é mais verdadeira ou mais próxima do real que a antiga. Ele apenas constata que uma mudança de convicção propiciou as bases para que a ciência pudesse nascer. Ou seja, não se trata de dizer que antes o homem se iludia pensando que seus ritos podiam influenciar a ordem natural e que, em certo momento. Ao livrar-se dessas ilusões imaginárias, pôde enfim encontrar a verdadeira realidade. O salto não se dá da ilusão para o real, pois Lacan sabe que esta visão seria apenas uma outra versão do mesmo erro pueril que critica. Trata-se da passagem de uma certeza a outra e dos efeitos de verdade que essa mudança de concepção provoca, a ponto de gerar o desenvolvimento da ordem da ciência: “A partir do momento em que o homem pensa que o grande relógio da natureza roda sozinho e continua marcando a hora, mesmo quando ele não está aí, nasce a ordem da ciência” (Ibid., p.371).

Aí está: para Lacan o homem não descobre o real, mas cria pensamentos sobre o real. Esta diferença é importante, pois ela nos diz exatamente da impossibilidade de um acesso direto ao real, ou seja, de que “este real, para apreendê-lo, não temos outros meios – em todos os planos, e não somente no do conhecimento – a não ser por intermédio do simbólico” (Ibid., p.128). Isto, dito de outra forma, é a subversão da crença comum de que os símbolos nascem da realidade. Para Lacan, pelo contrário, “é o mundo das palavras que cria o mundo das coisas...” (Idem, 1978, p.141).

Esse mundo das palavras é muito mais envolvente do que se pensa comumente. É uma rede de linguagem que se estende por toda a realidade (Idem, 1985b, p.43). E é uma estrutura que envolve a vida dos homens de uma forma tão total que tudo o que nos faz pensar que somos determinados pelo que acontece na ‘realidade lá fora’ ou na ‘imaginação aqui dentro’ é, na verdade, o simbólico, o significante, que está atuando. Pois não somos nós, homens, que fazemos o símbolo, mas é o símbolo que nos faz homens: “O homem fala então, mas é porque o símbolo o fez homem” (Idem, 1978, p.141). Quando colocamos então, do lado de cá o corpo, o afeto, a realidade exterior, e do lado de lá, o mundo das palavras, estamos cometendo, para Lacan, um grave engano. Veremos como tanto o corpo, como o afeto e a realidade são habitados por significantes.

Começemos com a chamada realidade exterior. “Por quê os planetas não falam?” É essa a pergunta, apenas em aparência ingênua, que Lacan fez a um “eminente filósofo”. “Porque não têm boca.”, foi a resposta, que o deixou “um pouco decepcionado”. A decepção é sinal no entanto da veracidade da resposta, ou seja, se ficamos decepcionados com ela, “isso prova que se tratava de uma verdadeira resposta, ou seja, justo aquilo que precisamente não se esperava” (Idem, 1985a, p.299).

Porém, antes dos planetas, Lacan quer pensar as estrelas. Estas, ele afirma, não há a menor dúvida de que não têm boca. Uma das razões que faz com que elas não falem é que “a gente as encontra sempre no mesmo lugar”, o que, como vimos, é a característica que as define desde sempre como reais, “integralmente reais”. Foram elas, as estrelas, e não os planetas, que deram pela primeira vez o sentido do real para os homens, pois foi “o movimento perfeitamente regular do dia sideral” que forneceu “a oportunidade de experimentar a estabilidade do mundo cambiante” (Ibid., p.300). É só num segundo momento que o homem poderá reconhecer nos planetas esta marca definidora do real, o

“sempre no mesmo lugar”, pois eles foram vistos a princípio sob a forma de planetas errantes, sem rumo previsível.

Agora, é importante vermos o papel do simbólico nessa realidade integral das estrelas:

É incontestavelmente real que estrela não tem boca, mas ninguém nem sonharia com isto, no sentido próprio do verbo sonhar (“songer”, no original), se não houvesse seres providos de um aparelho de proferir o simbólico, isto é, os homens, para fazer com que se repare nisto (Ibid., p.300).

Se os homens puderam pensar desde o começo que as estrelas não falam, o que quer dizer que elas não mentem, que são confiáveis em sua repetição pontual, os planetas, pelo contrário, se fez com que falassem por muito tempo. É apenas com Newton e a sua teoria do campo unificado, que se resume na lei de gravitação (que foi alvo de tantas objeções na época), que se fará com que os planetas se caleem:

Fazê-los calar. Newton conseguiu isso definitivamente. O silêncio eterno dos espaços infinitos com que Pascal se apavorava é algo que se conseguiu depois de Newton – as estrelas não falam, os planetas estão mudos, isto porque se os fez calar, o que é realmente a única razão verdadeira, pois afinal nunca se sabe o que pode acontecer com uma realidade (Ibid., p.301).

Aí está. Algo que parece tão óbvio para nós nos dias de hoje como sendo da ordem de um real anterior ao simbólico, ou seja, a mudez das estrelas e dos planetas, Lacan vem nos mostrar ou lembrar que é o “aparelho de proferir o simbólico”, que caracteriza primordialmente os seres humanos, que levou à percepção da mudez inicial das estrelas, à tagarelice dos planetas e à mudez tardia enfim conseguida pela rolha newtoniana.³

A primeira consequência importante do reconhecimento de que o real não é anterior ao simbólico é o fim da oposição, tão amplamente difundida e que tanta confusão já gerou, entre as chamadas “realidade psíquica” e “realidade verdadeira”.

³ Que as estrelas sejam mudas ou que os planetas tagarelem, há aí toda uma produção imaginária de significações que são da ordem das convicções, das certezas do eu, das crenças. É assim como acreditar que eu sou eu: “... a ingenuidade individual do sujeito que acredita em si, que acredita que ele é ele – loucura bastante comum e que não é uma loucura total, pois faz parte da ordem das crenças” (LACAN, 1985a, p.20).

Ora, a introdução da ordem do significante por Lacan vai mostrar o quanto essa oposição é enganosa e desnecessária: “Que uma coisa exista realmente ou não, pouco importa”, nos diz Lacan. Isso porque “ela pode perfeitamente existir no sentido pleno do termo mesmo que não exista” (Ibid., p.288).

É importante notar também que, seja para a realidade das coisas, a das estrelas e dos planetas, seja para a realidade psíquica, a do sujeito, a definição dada por Lacan é exatamente a mesma: “O real é o que retorna sempre ao mesmo lugar” (Idem, 1979b, p.45).

A passagem do significado ao significante.

Houve uma mudança importante na teoria lacaniana durante o seu percurso. Jacques-Alain Miller, genro de Lacan e considerado seu intérprete mais autorizado, é o primeiro a mostrar-nos tal transformação, que se dá ao operar-se um deslocamento de uma vertente do simbólico, que é sobretudo significação, para uma segunda vertente que “é sobretudo sem-sentido” (MILLER, 1987, p.20).

Trata-se, portanto, de uma passagem do significado ao significante: não se busca mais um significado para sintomas considerados significantes; busca-se agora o contrário: qual é o significante que produz como efeito os sintomas?

Em 1953, em seu escrito “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, eis o que pensava Lacan sobre o sintoma: “O sintoma é aqui o significante de um significado recalçado da consciência do sujeito. Símbolo escrito sobre a areia da carne e sobre o véu de Maia...” (LACAN, 1978, p.145). O significado se escreve sobre a carne e sobre a ilusão como a máquina de torturas de Kafka em seu conto “A Colônia

Penal”, que escreve com um estilete no corpo do culpado uma sentença em sangue que este não pode ler, mas, é claro, a sente profundamente.

Em 1955-56, em seu seminário “As Psicoses”, já pode-se perceber a mudança: trata-se agora de encontrar não o significado recalcado, mas o significante primordial – que não significa nada, que é sem-sentido – ao qual o sujeito está atado. É a partir da análise da loucura de Daniel Paul Schreber, o Presidente da Corte de Dresden que virou mulher de Deus, que Lacan iniciará sua ênfase na importância do significante primordial. Em 1964, no seminário “Os quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise”, tal importância está consolidada: “O que é essencial é que o sujeito veja, para além dessa significação, a qual significante – não-senso, irreduzível, traumático – ele está, como sujeito, assujeitado” (Idem, 1979b, p.237).

Mas, o que é o significante? O próprio Lacan assinala a “bagunça” que seus alunos fazem com esse conceito-chave (Idem, 1985c, p.98). Vejamos primeiro a diferença entre significante e significado: “O significado não é aquilo que se ouve. O que se ouve é significante. O significado é efeito do significante” (Ibid., p.47). Tudo que ouvimos é significante. Mas, no momento mesmo que ouvimos, imediatamente lemos, imaginamos significados que são efeitos do que se ouve: “O significado não tem nada a ver com os ouvidos, mas somente com a leitura, com a leitura do que se ouve de significante” (Ibid., p.47).

Como se vê, estamos em plena segunda vertente do simbólico, um simbólico que é uma estrutura formada por significantes sem sentido. Já não há significado na origem: todo significado, todo sentido é efeito de significantes que não significam nada. A significação nasce da interpretação do que se ouve.

Vejamos agora porque o significante é tão importante para Lacan. Segundo ele, “não há nenhuma realidade pré-discursiva. Cada realidade se funda e se define por um discurso” (Ibid., p.45). Já tocamos neste ponto ao mostrarmos como é impossível ter acesso ao real sem a mediação do simbólico. Como vimos, onde pensamos estar encontrando com o real anterior a qualquer discurso, formado por tudo aquilo que me vem através dos sentidos, na verdade, é com significantes que não cessamos de topar.

Assim, as estrelas, os planetas, o mar, a natureza em geral não são da ordem de um real puro: os significantes já estão na natureza, antes mesmo que os humanos a povoem e comecem a pensar sobre ela:

Antes ainda que se estabeleçam relações que sejam propriamente humanas, certas relações já são determinadas. Elas se prendem a tudo que a natureza possa oferecer como suporte, suportes que se dispõem em temas de oposição. A natureza fornece, para dizer o termo, significantes, e esses significantes organizam de modo inaugural as relações humanas, lhe dão as estruturas, e as modelam (Idem, 1979b, pp.25-6).

É pelo fato de que o significante esta aí, na natureza, desde o começo, que torna-se possível a ciência. Pois, como lembra Miller, “a ciência sempre está ligada à idéia de que aí há um saber no real, uma rede articulada de significantes que funciona no real independentemente do conhecimento que tenhamos deles” (MILLER, op. cit., p.47).

Assim como as estrelas e os planetas, o sol e a Terra, o dia e a noite, etc, não são realidades pré-discursivas, mas significantes, também aquilo que chamamos cultura, coletividade humana, por todos os lados o que há são significantes:

Não há a mínima realidade pré-discursiva, pela simples razão de que o que faz coletividade, e que chamei os homens, as mulheres e as crianças, isto não quer dizer nada como realidade pré-discursiva. Os homens, as mulheres e as crianças não são mais que significantes (Lacan, 1985c, p.46).

Poderíamos pensar que ao menos o corpo, os afetos, o gozo, escapariam à lei do significante? De forma alguma, nos diz Lacan. “A substância do corpo” é definida por ele como “aquilo de que se goza”. Porém, “isso só se goza por corporizá-lo de maneira

significante” (Ibid., p.35). É assim que o corpo, habitado pelo significante, é um “corpo falante”: “... a análise se distingue, entre tudo que foi produzido até agora de discurso, por enunciar isto, que constitui o osso do meu ensino: que eu falo sem saber. Falo com o meu corpo, e isto, sem saber. Digo, portanto, sempre mais do que sei” (Ibid. p.161).

Eis a dimensão da onipresença do significante: é significante, produz efeito de significado, não só o que se ouve, mas o que se vê, o que se cheira. O que se engole, o que se toca, o que se move, o que repete, o que se deseja, o que se goza, o que falta. Por todos os lados, o significante cava seu sulco no real e engendra significados.

Portanto, o real não é o que vemos, não é o que nos chega através dos sentidos. O real é, muito pelo contrário, aquilo que não queremos ver, aquilo que morremos de medo de encontrar pela frente: nossa experiência mais antiga, mais originária, e que determina a verdade oculta do que somos.

Que real é esse ?

Lacan é o mestre da angústia. Quem o diz é sua biógrafa, a psicanalista Elisabeth Roudinesco, no belíssimo *Dicionário Amoroso da Psicanálise*: “... Lacan, o mestre da angústia, por sua vez profundamente angustiado e que não hesitava em fazer desta um princípio fundamental da subjetividade humana” (ROUDINESCO, 2019, p.21).

A angústia é uma necessidade existencial, não devemos fugir dela, mas encará-la, senti-la, perceber seus sinais. Ela aponta para o real, o calcanhar de Aquiles do sujeito,

daquilo que é impossível... de simbolizar e de suportar. A angústia, portanto, para Lacan, tem um enorme valor: só ela não engana. É como diz Badiou, pensando em Lacan: “Só a angústia não engana⁴, ela que é o encontro com um real tão intenso que o sujeito deve pagar o preço de se expor a ele” (BADIOU, 2017, p.14).

É claro que o encontro com um real assim, tão assustador, tão apavorante, tão ameaçador, é evitado de todas as maneiras pelos sujeitos, por “esses adultos”:

Esses adultos... não podem jamais chegar a se despertarem – quando acontece no sonho deles alguma coisa que ameaçaria passar ao real, isto os enlouquece de tal maneira que imediatamente eles acordam, quer dizer, continuam a sonhar (LACAN, 1985c, p.76).

Esses adultos não acordam nunca. Sempre sonhando. Acordados ou dormindo. Se algo acontece que ameaça despertá-los, sentem um medo, um pavor, que os faz fugir nas asas do imaginário. Fogem de que? Da angústia, do confronto com o real, do que é para o sujeito verdadeiramente avassalador, insuportável.

Experimentar essa angústia existencial imanente ao encontro com o real, com a verdade (singularidade) do sujeito, é fundamental para o sucesso da prática analítica. Por isso mesmo, hoje em dia, entre os e as psicanalistas (como Roudinesco) é bastante presente a crítica à excessiva medicalização das depressões, ansiedades, etc, que impedem o ser que sofre de ir ao encontro da verdade do seu desejo, partindo dos sinais

⁴ No seminário 10, que tem muito propriamente este nome (“A Angústia”), Lacan faz seu longo elogio à angústia, definindo-a “como o que não engana” (LACAN, 2005, p.240) e afirmando a sua equivalência com o orgasmo, a única angústia que realmente acaba: “É isso que permite justificar o que a clínica nos mostra com muita frequência, a saber, a equivalência fundamental entre o orgasmo e pelo menos certas formas de angústia, a possibilidade da produção de um orgasmo no auge de uma situação angustiante, a eventual erotização, dizem-nos em toda parte, de uma situação angustiante, buscada como tal. Também é isso que justifica algo de que temos o testemunho humano universal, renovado pelo de Freud. Afinal, vale a pena assinalar o fato de alguém do nível de Freud se atrever a atestar que, no fim das contas, não há maior satisfação para o ser humano do que o orgasmo. Se essa satisfação ultrapassa tudo o que pode ser dado ao homem experimentar, sendo posta numa função de primazia e precedência, se a função do orgasmo pode atingir essa proeminência, não será porque, no fundo do orgasmo consumado, existe o que chamei de certeza ligada à angústia, na medida em que o orgasmo é a própria realização do que a angústia indica como referencial, como direção do lugar da certeza? O orgasmo, dentre todas as angústias, é a única que realmente acaba” (Ib., pp.261-2).

que sua angústia aponta. E aqui nos encontramos com o inencontrável, apesar de ser sempre reencontrado: o tão famoso e misterioso objeto *a*, o perdido que permanece: “... é de uma relação permanente com um objeto perdido como tal que se trata” (Idem, 2005, p.235).

Mas, afinal, que objeto é esse, perdido e sempre reencontrado⁵? Na fase oral, ele é o seio. Na anal, as fezes. Na fálica, o falo (ou sua perda). Seio, fezes, falo: eis a santíssima trindade do objeto *a*. O nenê, nos diz Lacan, ao encontrar o seio, “acredita que o *a* é o Outro e que, ao lidar com *a*, está lidaando com o Outro, o grande Outro, a mãe” (Ib., p.308).

Não pense que você vai encontrá-lo por aí, como uma pedra no caminho. O objeto *a* é fugidio, velado, opaco, que escapa, que já não temos: “Se *a* chama-se *a* em nosso discurso... por assim dizer, humoristicamente, porque ele é o que não temos mais” (Ib., p.132). Entende-se o humor de que fala Lacan, ao vermos o jogo em francês entre *a* (objeto) e *a* (verbo *avoir*) : “*c’est ce qu’on a plus*”. É nesse objeto, *a*, “velado por natureza”, que encontraremos a singularidade, a verdade do sujeito: “... a verdade do sujeito, mesmo quando ele está em posição de mestre, não está nele mesmo, mas, como a análise o demonstra, num objeto, velado por natureza... (Idem, 1979b, p.13).

Que véu cobre esse objeto? A fantasia: “O lugar do real, que vai do trauma à fantasia – na medida em que a fantasia nunca é mais que a tela que dissimula algo de absolutamente primeiro, de determinante na função da repetição... (Ib., p.61).

Deixemos de lado, por enquanto, o trauma, a repetição traumática, para pousarmos nossos olhos um pouco na fantasia e sua repetição. Ao contrário da repetição

⁵ “O objeto é, por sua natureza, um objeto reencontrado. Que ele tenha sido perdido é a consequência disso – mas só depois. E, portanto, ele é reencontrado, sendo que a única maneira de saber que foi perdido é por meio desses reencontros, reachados” (LACAN, 1988, p.149).

traumática, esta última causa prazer. Como diz Jacques-Alain Miller, para diferenciá-la do sintoma:

Creio que a experiência analítica nos ensina que o paciente, a propósito do seu sintoma, fala e fala muito. (...) E fala para se lamentar dele. É a razão pela qual se analisa. Com relação à fantasia, pelo contrário, a situação é completamente diferente. É justamente o oposto: podemos dizer que, através dela, obtém prazer (MILLER, 1987, p.100).

Daí a diferença básica: “Desprazer do sintoma. Prazer da fantasia” (Ib., p.100).

Os prazeres que nascem das fantasias variam muito. Pode tratar-se, por exemplo, de um “sentimento oceânico”. Um amigo de Freud, o escritor Romain Rolland, lhe enviou uma carta lamentando que em *O Futuro de uma Ilusão* ele estivesse equivocado sobre “a verdadeira fonte da religiosidade”. Esta, afirmava Rolland, não é uma ilusão, um delírio, mas um “sentimento oceânico”: “... uma sensação de “eternidade”, um sentimento de algo ilimitado, sem fronteiras – *oceânico*, por assim dizer. (...) Acredita ele que uma pessoa, embora rejeite toda crença e toda ilusão, pode corretamente chamar-se a si mesma de religiosa com fundamento apenas nesse sentimento oceânico” (FREUD, 1974, pp.81-2). A partir do que lhe diz sua experiência, Freud diz não estar convencido da natureza primária desse sentimento (embora isso não impeça que possa acontecer com outros, diz ele). Já para Lacan não há dúvida: a “aspiração oceânica” é uma fantasia, não tem nada de “natureza primária”⁶

Vamos voltar nosso olhar, porém, para as fantasias diretamente sexuais. E aqui, vamos fazer uma pequena invasão de uma perspectiva histórica no seio de nosso pensar sobre Lacan. As fantasias sexuais, os pequenos segredos sujos, têm uma enorme importância no processo de fabricação dos indivíduos na nossa “era farmacopornográfica” (Paul B. Preciado).

⁶ “Não é um traço pessoal de Freud esse repúdio, para o campo da sentimentalidade religiosa, do que ele designou como aspiração oceânica. Nossa experiência está aí para reduzi-la, essa aspiração, a uma fantasia, para nos garantir em outra parte bases firmes, e remetê-la para o lugar do que Freud chamava, a propósito da religião, de ilusão” (LACAN, 1979b, p.35).

O prazer da fantasia, quando diretamente sexual, pode ser inseparável de um sentimento de culpa, de vergonha:

... é freqüente encontrarmos em análise mulheres feministas com fantasias masoquistas com as quais não sabem o que fazer, pois contradizem seus ideais. São, por isso, às vezes, causa de muito sofrimento. Também se pode encontrar homens humanistas cujas fantasias são muito agressivas (MILLER, op. cit., p.102).

Ou não. Schreber (como veremos mais adiante), devaneando ao acordar, que devia ser uma delícia ser uma mulher se submetendo ao coito, se agarrou tanto a essa fantasia (ou ela nele), que acabou por realizá-la: tornou-se mulher. É a vitória da fantasia sobre a realidade, diria Freud.

Em nossa *era farmacopornográfica* não há muito lugar para a culpa ou a vergonha nesses prazeres em que “all you need is hand”. Na pornografia, são os mecanismos bioquímicos e musculares que comandam e não a vontade do espectador: “O que caracteriza a imagem pornográfica é sua capacidade de estimular, independentemente da vontade do espectador, os mecanismos bioquímicos e musculares que regem a produção de prazer (PRECIADO, 2018, p.281). O adolescente, que usa uma camiseta onde se lê *Porn is my Religion*, se acha muito livre, mas na passa de um escravo de um dispositivo de poder (a pornografia, o dispositivo da sexualidade nos dias atuais), ou, numa perspectiva lacaniana, de um obediente fantoche do superego: “Nada força ninguém a gozar, senão o superego. O superego é o imperativo do gozo – Goza!” (LACAN, 1985c, p.11).

No gozo do masturbador, no “gozo do idiota”⁷, nas punhetas sem fim em frente à tela, estamos muito longe da bela e profunda equivalência entre orgasmo e angústia

⁷ “O que é isto? – senão o que a importância da masturbação em nossa prática sublinha suficientemente, o gozo do idiota” (LACAN, 1985c, p.109).

evocada por Lacan. Se a angústia do orgasmo era, dizia Lacan, a única que acaba, nas monótonas ejaculações geradas pelas imagens pornográficas, a angústia parece só aumentar. E não serve para nada.

O gozo do masturbador pode ser lido também, a partir de Lacan, como um modo de continuar sonhando acordado, de não despertar para o real, não ter a coragem de olhar para o que está por trás da fantasia, de sentir a angústia frente ao vazio, à fenda, ao silêncio e, enfim, poder dizer besteiras⁸. Não é pensando, cogitando sobre o real, que o sujeito irá se encontrar com isso que retorna sempre ao mesmo lugar: “O real é aqui o que retorna sempre ao mesmo lugar – a esse lugar onde o sujeito, na medida em que ele cogita, onde a *res cogitans*, não o encontra” (Idem, 1979b, p.52).

Que coisa é essa que se repete? O Isso, o Id, Das Es: o Real. Eis uma das formas usadas por Lacan para definir, a partir da famosa máxima de Freud (“Wo es war, soll ich werden”), o objetivo da psicanálise: Ali onde o real estava, o sujeito deve advir: “Mas o sujeito está aí para ser reencontrado, aí onde estava – eu antecipo – o real” (Ib., p.47).

Freud tinha, em comparação com Lacan, uma meta mais modesta para a psicanálise: “Seu propósito é, na verdade, fortalecer o ego, fazê-lo mais independente do superego, ampliar seu campo de percepção e expandir sua organização, de maneira a poder assenhorear-se de novas partes do id. Onde estava o id, ali estará o ego” (FREUD, 1994, p.84). Enquanto Freud propõe o fortalecimento do ego, Lacan quer arrancar a máscara do ego preso em seu eterno sonhar. Enquanto Freud fala em uma domesticação das exigências pulsionais (Idem, 1975, p.256), Lacan afirma: não ceda de seu desejo (LACAN, 1988, p.382).

⁸ “O sujeito não é aquele que pensa. O sujeito é, propriamente, aquele que engajamos, não, como dizemos a ele para encantá-lo, a dizer tudo – não se pode dizer tudo – mas a dizer besteiras, isso é tudo” (LACAN, 1985c, p.33).

Como disse Elisabeth Roudinesco⁹, “Lacan é como se fosse um Freud mais desmedido.” Talvez o que seja sem medida em Lacan seja o seu desejo de encontrar e defender obstinadamente a verdade do desejo do sujeito: **O que você quer? O que você, no mais íntimo do seu ser, quer realmente?** Ao afirmar que o sujeito não deve abrir mão de seu desejo, ele está se situando numa posição de resistência ao poder:

No que diz respeito ao que está em questão, ou seja, ao que se refere ao desejo, a seu aparato e ao seu desarvoramento, a posição do poder, qualquer que seja, em toda circunstância, em toda incidência, histórica ou não, sempre foi a mesma.

Qual é a proclamação de Alexandre chegando em Persépolis assim como de Hitler chegando em Paris? O preâmbulo pouco importa – Vim liberá-los disto ou daquilo. O essencial é isto – Continuem trabalhando. Que o trabalho não pare. O que quer dizer – Que esteja claro que não é absolutamente uma ocasião para manifestar o mínimo desejo.

A moral do poder, do serviço dos bens é – Quanto aos desejos, vocês podem ficar esperando sentados (Ib., pp.377-8).

⁹ No documentário sobre Lacan intitulado *Lacan: A Psicanálise Reinventada*. Disponível no youtube.

A IMAGEM ESPECULAR E

O PACTO DA PALAVRA .

O eu, o olhar, o espelho, o outro .



“Le je n’est pas le moi.” “O (eu) não é o eu.”

“Entrei na psicanálise com uma vassourinha que se chamava o estágio do espelho” (LACAN, apud MILLER, op. cit., p.16). Por que ele se refere à sua invenção como uma “vassourinha”? O que queria Lacan varrer com a elaboração do estágio do espelho, que foi comunicada por primeira vez em 1936, no Congresso Internacional de Mariendad? Os alvos de sua crítica (cortante, mas bem humorada) eram todos aqueles que queriam fazer da psicanálise uma “Psicologia do Ego”, ou seja, caminhar no sentido de uma terapia normalizadora, onde a meta é o ego bem adaptado à sociedade¹⁰.

A hipótese do estágio do espelho, comunicada em 1936 e retomada no texto básico de 1949 (“Le stade du miroir comme formateur de La fonction du Je telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique”), buscava demonstrar que o eu é, desde o princípio, uma construção imaginária: “... o que chamamos nosso eu é uma certa imagem que temos de nós, que nos dá uma miragem, de totalidade sem dúvida” (Idem, 1985b, p.273).

. É chegado o momento de partirmos do começo... do começo da vida humana, do bebê que está nascendo.

O eu, o olhar, o espelho, o outro.

Descreveremos aqui, pela ótica de Lacan, como uma “coleção incoerente de desejos”, um “corpo despedaçado”, um sujeito que é “ninguém”, começa a tornar-se alguém. Alguém feito à imagem e semelhança não de si mesmo, mas do outro. Alguém

¹⁰ Entre os responsáveis por esse grave atentado à potência subversiva inerente à psicanálise, Lacan apontava principalmente para o trabalho desenvolvido em Nova York por Hartmann e colegas. Este, a partir de uma leitura equivocada das obras de Freud a partir de 1920 (sobretudo “O Ego e o Id”, de 1923), havia recolocado o ego no trono do reino psíquico: “O Sr. Hartmann, querubim da psicanálise, nos anuncia a grande notícia, que nos permitirá dormir tranquilos – a existência do ego autônomo” (LACAN, 1985a, p.19). Talvez Hartmann não estivesse tão enganado assim em sua leitura de Freud, se nos lembrarmos de como este concebia o objetivo da psicanálise (cf. p.29).

com um nome que será, muito mais que um emblema descartável, a marca que definirá a sua passagem ao estado humano, a sua entrada na relação simbólica. Alguém com uma identidade, uma unidade, que por nascer de uma imagem estranha, especular, alienada, nunca será completa. Alguém que será um (eu) oculto, não reconhecido por um outro eu, iludido, imaginário, “miraginário”, sempre acompanhado de um gêmeo ideal, mas que tudo fará para se crer único, verdadeiro.

“(Eu) não é o eu” (Lacan, 1985a, p.62). É desta forma que Marie C. L. Penot, tradutora do livro 2 dos seminários de Lacan, optou por traduzir a fórmula lacaniana “Le je n’est pas le moi,”. Exatamente por perceber a importância da diferença entre os dois termos é que ela utilizou o artifício dos parênteses envolvendo o (eu). Nada mais adequado que parênteses em volta deste (eu), “je”, pois ele designa o sujeito do inconsciente, oculto, desconhecido, não reconhecido pelo eu (“moi”), que equivale ao que conhecemos por ego, em função da tradução das obras de Freud a partir da versão inglesa. O eu, ou o ego, como alerta Lacan, não é uma verdade parcial que, através da tomada de consciência do que lhe falta, se completaria como verdade. Ele não é uma meia-verdade, mas sim “outra coisa – um objeto particular dentro da experiência do sujeito. Literalmente o eu é um objeto – um objeto que preenche uma certa função que chamamos aqui de função imaginária” (Ibid. p.62-3). Por outro lado, (eu), que designa o sujeito do inconsciente, é aquele que para além do eu. “ex-siste”, ou seja, ocupa um “lugar excêntrico” (Idem, 1978, p.18), o que equivale a dizer que não pode confundir-se com o indivíduo (Idem, 1985a, p.16); assim, sua realidade não é individual, mas “transindividual” (Idem, 1978, p.122).

Visto isso, podemos abordar o começo da vida propriamente humana através do estádio do espelho. O que somos originalmente, do nascimento até aproximadamente os primeiros seis meses de vida? Segundo Lacan, somos uma “coleção incoerente de

desejos”, ou seja, um “corpo despedaçado” (Idem, 1985b, p.50). Nesta vida inicial o sujeito já existe, pois evidentemente há vida psíquica, cujos efeitos se farão sentir mais tarde, “a posteriori”, como dizia Freud. Mas, o que é este sujeito-corpo-despedaçado? “O sujeito é ninguém” (Idem, 1985a, p.74), afirma Lacan.

O que vai acontecer por volta dos seis meses de vida?

... o espetáculo surpreendente de uma criança em frente do espelho, que não tem ainda o domínio da marcha, nem sequer da estação de pé, mas que, abraçado que está por algum suporte humano ou artificial (o que chamamos na França de *trotte-bébé*¹¹), vence numa assunção jubilatória os entraves desse apoio, para suspender a sua atitude numa posição mais ou menos curvada, e buscar, para fixá-lo, um aspecto instantâneo da imagem (Idem, 1966, p.90).

É este o momento de uma descoberta fundamental: o bebê descobre a própria imagem, a imagem de seu corpo. E o que é esta imagem? Um outro que olha para ele; um outro que é, ao mesmo tempo, ele mesmo. Deste este momento, através das repetições dessa imagem que acontecerão até os dezoito meses de vida, a criança vai assumindo-se como eu eu, um ego corporal em que o corpo já não é despedaçado, mas a imagem de um corpo inteiro, uno.

Vejam bem que não é o corpo real que está sendo assumido pela criança, mas, como o frisa Lacan, é a imagem de um corpo, um corpo imaginário: “É sobre isso que insisto na minha teoria do estádio do espelho – a só vista da forma total do corpo humano dá ao sujeito um domínio imaginário do seu corpo, prematuro em relação ao domínio real” (Idem, 1979a, p.96). Ou seja, o sujeito, que era ninguém, assume a superfície de seu corpo, mas não como uma “superfície sensível, sensorial, impressionada” e sim como uma “superfície enquanto está refletida numa forma.” É

¹¹ *Trotte-bébé*: em português, “Voador”: “Aparelho de madeira ou metal, formado por dois arcos superpostos e de diâmetros desiguais, ligados entre si por meio de hastes, com rodinhas no inferior (maior), usado para firmar crianças que começam a andar” (FERREIRA, 1986, p.1786).

uma “forma vazia”, “a imagem da forma do outro”, que é assumida pelo sujeito (Ibid., p.197).

Como o olhar humano nunca é neutro, indiferente, mas sempre investido libidinalmente em intensidades variáveis, o que significa em termos de desejo este momento crucial na vida do sujeito?

Antes que o desejo aprenda a se reconhecer – digamos agora a palavra – pelo símbolo, ele só é visto no outro. Na origem, antes da linguagem, o desejo só existe no plano da relação imaginária do estado especular, projetado, alienado no outro (Ibid., p.197).

É nesta passagem da “coleção incoerente de desejos” que caracteriza o *infans* a um “desejo alienado no outro”, que podemos reconhecer, nos diz Lacan, a base de uma diferença fundamental entre o mundo humano e o mundo animal: o humano se caracteriza pela proliferação indefinida de objetos, o que faz do seu mundo, “um mundo coberto de objetos”. Por quê? Por uma razão básica no sistema lacaniano: “o objeto de interesse humano é o objeto do desejo do outro” (Idem, 1985b, p.50).

É importante estabelecer esta primeira diferença radical entre o humano e o animal, pois o fato de ser sensível à imagem do semelhante (da mesma espécie) não é uma característica marcante apenas do primeiro, mas de todos os animais. É, aliás, graças a este ponto em comum que o mundo dos vivos não é um caótico bacanal inter-espécies: “Os sujeitos vivos animais são sensíveis à imagem do seu tipo. Ponto absolutamente essencial graças ao que a criação viva toda não é uma imensa suruba” (Idem, 1985a, p.403).

O ser humano, no entanto, é o único entre os animais que passará a vida de objeto em objeto, numa busca insaciável do outro, que é ele próprio. É disso que se trata no amor. Mas não chegamos nele ainda. Voltemos então ao momento em que o sujeito que

é ninguém começa a se tornar alguém, em que se dá a primeira síntese do ego, fictícia, alienada no outro, que carregará para sempre, como uma alma gêmea: “... a primeira síntese do ego é essencialmente alter ego, ela é alienada” (Idem, 1985b, p.50).

Como vimos, esta ênfase se dá através da “assunção jubilatória de sua imagem especular”. Por um lado, uma importante transformação acontece com o sujeito que deixa de ser ninguém para ser “aspirado pela imagem, ao mesmo tempo enganadora e realizada do outro”, que é igualmente “sua própria imagem especular”. É aí que “ele encontra sua unidade” (Idem, 1985a, p.74). Por outro lado, mas simultaneamente, vemos nascer um objeto no mundo do sujeito: o eu (ego), condenado desde o começo à ficção, às miragens, pois um outro o habita: um outro que é sua imagem, ou seja, um eu-ideal: “A imagem do eu – pelo simples fato de que ele é imagem, o eu é eu-ideal – resume toda a relação imaginária no homem” (Idem, 1979b, p.321). É por isso que um eu está sempre acompanhado, mesmo que esteja sozinho: “... um ego nunca está totalmente só. Ele comporta sempre um estranho gêmeo, o eu ideal...” (Idem, 1985b, p.168). Este duplo eu, ego/alter, eu/eu-ideal, se ligará ao devir do sujeito, mas não poderá coincidir com ele:

Mas o ponto importante é que essa forma (o eu-ideal) situa a instância do eu (“moi”), desde antes da sua determinação social, numa linha de ficção, definitivamente irreduzível para o simples indivíduo – ou antes, que não se ligará senão assintoticamente ao devir do sujeito, qualquer que seja o sucesso das sínteses dialéticas pelas quais tem que resolver enquanto (eu) (“je”) a sua discordância com a sua própria realidade (Idem, 1966, p.91).

Eis que vemos aparecer em uma mesma frase a referência aos dois eus: estando o eu (moi) situado desde o começo numa “linha de ficção”, é enquanto (eu) (je) que o sujeito terá de vencer, com maior ou menor êxito, a discordância fundamental que o separa da sua própria realidade. Como o sujeito tentará resolver inicialmente essa discordância que nasce do fato de sua identidade estar alienada no outro? Destruindo o

outro, nos diz Lacan. Pois se o ponto de partida da dialética iniciada no estágio do espelho é “minha alienação no outro, há um momento em que posso ser colocado em situação de ser eu mesmo anulado porque o outro não está de acordo (Idem, 1985b, p.51).

É assim que se manifesta “a estrutura mais fundamental do ser humano no plano imaginário – destruir aquele que é a sede da alienação” (Idem, 1979a, p.199). É isso que vemos acontecer quando criancinhas que mal se sustentam sobre os pés estrangulam passarinhos, acertam pedradas nos amiguinhos, etc, com a carinha inocente de quem não sente a menos culpa. É como a menininha de que nos fala Lacan:

Essa menininha, de que lhes falei há pouco, e que não tem nada de especialmente feroz, num jardim de interior onde estava refugiada, se ligava muito tranquilamente, numa idade em que ainda apenas andava sobre os seus pés, em jogar uma pedra de bom tamanho no crânio de um camaradinho vizinho, que era aquele em torno do qual fazia suas primeiras identificações. (...) Não experimentava nenhum sentimento de culpabilidade – Eu quebrar cabeça Francis (Ibid., p.199).

Estamos vendo claramente o que aconteceria se o ser humano fosse determinado apenas pelo imaginário: todos se destruiriam entre si numa luta infernal que teria feito o mundo humano extinguir-se rapidamente. Como diz Lacan, graças a Deus este não é o caso, pois o fato de estarmos num mundo regido pelo símbolo, torna possível o pacto, o reconhecimento:

Mas, graças a Deus, o sujeito está no mundo do símbolo, quer dizer, num mundo de outros que falam. É por isso que seu desejo é suscetível da mediação do reconhecimento. Sem o que toda função humana só poderia esgotar-se na aspiração indefinida da destruição do outro com tal (Ibid, p.198),

Daí a importância da superação do ciúme primordial através da fala. É a fala que faz intervir o terceiro, o Outro, que possibilitará o pacto simbólico que, por sua vez, fará

com que a espécie humana possa conservar-se e mudar. Não se pense, no entanto, que o Outro, o terceiro, ao introduzir o pacto simbólico, seja uma espécie de anjo bom que acaba definitivamente com a guerra imaginária. Sabemos que isso está longe de ser verdade, pois a “rivalidade fundamental”, o ciúme como “manifestação primordial da comunicação” (Idem, 1985b, p.50), deixa marcas definitivas e estará sempre presente como possibilidade: “A dialética do inconsciente, implica sempre, como uma de suas possibilidades, a luta, a impossibilidade de coexistência com o outro” (Ibid., p.51). Como o sabemos bem, na própria carne, o mundo dos homens, apesar do símbolo, da fala, da Lei, do Outro, impedir a sua destruição definitiva e tornar possível a sua transformação incessante, é um mundo em que impera o desentendimento, o desacordo, o desencontro.

É esse logro, essa frustração, esse desencontro que se repete indefinidamente, que nos define, enquanto situados no plano imaginário, ou seja, aonde se situa o eternamente iludido eu, esse eu que te olha, esse eu que te quer, mas que nunca te acha. Enquanto imaginário, é isso o amor, puro desencontro:

Desde a primeira aproximação, vemos, na dialética do olho e do olhar, que não há de modo algum coincidência, mas fundamentalmente logro. Quando no amor, peço um olhar, o que há de fundamentalmente insatisfatório e sempre falhado, é que – Jamais me olhas lá de onde te vejo. Inversamente, o que eu olho não é jamais o que quero ver (Idem, 1979b, p.100).

É exatamente isso que nos dizem os poetas, como Louis Aragon e Caetano Veloso. Lacan gostava muito de um poema de Aragon chamado “Contracanto”, que define com esse impacto impressionante que só a metáfora poética iluminada pode provocar, o nosso destino como seres condenados ao desencontro do olhar que busca e que é buscado sem nunca encontrar:

É em vão que tua imagem chega ao meu encontro
E não me entra onde estou, que mostra-a apenas

Voltando-te para mim só poderias achar
Na parede do meu olhar tua sombra sonhada.

Eu sou esse infeliz comparável aos espelhos
Que podem refletir mas não podem ver
Como eles meu olho é vazio e como eles habitado
Pela ausência de ti que faz sua cegueira (ARAGON, apud Ibid., p.23).

Está tudo aí, não há o que comentar. É do mesmo teimoso desencontro, dessa coisa que pareceria brincadeira se não fosse tão dramática quando acontece, que nos fala o nosso poeta Caetano na letra de uma música sua bastante conhecida em que, é claro, muita gente se reconhece:

Onde queres revólver sou coqueiro
E onde queres dinheiro sou paixão
Onde queres descanso sou desejo
E onde sou só desejo queres não...
Onde queres o ato eu sou espírito
E onde queres ternura eu sou tesão...
Onde queres a lua eu sou o sol
Onde a pura natura, o inseticídio
E onde queres mistério eu sou a luz...
E onde queres coqueiro sou obus...

Eu queria querer-te e amar o amor
Construir-nos dulcíssima prisão
E encontrar a mais justa adequação
Tudo métrica e rima e nunca dor
Mas a vida é real e de viés
E vê só que cilada o amor me armou
Eu te quero (e não queres) como sou
Não te quero (e não queres) como és.
(VELOSO, 1984)

A LOUCURA E O (A) LOUCO (A) :
LACAN E (EM) SCHREBER .

O ponto de partida : essas loucas ...

Schreber : o juiz que virou mulher .

Nas imediações do buraco .

Lacan, Freud, Descartes, loucura e razão.



“Não se torna louco quem quer.” (Henry Ey)

O ponto de partida : essas loucas ...

No início de sua carreira como psiquiatra é com elas que Lacan se encontrará. São “velhíssimas senhoras, velhíssimas solteironas” que se agarram a ele para enunciar sua certeza desesperada: “Não tenho boca. Elas nos informam que tampouco têm estômago, e que, ademais, não morrerão nunca” (LACAN, 1985a, p.299). Ao aterrissar com outros jovens colegas “no meio desse mundo miraculoso”, onde eles chegam “que nem uns desarvorados”, Lacan se defrontará por primeira vez com essas estranhas certezas delirantes que, mesmo sendo completamente irreais e absurdas, nem por isso deixam de ser (quase) totalmente verdadeiras para quem as vive.

Em 1931, Lacan se encontra com Marcelle C., professora primária de 34 anos que produz escritos “inspirados” e que é uma nova Joana D’Arc com a vantagem, segundo ela, de ser “mais instruída e de ter um nível de civilização superior” (Idem, 1975a, p.367).

1932: ele publica sua tese de doutorado em medicina que se intitula “Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade”. Sua tese é ilustrada pelo estudo de um caso. E, é claro, trata-se de uma mulher, louca, a quem Lacan dará o pseudônimo de *Aimée*, amada. Numa certa noite, *Aimée*, discreta e elegante, se aproxima de uma atriz famosa e lhe pergunta aparentando calma: “Êtes-vous bien Madame Z.?” Ao responder afirmativamente, o susto: “A desconhecida, diz a atriz, mudou a expressão do rosto, tirou de sua bolsa uma faca e, com o olhar pleno dos fogos do ódio, ergueu seu braço contra ela” (Ibid., p.153). Por ter aparado o golpe com a mão, Mme. Z. teve dois tendões cortados. E *Aimée*? Para o hospício, claro. *Aimée* é o primeiro exemplo, na trajetória de Lacan, que vê as decepções de sua vida se acumularem como águas amargas contidas por uma frágil represa, que, um certo dia, em um só ato, explodem

como um vômito ressentido sobre quem é, para ela, a síntese culpada de tudo que o mundo lhe negou.

Em 1933, Lacan publicará na *Minotaure*, a famosa revista dirigida por seus amigos surrealistas, a violenta história de uma outra “passagem ao ato”, esta sim extremamente bem sucedida. Trata-se de duas irmãs inseparáveis, Christine (28 anos) e Léa (21 anos) Papin. As irmãs eram há vários anos as empregadas-modelo, obedientes e eficientes como toda patroa gosta, de um procurador, sua esposa e sua filha. Uma noite, com as patroas ausentes, as irmãs Papin provocam sem querer um pane na eletricidade. Elas estão acostumadas a aceitarem resignadamente os chilikues das patroas como reação às mais insignificantes falhas na sua eficiência servil. Porém, nesta noite, imersas na escuridão, um grito silencioso e iluminado irromperá do fundo de seus seres calados: ao chegarem as patroas, o vulcão entra em erupção.

Cada uma pega a sua, fazem saltar os olhos das órbitas e depois, quando as adversárias já estão por terra, apanham todos os utensílios pertencentes a seu espaço doméstico: tudo o que há na cozinha. Martelo, batedor, faca, qualquer coisa servirá para o sacrifício. Esmagam os rostos, pisoteiam os corpos e, para que o quadro se complete, golpeiam as coxas e nádegas das mortas, maculando o sexo de uma com o sangue da outra, reunindo-as na carnificina e no rito. Depois, quando tudo está feito, lavam, ciosamente e na pia, as facas, martelos e cumbucas; lavam-se também, e vão dormir juntas, como sempre. Segundo seu próprio testemunho, a única palavra que trocaram foi: “Eis aí um serviço limpo.” (CLÉMENT, 1983, p.51).

Imagine-se todas as escravas domésticas que são tiranizadas por suas patroas, ou, se todas as patroas domésticas que são escravizadas por seus tiranos, passassem, de repente, ao ato. Se em vez de agüentar resignadamente até o fim de suas monótonas vidas feitas de pequenas mortes cotidianas, sentissem brotar em si o grito incontido de Basta! Sabemos que isso não acontecerá pelo peso da submissão histórica que conhecemos. Mas podemos buscar em Lacan uma outra razão, não histórica mas estrutural, para que a louca explosão das oprimidas não aconteça. Esta razão nos fala de

“todas as mulheres” que, como já vimos, significa não uma quantidade mas uma função universal: “Todas as mulheres são loucas, é o que se diz. É também por isso que não são todas, ou seja, loucas-de-todo, mas antes acomodadas: até o ponto em que não há limites às concessões que cada uma faz para um homem: de seu corpo, de sua alma, de seus bens” (LACAN, 1974, pp.63-4).

Schreber : o juiz que virou mulher .

Schreber irá nos mostrar agora a força e a verdade da certeza dita delirante. Lacan nos dirá, concordando com ele, que nada é mais verdadeiro que a certeza do delírio; mas nem por isso o delírio deixa de ser o que é: delírio, ou seja, mentira... em relação à realidade. Eis-nos entrando portanto nesse impressionante mundo da verdade da mentira, onde tudo que acontece é absolutamente verdadeiro e, ao mesmo tempo, completamente irreal.

Nunca, ao que se saiba, na história da humanidade. Alguém a quem se considerou louco relatou de forma tão lúcida e minuciosa todo o processo de sua “loucura” como o fez, em mais de 400 páginas, Daniel Paul Schreber (1842-1911). O que pretendia ele ao publicar suas “Memórias de um Doente dos Nervos”? Buscava ansiosamente o reconhecimento de que:

- Todas as experiências que viveu, por mais estranhas que fossem, não eram ilusões, alucinações, mas verdades objetivas.
- Se seu sistema nervoso se encontrava, há vários anos, em um estado patológico, ainda assim ele era senhor absoluto de sua razão, ou seja, “o funcionamento das minhas forças

intelectuais é tão claro e saudável quanto o de qualquer outra pessoa...”. Por isso, ele contestava “categoricamente ser ou ter sido doente mental” (SCHREBER, 1984, p.366).

- Se ele não estava louco, não havia nenhuma razão para mantê-lo prisioneiro e destituído do direito de ser livre e gerir seu próprio destino.

Mesmo que, em outro momento, ele se reconheça como doente mental, faz questão de afirmar que se encontra na categoria dos “doentes mentais inofensivos”, “vítima de um delírio religioso, delírio que contém, a seu ver, a verdade objetiva, embora isso não seja reconhecido pelos outros homens” (Ibid., p.335). Só os “doentes mentais perigosos” devem ser excluídos do convívio social, “mesmo contra sua vontade”, acrescenta Schreber. Os inofensivos como ele, por não serem perigosos nem para si nem para os outros, têm pleno direito à liberdade. É isso que Schreber quer que reconheçam: não estou louco, não estou alucinando, mas, se quiserem, está bem, sou louco, mas completamente inofensivo. Por isso, me dêem a minha liberdade. É por isso que suas “Memórias...” têm, antes de qualquer coisa, uma finalidade bem precisa: ganhar o processo que moveu visando obter a recuperação de seus direitos civis. A primeira sentença é desfavorável e determina a sua interdição definitiva; a segunda, porém, lhe dá, em 14 de julho de 1902, o direito de livrar-se do sanatório e retornar ao mundo.

Uma manhã, por volta de 1890, ao acordar, mas ainda não totalmente desperto, flutuando nesse estado entre a vigília e o sono, Schreber sentiu brotar em si uma idéia desconhecida e inesperada: “Era a idéia de que deveria ser realmente bom ser uma mulher se submetendo ao coito” (Ibid., p.60). Em se tratando de quem era, um eminente jurista, ocupante do respeitabilíssimo cargo de juiz-presidente do Tribunal Regional de Freiberg, educado por sua época e, especialmente, por seu pai, dentro dos mais rígidos

princípios morais, é claro que uma idéia como essa só poderia tê-lo deixado extremamente perturbado. Ele chega a dizer que se ela lhe tivesse ocorrido em plena consciência a teria rejeitado com indignação. Mas essa fantasia do amanhecer era mais que uma idéia casual, pois tratava-se do murmúrio, da semente, de algo que dominará posteriormente todo o seu ser.

Lacan, a quem não passou despercebida a importância desse vago mas sedutor pensamento de que seria belo ser uma mulher sendo copulada, se pergunta “que relação há entre a emergência no eu” de tal pensamento que atravessa o espírito de Schreber, “então aparentemente são”, com “a concepção em que o delírio chegado a seu grau de acabamento se desenvolverá em toda a sua força, ou seja, que o homem deve ser a mulher permanente de Deus?” (LACAN, 1985b, p.77). Devemos, nos diz, aproximar esse primeiro pensamento ao estado terminal do delírio, pois “o pensamento do início nos parece legitimamente a entrevisão do tema final” (Ibid., p.77). Ao aproximar a semente da árvore, não podemos, no entanto, “negligenciar as etapas, as crises que o fizeram passar de um pensamento tão fugidivo a uma conduta e um discurso tão firmemente delirantes quanto os seus” (Ibid., p.77).

A produção do que se chama delírio crônico é um processo extremamente paradoxal. Por um lado, como nos lembra Lacan, “um delírio crônico demora em geral muito tempo para se constituir, é preciso que o sujeito faça um grande esforço – em geral, ele leva nisto o terço de sua vida” (Idem, 1985a, p.306). Se produzir um delírio demanda tanto tempo e esforço por parte do sujeito, nem por isso pode-se dizer que sua construção delirante é fruto de um querer, de uma escolha; pois, é como alertava o lembrete pregado pelo jovem psiquiatra Jacques Lacan na parede de sua sala de plantão: “Não se torna louco quem quer.” O louco, de forma alguma escolhe a sua loucura, ele é totalmente tomado, invadido por ela. No entanto, ao mesmo tempo, é ele que a produz:

luta com ela, mas também – no âmago mesmo dessa luta – a alimenta, a mantém, a reproduz e a faz crescer a cada momento, pois, afinal, sua loucura é tudo o que tem na vida. É talvez por isso que, estranhamente, “o psicótico ama o seu delírio como a si próprio” (Idem, 1985b, p.289). Este paradoxo da loucura, de ser, ao mesmo tempo, invasão (de fora) e construção (pelo sujeito) remete ao outro paradoxo, que é o de ser, também simultaneamente, verdade (certeza) e mentira (não-realidade): “Na verdade, o louco não acredita nela, na realidade de sua alienação. (...) Nada é mais fácil de ser obtido do sujeito que a confissão de que o que ele está ouvindo, nenhuma outra pessoa o ouviu. Ele diz: Sim, está bem, foi só eu que a ouvi” (Ibid., pp.90-1).

Mas, tenho certeza de que ouvi o que ouvi. Isso que vocês chamam de alucinação, para mim, é pura verdade vivida. É o que nos diz o tempo todo Schreber. Eu tenho certeza que a vivo, que a vivi:

Isto, bem como todo o relato sobre os milagres realizados em meu corpo, naturalmente soará demasiado estranho para todos os outros homens, de modo que se tenderá a ver nisto meros produtos de uma imaginação morbidamente excitada. Quanto a isso, posso apenas assegurar que nenhuma recordação da minha vida é mais segura do que os milagres relatados no presente capítulo. Pois o que pode haver de mais certo para o homem do que aquilo que ele experimenta e sente no seu próprio corpo? (SCHREBER, 1984, p.154).

É essa a certeza de Schreber: a de quem experimenta no próprio corpo tudo o que diz viver. É daí que sai a sua certeza, do que lhe diz seu corpo quando as sensações se tornam intoleráveis ou, no outro extremo, voluptuosas. Por isso a certeza é tão absoluta. É também por isso que, 45 anos mais tarde, Lacan concordará que “não é de realidade que se trata com ele, mas de certeza. Mesmo quando ele se exprime no sentido de dizer que o que sente não é da ordem da realidade, isso não atinge a sua certeza, que lhe concerne. Essa certeza é radical” (LACAN, 1985b, p.91).

Nas imediações do buraco .

Por que Lacan se interessou tanto por Schreber? Porque este lhe traz uma verdade que não precisa ser decifrada, que não está escondida como nas neuroses, mas escancarada, explícita, teorizada de forma mais lúcida que tudo que os psicólogos escreveram sobre o seu “caso” (Ibid., p.289). Todas as vozes que falam o tempo todo em Schreber, e que ele descreve com total fidelidade, são, como diz Bernard Sichère, uma antecipação da “teoria lacaniana do significante” (SICHÈRE, 1983, p.37). Em outras palavras, em Schreber, isso irrompe no real, e fala, como fala! Toda uma enorme produção de significação que emerge na realidade e “que não se parece com nada – e isso, na medida em que não se pode ligá-la a nada, já que ela jamais entrou no sistema de simbolização...” (LACAN, 1985b, p.102).

Qual é a fonte de toda essa proliferação imaginária de significações? Um rombo no Outro, nos diz Lacan. Algo de muito primordial não foi simbolizado. Previamente a qualquer simbolização (numa anterioridade lógica e não cronológica) houve uma recusa, uma “forclusão”¹² do Nome-do-Pai. Tal recusa cava um buraco no campo do significante: “No ponto onde é chamado o Nome-do-Pai, pode pois responder no Outro um puro e simples buraco...” (Idem, 1975b, p.243-4). É nas imediações desse buraco, “onde o suporte da cadeia significante falta ao sujeito”, que se dará toda a luta-amor de Schreber com seu Deus.

É importante salientar que, para Lacan, essa ausência do Pai que tudo determina na loucura de Schreber, “não é a ausência do pai real, pois esta ausência é mais que compatível com a presença do significante, mas a carência do próprio significante” (Ibid. p.243). O que falta em Schreber é, portanto, o Pai simbólico, essa “transcendência

¹² “Forclusão”: do francês “forclusion”, que Lacan adotou como a melhor tradução para a noção freudiana da “Verwerfung”.

sem rosto” (B. Sichère), o autor da Lei que, enquanto tal, é sempre o “pai morto” (Ibid., p.242). É por isso, analisa Sichère, que Lacan partiu da psicose: ela mostra que a Lei não é só o interdito, a regra, mas que é ela que determina se o sujeito vai nascer ou se perder, dependendo para isso se sua palavra “é pronunciada ou não do lado do Pai...” (SICHÈRE, op. cit, p.70). O cheiro de morte, de cadáveres, de não-nascimento que emana do livro aberto do delírio psicótico é a evidência de que a Lei é uma potência criadora de vida: fora dela não há vida (desejante) possível.

Toda a doutrina lacaniana se encontra aí, resume Sichère: no sujeito como questão e na potência fundadora do *Nome-do-Pai* (Ibid., p.69). É daí que vem a importância dada por Lacan ao “Totem e Tabu” de Freud. Para ele, o assassinato do pai “é o momento fecundo da dívida com a que o sujeito se liga para toda a vida com a lei” (LACAN, 1975b, p.242). Por isso mesmo, Lacan insiste tanto em frisar que o pai que interessa, o pai simbólico, é o pai morto: nem o pai real, nem a sua imagem, mas o significante sem rosto da eterna dívida com a origem.

Lacan , Freud , Descartes , loucura e razão .

Lacan, ao contrário de Descartes, não exclui a loucura do ninho da normalidade, ou seja, ele não acha que os homens de bom senso estão livres da loucura. Nós, em nossa normalidade neurótica (ou neurose normalizada), vivemos a cada momento, segundo Lacan, um “espantoso caos”. Para perceber isso basta um rápido olhar para dentro:

Na verdade, se há uma evidência realmente mínima na experiência, não digo aquela da psicanálise, mas simplesmente a experiência interior de qualquer um, é seguramente que somos tanto menos aqueles que somos quanto sabemos bem que algazarra, que caos espantoso atravessado de objurgações

diversas experimentamos em nós a cada instante, a todo momento (Idem, 1985b, p.325).

Nem a normalidade é sinônimo de “idéias claras e distintas” (Descartes) nem a loucura é um delírio sem razão: o louco é aquele que expressa uma verdade que quer ser escutada. O reconhecimento de que o expressado pelo louco não é um delírio sem sentido, mas uma verdade que há que saber escutar, é primeiramente de Freud. Apesar de sua conhecida aversão aos psicóticos, foi ele o primeiro a quebrar com essa ficção compartilhada por Descartes de que a loucura é a absoluta falta de razão.

Vimos com Lacan o caos que nossa aparentemente coerente normalidade (ou controlada neurose) esconde. Vejamos agora com Freud o outro lado, ou seja, que em todo louco habita um normal: “O que se aprende com os pacientes depois de sua crise é que, durante a crise, havia, num cantinho do seu espírito, uma pessoa normal escondida que, como um espectador, observava o que acontecia” (FREUD, apud MANNONI, 1982, p.92).

A descoberta, em Freud e em Lacan, de uma loucura cheia de razão e de uma normalidade caótica é o fim das verdades cartesianas: de uma alma uma e transparente para si, e da conseqüente separação definitiva entre os seres que pensam, homens de bom senso compartilhado, e os não-seres que estão lá, fora da razão, loucos. No entanto, como afirma o próprio Lacan, se não houvesse existido Descartes, não haveria Freud. Se não fosse por Descartes haver introduzido o sujeito no mundo, Freud não poderia ter descoberto que esse sujeito está descentrado, fora de sua própria casa, fora de si. Lacan nos diz:

Face à sua (de Freud) certeza, há o sujeito de quem lhes disse há pouco que está aí esperando desde Descartes. Ouso anunciar, como uma verdade, que o campo freudiano não seria possível senão certo tempo depois da emergência

do sujeito cartesiano, por isso que a ciência moderna só começa depois que Descartes deu seu passo inaugural (LACAN, 1979b, p.49).

A tarefa da psicanálise é a de chamar esse sujeito de volta para casa. Mas, o que importa mesmo, enfatiza Lacan,

é saber quem a gente chama. Isso não é a alma de sempre, nem mortal, nem imortal, nem sombra nem duplo, nem fantasma, nem mesmo psicofera em pretensa carapaça, lugar das defesas e outros esquematismos. É o sujeito que é chamado, não há outro... o sujeito da origem cartesiana (Ibid., pp.49-50).

No psicótico, o sujeito (cartesiano, freudiano, lacaniano) que será chamado não é aquele que não pode viver sem a sua loucura, que faz dela um vício como a cocaína, aquele que no dizer de Lacan “ama o seu delírio como a si próprio”. Chamar a este, é condenar o louco ao beco sem saída da repetição imaginária. O sujeito que será chamado é aquele que, no fundo, não acredita na sua alucinação (“Na verdade, o louco não acredita na realidade de sua alucinação” (Idem, 1985b, p.90)). É aquela pessoa normal de que falava Freud, que assiste a tudo no cantinho do espírito enlouquecido, que será convidado a descer e fazer-se voz presente, sujeito que recupera sua história. É essa confiança no sujeito e nas possibilidades da razão, que une Freud a Descartes e a Lacan. É como afirma este último: “A descoberta de Freud é a redescoberta, num terreno não cultivado, da razão” (Idem, 1979a, p.12).

Tal ligação entre os três pensadores não impede, no entanto, que Freud e Lacan se separem totalmente de Descartes ao mostrarem que a razão (da consciência) não se determina a si mesma, mas que é determinada por razões ocultas (as do desejo): “*Desidero, é o cogito* freudiano” (Idem, 1979b, p.147). Descartes não poderia ter ido até onde foi Freud, mas este não poderia haver cultivado esse novo terreno se a razão cartesiana não o antecedesse.

A razão segundo Descartes é sinônimo de um pensamento livre das ilusões dos sentidos, das paixões e da loucura, pura capacidade para aplicar as regras do método que garantem o caminho seguro rumo à verdade. Uma razão assim, puro bom senso, foi fundamental para o nascimento e progresso da ciência moderna. Nós somos netos de Descartes, mas filhos de Freud. E este nos mostrou que, antes da certeza do “eu penso”, isso fala. Ou seja, a razão que conta é a razão d’isso, do inconsciente e não a da consciência. Mas, no momento em que Descartes vivia, era muito importante que a razão se definisse como bom senso. Não é à toa, portanto, que ele tenha excluído a loucura do caminho da dúvida logo no começo da *Primeira Meditação*: no mundo dos homens de bom senso, sujeitos da ciência, não há lugar para esses extravagantes loucos cujo cérebro foi invadido pelos “negros vapores da bile” (DESCARTES, 1973, p.94).

CAPÍTULO II

GILLES DELEUZE :

Apresentação : a multiplicidade-Deleuze .

Deleuze e (em) Espinosa : a arte dos bons encontros .

Deleuze e (em) Nietzsche : a vontade de potência e o além do homem .

O encontro com Guattari . O confronto com Lacan .

A morte . Amor-te . O amor . Os devires .



O inconsciente é a fazer , não a reencontrar .

Apresentação : a multiplicidade-Deleuze .

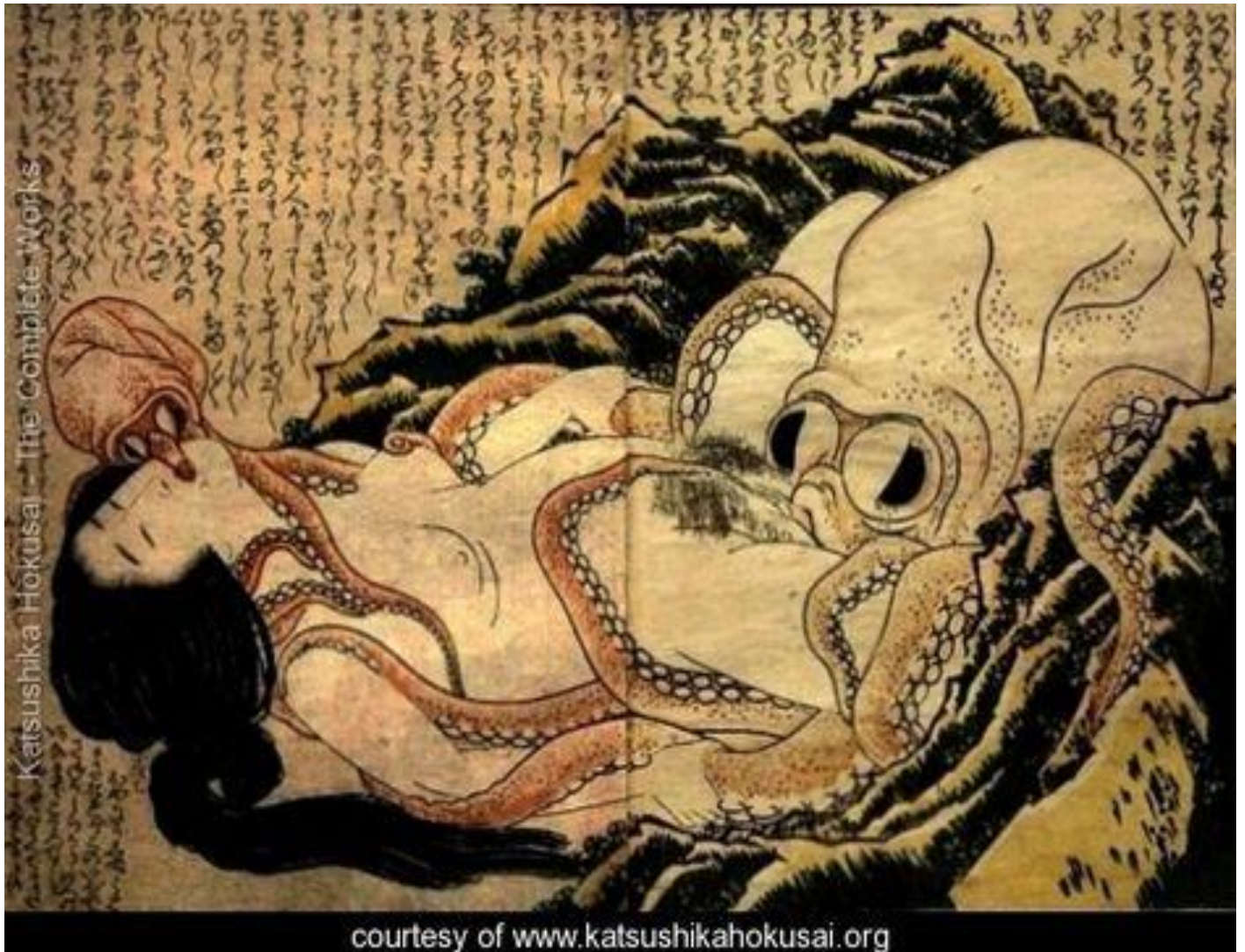
“Escrevemos o Anti-Édipo a dois.
Como cada um de nós era vários,
já era muita gente.”

Em 1972, numa conversa com Foucault que se tornou muito conhecida, em um determinado momento Deleuze pergunta: “Quem fala e quem age?” Para responder em seguida: “Sempre uma multiplicidade, mesmo que seja na pessoa que fala ou age. Nós todos somos pequenos grupos” (DELEUZE, apud FOUCAULT, 1979, p.70). É na multiplicidade-Deleuze que queremos agora mergulhar o nosso pensamento, sem porém a pretensão de querer cercá-la por todos os lados. Apenas abriremos bem os olhos para alguns dos vários Deleuze.

Vamos nos aproximar inicialmente do Deleuze que lê (e se extasia com) Espinosa¹³. Em seguida veremos a “leitura intensiva” que ele faz de Nietzsche, outra de suas grandes fontes de inspiração. Logo veremos que a multiplicidade-Deleuze não forma sujeitos estanques, comunicáveis, mas que o espinosista e o nietzscheano se derramam um no outro, como substâncias em uma alquimia, para serem reinventados pelos Deleuze que se unem aos Guattari. Este encontro produzirá uma longa sinfonia, que vai do *L'Anti-Oedipe* (1972) ao *Mille Plateaux* (1980); uma sinfonia que realizam não a dois (sujeitos), mas a vários (acontecimentos).

¹³ Bento Espinosa foi o nome que lhe foi dado quando nasceu pelos seus pais Miguel e Hana Debora, judeus sefarditas portugueses que haviam se mudado para Amsterdã. Na sinagoga e entre os amigos, Espinosa era conhecido pelo nome hebreu Baruch. Aos 24 anos, depois de ter sido excomungado, adotou o nome Benedictus (latim): Benedictus de Spinoza.

Sente-se claramente nesta nova alquimia, Deleuze-Guattari, a presença de Espinosa e de Nietzsche. Mas flutuando entre outras presenças: Kafka, Hume, Henry Miller, Foucault, Artaud, Van Gogh, Bergson, John Cage, Scott Fitzgerald, Don Juan e Castañeda, Pierre Clastres, Lucrécio, Reich, e muitos outros. Através da reinvenção dessas fontes, Deleuze e Guattari nos falarão da existência de um outro inconsciente, muito diferente do inconsciente freudiano, que conhece-se mal, mas que todos pensam “ter um”. Um inconsciente que Deleuze foi encontrar não em Freud e Lacan, mas em Espinosa e Nietzsche. Em vez do recalcado e do retorno do recalcado, da repetição sem trégua do passado no presente, da cadeia de significantes que em algum lugar se repete e insiste (LACAN, 1978, p.281), um inconsciente que devemos produzir, pois “o inconsciente é uma substância a ser fabricada, a fazer circular, um espaço social e político a ser conquistado” (DELEUZE e PARNET, 1998, p.94).



“Tudo é encontro no universo... bom ou mau encontro.”

(Gilles Deleuze)

DELEUZE E (EM) ESPINOSA :
A ARTE DOS BONS ENCONTROS .

Alegria, alegria !

Que Deus é esse ?

Alegria, alegria !

Mais do que qualquer outro, Espinosa é o filósofo da alegria: “A *Ética* é necessariamente uma ética da alegria, somente a alegria é válida, só a alegria permanece e nos aproxima da ação e da beatitude da ação. A paixão triste é sempre impotência” (DELEUZE, 2002, p.34).

As paixões tristes sempre diminuem, entram, freiam a potência de agir, a *potentia agendi*, a força de existir, a *vis existendi*, a alegria de viver, do corpo-e-mente¹⁴. A lista de paixões tristes de Espinosa é enorme, inclui até mesmo sentimentos considerados nobres, necessários ou inevitáveis:

Espinosa segue passo a passo o terrível encadeamento das paixões tristes: em primeiro lugar a tristeza em si, a seguir o ódio, a aversão, a zombaria, o temor, o desespero, o *morsus conscientiae*, a piedade, a indignação, a inveja, a humildade, o arrependimento, a abjeção, a crueldade... A sua análise é tão profunda que consegue encontrar, até na esperança e na segurança, o grão de tristeza que basta para fazer delas sentimentos de escravos (Ib., p.32).

Espinosa considera um único caso em que a dor pode ser boa: quando ela contém os excessos de uma alegria que ele chama de excitação (“*Titillatio*”, no original em latim):

A excitação é uma alegria que, enquanto referida ao corpo, consiste em que uma parte – ou algumas de suas partes – é mais afetada do que as outras e a potência desse afeto pode ser tanta que supera as outras ações do corpo e que esse afeto permaneça obstinadamente fixo a ele, impedindo, assim, que o corpo seja capaz de ser afetado de muitas outras maneiras. A excitação pode, portanto, ser má (SPINOZA, 2009, p.185).

A excitação é uma alegria que afeta mais uma ou algumas partes do corpo que outras. Um exemplo óbvio são os prazeres que os gregos antigos chamavam de “prazeres do vinho, do amor e da mesa”: bebida, sexo e comida. Assim como Sócrates,

¹⁴ Espinosa escreveu a *Ética* em latim e utiliza o termo “*mens*”, que em português pode ser traduzido como “mente”. Em francês não existe um termo equivalente ao latim *mens*. Por isso, Deleuze traduz “*mens*” como “âme” (alma) ou “sprit” (espírito).

Platão e companhia¹⁵, Espinosa acreditava que estas formas de alegria devem ser contidas em seus excessos, refreando-os para “que o corpo não se torne menos capaz” (Ib., p.185).

Um exemplo: digamos que alguém está tentando parar de fumar. Ele não agüenta a ansiedade, pega um cigarro e diz para si mesmo: “Se eu não fumar um cigarro agora, eu morro.” Dentro desse alguém, um outro alguém o contém: “Tá bom, eu morro.”, diz, e não fuma o cigarro. Ele está vivendo uma dor, uma angústia, um sentimento de falta, de fissura. Essa dor que não cede ao vício, essa determinação de agüentar a dor de cabeça causada pela falta de nicotina e a ansiedade causada pela falta do prazer de fumar é boa, nos diria Espinosa.

Ao contrário da excitação (“titillatio”), Espinosa considera que o contentamento (“hilaritas”) “nunca é excessivo, mas sempre bom”:

O contentamento é uma alegria que, enquanto está referida ao corpo, consiste em que todas as suas partes são igualmente afetadas, isto é, em que a potência de agir do corpo é aumentada ou estimulada de tal maneira que todas as suas partes adquirem, entre si, a mesma proporção entre movimento e repouso. Portanto, o contentamento é sempre bom e nunca é excessivo (Ib., pp.184-5).

Hilaridade, sorriso, riso, risada, bom humor, alegria de viver: todas as partes do corpo têm sua potência de agir ampliadas. É como canta Gal Costa: “Quando a gente tá contente / tanto faz o quente / tanto faz o frio / tanto faz (...) Quando a gente tá contente / nem pensar que tá contente / nem pensar que tá contente a gente quer / nem pensar a gente quer / a gente quer, a gente quer / a gente quer é viver” (Barato Total).

Para Espinosa, o contentamento é sempre bom, nunca é demais. Mas quando estava contente, o que ele mais fazia era pensar. Afinal, ele era um racionalista, ou seja,

¹⁵ “... a temperança, a *sophrosune*, exige o triplo domínio dos prazeres do vinho, do amor e da mesa (*potoi, aphrodisia, edodai*)” (FOUCAULT, 1984, p.49).

acreditava que a razão deve dirigir nossas ações e paixões. A razão em Espinosa, porém, está voltada para o devir, para uma arte dos bons encontros: “Spinoza pensa que ser razoável, ou ser sábio, é um problema de devir, o que muda singularmente o conteúdo do conceito de razão. É preciso saber fazer os encontros que lhes convêm” (DELEUZE, 1978, p.55).

É assim que Deleuze vai nos dizer que Espinosa é “profundamente imoral”, já que ele não faz moral e sim ética:

Há uma diferença fundamental entre ética e moral. Spinoza não faz moral, por uma razão muito simples: ele nunca se pergunta o que nós devemos, ele se pergunta todo o tempo do que nós somos capazes, o que está em nossa potência; a ética é um problema de potência, e jamais um problema de dever. Nesse sentido Spinoza é profundamente imoral. O problema moral, o bem e o mal, Spinoza tem uma natureza alegre porque não compreende o que isso quer dizer. O que ele compreende são os bons encontros, os maus encontros, os aumentos e as diminuições de potência (Ib., pp.48-9).

Potência de agir do corpo e potência de pensar da mente. Quanto mais coisas o corpo está apto a realizar, mais inteligente a mente se torna: “Se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a idéia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente” (SPINOZA, 2009, p.106).

Eis aí a enorme diferença entre Espinosa e Descartes. Enquanto este promove uma separação abissal entre o corpo e a mente, afirmando que a mente não depende do corpo para existir¹⁶, para Espinosa “tudo que é ação no corpo é também ação na alma, tudo que é paixão na alma é também paixão no corpo” (DELEUZE, 2002, p.75). Corpo-e-mente, inseparáveis e, ao mesmo tempo, uma coisa só:

¹⁶ “... esse eu, isto é, a alma (“mens”), pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e, mesmo, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é” (DESCARTES, 1973, p.55).

... a mente e o corpo são uma só e mesma coisa, a qual é concebida ora sob o atributo do pensamento, ora sob o atributo da extensão. (...) ...a ordem das ações e das paixões de nosso corpo é simultânea, em natureza, à ordem das ações e das paixões da mente (SPINOZA, op. cit., p.100).

Ninguém sabe o que pode o corpo, afirma gloriosamente Espinosa¹⁷: “Quando Espinosa diz: Nem sequer sabemos o que pode um corpo, essa fórmula é quase um grito de guerra” (DELEUZE, 2017, p.283). Na história da filosofia ocidental, nunca até então se havia dado uma importância tão fundamental ao corpo. Espinosa define um corpo não como um organismo ou uma máquina (DESCARTES, 1973, p.228), mas, primeiramente, como “um indivíduo composto de vários corpos mais simples”, que “se distinguem entre si apenas pelo movimento e repouso, pela velocidade e lentidão...” (SPINOZA, op. cit., pp.64-5). Ao mesmo tempo, um corpo é definido pelo poder de afetar e ser afetado:

Como Espinosa define um corpo? Um corpo qualquer. Espinosa o define de duas maneiras simultâneas. De um lado, um corpo, por menor que seja, sempre comporta uma infinidade de partículas, são as relações de repouso e de movimento, de velocidades e de lentidões entre partículas que definem um corpo, a individualidade de um corpo. De outro lado, um corpo afeta outros corpos, ou é afetado por outros corpos: é este poder de afetar e de ser afetado que também define um corpo na sua individualidade (DELEUZE, 2002, p.128).

Todos os indivíduos, todos os corpos, todos os modos de pensar¹⁸, fazem parte do grande indivíduo, a Natureza: “... a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro” (SPINOZA, op. cit., p.65). Eis o Deus de Espinosa: Deus-Natureza. Logo

¹⁷ “O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer” (SPINOZA, op. cit., p.101).

¹⁸ “Não sentimos nem percebemos nenhuma outra coisa singular além dos corpos e dos modos de pensar” (Ib., p.52).

voltaremos a ele. Por enquanto, olhemos um pouco mais para os corpos, em especial, para o corpo humano:

O corpo humano é composto de um grande número de indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é também altamente composto. (...) O corpo humano... é afetado de muitas maneiras pelos corpos exteriores, e está arranjado de modo tal que afeta os corpos exteriores de muitas maneiras” (Ib., p.66).

Agora é possível compreender mais claramente o que Espinosa quer dizer ao afirmar que há uma alegria (a excitação / “titillatio”) que pode ser excessiva e ser má: ele aponta para o perigo desse afeto ser tão potente que “permaneça obstinadamente fixo” ao corpo, “impedindo, assim, que o corpo seja afetado de muitas outras maneiras” (Ib., p.185). Ou seja, os vícios, as fixações do corpo, impedem a multiplicidade de afetos, inibem a produção e a sensibilidade: “O poder em Espinosa tem dois lados que são sempre iguais e indivisíveis: o poder de fazer e o poder de ser afetado, produção e sensibilidade” (HARDT, 1996, p.122).

As paixões alegres podem ser más quando excessivas, mas as paixões tristes, salvo quando contêm os excessos das excitações, são sempre más, sempre diminuem a potência de agir do corpo e da mente. Neste ponto percebemos o quanto o pensamento de Espinosa se aproxima de Deleuze e se afasta de Lacan. A angústia, aquela que não engana, para Lacan, não tem lugar nos bons encontros de Espinosa ou na produção desejante de Deleuze (e Guattari)¹⁹. Deleuze pensa, como Espinosa, que a angústia é só uma tristeza. E a tristeza no arruína, nos fode, nos escraviza ao poder: “Spinoza quer dizer algo muito simples, que a tristeza não nos torna inteligentes. Na tristeza estamos

¹⁹ Também em Nietzsche e Kafka, Deleuze percebe uma incompatibilidade entre as paixões tristes e a filosofia (Nietzsche) e a literatura (Kafka) que faziam. Em 1965, eis o que afirmava a respeito da filosofia nietzscheana: “Nietzsche nunca concebeu a filosofia como podendo proceder do sofrimento, do mal-estar ou da angústia...” (DELEUZE, 1981, pp.11-12). Com Guattari, em 1975, ele nos fala de Kafka: “Uma única coisa causa desgosto a Kafka e o põe em cólera, indignado: que o tratem de escritor intimista, encontrando refúgio na literatura, autor da solidão, da culpa, da infelicidade íntima” (Idem e GUATTARI, 1977, p.62).

arruinados²⁰. É por isto que os poderes têm necessidade de que os sujeitos sejam tristes” (DELEUZE, 1978, p.53).

Deleuze insiste nessa ligação necessária entre poder e (produção de) tristeza. A experimentação²¹ (ou seja, o devir) “é sempre o atual, o nascente, o novo, o que está em vias de se fazer” (Idem, 1992, p.132). É contra o devir que os poderes agem, produzindo seres tristes, previsíveis, obedientes. Por isso mesmo, experimente sempre, mas com muita prudência:

A questão é a seguinte: o que pode um corpo? De que afetos você é capaz? Experimente, mas é preciso muita prudência para experimentar. Vivemos em um mundo desagradável, onde não apenas as pessoas, mas os poderes estabelecidos têm interesse em nos comunicar afetos tristes. A tristeza, os afetos tristes são todos aqueles que diminuem nossa potência de agir. Os poderes estabelecidos têm necessidade de nossas tristezas para fazer de nós escravos (DELEUZE e PARNET, 1998, p.75).

Por outro lado, na importância dada à alegria a inspiração espinosista é evidente no pensamento de Deleuze e em sua parceria com Guattari. Espinosa considerava, como já vimos, que só é má a alegria “que impede que o homem seja capaz de agir...” (SPINOZA, op. cit., p.195). Em sua definição geral, “a alegria é a passagem de uma perfeição menor para uma maior” (Ib., p.141). A esquizoanálise de Deleuze-Guattari também é uma filosofia da alegria: não há desejo sem produção de alegria:

O processo do desejo é chamado de “alegria”, e não falta ou procura (DELEUZE e PARNET, op. cit., p.116).
... existe uma alegria imanente ao desejo... é esta alegria que distribuirá as intensidades de prazer e impedirá que sejam penetradas de angústia, de vergonha, de culpa (Idem e GUATTARI, 1996, p.16).

²⁰ No original, Deleuze usa um termo mais contundente que “arruinados”. A tradução literal seria “fodidos”: “La tristesse, ont est foutu.”

²¹ “Sobre a linhas de fuga, só pode haver uma coisa, a experimentação-vida. Nunca se sabe de antemão, pois já não se tem nem futuro nem passado. “Eu sou assim”, acabou tudo isso. Já não há fantasia, mas apenas programas de vida, sempre modificados à medida que se fazem...” (DELEUZE e PARNET, 1998, p.61).

Que Deus é esse ?

“Pela decisão dos anjos e julgamento dos santos excomungamos, expulsamos, execramos e maldizemos Baruch de Spinoza...”. Aos 24 anos, Espinosa foi excomungado. Seu *Deus sive Natura*, Deus ou a Natureza, horrorizou os rabinos da comunidade judaica de Amsterdam. Chegaram a tentar suborná-lo, oferecendo-lhe mil florins por ano para que parasse de dizer e escrever aquelas palavras malditas. Houve mesmo uma tentativa de assassinato com facadas no herege. Espinosa ignorou a tentativa de suborno e guardou a capa furada pela faca para lembrar-se que o ser humano não gosta da verdade.

De novo, ao contrário de Descartes, Espinosa não concebe o ser humano isolado em seu *cogito, ergo sum*, mas sempre em relação, sempre experimentando os bons e os maus encontros. Somos partes de Deus, da Natureza, da potência infinita:

A potência pela qual as coisas singulares e, conseqüentemente, o homem, conservam o seu ser, é a própria potência de Deus, ou seja, da natureza... Assim, a potência do homem... é uma parte da potência infinita de Deus ou da natureza... (SPINOZA, op. cit., p.161).

Deus já não é Deus-Pai-Todo-Poderoso, Criador do Céu e da Terra: “Para Spinoza, Deus não é alguém que criou o mundo ... Deus é o mundo” (GAADER, 1995, p.268)”, “O deus de Espinosa não era judeu nem cristão. O deus de Espinosa estava em toda parte, dentro de cada partícula do universo, sem princípio nem fim, mas não respondia nem a preces nem a lamentações” (DAMÁSIO, 2004, p.31). Aqui, a sintonia entre a filosofia de Espinosa e a de Deleuze é total. Deus, a Natureza é um plano comum de imanência:

... uma única Natureza para todos os corpos, uma única Natureza para todos os indivíduos, uma Natureza que é ela própria um indivíduo variando de uma infinidade de maneiras. (...) ... um plano comum de imanência em que estão todos os corpos todas as almas, todos os indivíduos. (...) Então, estar no meio

de Espinosa é estar nesse plano modal, ou melhor, instalar-se nesse plano; o que implica um modo de vida, uma maneira de viver. Em que consiste esse plano e como construí-lo? Pois é ao mesmo tempo completamente plano de imanência, e todavia deve ser construído, para que se viva de maneira espinosista (DELEUZE, 2002, p.127).

DELEUZE E (EM) NIETZSCHE :
A VONTADE DE POTÊNCIA E O ALÉM DO HOMEM .

Quem (não) é Zaratustra ?

O camelo, o leão e a criança .

Os três niilismos : negativo, reativo e passivo .

O homem do ressentimento .



A GRANDE SAÚDE : “uma saúde que não só se possui, mas que, além disso, se conquiste e tenha que se conquistar continuamente.” (Nietzsche)

Quem (não) é Zaratustra ?

Em fevereiro de 1883 Nietzsche escreveu o primeiro livro do seu *Assim falou Zaratustra*. Em junho escreve o segundo e em janeiro de 84 o terceiro. Ele não levou mais que dez dias na redação de cada um dos três primeiros livros: apenas o tempo necessário para parir os pensamentos que vinham sendo gerados desde 1881, nas alturas de Sils-Maria, “a 6 mil pés, além do homem e do tempo”.

Ao publicá-los, porém, em 1884, Nietzsche vê confirmar-se o que já previa: seu Zaratustra não encontra o mínimo eco, nem entre seus amigos nem entre seus inimigos. Ninguém o lê, mas Nietzsche não se decepciona: ele sabia muito bem que não seria reconhecido pelos seus contemporâneos. Ele não fazia filosofia para os homens do seu tempo, mas para aqueles que, em algum tempo futuro, queiram e possam superar o homem. Sua filosofia é, como ele próprio afirmava, intempestiva, ou seja, contra o seu tempo, em favor de um tempo que há de vir (NIETZSCHE, apud DELEUZE, 1981, p.43). É por isso que Nietzsche diz, no *Ecce Homo* (1888), que “estaria em completa contradição comigo mesmo se esperasse encontrar hoje ouvidos e mãos para minhas verdades: que hoje não me ouçam, que hoje não saibam tomar nada de mim, isso não só é compreensível, isso me parece inclusive o justo” (Idem, 1971, p.55).

E hoje? 132 anos depois já há “ouvidos e mãos” para as verdades que Zaratustra gritou silenciosamente, para todos e para ninguém? É possível. Desde que não se faça de Nietzsche um ídolo sagrado, nem de Zaratustra um profeta, nem de sua meta (o super-homem, o além do homem) um ideal imaginário, um céu, nem de si mesmo um discípulo fervoroso. “No *Zaratustra*”, conta Nietzsche para quem queira ouvir,

não fala um profeta, um desses espantosos híbridos de doença e de vontade de poder denominados fundadores de religiões. É preciso ouvir bem o som que sai dessa boca... <<As palavras mais silenciosas são as que trazem a tempestade>>... (...) Não fala aqui um fanático, aqui não se prega, aqui não se exige fé... (Ibid., pp.17-8).

E Zaratustra completa as palavras de Nietzsche:

Dizem que não crêem em Zaratustra? Mas que importa Zaratustra! Vocês acreditam em mim, mas que importam todos os crentes! Vocês não haviam ainda buscado a si próprios: então me encontraram. Assim fazem todos os crentes; por isso vale tão pouco toda fé (Ibid., p.18).

O camelo , o leão e a criança .

Zaratustra e Deleuze nos contaram como se dão as três transformações do espírito. Primeiro o espírito vira camelo. Quem é o camelo? “O camelo é o animal que transporta: transporta o peso dos valores estabelecidos, os fardos da educação, da moral e da cultura” (DELEUZE, op. cit., p.9). Somos todos tornados camelos muito cedo. No mundo do homem (do ressentimento) todos devemos ser camelos: obedecer ao dever e carregar o peso das verdades dominantes. Mas a um determinado momento, cada vez mais, o camelo sente que há algo de muito errado naquilo tudo. Tudo o que fizeram de mim é ruim, é pesado, me enfraquece. Em pleno deserto, o camelo se tornará então leão e dirá Não, não agüento mais, não quero mais isso: “o leão parte as estátuas, calca os fardos, dirige a crítica a todos os valores estabelecidos” (Ibid., p.9).

O leão, fala Zaratustra, “quer capturar a liberdade e ser senhor em seu próprio deserto” (NIETZSCHE, 2011, p.28). Zaratustra caminha um pouco e lança a pergunta na praça:

Meus irmãos, para que é necessário o leão no espírito? Por que não basta o animal de carga, que renuncia e é reverente?
 Criar novos valores – tampouco o leão pode fazer isso; mas criar a liberdade para nova criação – isso está no poder do leão.
 Criar liberdade para si e um sagrado Não também ante o dever: para isso, meus irmãos, é necessário o leão (Ibid.,p.28).

Mas não basta devir leão. O leão ainda não é capaz de “criar valores novos”: “Por fim, pertence ao leão tornar-se criança, quer dizer, jogo e novo começo, criador de novos valores e de novos princípios de avaliação” (DELEUZE, op. cit., p.9). Zaratustra ouve Deleuze, concorda, e o diz com suas palavras para todos e para ninguém: “Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer sim” (NIETZSCHE, op. cit., pp.28-9). E conclui: “... o perdido para o mundo conquista seu mundo” (Ibid., p.29).

É preciso ver a criança, o leão e o camelo não como personagens estereotipados mas como estados realmente vividos, ou seja, como forças dominantes e dominadas numa complexa relação que está sempre mudando ao sabor dos acontecimentos. Assim, “o leão está presente no camelo, a criança está presente no leão; e na criança há a abertura para a tragédia” (DELEUZE, op. cit., p.9).

Estados vividos: Deleuze nos diz que o camelo, o leão e a criança são tanto momentos da obra de Nietzsche como da sua vida, da sua saúde. E, se pensarmos bem, são momentos da morte e da vida, da saúde e da doença, de todos nós. Mas, no mundo de hoje, dominado pelo ressentimento, pela culpa e pela vontade de nada, estamos mais para camelos tristes e resignados. Todos nós, mulheres e homens, adultos e crianças reais deste mundo em que vivemos, somos “encamelados”, infantilizados, impregnados de culpa e de angústia desde que nascemos: “Não são apenas os prisioneiros que são tratados como crianças, mas as crianças como prisioneiras. As crianças sofrem uma infantilização que não é a delas” (Idem, in FOUCAULT, 1979, p.73).

Desde sua mais tenra idade, e mesmo que seja apenas em função daquilo que elas aprendem a ler no rosto de seus pais, as vítimas do capitalismo e do “socialismo” burocrático são corroídas por uma angústia e uma culpabilidade inconscientes que constituem uma das engrenagens essenciais para o bom funcionamento do sistema de auto-sujeição dos indivíduos à produção (GUATTARI, op. cit., p.13).

Como sair disso e criar outra coisa é a tarefa espinosista e nietzscheana de Deleuze. Em Espinosa, como vimos, tal tarefa se realiza através do lento e difícil esforço da razão para aprender a deslizar pelas brechas da rede de afetos tristes. A razão contra a morte interior e a favor da criação de alegrias ativas. Em Nietzsche, como começamos a ver, trata-se de devir leão, aprender a dizer Não, para, a partir dessa liberdade conquistada, poder dizer Sim, criar novos valores, devir criança. Trata-se, dito de outro modo, de aprender a usar o martelo para destruir as verdades estabelecidas e, assim, pode realizar a transmutação dos valores, esquecimento que apaga o ressentimento, inocência que elimina a dívida com a origem, jogo e novo começo. Martelo e transmutação: a destruição ativa.

Os três niilismos : negativo , reativo e passivo .

Todos somos niilistas. Mas é preciso ver, em cada caso, em que etapa da evolução do niilismo se está (mais ou menos) instalado. Ou melhor, que afetos predominam na complexa relação de forças que nos forma. O niilismo significa, “em seu primeiro sentido e fundamento...: valor de nada assumido pela vida, ficção dos valores superiores que lhe dão esse valor de nada, vontade de nada que se exprime nesses valores superiores” (DELEUZE, 1976, p.123). Este é o primeiro e mais disseminado niilismo, o niilismo negativo, gerador de camelos, de bestas que carregam os valores que negam a vida. A esta fase negativa do niilismo correspondem três momentos inseparáveis:

- Primeiro momento: “O ressentimento: é o teu erro, é o teu erro... Acusação e recriminação projetivas. É por tua causa que sou fraco e infeliz” (Idem, 1981, p.24).

- Segundo momento: “A má consciência: é o meu erro... Momento da introjeção.” As forças reativas “interiorizam a falta, viram-se contra di mesmas” e, assim, dão o exemplo, “adquirem o máximo de poder contagioso – formam comunidades reativas” (Ibid., p.25).

- Terceiro momento: “O ideal ascético: momento da sublimação. O que a vida fraca ou reativa vale é afinal a negação da vida. A sua vontade de poder é vontade de nada, como condição do seu triunfo. Inversamente, a vontade de nada só tolera a vida fraca, mutilada, reativa: estados vizinhos de zero” (Ibid., p.25).

Eis o camelo, eis as pessoas deste mundo: uma mistura terrível de ressentimento, má consciência (culpa) e vontade de nada. Ele é, no dizer deleuziano, “a aliança do Deus-Nada e do Homem-Reativo”: “... o carregador é um escravo, um carregador-fraco – o contrário de um criador, de um dançarino... Mesmo a vida, sobretudo a vida parece-lhe difícil de suportar” (Ibid., p25.).

Voltaremos ao ressentimento e companhia. Não há como não voltar, pois é sobre esses afetos tristes que a destruição ativa afirmará sua vontade, exercitará sua arte. Vejamos primeiro que o niilismo pode continuar e tomar um novo sentido, o seu sentido mais corrente, o que se chama comumente de niilismo: agora, esta palavra, o estado vivido a que ela se refere. Já não significará uma vontade (de nada), mas uma reação:

Não mais desvalorização da vida em nome dos valores superiores, e sim desvalorização dos próprios valores superiores. (...) Assim, o niilista nega Deus, o bem e até mesmo o verdadeiro, todas as formas do supra-sensível. Nada é verdadeiro, nada é bom, Deus está morto (Idem, 1976, pp.123-4).

Eis o não sem o sim: o leão sem a criança é um revoltado, alguém que despreza os valores superiores, Deus, Família, Pátria, Verdade... É o niilista reativo, que mata Deus para pôr um Anti-Deus no trono. Assim, em vez de livrar-se do ressentimento do niilista negativo, carregador, apenas supera o ressentimento resignado para cair no ressentimento desesperado, que não vê saída nem para ele nem para a “humanidade” que despreza: “O ressentimento torna-se ateu, mas esse ateísmo é ainda ressentimento, sempre ressentimento, sempre má-consciência” (Ibid., p.125).

É importante falarmos desse segundo niilismo, desse niilismo ateu, para lembrarmos o que Deleuze insistiu tanto em afirmar: Nietzsche não é o pensador da morte de Deus²². Não é ela que interessa, ela é apenas uma velha história. Como veremos, o que interessa para Nietzsche é a morte, a superação do homem.

Mas há ainda um terceiro sentido possível para o niilismo. É o sim sem o não, a criança sem o leão: agora o niilismo toma a forma de um niilismo passivo. Partimos de Deus (niilismo negativo), para chegarmos ao “último dos homens” (Ibid., p.126), o homem que quer descansar, que precisa do nirvana. Eis o que Nietzsche, no outono de 1886, pensa sobre a paz horizontal: “... seja que nos refugiemos da dor naquele nada oriental – chamam-no nirvana – no estúpido, rígido, surdo, abandonar-se, esquecer-se, extinguir-se... “ (NIETZSCHE, 1978, p.191). Como se vê, Nietzsche desprezava a vontade de alcançar o nirvana que dá sentido à vida do niilista passivo. Este, é o homem que já não quer ser escravo dos pequenos desejos que movem o niilista negativo, carregador; não quer tampouco revoltar-se contra os valores dominantes como o niilista reativo; deve então, contraditoriamente, realizar o desejo de não desejar, eliminar

²² Podemos ver a ênfase de Deleuze sobre este ponto crucial tanto em 1965, no seu *Nietzsche*, quanto em 1986, no seu *Foucault*:

- No *Nietzsche*: “Nietzsche é o primeiro a ensinar-nos que não basta matar Deus para operar a transmutação dos valores” (DELEUZE, 1981, p.21).

- No *Foucault*: “Desfiguramos Nietzsche quando o fazemos o pensador da morte de Deus” (Idem, 1986, p.138).

(enfim) todos os desejos e “iluminar-se” (Buda) – ou “extinguir-se” (Nietzsche). Em vez da vontade de nada que marca o niilista-camelo, o niilista passivo quer um nada de vontade, a paz, a fuga definitiva da dor, das ilusões e loucuras do mundo.

O Oriente foi muito marcado historicamente pela influência do niilismo passivo (através do budismo, do taoísmo, etc) enquanto o Ocidente vive há séculos sob o domínio de um niilismo piedoso, ressentido, culpado, fraco... que, para Nietzsche, teve sua semente plantada na Grécia socrática (DELEUZE, 1976, pp.82-3) e se agigantou com a enorme e negativa influência do cristianismo. Hoje em dia o niilismo negativo continua dominante, mas não cessa de metamorfosear-se: enquanto o Deus-Pai vai perdendo poder, forma-se, o que Lyotard chamava em 1972 de “teologia do ateísmo” (LYOTARD, 1981, p.292), em que se instauram deuses invisíveis, sem rosto, regidos pelo Kapital. O Deus-Sexo, por exemplo, monótono deus da nossa época foi intensamente analisado por Foucault²³.

Em sua época, Nietzsche olhava para o Oriente e o Ocidente e decidia (muito solitariamente) que não queria nada daquilo. Nem o sim obediente do camelo, nem o não do filho revoltado, nem o “estúpido nada oriental”. Os três niilismos são metamorfoses humanas demasiado humanas. Eo que Nietzsche fala para as montanhas é que é preciso ir além do homem, superá-lo através da união do leão e da criança: a crítica a todas as verdades estabelecidas e, ao mesmo tempo, inseparavelmente, a criação de novas possibilidades de vida.

²³ O sexo não é o que temos de mais selvagem e livre, o que se opõe naturalmente ao poder, mas o que temos de mais histórico, de mais fabricado pelos mecanismos de poder sobre a vida que funcionam em nossa “sociedade normalizadora”. É isso que nos mostrou Foucault em 1976 na sua *História da Sexualidade I – A Vontade de Saber*, cujas últimas palavras, vozes de um olhar intempestivo, nos dizem tudo: “E devemos pensar que um dia, talvez, numa outra economia dos corpos e dos prazeres, já não se compreenderá muito bem de que maneira os ardis da sexualidade e do poder que sustêm seu dispositivo conseguiram submeter-nos a essa austera monarquia do sexo, a ponto de voltar-nos à tarefa infinita de forçar seu segredo e de extorquir a essa sombra as confissões mais verdadeiras. Ironia deste dispositivo: é preciso acreditarmos que nisso está nossa “liberação”” (FOUCAULT, 1984, p.149).

O homem do ressentimento .

“Homens do ressentimento são todos eles, esses seres fisiologicamente aleijados e carcomidos...”

Após tudo o que dissemos, acreditamos não restar dúvidas de que Nietzsche, ao lançar-se furiosamente contra o homem, não está pensando no “homem” como espécie imutável, abstrata, ahistórica, mas no homem concreto que foi produzido na história como um escravo dos outros e de si mesmo. “O que constitui hoje nossa aversão ao “homem”?”, pergunta-se Nietzsche n’A *Genealogia da Moral* (NIETZSCHE, 1988, p.41). Essa aversão, ele responde, não se origina no medo que sentimos do homem, mas, ao contrário, da evidência de que já não temos nada a temer nele. O homem tornou-se fraco, manso, inofensivo, medíocre, mas, ainda assim, triunfou e se sente a si mesmo como a meta e o cume da história, como “homem superior”.

Para destruir ativamente esse “homem do ressentimento”, devemos atacá-lo com toda a força da nossa agressividade, mas sem nenhum rancor, sem qualquer sentimento de vingança, sem ressentir-se contra o ressentimento. Como isso é possível? Em primeiro lugar, não se trata de atacar os indivíduos, de lançar-se como um Quixote furioso contra o rebanho de carneiros, mas de “promover novas formas de subjetividade, recusando o tipo de individualidade que nos impuseram durante vários séculos” (FOUCAULT, in DREYFUS e RABINOW, 1983, p.308). Estas palavras, que saíram da mão de Foucault, mas que poderiam ter sido escritas por Deleuze, sintetizam a arte bem nietzscheana da destruição ativa: criar novas formas de ser, desfazendo o que fizeram de nós. A filosofia aqui já não é um sistema de verdades, mas uma arte da existência (Foucault), uma arte de funcionamento (Deleuze). Já não importam as palavras, elas podem ser trocadas. O que importa é que funcione. Na prática cotidiana. Na reconquista

constante da liberdade, da “grande saúde”, como dizia Nietzsche. Ou, como disse Guattari: “Pouco importam as palavras, o que interessa são os atos. É fácil falar” (GUATTARI, op. cit., p.13).

Lembremo-nos, porém, do que insistia em afirmar o Deleuze-espinosista: nada mais difícil que devir livre num mundo como este em que vivemos, dominado pelos afetos tristes, por um mal-estar não só totalmente disseminado, mas também tão arraigado e antigo que é vivido como uma condição “natural” do homem. Todos os sintomas do homem do ressentimento, que habita em graus variáveis em todos nós, não são vividos como expressões de uma vida doentia, fraca, mutilada, mas como partes inescapáveis e eternas da vida. Pois viver, para o ressentido, é “naturalmente” sofrer, carregar a vida como um fardo pesado, como um dever a ser cumprido.

Vejamos algumas das características do homem do ressentimento. Como se perceberá logo, qualquer um de nós pode reconhecer-se nelas, no que elas se assemelham ao que menos gostamos em nós mesmos.

- Primeiramente, ressentimento, culpa e vontade de nada são inseparáveis. Não há ressentimento contra o outro se não se está ressentido consigo mesmo; e não há ressentimento tampouco sem a fraqueza, o encolhimento do desejo e a ruína do corpo, que fazem com que no ressentido a vontade seja vontade de nada, falta e fissura, buraco sem fundo eternamente insatisfeito.

- O ressentido não reage, pois “a verdadeira reação é a da ação”: “Se perguntarmos o que é o homem do ressentimento, não devemos esquecer este princípio: ele não reage” (DELEUZE, 1976, p.93).

- O homem do ressentimento não sabe, não pode ser agressivo, mas é constantemente corroído por sentimentos de vingança e de rancor. É como diz Nietzsche no *Ecce Homo*:

“A inclinação a ser agressivo faz parte da força tão rigorosamente quanto o sentimento de vingança e de rancor pertencem à fraqueza” (NIETZSCHE, apud Ibid., p.98).

- Ele não pode amar, mas quer ser amado, sente uma carência enorme de amor (Ibid., p.98). E quando “ama”, o amor que sabe e que pode é o amor por dever, feito de dívida eterna com o outro, dependência, ciúme, chantagem emocional, culpa, resignação, repetição entediada, etc.

- Ele não suporta ver nada que esteja muito vivo, livre, alegre ao seu redor. Não descansa enquanto não contagia o vivo com seu veneno. Como diz Deleuze, nos nossos dias “a neurose adquiriu sua potência mais terrível, a da propagação contagiosa: não o largarei enquanto você não ficar no mesmo estado que eu,” Cada vez mais, “o tipo depressivo moderno” se encarrega de “realizar a profecia de Nietzsche: não suportam que exista “uma” saúde, eles não vão parar de nos atrair para suas redes” (DELEUZE e PARNET, op. cit., p.99).

- Ele não sabe, não pode criar, pois é um camelo, um asno, como diz Zaratustra. E os camelos e asnos “acreditam que afirmar é carregar; o valor de suas afirmações, ele o avalia pelo peso que carrega” (DELEUZE, sd, p.23). O asno-camelo carrega verdades pesadas e antigas. Erros que pelo longo cozimento da história se tornaram verdades irrefutáveis: “Quais são, em última análise, as verdades do homem? Seus erros irrefutáveis” (NIETZSCHE, apud, SAVATER, 1973, p.73)²⁴. Em vez do obediente-inconsciente sim do asno, Zaratustra sabe que dizer sim à vida é totalmente outra coisa: não cumprir o destino que lhe foi traçado, não carregar as verdades estabelecidas, mas livrar-se delas, diminuir a carga, tornar leve, dançar (mesmo frente a abismos), criar novos devires, produzir acontecimentos, brincar com o acaso (DELEUZE, sd, p.23).

²⁴ Foucault, pensando em Nietzsche: “A verdade: espécie de erro que tem a seu favor o fato de não poder ser refutada, sem dúvida porque o longo cozimento da história a tornou inalterável” (FOUCAULT, 1979, p.19).

- Ele não suporta a solidão. O mundo do homem do ressentimento é um mundo que fez da solidão algo negativo, ruim demais, sempre sinônimo de falta (de mim, de alguém, de algo). (Quase) ninguém pode imaginar estar só sem estar sofrendo: solidão é dor. O buraco negro da falta é também um muro-branco que impede a visão da possibilidade de estar só sem sentir-se sozinho e de estar com os outros sem se submeter aos outros.

A lista dos sintomas do homem do ressentimento é interminável, pois não cessam de transformar-se, de adaptar-se às vicissitudes da história. Mais adiante, voltaremos aos sinais dessa doença que atinge de diferentes maneiras e em graus variáveis todos nós. Para detectar tais sinais, é preciso apenas ver o que está tão na cara que ninguém vê, pois, como dizia Foucault, o poder, no mundo de hoje, é o que mais se mostra e, portanto, o que melhor se esconde. Essa arte de ver o que está acontecendo, em vez de ler com os olhos acostumados, moralizados, é uma das artes da destruição ativa: olhos de criança em corpo de leão. Essa conquista cotidiana da inocência, essa arte da existência, nos permite enfim flutuar e brincar acima da moral: “Devemos também poder ficar acima da moral: e não só ficar em pé, com a angustiada rigidez de quem receia escorregar e cair a todo instante, mas também flutuar e brincar acima dela!” (NIETZSCHE, 2012, p.125). É esse o sentido e a importância do poder positivo do esquecimento em Nietzsche. Se ele nos diz tanto *Esqueça!*, não é para mentirmos para nós mesmos que a dor foi embora enquanto ela corrói as entranhas, mas para podermos jogar fora o que mais nos pesa, tantas vezes quanto for preciso, no lixo, no abismo, no mar:

Joga o teu pesar no abismo!
 Esquece, Homem! Esquece, Homem!
 Divina é a arte do esquecer!
 Queres voar,
 Queres habitar as alturas:
 joga o que mais te pesa no mar!
 Aí está o mar, joga-te no mar!
 Divina é a arte do esquecer!

(Friedrich'Wilhelm Nietzsche)

O ENCONTRO COM GUATTARI .

O CONFRONTO COM LACAN .

O processo esquizo e a queda no buraco negro .

Reencontrando Schreber e Lacan .

Representação (história) e intensidade .



“O processo do desejo é nomeado “alegria”, não falta ou demanda... há uma alegria imanente ao desejo... é esta alegria que distribuirá as intensidades de prazer e impedirá que elas sejam penetradas pela angústia, pela vergonha e pela culpa.”
(Gilles Deleuze e Félix Guattari)

O processo esquizo e a queda no buraco negro .

Uma pessoa caminha por uma rua comercial de uma grande cidade em plena véspera do Natal. É meio-dia, o sol derrete com seus 40 graus a multidão que preenche todos os espaços de calçadas e lojas, ávida por comprar. Afinal, é Natal. No asfalto, os carros e ônibus buzina e inundam o ar com suas fumaças. A pessoa se sente muito mal: anda sem direção, os natalinos tropeçam nela, o calor e a poluição a sufocam. Ela tem que sair dali. Rápido.

A mesma pessoa. Três dias depois, num lugar muito diferente. Em frente a ela uma cachoeira enorme. Os mosquitos estão encantados com sua pele urbana e a mordem, mas ela está fascinada pelas águas que soam e saltam, pelos arco-íris que riem nas gotas. Entra então hipnotizada na água louca que canta e puxa uma voz que vem do ventre. A boca murmura em ondas o som das águas que pulam nas suas costas. Já não há costas, já não há boca, nem dentro e fora, nem passado e futuro; nem “ela”; no entanto, ela se sente mais viva que nunca.

Estamos falando aqui da mesma pessoa, chame-se ela João ou Maria. Porém, pode-se dizer que aquela que rasteja sufocada na rua é a mesma que se faz uma nua com a água que a envolve?

Deleuze e Guattari, logo no início do polêmico *O Anti-Édipo*, nos falam de duas situações parecidas vividas por Lenz, o atormentado amigo de Goethe, e reconstituídas por Büchner (BÜCHNER, 1985, p.123ss). Num primeiro momento, “Lenz se encontra na casa do seu bom pastor, que o força a se ajustar socialmente em relação ao Deus da religião, em relação ao pai, à mãe” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p.12). Ali, ele está reduzido a um ponto de angústia. O que acontece quando Lenz sai à deriva rumo às montanhas? “No seu passeio, ao contrário, ele está nas montanhas, sob a neve, com

outros deuses ou sem deus algum, sem família, sem pai nem mãe, com a natureza. (...) Tudo compõe máquina. Máquinas celestes, as estrelas ou o arco-íris, máquinas alpinas que se acoplam com as do seu corpo. (...) ... eu e não-eu, exterior e interior, nada mais querem dizer” (Ibid., p.12).

Ora, diria qualquer pessoa “normal”. Ninguém é assim, ninguém fica oscilando entre o pavor e o êxtase, a não ser (como pensava Descartes) que seja um desses extravagantes loucos. E daria o assunto por encerrado. Como Deleuze e Guattari não vêem o que se chama loucura com os olhos assustados e excludores daqueles que se acham normais-graças-a-Deus, não pensam que se deve encerrar o assunto aí. Muito pelo contrário, a partir de experiências extremas como as vividas por nossa hipotética “ela” e por Lenz, há muito a se pensar e se dizer não apenas sobre a loucura humana, mas sobre a condição real ou possível de todos nós, não importando se nos vemos a nós mesmos (ou somos vistos pelos outros) como “normais”, “neuróticos”, “perversos” ou “loucos”.

Deleuze e Guattari encontram naquilo que se convencionou chamar de loucura duas experiências muito diferentes. Uma coisa, nos dizem, é um processo esquizo; outra, muito diferente, é a interrupção deste processo. Do processo esquizo falaremos bastante, mais à frente, utilizando vários nomes para designar a multiplicidade de estados vividos a que se refere. Por enquanto é importante adiantar apenas que o processo esquizo não é algo que acontece apenas com o chamado louco, mas que pode acontecer com todos os seres humanos. Por que Deleuze-Guattari têm que recorrer ao “louco” para vê-lo acontecer? Porque a grande maioria das pessoas está enfiada o suficiente em si mesmas e na neurose coletiva, para seguir obedecendo sem saber, o destino que devem cumprir.

É o que vimos ao pensarmos Nietzsche com Deleuze. Vivemos no mundo do homem do ressentimento. E este quer, ou só pode querer, estados próximos do zero, a segurança da repetição, do hábito arraigado, os pequenos prazeres, o mundinho bem arrumado com cada coisa em seu lugar. Trata-se de um cidadão extremamente obediente aos dispositivos de poder²⁵. No mundo do homem do ressentimento, ou seja, na sociedade em que vivemos, o que acontece com quem experimenta um processo esquizo? Por todos os lados, os “juizes da normalidade” (FOUCAULT, 1983, p.266) se encarregarão de interromper o processo. A doença, a esquizofrenia começa onde o processo é interrompido ou forçado a ficar girando como um disco enguiçado.

O processo esquizo está então no extremo oposto dessa queda no buraco negro da paranóia: nele há um excesso de vida, de intensidade, de força, de criação sem meta, de gozo, e, por isso mesmo, é intolerável para quem se sente preso em si mesmo, repetindo todo dia a mesma vidinha sem sentido. Estes, a enorme maioria dos fracos, só começam a tolerar, a aceitar e a amar o que acontece de muito vivo fora delas, quando descobrem que também podem inventar seus próprios processos esquizos, suas traições ao destino, suas linhas de fuga intensas, criativas, abertas para as surpresas dos encontros. Ou seja, nenhum caso é perdido, nenhum neurótico está necessariamente preso para sempre à sua angústia morna e horizontal; nenhum esquizofrênico está irremediavelmente escondido na sua trincheira ou no seu triste ovo. Ao mostrar o processo esquizo como o oposto da repetição paranóica, ressentida, Deleuze e Guattari estão, portanto, longe de pretenderem fazer uma apologia da esquizofrenia. A crítica mais constante a *O Anti-*

Édipo foi exatamente essa: a de que ali se propunha “um energetismo que conduz a uma

²⁵ Sobre o assujeitamento atual aos dispositivos de poder, Agamben nos diz: “Daqui, sobretudo, a singular inquietude do poder exatamente no momento em que se encontra diante do corpo social mais dócil e frágil jamais constituído na história da humanidade. É por um paradoxo apenas aparente que o inócuo cidadão das democracias pós-industriais..., que executa pontualmente tudo o que lhe é dito e deixa que os seus gestos quotidianos, como sua saúde, os seus divertimentos, como suas ocupações, a sua alimentação e como seus desejos sejam comandados e controlados por dispositivos até nos mínimos detalhes...” (AGAMBEN, 2009, p.49).

recusa da análise, o esquizofrênico idealizado tornando-se o “modelo” do homem novo” (MANNONI, in DELEUZE, 1976, p.VI).

Em 1977, cinco anos após a publicação de *O Anti-Édipo*, Deleuze afirma que aqueles que viram o primeiro livro nascido de seu encontro com Guattari como o livro sagrado do esquizofrênico idealizado, ou não o leram, ou não o entenderam: “Fizeram com que disséssemos que, para nós, o esquizofrênico era o verdadeiro revolucionário. Nós acreditamos, antes, que a esquizofrenia é a queda de um processo molecular em um buraco negro” (DELEUZE e PARNET, op. cit., p.161).

É exatamente isso que se pode ler em várias passagens d’*O Anti-Édipo*: o processo esquizo como algo muito diferente da sua interrupção ou continuação no vazio:

O fim do processo, ou sua continuação ao infinito, que é estritamente a mesma coisa que sua paralisação bruta e prematura, acaba causando o esquizofrênico artificial, tal como o vemos no hospital, farrapo autístico produzido como entidade (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p.15).

Todos nós oscilamos entre um pólo paranóico e um pólo esquizo, ou, dito de outras formas, entre o camelo e o leão-criança (como vimos com Zaratustra-Nietzsche), entre a moral e a ética (como vimos com Espinosa-Deleuze), etc. O que o dito “louco” ou “esquizofrênico” nos mostra é a (co)existência destes dois pólos, e a dominância de um dos dois sobre o outro, em extremos de intensidade:

Há uma experiência esquizofrênica das quantidades intensivas em estado puro, a um ponto quase insuportável – uma miséria e uma glória celibatárias experimentada no seu mais alto grau, como um clamor suspenso entre a vida e a morte, um intenso sentimento de passagem, estados de intensidade pura e crua despojados de sua figura e de sua forma (Ibid., p.33).

Reencontrando Schreber e Lacan .

E aqui nos encontramos de novo com o nosso caro Presidente da Corte de Dresden, Daniel Paul Schreber. E encontramos também a oposição entre os pensamentos de Lacan e Deleuze.

Lendo as memórias de Schreber, vimos que ele descreve apenas o que seu corpo lhe diz: experiências em que é fortemente predominante o insuportável, e outras em que predomina o que o próprio Schreber chama de “volúpia de alma”. Uma coisa são as vozes que não param de falar nos seus nervos, no real: “... ouço há anos, repetidas centenas de vezes, faladas dentro dos meus nervos, as palavras totalmente desconexas...” (SCHREBER, op. cit., p.210). Outra, muito diferente, é o aumento de intensidade da *volúpia de alma*: “Já há muito tempo a volúpia de alma que está no meu corpo se tornou tão intensa que sempre produz em pouco tempo a unificação de todos os raios” (Ibid., p.249).

Escravo no pólo paranóico, tagarelado, agulhado sem trégua por significantes, no pólo esquizo Schreber produz um excesso de volúpia, de embriaguês, de energia, de devir... mulher que faz amor com Deus. Nesse momento, que Deus é esse? Seria o mesmo Deus odiado por Schreber e que o levava a gritar pelos corredores do hospício: “O bom Deus é uma puta”? Esse Deus-puta é aquele que não cessa de torturá-lo através de seus emissários, raios, pássaros, homenzinhos, palavras-agulhas:

... uma das locuções inúmeras vezes repetidas desde então, a cada manifestação da volúpia de alma, dizia: “Não se envergonha diante de sua esposa?”, ou, de um modo ainda mais vulgar: “Eis aí um presidente da Corte de apelação que se deixa f...” (Ibid., p.176).

Eis aí, segundo o próprio Schreber, a coexistência, a luta de forças entre a perseguição paranóica e o processo esquizo (a volúpia de alma). As vozes interrompem

o processo, a volúpia expulsa as vozes. Assim, nos parece que Schreber concordaria, mas só em parte, com o que Lacan diz: “O psicótico ama o seu delírio como a si próprio” (LACAN, 1985b, p.289). Schreber ama a sua loucura, mas não toda ela. Ele ama a volúpia de alma com a mesma intensidade com que detesta a paranóia que o invade em rajadas de palavras. Ele ama o Deus-intensidade (“nenhum deus, ou outros deuses”, como Lenz) que injeta volúpia em seus nervos e odeia o Deus-Torturador que o persegue por todos os lados.

São dois deuses muito diferentes, diríamos, a partir de Deleuze e Guattari. São apenas as duas faces de um mesmo Deus, diríamos, pensando em Lacan. Para este, como vimos, se Schreber é compelido a construir um Deus é porque “está faltar deste significante fundamental que se chama ser pai” (Ibid., p.330). Foi preciso que se imaginasse mulher, engravidasse, para realizar a função. Tornar-se grávida de Deus é a tentativa imaginária, condenada ao eterno fracasso, de preencher a falta de (ser) pai. Não há, portanto, para Lacan, um lado “bom” da loucura de Schreber, ou de qualquer loucura; paranóia e volúpia são duas faces da mesma escravidão. E se nos tornamos cúmplices, aliados do que Deleuze-Guattari chamam de processo esquizo, estaremos ajudando a empurrar o louco para uma alienação cada vez mais profunda, e a anular seu verdadeiro querer que, por detrás do teatro imaginário, se revela como desejo de reconhecimento simbólico: “O que no sujeito demanda fazer-se reconhecer no plano próprio da troca simbólica autêntica é substituído por um reconhecimento do imaginário, da fantasia... (Ibid., p.23).

O que o próprio Schreber diria sobre a leitura que Lacan faz da sua loucura? Isso não podemos saber. Só podemos saber o que nos diz o próprio Schreber. E este, como já vimos, em nenhum momento demanda que o ajudem a livrar-se de sua dita loucura, e sim que o deixem sair do hospício, que lhe devolvam os direitos civis, para que possa

enfim viver sua diferença em paz. Suas *Memórias* têm o sentido visível de uma estratégia muito precisa de resistência contra a rede de poder que anulou sua liberdade em nome da lei. Assim, nos parece que o livro de Schreber, se tentamos lê-lo com olhos de Schreber, pode ser sentido, numa perspectiva foucaultiana, como um ato de resistência ao poder.

Esta presença de Foucault nos põe em imediata sintonia com o olhar de Deleuze e Guattari para o mundo, pois os “pontos de resistência” em Foucault têm tudo a ver com o que os dois últimos chamam de processos esquizos, de produção desejante, de planos de consistência, de devires... ; e a fabricação de indivíduos pela rede polimorfa de poder, analisada por Foucault, é o que os dois chamam de edipianização, de máquina normalizadora, de imperialismo do significante, etc. Tanto em Foucault como em Deleuze e em Guattari há dois pólos de forças em constante confronto, que fazem com que a história, que tende a repetir-se, a conservar as verdades dominantes, seja, ao mesmo tempo, extremamente mutável, múltipla, descontínua. Foucault nos diz que, cada vez mais, a grande tarefa filosófica é “a análise do mundo em que vivemos” (FOUCAULT, in DREYFUS e RABINOW, op. cit., p.307). Trata-se não de descobrir, mas de “recusar isso que nós somos” (Ibid., p.308). Recusar o que fizeram de nós, criar novas formas de viver: eis a tarefa ética, política e filosófica que move os pensamentos tanto de Foucault como de Deleuze e Guattari. Aqui, os três partem da mesma fonte: a arte da destruição ativa nietzscheana, que apresentamos mais atrás.

Já para Lacan o que conta não é a história, os regimes de verdade (Foucault), as significações dominantes (Guattari).de cada momento e contexto histórico preciso; o que importa é outra história, a do sujeito. E esta é singular, única, mas se dá numa estrutura que se repete em todas as épocas e lugares. A estrutura da psicose, por

exemplo: “Psicose não é demência. É o que sempre se chamou de loucuras” (LACAN, 1985b, p.12).

Para Foucault, Deleuze e Guattari, pelo contrário, não existe “a loucura”, suposta enfermidade natural que atravessaria os séculos sempre a mesma, mas as produções históricas, os jogos de verdade que criam as diferentes loucuras, desde a perspectiva de quem as vê de fora ou a vive de dentro. Em cada caso, há que ver o que é loucura fabricada como entidade pelo poder e o que é processo de resistência, de criação de linhas de fuga. É por isso mesmo que a saída encontrada por Schreber nos parece mais deleuziana (e guattariana) que lacaniana (e freudiana): o que ele quer explicitamente não é um pai ou um psicanalista, mas fugir, sair da prisão e respirar o ar puro das montanhas. E é o que faz. Ele sai do hospício em 1902. Em 1903, adota uma menina de 13 anos e dizem que os dois se tornaram muito amigos. Juntos, ele e ela realizavam longas excursões a pé pelas florestas e montanhas de Dresden. Dizem também que Schreber, com mais de 60 anos, se sentia nessa época vivo e feliz como nunca.

Representação (história) e intensidade .

Vimos que Lacan busca a história do sujeito em uma estrutura (a da linguagem), que é muito anterior à sua vinda ao mundo. Quando ele chega, já está tudo pronto, significantes por todas as partes lhe dizem como ser homem, mulher, criança, adulto, pai, mãe... O significado que o eu expressa, como efeito da rede de significantes, é sempre o mesmo em todos os seres humanos: aonde quer que vá, achar seu centro, refazer a sua familiazinha:

O que resta no centro é essa boa rotina que faz com que o significado guarde, no fim das contas, sempre o mesmo sentido. Este sentido é dado pelo sentimento, que cada um tem, de fazer parte do seu mundo, quer dizer, de sua

famíliazinha e de tudo que gira ao redor. (...) O significado acha seu centro onde quer que vocês o carreguem (LACAN, 1985c, pp.58-9).

Para Deleuze, esse mundo de que fala Lacan, regido pelo significante, e que produz como significado sempre a ancoragem no mundinho regrado familiar, existe, e como existe! É o mundo da representação. Mas há um outro plano: o da intensidade, o dos estados vividos intensos. É isso que ele aprendeu com Nietzsche: “Nietzsche, com sua escrita de intensidades, nos diz: não troque a intensidade pelas representações. A intensidade não envia a significados que seriam representações de coisas, nem a significantes que seriam representações de palavras” (DELEUZE, in ESCOBAR (org.), sd, p.14)..

Os estados vividos intensos não excluem o pensamento, pelo contrário: o pensamento torna-se uma arma para destruir a história. Pois, para Deleuze, a história nos cerca e nos delimita, mas não diz o que nós somos: “A história é o que nos separa de nós mesmos, e o que devemos atravessar para nos pensarmos” (Idem, in NOUVEL OBS, 1986, pp.58-60). É isso o mundo da representação: a história, a história de todos, a minha, a sua história, o que fizeram de mim, de você, de nós. Trata-se, como vimos com Foucault, de “recusar o tipo de individualidade que nos impuseram durante vários séculos” e se “promover novas formas de subjetividade”.

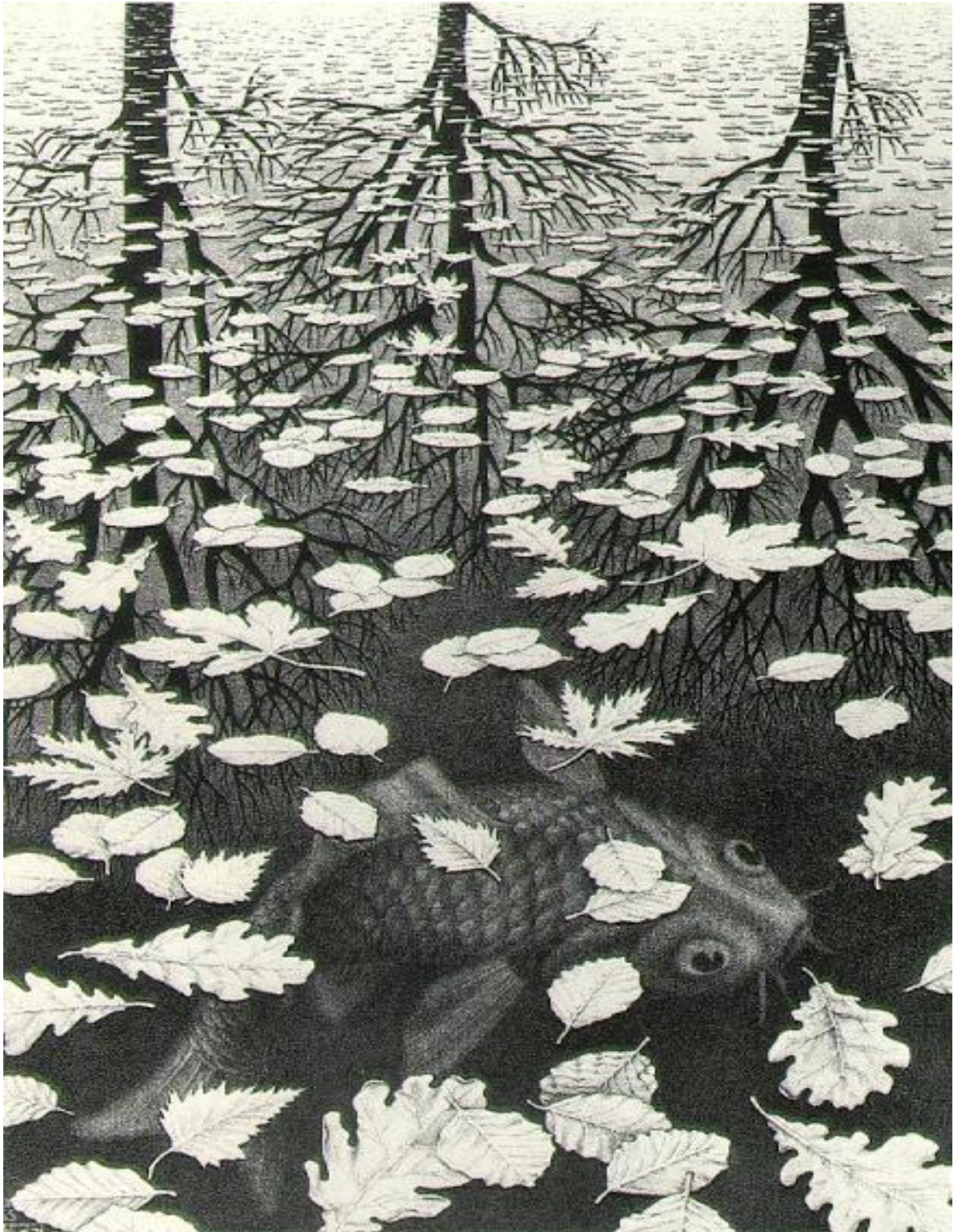
A esquizoanálise, inventada por Deleuze-Guattari em *O Anti-Édipo*, é apenas isso: as múltiplas formas de destruir o que fizeram de nós e, ao mesmo tempo, de criar devires, não através de um eu esforçado, mas da ação de um inconsciente órfão, ateu, fábrica de destruir e de fazer amor com mundos:

Destruir, destruir: a tarefa da esquizoanálise passa pela destruição, por toda uma faxina, toda uma curetagem do inconsciente. Destruir Édipo, a ilusão do eu, o fantoche do superego, a culpabilidade, a lei, a castração. (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p.411).

Mas a tarefa negativa ou destrutiva da esquizoanálise não é de maneira alguma separável de suas tarefas positivas (e todas são necessariamente conduzidas ao mesmo tempo (Ibid., p.426).

O que são tais tarefas positivas? Elas são a produção de alegrias ativas de Espinosa, e o esquecimento e novo começo de Nietzsche. São os processos esquizos, os estados vividos intensos acontecendo, os devires que se fazem sozinhos, mas que, ao mesmo tempo, é preciso que saibamos vê-los, fazê-los.

A MORTE . AMOR-TE . O AMOR . OS DEVIRES .



“Mas eu fui durante um tempo, rapaz e donzela, árvore e pássaro, e peixe mudo no mar.”
(Empédocles)

Segundo Freud, suas concepções sempre foram dualistas (FREUD, 1975, p.71). Ele partiu da expressão do poeta-filósofo Schiller “são a fome e o amor que movem o mundo”, para conceber um primeiro dualismo entre as pulsões do ego, que visam preservar o indivíduo, a matar a fome, e as pulsões sexuais, que são a origem do amor. De 1910 a 1920, foi gerando-se em Freud a necessidade de nomear uma outra pulsão para dar conta de algo extremamente presente na vida humana: o desejo que há em todos de destruir, a si próprio, o outro. Na clínica, o que Freud via era pacientes que resistiam a melhorar, a curar-se; que se obstinavam em repetir todo dia o que menos gostavam em si mesmos, numa estranha vocação para a auto-destruição. No mundo, estava a guerra mundial de 1914 a 18.

Em 1920, ao publicar *Além do princípio do prazer*, Freud dá à luz a pulsão de morte, que passa a reger o mundo humano ao lado de Eros. Agora, são o ódio (e não mais a fome) e o amor que movem o mundo: “Esse instinto²⁶ agressivo é o derivado e principal representante do instinto de morte, que descobrimos ao lado de Eros e que com este divide o domínio do mundo” (FREUD, 1969a, p.145). Vinte e três séculos antes de Freud, aí pelo ano 450 a.C., um dualismo bastante semelhante era proposto por Empédocles. Freud é o primeiro a reconhecer que o dualismo de Empédocles e o que domina o seu pensamento a partir de 1920, poderiam dizer-se idênticos se não fosse pela diferença de que o filósofo grego criou uma “fantasia cósmica”, enquanto ele “se contenta em reivindicar validade biológica” (FREUD, 1969b, p.279). Segundo Freud, para Empédocles, “dois princípios dirigem os eventos na vida do universo e na vida da

²⁶ A Editora Imago traduz (a partir da versão em inglês) a palavra usada por Freud (*trieb*) como “instinto”. Não é uma boa tradução. Quando Freud fala de *instinkt* qualifica um comportamento animal fixado por hereditariedade. Ou seja, completamente previsível. Já *trieb* (traduzido corretamente como “pulsão”) é o que faz o humano ser um animal em que há uma proliferação indefinida de objetos de desejo.

mente...” (Ibid., p.279). Esses dois princípios, em constante guerra entre si, ele os chamou de *amor e discórdia*. É exatamente o que diz Freud, 2370 anos depois, mas com uma diferença importante: amor e discórdia são pensados como governando apenas (o que já é demais) o mundo humano e não todo o universo.

Lacan concorda totalmente com Freud. Em todo o seu percurso, ele nunca subestimou a força da destruição no ser humano. Como vimos, o simbólico, o pacto da palavra, é o que nos salva de nos destruímos uns aos outros. Mas, a morte, por mais silenciosa e invisível que seja, nunca deixa de estar presente. Assim, não há amor sem ódio: “amódio” (no original: *hainamoration*), cria Lacan²⁷, para que não nos esqueçamos disso. Pois quem não conhece o ódio, não pode conhecer o amor.

A luta, a agressividade, o ódio, a morte, o que são para Deleuze e Guattari? Eles nos levam primeiro a vermos com Nietzsche como nasce a crueldade, na pré-história dos homens. Eis o que diz Nietzsche n’*A Genealogia da Moral*:

Como fazer no bicho-homem uma memória? (...) ... talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*. “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória” (...) Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades)... (NIETZSCHE, 1988, pp.61-2).

A crueldade, portanto, é extremamente antiga, mas tem uma origem não na biologia dos corpos, e sim num movimento da cultura criando em cada corpo

²⁷ Lacan inventa a palavra *amódio* (*hainamoration*) para afirmar que não há amor sem ódio: “O que, para vocês, eu gostaria de escrever hoje como a *hainamoration*, uma enamoração feita de ódio (*haine*) e de amor, um *amódio*...” (LACAN, 1985c, p.122). “Deus era, para Empédocles, o mais ignorante de todos os seres, por não conhecer de modo algum o ódio. E o que os cristãos mais tarde transformaram em dilúvios de amor. Infelizmente, isto não cola, porque não conhecer de modo algum o ódio é não conhecer de modo algum o amor também. Se Deus não conhece o ódio, é claro, para Empédocles, que ele sabe menos que os mortais” (Ibid., p.120).

... uma outra memória, que seja coletiva, uma memória de palavras e já não de coisas, uma memória de signos e não mais de efeitos. (...) A crueldade nada tem a ver com uma violência qualquer ou com uma violência natural, com que se explicaria a história do homem; ela é o movimento da cultura que se opera nos corpos e neles se inscreve, cultivando-os (DELEUZE e GUATTARI, 2010, pp.192-3).

O homem, “que se constituiu por uma faculdade ativa de esquecimento” (Ibid., p.192), torna-se agora, na pré-história, um homem de memória, da cultura, coletivo. É o nascimento do significante, não como um *sempre aí* estrutural, mas como uma invenção (pré)histórica, uma estratégia necessária da cultura para produzir uma memória da Lei nos humanos desterritorializados. Como invenção histórica e não fatalidade estrutural, a Lei do significante é frágil e instável, em vez de uma, eterna e sem brechas; ela é uma metamorfose incessante na(s) história(s), uma rede descontínua e polimorfa de poder que frente a cada acontecimento, deve tapar de novo com a peneira do recalque aquilo que lhe escapa.

Segundo Nietzsche, no que é que foi dar o que nasceu como marca de dor-memória na carne? No homem do ressentimento, a triste mistura de ressentimento, culpa e vontade de nada que vimos ao pensarmos Nietzsche com Deleuze. Analisamos rapidamente como ama o ressentido, fraco, “infinitamente obediente cidadão” (David Cooper) de nossa época: é o próprio “amódio”, amor a dois feito de cativação erótica e posse, ciúme, chantagem emocional... O amódio é o amor por dever aprendido em família. É como diz Maud Mannoni: “A criança não traz consigo o conflito amor-ódio; ela encontra-o nos pais que a intimam a dedicar-lhes amor por dever” (MANNONI, 1977, p.23). Ou seja, o amor por dever é um dispositivo²⁸ de poder, de apoderar-se do outro, uma ação que age sobre a ação do outro. “Eu te amo” dá nome a uma felicidade,

²⁸ Giorgio Agamben define de forma muito precisa o que é um dispositivo: “Generalizando posteriormente a já ampla classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes” (AGAMBEN, op. cit., p.40).

mas é também uma ordem: “Em “eu te amo” há também a veemência do imperativo: ame a mim! Ordeno que me ame! É preciso que você pague sua dívida” (BRUCKNER e FINKIELKRAUT, 1981, p.111). Eu te amo, lembre-se sempre disso, não vá me trair! E para que não me traias te dou a promessa e a certeza de que não te trairei. O amódio é amor-te. Eu te amorro, tu me amorres...

Entre o homem e o amor,
Há a mulher.
Entre o homem e a mulher,
Há um mundo.
Entre o homem e o mundo,
Há um muro.
(TUDAL, apud LACAN, 1978, p.153)

Que muro é esse que há entre o homem e o mundo? Lacan o denomina *muro da linguagem*. Deleuze o chama *muro do significante*. A questão é: é possível atravessá-lo? É possível sair dos lugares que devemos ocupar seguindo as determinações supostamente implacáveis (mas invisíveis) do destino, do Outro, da Lei? Aqui se encontra em toda sua força de tensão a oposição Lacan-Deleuze.

Lacan nos diz que é impossível escapar, pois a Lei é exatamente um campo (o do Outro) que é anterior e exterior a nós e que, no entanto, age no mais íntimo de cada um sem ser percebido (LACAN, 1979b, p.233). Assim, seria impossível estar fora dos códigos, pois isso não depende das boas intenções de alguém que se decide a não vestir nenhum dos papéis que lhe estão destinados, mas de uma estrutura que o envolve e o põe sempre no devido lugar.

Para Deleuze, o muro do significante não é uma estrutura ahistórica, mas uma rede de saber-poder histórica. E o que foi feito pela história pode ser desfeito. Assim, para ele (e Guattari) não só é possível atravessar o muro do significante, como é só

nessa travessia que algo acontece, que “a vontade abjeta de ser amado” pode começar a ser substituída por uma potência de amar:

À minha vontade abjeta de ser amado, substituirei uma potência de amar; não uma vontade absurda de amar qualquer um, qualquer coisa, não se identificar com o universo, mas extrair o puro acontecimento que me une àqueles que amo, e que não me esperam mais do que eu a eles, já que só o acontecimento nos espera, *Eventum tantum*. Fazer um acontecimento, por menor que seja, a coisa mais delicada do mundo, o contrário de fazer um drama, ou de fazer uma história (DELEUZE e PARNET, op. cit., p.80).

Sai o amódio, entram os devires. Sai a história, produz-se o acontecimento. Devir-outra-coisa, criar uma potência de amar, fazer acontecimentos, são atos zen, em que se deixa acontecer, em que há que saber ver o imperceptível e ouvir o silêncio; mas são também uma guerra, uma luta contra o impossível, contra o “isso eu não posso”. Uma guerra que exige muita determinação e paciência, pois, para atravessar o muro, Deleuze e Guattari recomendam que se faça como Van Gogh: “A meu ver, para atravessar esse muro, já que de nada adianta bater-lhe com força, é preciso miná-lo e limá-lo lentamente e com paciência” (VAN GOGH, apud DELEUZE e GUATTARI, 2010, p.184). E há que querer muito realizar essa travessia, pois é bem mais fácil aninhar-se na velha e conhecida neurose: “Em sua maioria, eles se aproximam do muro e recuam, horrorizados. Melhor recair sob a lei do significante, ser marcado pela castração, triangulado em Édipo” (Ibid., pp.182-3).

Por que é tão apavorante a possibilidade de ir além do muro? Porque aí, nessas regiões, já não há rosto, a ficção do eu se desfaz; já não há passado e futuro, já não há história nem centro ao qual agarrar-se; o mar invade a ilha... Por isso a maioria retrocede apavorada. Deleuze e Guattari nos dizem para irmos e irmos, cada vez mais longe nessa travessia:

Onde a psicanálise diz: Pare, reencontre o seu eu, seria preciso dizer: vamos mais longe, não encontramos ainda nosso CsO²⁹, não desfizemos ainda suficientemente nosso eu. Substituir a anamnese pelo esquecimento, a interpretação pela experimentação (Idem, 1996, p.11).

Experimentalizar sempre, mas com toda a prudência que cada experimentação exige: “Você agiu com a prudência necessária? Não digo sabedoria, mas prudência como dose, como regra imanente à experimentação: injeções de prudência. Muitos são derrotados nesta batalha” (ibid., p.11).

Substituir a anamnese pelo esquecimento, a interpretação pela experimentação. Uma proposição dessas, de forte inspiração nietzscheana, é, para a psicanálise, a própria recusa da análise. É por não querer ver a verdade, aquela que, como vimos com Lacan, evitamos de todas as maneiras – a fantasia fundamental, o que é verdadeiramente real em nós – que se inventariam teorias como a de Deleuze-Guattari. Para não cair no real, criam-se teorias que nos prometem os “amanhãs que cantam” (LACAN, 1974, p.66), e que nos permitem assim, continuar sonhando acordados. A psicanálise, pelo contrário, não veio para nos apontar o caminho da salvação, ela não é um Credo. As seguintes palavras de Jacques-Alain Miller poderiam ter sido ditas por Lacan:

Essa é a nova da psicanálise, e não se pode dizer que seja uma boa nova, não é um Evangelho. A psicanálise não promete nenhuma harmonia, não promete nenhum sucesso, nenhum êxito, não promete preencher uma falta, uma carência que, pelo contrário, está na estrutura (MILLER, op. cit., p.39).³⁰

²⁹ CsO: corpo sem órgãos.

³⁰ Freud afirmava que o analista não pode se colocar no lugar de um Pai Ideal a ser imitado, um Guru que sabe e mostra o caminho da Verdade: ‘Por mais que o analista possa ficar tentado a transformar-se num professor, modelo e ideal para outras pessoas, e criar homens à sua própria imagem, não deve esquecer que essa não é a sua tarefa no relacionamento analítico, e que, na verdade, será desleal a essa tarefa se permitir-se ser levado por suas inclinações. Se o fizer, estará apenas repetindo um equívoco dos pais, que esmagaram a independência do filho através de sua influência, e estará simplesmente substituindo a primitiva dependência do paciente por uma nova’ (FREUD, 1969b, pp.202-3).

Foi exatamente por não querer permitir, em hipótese alguma, que a psicanálise se tornasse uma nova religião, que Freud criticou com tanta veemência o caminho tomado por Jung. Ele considerava que Jung, ao substituir “a libido sexual por um conceito abstrato”, criou “um novo sistema ético-religioso...”. E, “a fim de preservar intacto esse sistema, foi necessário afastar-se inteiramente da observação e da técnica da psicanálise” (FREUD, 1974, p.77). Freud envia então um recado final sem rancor, mas com ironia, não só a Jung, mas a todos os que não puderam suportar “o submundo da psicanálise”: “Para concluir quero expressar o desejo de que a sorte proporcione um caminho de elevação muito agradável a todos aqueles que acharam a estada no submundo da psicanálise desagradável demais para o seu gosto” (ibid., p.82).

A psicanálise deve realizar o trabalho desagradável, difícil, mas necessário, de penetrar nos subterrâneos da dor humana, de acordar o homem para a sua verdade oculta, que não é nada bonita de se ver. Ela não é um caminho de elevação espiritual. Isso porque, resume Lacan, “o inconsciente de Freud não é de modo algum o inconsciente romântico da criação imaginante. Não é o lugar das divindades da noite” (LACAN, 1979b, p,29).

Wo es war, soll Ich werden – Com esta fórmula famosa Freud sintetizou o trabalho psicanalítico. Lacan a traduziu de várias maneiras; a mais utilizada é a seguinte: *Là ou c’était, là comme sujet dois-je advenir* (“Aí onde isso estava, aí eu devo, como sujeito, advir”).

Deleuze e Guattari nos dizem que o inconsciente não é isso. Para eles, Freud descobriu o inconsciente como “produção desejante” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p.40), como “arte das multiplicidades moleculares” (Idem, 1995a, p.40), mas o trancafiou imediatamente no quarto edípico:

O fato é que a psicanálise fala muito do inconsciente, ela até mesmo o descobriu. Mas é, praticamente para reduzi-lo, destruí-lo, conjurá-lo. O inconsciente é concebido como um negativo, é o inimigo. (...) Dizemos o contrário: você não tem o inconsciente, você nunca o tem, não é um “era” no lugar de quem o “Eu” deve advir. É preciso inverter a fórmula freudiana. Você deve produzir o inconsciente (DELEUZE e PARNET, op. cit., pp.93-4).

Como fazer o inconsciente? Era disso que se tratava no projeto ético do devir-espinosista: levar o corpo e a alma ao máximo de sua potência de agir. Também tratava-se de produzir o inconsciente, de conquistar um espaço social e político³¹, quando passamos pela arte da destruição ativa nietzscheana. Na versão de Deleuze e Guattari de tal arte, a esquizoanálise, também não se trata de outra coisa. Não é nada fácil tornar real o desfazer-fazer simultâneos que é a produção do inconsciente. Podemos programar isso? Sim, mas desde que se perceba que os “programas de vida” não cessam de mudar com a experimentação, pois “as coisas nunca se passam lá onde se acredita, nem pelos caminhos que se acredita” (Ibid., p.12). Ou seja, o programa é inseparável da ação, análise em ato: “... os programas não são manifestos, e menos ainda fantasias, mas meios de orientação para conduzir uma experimentação que ultrapassa nossas capacidades de prever” (Ibid., p.61).

Programa :

Desfazer o organismo, encontrar-fazer um corpo sem órgãos.

O primeiro passo nessa experimentação, nessas “explorações onde se encontra sempre no oeste o que se pensava estar no leste” (Ibid., p.61), parte exatamente da questão espinosista: o que pode um corpo?

³¹ “Produza o inconsciente, e não é fácil, não é em qualquer lugar, não com um lapso, um trocadilho ou até mesmo um sonho. O inconsciente é uma substância a ser fabricada, um espaço social e político a ser conquistado” (DELEUZE e PARNET, op. cit., p.94).

Não sabemos nada de um corpo enquanto não sabemos o que pode ele, isto é, quais são seus afetos, como eles podem ou não compor-se com outros afetos, com os afetos de um outro corpo, seja para destruí-lo ou ser destruído por ele, seja para trocar com esse corpo ações e paixões, seja para compor com ele um corpo mais potente (DELEUZE e GUATTARI, 1980, p.314).

O corpo, definido pelos afetos de que é capaz, não é portanto o organismo, que não passa de uma representação do corpo. Longe de ser sinônimo de organismo, o corpo é o que nos roubam para produzir organismos de menino ou de menina: “A questão é primeiro a do corpo – o corpo que nos roubam para fabricar organismos oponíveis” (Idem, 1997, p.69). Há muito tempo, nas sociedades que conhecemos, o primeiro corpo que se rouba é sempre o da menina: “É à menina, primeiro, que se rouba seu devir para impor-lhe uma história, ou uma pré-história” (Ibid., p.69).

Esse corpo que nos foi roubado³², devemos encontrá-lo, fazê-lo, reconstruí-lo como “corpo sem órgãos”:

O corpo sem órgãos não é o testemunho de um nada original, nem o resto de uma totalidade perdida. (...) É o corpo sem imagem (Idem, 2010, p.20).

O CsO é o que resta quando tudo foi retirado. E o que se retira é justamente o fantasma, o conjunto de significâncias e subjetivações (Idem, 1996, p.12).

Um CsO é feito de tal maneira que ele só pode ser ocupado, povoado por intensidades. Somente as intensidades passam e circulam (Ibid., p.13).

Afetos atravessando as imagens, encontrando outros afetos: “Já não olho nos olhos da mulher que tenho nos meus braços, mas os atravesso a nado, cabeça, braços e pernas por inteiro, e vejo que por detrás das órbitas desses olhos se estende um mundo inexplorado, mundo das coisas futuras, e desse mundo qualquer lógica está ausente...” (MILLER, apud DELEUZE e PARNET, op. cit., p.59).

³² Os corpos antes de serem roubados: “O bebê apresenta essa vitalidade, querer-viver obstinado, cabeçudo, indomável, diferente de qualquer vida orgânica: com uma criancinha já se tem uma relação pessoal orgânica, mas não com o bebê... Com o bebê só se tem relação afetiva, atlética, impessoal, vital” (DELEUZE, 1997, p.151).

Livrar-se da vigilância do rosto, povoar o corpo sem órgãos com devires.

Trata-se, portanto, de “criar um corpo sem órgãos ali onde as intensidades passem e façam com que não haja nem eu nem o outro... (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p.18). Isso só é possível se nos livrarmos da vigilância do rosto, pois “é o rosto que dá a substância do significante...” (Idem, 1995b, p.66); ou seja, o rosto que vigia é a materialização do narcisismo e da paranóia. Perca, pois, o rosto:

... quando o rosto desaparece, quando os traços de rostidade somem, podemos ter certeza de que entramos em um outro regime, em outras zonas infinitamente mais mudas e imperceptíveis onde se operam os devires-animais, devires-moleculares subterrâneos, desterritorializações noturnas que transpõem os limites do sistema significante (Ibid., p.66).

Em seu rosto e em seus olhos sempre se vê seu segredo. Perca o rosto. Torne-se capaz de amar sem lembrança, sem fantasia e sem interpretação, sem fazer o balanço (DELEUZE e PARNET, op. cit., p.60).

Mas lembrem-se que devir não é um faz-de-conta do imaginário, não é imitar, identificar-se, representar, criar uma fantasia sem corpo. Devir é aproximar-se até tornar-se indiscernível.

... devir não é imitar algo ou alguém, identificar-se com ele (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p.64).

Devir não é atingir uma forma (identificação, imitação, Mimese), mas encontrar uma zona de vizinhança, de indiscernibilidade ou de indiferenciação tal que já não seja possível distinguir-se de *uma* mulher, de *um* animal ou de *uma* molécula: não imprecisos nem gerais, mas imprevistos, não-prexistentes... Pode-se instaurar uma zona de vizinhança com não importa o quê... (DELEUZE, 1997, p.11).

Lembrar-se do devir é lembrar-se que é preciso esquecer... para devir: “O devir é uma anti-memória” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p.92).

Desfazer o eu-deus para poder pensar.

O eu, esse pequeno deus que amamos mais que tudo, está preocupado demais consigo mesmo para poder pensar. Portanto, desfça o eu... e pense: “Penso, logo sou indeterminado. (...) Penso, logo sou Ninguém. (...) Penso, logo sou não importa quem.

(...) Eis a irrecusável experiência do pensamento. Nenhuma invenção, nenhuma novidade sem ela” (SERRES, 1982, pp.59-60). Livre do eu, de suas velhas verdades, hábitos arraigados e paixões tristes, o pensamento torna-se um poderoso instrumento para inventar e experimentar novas possibilidades de vida:

Trata-se da constituição de modos de existência, ou, como dizia Nietzsche, da invenção de novas possibilidades de vida. A existência não como sujeito mas como obra de arte, e esse último estágio, é o pensamento-artista (DELEUZE, in Dossier Deleuze, op. cit., p.59).

Trata-se de inventar modos de existência, segundo regras facultativas, capazes tanto de resistir ao poder como escapar ao saber, embora o saber tente penetrá-los e o poder tente apropriar-se deles (Idem, in Folha de S. Paulo, 1986, p.85).

Sair de *Cronos* e entrar em *Aion*.

São “dois modos de individuação, dois modos de temporalidade” muito diferentes. De um lado, *Cronos*, “o tempo da medida, que fixa as coisas e as pessoas, desenvolve uma forma e determina um sujeito” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p.49). *Cronos* é o tempo que reina no pólo paranóico: é o tempo do relógio, do calendário, do compromisso; é o tempo da memória, que faz história. Acreditar que *Cronos* é o único tempo é crer que somos determinados de forma inescapável por nosso passado. Mas não há só *Cronos*, o tempo que nos faz carregar o passado, idealizar o futuro e nunca viver o que está acontecendo no presente que passa...

O outro tempo, o outro modo de temporalidade é *Aion*, “o tempo do acontecimento puro e do devir” (Ibid., p.51), “a linha flutuante que só conhece velocidades” (Ibid., p.48). Entrar em *Aion* é cessar de ser sujeitos para devir acontecimentos (Ibid., p.50). É o que acontece com Lenz, ao sair da casa do bom pastor para as montanhas (cf. pp.80-1). Trata-se do encontro (imprevisível, impessoal,

involuntário, irrepetível) com esses “momentos intensos, vermelhos” de que falava Clarice Lispector em *Perto do Coração Selvagem*:

Momentos tão intensos, vermelhos, condensados neles mesmos que não precisavam de passado nem de futuro para existir. Traziam um conhecimento que não servia como experiência – um conhecimento direto, mais como sensação do que percepção. A verdade então descoberta era tão verdade que não podia subsistir senão no seu recipiente, no próprio fato que a provocara. Tão verdadeira, tão fatal, que vive apenas em função de sua matriz. Uma vez terminado o momento de vida, a verdade correspondente também se esgota. Não posso moldá-la, fazê-la inspirar outros instantes iguais. Nada pois me compromete (LISPECTOR, 1994, p.116).



CONCLUSÃO

Enquanto digitava com o dedo indicador da mão esquerda, lentamente, mudando um trecho aqui, uma palavra ali, tirando, acrescentando, inserindo ilustrações e pés de página, ia me lembrando do ser humano que eu era há 40 anos atrás, recém-chegado de uma permanência de cinco anos no México, e me sentindo muito feliz em reencontrar o Brasil caminhando rapidamente para livrar-se da ditadura militar, num clima contagiante de um novo tempo, que há de vir, em que há devir. Um novo amanhã, livre enfim de “você”, realizando a profecia do Chico: “Apesar de você, amanhã há de ser outro dia.” Em 1985, a ditadura acabou e reencontramos a democracia, mesmo que frágil e cada vez mais ameaçada.

Quando escrevi, numa *Olivetti Lettera*, a maior parte desses mergulhos espantados e encantados em Lacan e Deleuze, pensava em usá-los na dissertação de meu mestrado em filosofia na UFMG. Acabei indo por outros rumos e só há pouco tempo, ao defrontar-me com a possibilidade de apresentar uma “tese inédita” como uma das condições para chegar à titularidade, percebi que esses escritos antigos ainda poderiam ter algo a dizer sobre esses dois pensadores, que mortos há tanto tempo (Lacan em 1981; Deleuze em 1995), estão mais vivos que nunca. Ao relê-los, algumas vezes surgiu a urgência de excluir certas partes que me pareciam piedosas ou superficiais demais e, ao mesmo tempo, a necessidade de escrever novas palavras, que brotaram da minha relação atual com Deleuze e Lacan.

Hoje, continuo sentindo a mesma calmalegria em ler e reler Deleuze e Lacan. São ferramentas teóricas muito úteis, “óculos”³³ para enxergar melhor tudo o que acontece, dentro e fora de nós. Mas não são Verdades Irrefutáveis, Dogmas Absolutos, Saberes Arrogantes, Crenças Totalizadoras. São apenas delírios úteis, expressões provisórias de realidades extremamente complexas. É como disse o físico Ilya Prigogine: “O mundo é mais rico do que é possível expressar em qualquer linguagem” (PRIGOGINE, apud GARCIA e SILVA, 1983, p.25). Ou o poeta Fernando Pessoa:

“Assim como falham as palavras quando querem exprimir
 qualquer pensamento
 Assim falham os pensamentos quando querem exprimir qualquer
 realidade... “
 (Alberto Caeiro, heterônimo de Fernando Pessoa)
Poemas Inconjuntos (1913-1915)
 (PESSOA, 1980)

³³ Na já citada conversa com Foucault, Deleuze nos diz o que é para ele “uma teoria”: “Exatamente. Uma teoria é como 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 lhes 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. É o poder que por natureza opera totalizações e você diz exatamente que a teoria é por natureza contra o poder” (DELEUZE, in FOUCAULT, 1979, op. cit., p.71).

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo e outros ensaios**. Tradução de Vinicius de Castro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

BADIOU, Alain. **Em busca do real perdido**. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BRUCKNER, Pascal e FINKIELKRAUT, Alain. **A Nova Desordem Amorosa**. Tradução de D. J. de Seingalf. São Paulo: Brasiliense, 1981.

BÜCHNER, Georg. **Lenz**. Tradução de Irene Aron. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CLÉMENT, Catherine. **Vidas e Lendas de Jacques Lacan**. Tradução de Maria Clara Kneese. São Paulo: Moraes, 1983.

DAMÁSIO, António. **Em busca de Espinosa: prazer e dor da ciência dos sentimentos**. Adaptação para o português do Brasil de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Tradução de Edmundo Fernandes Dias et alli. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

_____. Os intelectuais e o poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. **Nietzsche**. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1981.

_____. **Foucault**. Paris: Minuit, 1986.

_____. **Dossier Deleuze**. In: Le Nouvel Observateur. Paris, 29/08 a 4/09 1986.

_____. In: Folha de S. Paulo, 20/09/1986.

_____. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.

_____. **Espinosa: filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins et alli. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. **Cursos sobre Spinoza** (Vincennes 1978-1981). Tradução de Emanuel A. da Rocha Fragoso et alli. 2. ed. Fortaleza: EdUECE, 2009.

_____. **Espinosa e o problema da expressão**. Tradução de GT Deleuze. São Paulo: Ed. 34, 2017.

_____. Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno. In: ESCOBAR, Carlos Henrique de (org.). **Por que Nietzsche?** Tradução de Ana Maria de Almeida Lima. Rio de Janeiro: Achiamé, sd.

_____. e GUATTARI, Félix. **Kafka** – Por uma literatura menor. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. e GUATTARI, F. **Mille Plateaux**: capitalisme et schizophrénie. Paris: Minuit, 1980.

_____. e GUATTARI, F. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Vol.1. Tradução de Aurélio Guerra Neto et alli. São Paulo: Ed. 34, 1995a.

_____. e GUATTARI, F. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Vol.2. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira et alli. São Paulo: Ed. 34, 1995b.

_____. e GUATTARI, F. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Vol.3. Tradução de Aurélio Guerra Neto et alli. São Paulo: Ed. 34, 1996.

_____. e GUATTARI, F. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Vol.4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1997.

_____. e GUATTARI, F. **O Anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

_____. e PARNET, Claire. **Diálogos**. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DESCARTES, René. Meditações. Tradução de J. Guinsburg et alli. In: **René Descartes**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. Discurso do Método. Tradução de J. Guinsburg et alli. In: **René Descartes**, op. cit.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: **Microfísica do Poder**, op. cit.

_____. **Vigiar e Punir**. Tradução de Ligia M. Pondé Vassallo. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.

_____. Pourquoi étudier le pouvoir: La question du sujet. In: DREYFUS, Hubert L. e RABINOW, Paul. **Michel Foucault – Un parcours philosophique**. Paris: Gallimard, 1983.

_____. **História da Sexualidade – I – A vontade de saber**. Tradução de Maria Theresa da Costa Albuquerque et alli. 5. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984a.

_____. **História da Sexualidade – II – O uso dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984b.

FREUD, Sigmund. O Mal-Estar na Civilização. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. In: **Obras Completas – vol. XXI**. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. *Análise Terminável e Interminável*. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. In: **Obras Completas** – vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

_____. *Esboço de Psicanálise*. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. In: **Obras Completas** – vol. XXIII, op. cit.

_____. *A História do Movimento Psicanalítico*. Tradução de Pedro Paulo de Sena Madureira. In: **Obras Completas** – vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. *Além do Princípio do Prazer*. Tradução de Christiano Monteiro Oiticica. In: **Pequena Coleção das Obras de Freud**. Rio de Janeiro: Imago: 1975.

GAARDER, Jostein. **O Mundo de Sofia** - Romance da história da filosofia. Tradução de João Azenha Jr. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

GUATTARI, Félix. **Revolução Molecular**: pulsações políticas do desejo. Tradução de Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1981.

HARDT, Michael. **Gilles Deleuze** – Um aprendizado em filosofia. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Ed. 34, 1996.

LACAN, Jacques. **Écrits I**, Paris, Seuil, 1966.

_____. **Télévision**. Paris, Seuil, 1974.

_____. **De La psychose paranoïaque dans ses rapports avec La personnalité**. Paris, Seuil, 1975a.

_____. **Escritos**. Tradução de Inês Oseki-Depré. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. **O Seminário** – livro 1 – Os escritos técnicos de Freud. Tradução de Betty Milan. Rio de Janeiro: Zahar, 1979a.

_____. **O Seminário** – livro 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 1979b.

_____. **O Seminário** – livro 2 – O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Tradução de Marie Christine Lasnik Penott et alli. Rio de Janeiro: Zahar, 1985a.

_____. **O Seminário** – livro 3 – As psicoses. Tradução de Aluizio Pereira de Menezes. Rio de Janeiro: Zahar, 1985b.

_____. **O Seminário** – livro 20 – Mais, ainda. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 1985c.

_____. **O Seminário** – livro 7 – A ética na psicanálise. Tradução de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

_____. **O Seminário** – livro 10 – A angústia. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LISPECTOR, Clarice. **Perto do Coração Selvagem**. 16. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.

LYOTARD, Jean-François. **Dispositivos Pulsionales**. Tradução de José Martín Arancibia. Madri: Fundamentos, 1981.

MANNONI, Maud. **Educação Impossível**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

_____. **A Teoria como Ficção**: Freud, Groddeck, Winnicot, Lacan. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Campus, 1982.

MILLER, Jacques-Alain. **Percorso de Lacan**: uma introdução. Tradução de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo** – Cómo se llega a ser lo que se es. Tradução de Andrés Sanchez Pascoal. Madri: Alianza, 1971.

_____. A Gaia Ciência. In: _____. **Friedrich Nietzsche** – Obras Incompletas. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. Col. Os Pensadores, 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Genealogia da Moral**. Tradução de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. **Assim Falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

_____. **A Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2012.

PESSOA, Fernando. **O eu profundo e os outros eus**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

PRECIADO, Paul B. **Texto Junkie** – Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n – 1 edições, 2018.

PRIGOGINE, Ilya. From being to becoming: time and complexity in the physical sciences. In: GARCIA, Célio e SILVA, Evando Mirra de Paula. **“Novo Paradigma”** – Novo estilo para a análise da articulação saber/poder. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro nº 75, Out-Dez. 1983, p.25.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Dicionário Amoroso da Psicanálise**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

SAVATER, Fernando. **Inventário**. Madri: Taurus, 1973.

SERRES, Michel. **Genèse**. Paris: Grasset, 1982.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

VELOSO, Caetano. Podres Poderes. In: **Velô**. Discos Polygram, 1984.

ZIZEK, Slavoj. **Acontecimento**: uma viagem filosófica através de um conceito. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.