



UFRJ

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA**

MICHELLE MENEZES WENDLING

DELEUZE E LACAN: notas sobre um encontro

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Simone Perelson

**Rio de Janeiro
Abril, 2015**

MICHELLE MENEZES WENDLING

DELEUZE E LACAN: notas sobre um encontro

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Simone Perelson

Rio de Janeiro
Abril, 2015

CIP - Catalogação na Publicação

W471d Wendling, Michelle Menezes
Deleuze e Lacan: notas sobre um encontro /
Michelle Menezes Wendling. -- Rio de Janeiro,
2015.
116 f.

Orientadora: Simone Perelson.
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio
de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de
Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2015.

1. Psicanálise. 2. Desejo. 3. Gozo. 4.
Política. I. Perelson, Simone, orient. II. Título.

DELEUZE E LACAN: NOTAS SOBRE UM ENCONTRO

Michelle Menezes Wendling

Orientadora: Profª. Dra. SIMONE PERELSON

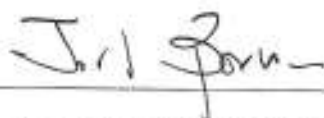
Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:



Presidente – Profª. Dra. Simone Perelson (UFRJ)

(Orientadora)



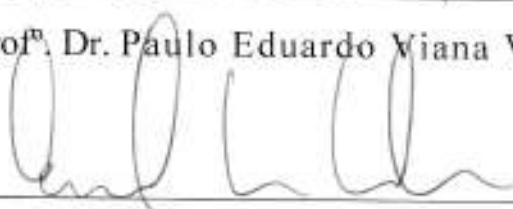
Profª. Dr. Joel Birman (UFRJ)



Profª. Dra. Maria Isabel de Andrade Fortes (PUC/RJ)



Profª. Dr. Paulo Eduardo Viana Vidal



Profª. Dr. Daniel Menezes Coelho

Rio de Janeiro

abril/2015

RESUMO

Este estudo parte da ideia de *encontro* para abordar alguns aspectos da obra de Deleuze e de Lacan. Diferentemente de uma troca e de uma concordância teórica, tal ideia volta-se àquilo que passa *entre* os dois. Nas obras dos autores, além da presença de temas próximos, há aspectos, mesmo díspares, que se tocam, mas que exigem um trabalho de busca de “indícios”, de referências implícitas. Esta tese não levou em conta apenas textos das primeiras décadas do ensino de Lacan, mas também ditos e escritos nos quais alcançamos as transformações do pensamento de Lacan. Ao abordarmos as críticas de Deleuze a Lacan na obra *O Anti-Édipo*, usamos esse texto como um “disparador” da discussão; dele passamos a outras obras. O *Capítulo 1* introduz o livro *O Anti-Édipo*. Há um mapeamento de algumas ideias de Deleuze e Guattari que tem a psicanálise como foco. As máquinas desejanter são o desejo produtivo. Nas críticas ao vínculo “natural” do desejo à castração, os autores defendem que a negatividade é fator de cultura, resultante da repressão social do desejo. O *Capítulo 2* discute o par negatividade e positividade, a fim pensar alguns posicionamentos de Lacan frente às críticas ao desejo. Uma via interpretativa pensa o desejo como dependente do negativo, encarnado na ideia de lei como interdição. Tal dependência não se apresenta na ideia de gozo ao final do ensino de Lacan, o qual estaria mais próximo do registro do positivo, modificando a importância das primeiras formulações lacanianas sobre Édipo, bem como o uso da ideia de limite para compreender o gozo. Uma outra leitura do ensino de Lacan considera que ele conserva a importância do negativo ao longo de sua obra, mas o modifica. De uma transcendência negativa que nos leva ao desejo puro ao esvaziar os objetos da experiência, Lacan passaria àquilo que nos objetos faz com que reconheçamos algo de opaco e de não-idêntico nos sujeitos. O *Capítulo 3* defende que o conceito de simulacro ganhou uma nova perspectiva a partir dos estudos de Deleuze sobre os signos como *aquilo que nada quer dizer*, saindo, assim, da referência ao sentido. A verdade é uma busca que não depende da boa vontade, mas da violência dos encontros com os mais diversos signos, nos convocando a decifrar seu funcionamento. Com conceito de semblante, Lacan põe a verdade em outros termos. Ela não poderia ser aquilo que diz o que é, aquilo que precisa ser revelado por meio dos discursos. Se os discursos só podem ser semblantes, a verdade é sempre semidita, é ela mesma o engano. O *Capítulo 4* defende que a psicanálise, quando se trata do campo da política, tem que levar em conta a ideia de dejetos e os modos de gozo. Por apontarem para algo da ordem da insubmissão, tais ideias ajudam a criticar nossos alinhamentos à *maioria* no corpo social. Se a ação política seria possível, para Deleuze, a partir do encontro com o impossível, em nossos dias, teríamos que criar estratégias que deem voz à *minoría*, uma delas consistiria em criar espaços de indeterminação.

Palavras-chave: lei, desejo, gozo, política, verdade.

ABSTRACT

This study begins from the idea of *meeting* to address some aspects of Deleuze's and Lacan's work. Differently of an exchange and a theoretical agreement, this idea turns itself to what passes *between* both. In these authors' works, beyond the presence of next themes, there are aspects, even disparate, touching each other, but requiring a work search of 'evidences', of implicit references. This thesis didn't take into account only texts from the first decades of Lacan's teaching, but also sayings and writings in which we achieved the transformation of Lacan's thought. When we address the criticism of Deleuze to Lacan's work *Anti-Oedipus*, we use this text as a 'trigger' of the discussion; from it we passed to other works. *Chapter 1* introduces the book *Anti-Oedipus*. There is a mapping of some Deleuze's and Guattari's ideas that has focused on psychoanalysis. The desiring machines are productive wish. The criticism of the 'natural' bond of desire to the castration, the authors argue that negativity is a factor of culture, resulting from the social repression of desire. *Chapter 2* discusses both negativity and positivity, in order to think of Lacan's some positions in the face of criticism to the desire. An interpretative via thinks desire as dependent on the negative, embodied in the idea of law as an interdiction. Such dependence is not shown in the enjoyment of idea at the end of Lacan's teaching, which would be nearest the positive registry by modifying the importance of the first Lacanian formulations about Oedipus, and the use of limit idea to understand the enjoyment. Another reading of Lacan's teaching considers that it preserves the importance of negative throughout his work, but the changes. From a negative transcendence that brings us to the pure desire to empty the objects of experience, Lacan would pass that to what in the objects makes us to recognize something opaque and non-identical in the subjects. *Chapter 3* argues that the concept of simulation got a new perspective from Deleuze's studies about the signs as *what it means nothing*, leaving thus the reference to meaning. Truth is a quest that doesn't depend on good will, but the violence of meetings with various signs, calling us to decipher its operation. With countenance concept Lacan puts the truth in other terms. It might not be what you say what it is, what needs to be revealed through the speeches. If so speeches can be faces, the truth is always semisaid, it is itself a mistake. *Chapter 4* argues that psychoanalysis, when it comes to the field of policies, has to take into account the idea of manure and the enjoyment modes. By pointing to something of insubordination order such ideas help our alignments criticize the majority in the social body. If the policy action would be possible, for Deleuze, from the encounter with the impossible, today, we would have to create strategies that give voice to the minority, one of them would be to create uncertainty spaces.

Keywords: law, desire, enjoyment, policy, truth.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha mãe, que, ao se reinventar nesses anos de doutorado, deu-me força e coragem para seguir numa nova vida. Seu talento para fazer *outra coisa* daquilo que se coloca como obstáculo sempre será uma inspiração. Agradeço também ao meu pai, grande responsável por minha curiosidade pelas ideias controversas, pelos pontos de vista menos fáceis de seguir e de defender. Sem dúvida, tudo isso me trouxe ao Rio de Janeiro e me fez continuar esse percurso apesar das dificuldades depois de sua morte. Um novo sentido para a presença se fez para mim.

Agradeço aos meus irmãos, Arthur e Andréa, por todo incentivo e carinho, por torcerem e confiarem em mim, apesar da distância e de nossas diferenças. Agradeço também às minhas tias, por proporcionarem em Aracaju sempre momentos de alegria e de amor. Com certeza, nos tornamos mais próximas. Agradeço à minha prima Roberta, também pelo carinho e incentivo, por todo o companheirismo nas horas mais difíceis. Irmã, mesmo sem saber, no “feminismo” singular de nossa família, eis onde nossas escolhas de vida, tão próximas, tão distantes, me trouxeram!

Denis, pela doce presença nos meus dias de Paris e além. A um oceano de distância, nossas vidas continuam juntas. De você vêm forças que mudaram a minha história.

Agradeço aos queridos amigos Selma, Edilene, Vanessa, Danilo, Irlas, Marlaine e Fábio, pelas conversas, pelo incentivo, pelos risos, pela música, a cada retorno à minha terra natal. Agradeço também a Mel, pelas alegrias e tristezas compartilhadas nessa longa estrada de nossa amizade.

No percurso do doutorado, ganhei, desde o começo, duas amigadas. Fernanda, obrigada por estar sempre ao meu lado, por me querer sempre bem, por dividir seu percurso comigo e me dar sempre coragem, mesmo que você sempre ache que sou eu quem a tem muito mais. Por me emprestar sua família. Por ser minha família. Por estar sempre disponível a ajudar, a escutar. Por encher de muitas risadas essa vida muitas vezes difícil no Rio. Sem esse humor, não sei o que faria. Klécia, obrigada pelos momentos errantes compartilhados, por aí, por aqui, lá, por estar ao meu lado nesses anos, dividindo as mais diferentes experiências, as mais diversas viagens. Pelas diferenças, aprendi muito. Em trio com certeza ganhamos.

Sandra, é muito difícil expressar na escrita o que significou ter uma amiga tão querida muito, muito perto, tanto em Paris, quanto na reta final da escrita e defesa. Posso dizer que os dias ficaram melhores, mais alegres, mais risonhos, como sempre acontece na sua presença. Obrigada pelas caipirinhas, pelas conversas, pelas festas, pelas bicicletas, pelas caminhadas, pelas tardes de cozinha e de café. Por saber dividir, por apostar sempre nos possíveis, seja na política, na teoria, seja na amizade. Essas forças tempestuosas que me habitam te escutam.

Bruno, Carmen, Osmar, Paty, e amigos da Teoria Psicanalítica, Carol, Luciano, Hevellyn, Ana Cláudia, obrigada por fazerem, de modos diferentes, em momentos diversos, minha vida no Rio de Janeiro mais leve. Por me fazerem me sentir em casa.

Meus queridos que ajudaram a fazer de minha experiência em Paris um período inesquecível de minha vida, obrigada por estarem lá cotidianamente, contribuindo para que a vida fosse mais suave e alegre nas horas mais banais, nas conversas, nos momentos de descobrir Paris pela boca e pelo estômago, nas horas de debate e de combate e também nas horas em que o absurdo tentava se impor: Paula, Alice, Lúcia, Carol, Deborah, Edilson, Amaral, Carla, Tiago, Francine, Monique, Paulo, Leonardo. Agradeço, especialmente, a Saulo, por todo o companheirismo e sensibilidade, por todo o carinho e humor presentes nessa amizade que nasceu francesa.

Agradeço à minha orientadora, Simone, pela orientação e pelo apoio dado em todo esse percurso, que jamais poderia ser em linha reta. Seus textos, seus passeios por Deleuze e suas falas inspiraram minha vontade de fazer doutorado e me permitiram pensar que era possível dedicar-se à psicanálise num diálogo com outros campos. Obrigada!

Agradeço a Daniel Coelho, pelo que considero minhas primeiras lições de psicanálise, pelo apoio ao projeto de fazer doutorado, pela escuta, pela amizade. Agradeço a Eduardo Cunha, também pelas lições de psicanálise e pelo apoio à ideia de fazer doutorado, por contribuir para que eu a pensasse com alguns toques de ousadia.

Agradeço ao professor Joel Birman, por aceitar o convite para minha banca de defesa. Pelas aulas, pelos textos e pelas falas sempre inspiradores. Por fazer uma psicanálise viva.

Agradeço ao professor da Université Paris VII – Paris-Diderot, Christian Hoffmann, pela co-orientação e pela acolhida em meu período de doutorado sanduíche.

Agradeço ao professor Paulo Vidal, pelas excelentes aulas na UFF, cheias de um Lacan nada solitário. Obrigada também pelas valiosas colocações no meu exame de qualificação e na minha banca de defesa.

Agradeço à professora Isabel Fortes, também pelas valiosas colocações em minha defesa, por ter aceitado o convite para participar dela.

*Para Clara, minha mãe, pelo talento para transformar
adversidades em força.*

Para Arthur (in memoriam), meu pai, por me ensinar a voar.

“Em minha opinião, os artistas, os sábios e os filósofos, parecem muito atarefados em polir lentes. Tudo isso não passa de um grande preparativo, em vista de um acontecimento que jamais se produz. Um dia a lente será perfeita; e, nesse dia, todos nós perceberemos claramente a extraordinária beleza deste mundo”

Henry Miller

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	12
CAPÍTULO 1 - UMA INTRODUÇÃO AO DESEJO COMO PRODUÇÃO	20
1.1 O que um <i>socius</i> tem a ver com o desejo? Uma introdução à “metodologia” da obra <i>O Anti-Édipo</i>	22
1.2 <i>Socius</i> civilizado e desejo: psicanálise, capitalismo e esquizofrenia.....	30
1.3 A lei não é fundante: em torno da negatividade e do Édipo como estrutura.....	37
1.4 Desejo produtivo e tarefa crítica.....	40
CAPÍTULO 2 – SOBRE A NEGATIVIDADE E A POSITIVIDADE NO PERCURSO DE DELEUZE E DE LACAN	45
2.1 Uma leitura sobre o desejo no <i>Seminário 7</i>	46
2.2 Do desejo ao gozo.....	48
2.3 Em torno de uma dialética negativa.....	54
2.4 Algumas considerações.....	58
CAPÍTULO 3 - SIMULACRO E SEMBLANTE: sobre o problema da verdade	61
3.1 Simulacro e reversão do platonismo.....	62
3.2 Lei, paródias, verdade.....	65
3.3 Como chegamos à verdade? Deleuze leitor de Marcel Proust.....	68
3.4 A verdade se diz pela sua negação.....	71
3.5 A angústia e o objeto <i>a</i>	74
3.6 Lacan: semblantes e o semidito.....	77
3.7 Em torno do simulacro e do semblante.....	81
CAPÍTULO 4 - MODOS DE GOZO, MOVIMENTOS ABERRANTES: um pouco de possíveis?	89
4.1 Deleuze: a filosofia como campo de combates.....	90
4.2 Modos de gozo.....	95
4.3 Ainda a política.....	99

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....103

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....108

APRESENTAÇÃO

*Não se deve procurar se uma ideia é justa ou verdadeira.
Seria preciso procurar uma ideia bem diferente, em outra
parte, em outro domínio, tal que entre os dois alguma coisa se
passe*

Gilles Deleuze

Eu não procuro, eu acho

Pablo Picasso citado por Jacques Lacan

Na *Introdução* da obra *Pensées rebelles* (HALPERN, 2013), Deleuze figura junto a Foucault e a Derrida como um dos pensadores que representa uma mudança no eixo da filiação intelectual europeia a partir dos anos 1960, passando de Hegel, Husserl e Heidegger a Marx, a Nietzsche e Freud. Um texto se destaca na argumentação dessa obra, *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo* (1988), de Luc Ferry e Alain Renaut. Poderíamos enquadrar esse texto no conjunto das críticas produzidas nos 1980 ao “pensamento 68”, numa retomada humanista que considerava a filosofia dos *sixties* conivente com os perigos das utopias revolucionárias. Críticas que não impediram, por exemplo, os usos de Foucault, Derrida e Deleuze em alguns estudos literários produzidos nos Estados Unidos também na década de 1980.

Quando vemos incluído no livro *Pensamento 68* não somente Derrida, Foucault, Althusser e Deleuze, mas também Jacques Lacan, somos levados a questionar sobre os motivos de incluir autores tão diferentes num certo “estilo” de pensamento que se avizinharia. Diante disso, podemos dizer que a justificativa dos autores é a proximidade entre a publicação de algumas obras e os acontecimentos de Maio de 68. Nesse sentido, eles observaram uma concentração cronológica de obras que se ligaram, de algum modo, ao momento histórico citado, como *Pour Marx* (1965/1996), de Louis Althusser, *As palavras e as coisas* (1966/2007), de Michel Foucault, *Diferença e repetição* (1968/1988), de Gilles Deleuze e

Escritos (1966/1998), de Jacques Lacan. Nesses termos, Ferry e Renaut entenderam essas e outras obras produzidas na década de 1960 como sintomas diversos de “um mesmo fenômeno cultural” (FERRY; RENAUT, 1988, p. 13). Aqui não apenas o exame cronológico confirmaria a hipótese, mas também algumas declarações e interpretações dos protagonistas da cena filosófica de 1960 sobre Maio de 68. Tais interpretações sugeririam que o movimento histórico teria algum alcance filosófico ligado ao que eles tomaram como objetos de suas questões. Guardemos essas considerações dos autores.

Quando se trata de um dos autores de nosso interesse, Deleuze, seu livro escrito em parceria com Félix Guattari, *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* (1972/2004), destaca-se quando se propõe compreender a cena histórico-política e intelectual dos anos 1960 e 1970. Isso porque, essa obra teria se tornado um símbolo de uma geração ávida por dar voz ao desejo naquele momento (HALPERN, 2013). Tarefa não reduzida no texto a uma dimensão subjetiva, mas inseparável de uma contestação dos mecanismos sociais de repressão e de culpabilidade. Nosso interesse por essa obra vem, dentre outros motivos, do papel da psicanálise nele. Dentre as categorias em jogo no livro, há muitas utilizadas também pela psicanálise, como a ideia de Édipo. Por conta dos usos e das implicações dessa ideia para a psicanálise, seja como complexo, seja como estrutura, a psicanálise figurou no livro como um dos principais alvos de uma série de críticas feitas por Deleuze e Guattari. Tais críticas tornaram-se, para muitos autores, referência obrigatória quando se trata de questionar a psicanálise em seus fundamentos e em suas práticas. Nesse sentido, do conjunto de conceitos pensados por muitos psicanalistas, que aparecem com uma nova definição na obra *O Anti-Édipo*, o conceito de desejo se destaca. Foi nessa mesma época, 1972, que Lacan proferiu as aulas do *Seminário 20, mais ainda* (1972-1973/1985), fundamental para um “ponto de viragem” do ensino de Lacan. Tal mudança teria como cerne justamente uma discussão do conceito de gozo distanciado de sua aproximação inicial da ideia de desejo segundo Jacques Lacan (MILLER, 2011). Veremos adiante mais detalhes dessa discussão e sua importância para o presente trabalho.

Em seu livro “lacaniano sobre Deleuze”, *Órgãos sem corpos: sobre Deleuze e consequências* (2003), Slavoj Žižek quis abordar um *encontro* entre Deleuze e Lacan. Contraposto à ideia de diálogo (no sentido platônico), no qual, segundo ele, uma ideia sempre se afirmaria como a mais correta, sem que o interlocutor a influenciasse definitivamente, Žižek preferiu a ideia de *encontro*. Tal via traduziria também o esforço de se aproximar dos

“ecos de um impacto traumático” entre dois campos distintos cujas ressonâncias estão presentes nas obras dos autores (ZIZEK, 2003, p. 15).

Apesar de Zizek apontar um dado biográfico de Deleuze, sua aversão ao debate, para caracterizar a história da filosofia como perpassada pela ausência de um “intercâmbio simétrico de argumentos” (ZIZEK, 2003, p. 13), ele fundamentou a metodologia do livro usando a palavra *encontro*, a qual ocupa um papel central também para Deleuze na obra *Diálogos* (DELEUZE; PARNET, 1977/1998). No lugar de uma suposta “troca” de ideias ao estilo perguntas-respostas, Deleuze gostava de falar num *encontro*. Ele considerava que questões propostas numa entrevista, num diálogo, trariam problemas já fabricados, o que o levaria a ter nada a dizer sobre a proposição. O importante seria que criássemos nossas próprias questões, ao invés de respondermos às perguntas que nos fazem. Enquanto tentamos resolver questões, os devires passam imperceptíveis. A ideia de devir também é um conceito-chave no livro para diferenciar preocupações históricas e pessoais presentes no jogo perguntas-respostas. Um devir não é pessoal ou histórico porque não se ajusta aos modelos de justiça ou de verdade presentes nas questões prontas que nos endereçam.

Os devires passam numa dupla captura, não são uma imitação, um “fazer-come” ou uma assimilação de ideias. É nesse sentido que um encontro pode ocorrer na solidão absoluta de um trabalho: “encontram-se pessoas (e às vezes sem as conhecer ou jamais tê-las visto), mas também movimentos, ideias, acontecimentos, entidades” (DELEUZE; PARNET, 1977/1998, p. 14). É preciso destacar aqui que tal captura não quer dizer transformar um termo em outro, mas essa ideia descreve o movimento no qual cada um encontra o outro em algo que não seria comum, mas que está *entre* os dois, pelo meio. Assim, quando se encontra, acha-se, rouba-se, jamais se imita, se copia ou se regula uma ideia, uma escritura. É a partir das ideias de Zizek e de Deleuze sobre o termo *encontro* - como não necessariamente constituído por *concordâncias* e *acordos* como efeito - que pretendemos utilizar o livro *O Anti-Édipo* (1972/2004), obra marco da colaboração entre Deleuze e Guattari, como um “disparador” das discussões presentes nos *Capítulos* desta tese.

Quanto ao percurso deste trabalho, é preciso fazer algumas observações. Pode-se fazer um estudo sobre o debate entre Deleuze-Guattari e Lacan pautando-nos principalmente nas citações diretas sobre Freud, Lacan e outros psicanalistas presentes no livro *O Anti-Édipo*. No caso de pretendemos buscar menções diretas acerca de obras de Deleuze nos ditos e escritos de Lacan, nos deparamos com raras citações diretas, como as observações sobre o livro *Diferença e repetição*, presentes no *Seminário 18* (1969-1969/2008). A aposta deste trabalho

é justamente tentar capturar algo do encontro Deleuze-Lacan que ultrapasse as citações, as referências diretas, mas, ao mesmo tempo, sem dispensá-las.

Não nos arriscaremos a dispensar aqui alguns aspectos cronológicos, históricos. No entanto, eles formarão um enquadramento do pensamento de Deleuze e de Lacan em uma “moda” corrente nos anos 1960 e 1970, como insinuaram Luc Ferry e Alain Renaut. Certamente haviam ideias que circulavam e provocaram efeitos em suas obras, mas acreditamos que há problemas no pensamento desses autores que ultrapassam uma questão de filiação intelectual que, inclusive, permitem que eles possam ser pensados hoje.

Inspirados no trabalho de análise da presença da psicanálise na obra de Michel Foucault feito por Joel Birman (2007), tentaremos nos ocupar sobretudo dos “indícios”, traçados por referências implícitas, latentes e virtuais. As citações diretas que Deleuze fez de Lacan, e vice-versa, perdem uma importância central se apostamos ser possível ao menos aproximarmos-nos dos “roubos” e das capturas - que não são o mesmo que imitar ou plagiar - para buscar algo que se passa *entre* os dois autores.

Um aspecto que nos chamou a atenção em diversos momentos desta pesquisa foi o modo como alguns estudos abordaram a polêmica sobre o desejo como falta segundo Lacan, contraposto ao desejo como produção, segundo Deleuze-Guattari. Vemos que as leituras sobre Lacan se concentraram principalmente nos momentos iniciais de seu ensino. Dois exemplos relevantes são o livro de Mário Bruno (2004), *Lacan & Deleuze: o trágico em duas faces do além do princípio do prazer*, e um texto de Peixoto Júnior, intitulado *A lei do desejo e o desejo produtivo: transgressão da ordem ou afirmação da diferença?* (2004). Ambos os autores privilegiam uma leitura do *Seminário 7* (1959-1960/1985) em seus argumentos. Procuramos não nos concentrar principalmente nesse *Seminário*, por considerarmos que tal privilégio esquece-se das transformações do pensamento de Lacan. Ao nos concentrarmos num encontro Deleuze-Lacan, pensamos não somente nas críticas de Deleuze ao que Lacan pensou na década de 1950-1960, ou nos certos efeitos que as objeções de Deleuze produziram no pensamento de Lacan, mas também na possibilidade de abordarmos discussões que se passam *entre* as obras dos autores, sem a busca de um ponto de origem como nosso guia.

A partir dessas considerações, escolhemos realizar esta pesquisa tendo em vista 3 pares de temas, distribuídos em três dos quatro capítulos desta tese: 1) negatividade, positividade; 2) simulacro, semblante; 3) movimentos aberrantes, modos de gozo.

O *Capítulo 1* é uma introdução ao livro *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* (1972/2004). Além dos motivos já expostos acima, escolhemos tal obra porque pode-se dizer que ela é um marco da presença da psicanálise como interlocutora privilegiada do pensamento de Deleuze. Nesse livro, os autores não somente utilizam algumas categorias recorrentes no campo da psicanálise, como Deleuze havia feito em *Lógica do sentido* e *Diferença e repetição*, mas as criticam e dão-lhes uma outra perspectiva. Do mesmo modo, a escolha se justifica pelo fato de Deleuze ter sido, como colocou Lapoujade (2014, p. 134), um dos poucos filósofos que não se limitou a comentar Freud, ele utilizou diretamente na filosofia material da clínica. Obra considerada por vezes menor e panfletária, *O Anti-Édipo* interessa-nos também pela pluralidade de referências não-canônicas à literatura, à política, à filosofia e mesmo a diversas linhas do pensamento psicanalítico. Alguns dirão que tais referências são datadas, localizadas num tempo em que fazia algum sentido pensar nossos modos de inserção numa sociedade disciplinar (BARROS, 2005). Mesmo que possamos fazer uma leitura de nosso tempo segundo a ideia de sociedade de controle, na qual há poderes múltiplos e difusos, não mais marcado por figuras centralizadoras, cabe questionar o quanto discursos sobre Édipo ainda fazem parte de nossas vidas e tornam *O Anti-Édipo* um livro que ainda pode nos dizer algo.

Nesse sentido, no *Capítulo 1* interessa um mapeamento de algumas das principais ideias de Deleuze e Guattari, dando destaque para temas que tiveram a psicanálise, sobretudo a de Lacan, como foco. É nesse sentido que nos dedicamos especialmente a discutir o conceito de máquinas desejantes, tal como pensado por Deleuze e Guattari, contraposto ao desejo pensado por Lacan, sobretudo no *Seminário 7*. Lacan teria, ao pensar o Édipo em termos estruturais, radicalizado um trabalho que Freud iniciou. Ele continua uma tradição que nos distancia do desejo, por não o pensar como produtivo, ou seja, não vinculado “naturalmente” à castração, ao vazio e à falta, mas aos povos, às tribos, à geografia e à política.

Não podemos deixar de ressaltar que a abordagem das máquinas desejantes como conceito-chave do livro em destaque exige uma incursão por alguns temas fundamentais para compreendê-lo. Discutiremos a ideia de processo esquizofrênico como sinônimo do desejo em sua radicalidade produtiva, base das críticas dos autores à psiquiatria e à neurose como modelo de normalidade. Além disso, abordaremos o debate em torno da ideia de lei presente no livro *O Anti-Édipo*. Contra a noção de uma lei fundante, a ideia de “posteridade da lei”

defendida por Deleuze e Guattari pretende colocar em questão as produções sociais da repressão.

O *Capítulo 2* traz uma discussão sobre o par negatividade e positividade. Como dissemos, se nos concentrarmos nos *Seminários* e escritos de Lacan da década de 1950-1960, não podemos vislumbrar algumas transformações que tiveram lugar mais tarde no ensino de Lacan. A aposta desse *Capítulo* é que elas apontam a possibilidade de pensarmos em posicionamentos de Lacan frente a algumas críticas. Nesse sentido, escolhemos abordar as ideias de Jacques-Alain Miller acerca das mudanças do ensino de Lacan. O cerne das ideias de Miller, presentes sobretudo no texto *Perspectivas dos Escritos e Outros Escritos de Lacan: entre desejo e gozo* (2011), é um deslocamento da importância do desejo no ensino de Lacan para um aprofundamento das discussões em torno do conceito de gozo. Esse deslocamento trouxe profundas transformações na obra do psicanalista francês, a qual teria trazido como consequência a passagem de questões centradas na ideia de Lei estrutural e das leis morais, a um questionamento acerca do conceito de lei como não aplicável quando se trata de falar do gozo. O autor pretendeu mostrar, ao gosto dos debates contemporâneos sobre um “gozo ilimitado”, que a própria ideia de gozo anularia a aplicabilidade do crivo da lei entendida como limite e interdito. Pode haver gozo até mesmo numa proibição.

O texto *A paixão do negativo* (2006a), de Vladimir Safatle, é o ponto de partida para pensarmos uma outra via para uma possível formulação de um posicionamento de Lacan sobre as críticas centradas principalmente nos primeiros momentos de seu ensino. Safatle faz uma leitura das transformações do ensino de Lacan utilizando-se do conceito de *dialética negativa*, pensado a partir de Theodor Adorno. Nessa interpretação do ensino de Lacan ele defende que houve a passagem de uma certa ideia de transcendência presente nas elaborações em torno do desejo, dos objetos e da Lei a uma visão dos objetos como desvinculados de um privilégio do registro narcísico. Assim, seria no reconhecimento da opacidade presente no objeto que reconheço minha própria opacidade como sujeito.

No *Capítulo 3* abordaremos a ideia de simulacro, pensada por Deleuze, e a ideia de semblante, formulada por Lacan. Ambos os conceitos se relacionam de modos distintos às posturas de Deleuze e de Lacan quando ao campo da filosofia, tendo em vista que um certo tipo de produção filosófica, ligada à ideia de representação e à verdade como adequação, figurou no quadro dos interesses críticos dos autores. Nesse sentido, abordaremos o encontro Deleuze-Lacan a partir de tais conceitos tendo em vista principalmente o problema da verdade, questão filosófica por excelência. Discutiremos a ideia de simulacro no texto *Lógica*

do sentido (1969/2003) relacionando-a a textos como *Sacher Masoch: o frio e o cruel* (1967/2009) e *Proust e os signos* (1976/2006). Pensamos que Deleuze ampliou o conceito de simulacro ao discutir o masoquismo como umas das modalidades mais relevantes da perversão. Já *Proust e os signos* traz uma nova perspectiva a esse debate, não só pela importância dos signos em detrimento do sentido, mas por incorporar a ideia de corpo sem órgãos. A verdade figura então como uma busca que não depende da boa vontade e do amor à sabedoria, mas da violência dos encontros com os mais diversos signos.

Quanto à discussão em torno do conceito de semblante, levaremos em conta alguns outros conceitos que giraram em torno de sua formulação. Abordaremos o texto *A negação* (1925/2014), de Freud, por conta de suas relações com criação do objeto *a*, base do *Seminário* sobre a angústia (LACAN, 1962-1963/2005). Nesse texto, Lacan traz atualizadas as ideias de Freud sobre o par verdade-recalque a partir da angústia como índice da verdade, que aparece subitamente para o sujeito. Ela desvela o domínio dos objetos empíricos como ilusório. Entre essa verdade trazida pela angústia e a fantasia há o objeto *a*, marca daquilo que o sujeito traz de *extimo*, o mais familiar é o mais estrangeiro. Um outro aspecto que determinou nossa escolha por abordar esse *Seminário* foi a presença nele de contrapontos ao *Seminário 18, de um discurso que não fosse semblante* (1971/2009). Nesse *Seminário* a verdade não aparece como oposta ao semblante. Se todo discurso é semblante, a verdade só pode ser semidita.

O *Capítulo 4* dedica-se a uma discussão sobre dois termos emprestados. O primeiro deles é a ideia de *movimentos aberrantes*, de David Lapoujade (2014). O segundo termo, *modos de gozo*, vem das discussões de Jacques-Alain Miller (2011). A partir desses dois termos faremos uma discussão voltada às implicações práticas, especialmente políticas, de algumas ideias de Deleuze e de Lacan. Quando no referimos à política, levamos em conta as discussões feitas por Hannah Arendt em *A condição humana* (1958/2009) e em *O que é política?* (1950-1959/2009). Interessa-nos a caracterização da política como uma atividade que surge *entre* os homens, como algo presente nas atividades humanas que ultrapassa a mera manutenção da vida. Nesse sentido, Arendt localiza no discurso aquilo que torna o homem um ser político e retira o privilégio de um entendimento da política que a limita ao campo da representação política e do domínio do Estado.

A partir dessas considerações abordaremos a ideia de movimentos aberrantes relacionada aos conceitos de *maioria*, de *minoría* e de *devenir* segundo Deleuze. Se Deleuze defende que não há como formular um modelo de ação política que responda aos problemas

de nosso tempo, já que somente o encontro com o impossível é capaz de nos levar à ação, autores como Philippe Mengue (2013), afirmam que há em Deleuze um modo de estratégia política baseada na figura literária do idiota. Tal estratégia criaria espaços de indeterminação nos campos que pretendem determinar as possibilidades da política.

Quanto à psicanálise discutiremos a ideia de resto e de dejetos como pistas para analisar as posturas da psicanálise diante do campo da política. Se a história da psicanálise é rica de tentativas de alinhar-se à *maioria*, pensamos as formulações de Lacan sobre os modos de gozo e a felicidade como possível no sintoma avivam elementos capazes de dar lugar ao que não funciona, ao que não se pode contabilizar. Nesses termos a ideia de resto e de desejo permitem criticar as pretensões de alinhar-se como maioria no corpo social. Também a ideia de semblante ao passo em que desarticula as verdades universalizantes, deixa em aberto as questões sobre o que fazer diante da face impotente da verdade e com o resto irreduzível que chamamos dejetos.

CAPÍTULO 1 - UMA INTRODUÇÃO AO DESEJO COMO PRODUÇÃO

*O historiador não deve temer as mesquinhas,
pois foi de mesquinha em mesquinha, de
pequenas em pequenas coisas, que finalmente as
grandes coisas se formaram*

Michel Foucault

*O contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar
no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o
escuro*

Giorgio Agamben

O Anti-Édipo, primeiro volume de *Capitalismo e esquizofrenia*, é considerado por alguns como uma obra menor de Gilles Deleuze. Um dos motivos para isso seria o tom de descompromisso acadêmico do texto. Publicado na França em 1972, foi acusado de ser demasiadamente devido à parceria com Félix Guattari. Como tal não deveria ser levado muito a sério fora do contexto da militância. Pensamos que essa característica, junto à velocidade da escrita da obra e a presença de referências não-canônicas à psicanálise, à literatura e à filosofia, é parte da vitalidade e do interesse despertado pela obra, escrita no calor dos acontecimentos de Maio de 68. Longe de diminuí-la, tais características abrem-nos muitas possibilidades de relê-la. Nesse sentido, nos inscreveremos no quadro das (muitas) tentativas de ainda fazer o livro *O Anti-Édipo* falar. Como foi dito na *Introdução*, pretendemos utilizar *O Anti-Édipo* como um “disparador” das discussões deste trabalho. A obra que é um marco da colaboração entre Deleuze e Guattari não somente utiliza categorias próprias à psicanálise, mas as critica e elabora outros conceitos a partir delas.

Temos como objetivo deste capítulo mapear o modo segundo o qual Deleuze e Guattari pensaram o livro *O Anti-Édipo*. Faremos esse mapeamento a partir da discussão de alguns dos principais conceitos criados pelos autores. Pretendemos com isso delimitar uma

certa “metodologia” no curso de sua escrita. Interessa-nos mais especificamente um estudo acerca das críticas ao conceito lacaniano de desejo presentes no livro, levando em conta, ao mesmo tempo, a elaboração pelos autores do conceito de desejo como produção. Para isso, usaremos referências à psicanálise presentes também em outros ditos e escritos de Deleuze e Guattari.

No *Abecedário de Gilles Deleuze* (1988/1994) Deleuze reafirmou *O Anti-Édipo* como um livro inseparável do tempo de sua escrita. O objetivo maior do livro seria pensar o desejo como coletivo, seria mostrar que só se deseja em conjunto. À época, Félix Guattari vinha da oposição de esquerda e do trabalho na *Clínica de La Borde* contra as instituições psiquiátricas, junto a Jean Oury. Além disso, ele frequentava os *Seminários* de Lacan (DOSSE, 2007). Deleuze, por sua vez, era já conhecido por livros sobre Hume, Kant, Nietzsche e Bergson. Obras que iam além de um mero comentário, mas visavam fazer um “filho ilegítimo” nos autores, apontando outras vias de compreendê-los, sem considerar a busca da verdadeira interpretação dos escritos (DELEUZE, 1972-1990/1992). Para ele, era preciso: “levar ao autor um pouco da alegria, da força, da vida amorosa e política que ele soube dar, inventar” (DELEUZE, 1977/1998, p. 137). Essas leituras não canônicas dos filósofos, que Deleuze quis tornar sua marca, foram exaustivamente usadas na escrita do livro *O Anti-Édipo*.

Embora vindos de diferentes lugares, o interesse de Deleuze e de Guattari pelo desejo ligou-se à tentativa de criticar uma concepção dita dominante, associada fortemente à psicanálise. Guattari participava de práticas diretamente ligadas às críticas à clínica psicanalítica “tradicional” e conhecia de perto o ensino de Lacan. Deleuze interessava-se pela psicanálise “de fora”, sem os compromissos de um analista, vendo-a como um componente da cultura ocidental. Era espantosa para ele a insistência presente na psicanálise de um discurso sobre a falta, sobre o Édipo. Esses interesses diferentes perpassavam um ponto em comum tanto para Deleuze quanto para Guattari: a ideia de que a psicanálise faria o exímio trabalho de continuar uma tradição que nos distancia de do desejo produtivo. Nesse sentido, o ensino de Lacan e os lacanianos figuraram como exemplos privilegiados de colaboradores dessa tradição ao associarem o desejo ao “eterno lamento da castração”. Para Deleuze e Guattari, o desejo relaciona-se aos povos, às tribos, à geografia e à política, mas a psicanálise o pensaria aprisionado aos pais duplamente, por preservar um certo ideal de família nuclear e por tornar a castração um fato de estrutura (DELEUZE, 1988/1994, p. 15).

Nesse sentido, os autores pensaram essa crítica do desejo entrecruzando várias referências de campos distintos. Sem o objetivo de sermos exaustivos, podemos citar o uso de

algumas ideias do movimento de críticas às instituições psiquiátricas para exemplificar, ao mesmo tempo, como se produz um desejo inerte e como ele foge, nas produções delirantes, das referências restritas ao quadro familiar; da literatura, com Proust, Kafka e escritores norte-americanos, como Henry Miller, para mostrar o desejo como produção, ligado a certas paisagens, numa mescla de lugares, experiências e pessoas. Já Nietzsche e Marx ajudaram Deleuze e Guattari a forjar um “método” para tal crítica, articulada à história.

A ideia de multiplicidade aparece não somente como parte do desejo produtivo, mas faz parte da escrita mesma do livro. Ao levarmos isso em conta, a leitura que faremos aqui do livro *O Anti-Édipo* buscará acompanhar as relações entre as críticas à visão predominante do desejo e quais aspectos fizeram da psicanálise uma exemplar colaboradora de uma visão limitadora do desejo. Ao mesmo tempo, teremos em vista o fato de as colocações não se restringem ao campo psicanalítico e representarem uma crítica cultural e social mais ampla.

A psicanálise figura no livro sob várias referências. De Freud a Melanie Klein e Wilhelm Reich, são muitos os aspectos que os autores pretendem, ao mesmo tempo, criticar e usar para a compreensão do que chamaram de desejo produtivo. Como dissemos, uma referência nos interessa aqui em especial: Jacques Lacan. Guattari era considerado por Lacan um interlocutor promissor e *O Anti-Édipo* não nega os usos que fez de Lacan (DOSSE, 2007). O livro deu a ele um papel duplo: inspirador da chamada “esquizofrenização” da psicanálise, mas também principal responsável por uma teoria prenhe de limitações para o desejo. Vejamos a seguir mais detalhadamente no que consiste a ideia de desejo produtivo proposta pelos autores, bem como alguns dos principais aspectos das críticas à psicanálise, inseparáveis das propostas de Deleuze e Guattari.

1.1 O que um *socius* tem a ver com o desejo? Uma introdução à “metodologia” da obra *O Anti-Édipo*

Um dos principais interesses do livro *O Anti-Édipo* foi afirmar o desejo como inseparável dos diversos modos de reprodução social e econômica. Usando principalmente Nietzsche e Marx, Deleuze e Guattari fizeram uma espécie de genealogia dos modos de lidar com as produções desejanças em cada *socius*. Desse modo, um dos pressupostos do livro foi considerar a história é imprescindível para revelar as diversas capturas do desejo. Tais capturas são a base para a constituição de um *socius* e, ao mesmo tempo, remetem cada *socius*

ao surgimento de um regime econômico que se tornou universalmente dominante: o capitalismo.

Para Hegel, o Estado moderno marcaria o fim da história sob o jugo da razão, o momento último a ser atingido pela humanidade. Quando se trata de uma análise histórica, Marx e Engels pensaram toda a história como constituída de lutas entre as classes (CHÂTELET, 1993, p. 143-145). Diante dessas duas conhecidas visões sobre o processo histórico, Deleuze e Guattari preferiram usar um outro ponto de partida para pensar a história: o desejo. O *Anti-Édipo* partiu das produções desejantes relacionadas à constituição de um *socius*, seja para pensar o Estado, seja para discutir a categoria de luta de classes.

Se Deleuze e Guattari preferiram também falar em termos de história universal, eles a consideram possível somente a partir do capitalismo¹. Uma das mais notáveis peculiaridades desse *socius* é sua difusão pelo mundo por meio de uma vazão nunca dada antes ao desejo. Assim, quando o capitalismo alarga seus limites e apropria-se rapidamente de outros tipos de produção social, ele é capaz de expandir-se por territórios antes inesperados. É importante lembrar que o próprio Marx considerou o percurso do ocidente junto ao capitalismo como universal. Tal percurso possui um modo de ultrapassar formas antigas de exploração por meio da economia industrial e do socialismo. Inspirados nessas ideias, Deleuze e Guattari pensaram a história universal como permeada pela contingência, pelos cortes, pela crítica e pela ironia (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2004, p. 146). Veremos adiante como isso se deu na descrição de cada *socius*.

Na “metodologia” histórica seguida por Deleuze e Guattari, Nietzsche foi usado para sair de uma perspectiva finalista da história, ao gosto de Hegel e Marx. Além disso, os autores consideraram que Nietzsche permitiu ver nas capturas e mudanças operadas no desejo em cada *socius* não a realização plena da razão que nos levaria finalmente à felicidade e à realização geral, mas motivos baixos vindos da vontade de dominação e de submissão. Nesses termos, como não se trata de conceber um progresso no movimento das mudanças das sociedades, elementos dos antigos modos de lidar com o desejo ainda podem produzir efeitos no capitalismo. Deleuze e Guattari chamou tais “repetições” de arcaísmos. Esses elementos antigos que parecem contradizer o capitalismo levam, por exemplo, a uma perpetuação de

¹ No *Seminário 17, o avesso da psicanálise* (1969-1970/1992), Lacan ocupou-se, como muitos de seus contemporâneos, ao capitalismo. Ele o fez por meio do chamado discurso do capitalista. O curioso nesse *Seminário* é que uma de suas questões ao marxismo seria que ele desconsidera o gozo obtido mesmo na condição de explorado, mesmo quando estamos alienados das forças produtivas. Veremos nos próximos capítulos alguns aspectos dessa discussão.

características do regime da soberania num regime social que há muito distanciou-se do poder soberano como modo majoritário das forças dominantes.

Nessa tentativa de formular uma história universal, considera-se que um *socius* teria sempre por função codificar o desejo. Em cada *socius*, o desejo ou as máquinas desejantes ligam-se a uma *quase-causa*, uma espécie de *pressuposto divino*. Para viver num *socius* é preciso inscrever-nos numa superfície de registro da qual tudo parece emanar. Desse modo, os códigos impostos ao desejo pelo *socius* nos fazem crer neles como quase naturais. Foi nesses termos que Deleuze e Guattari pensaram a história universal a partir do desejo: buscando qual seria a quase-causa de cada *socius*. Assim, os autores descreveram três deles: selvagem, bárbaro e civilizado. É importante destacar que por ser o capitalismo o único *socius* que teria como fundamento lidar sempre com seu limite e destruição, a história universal trata-se, para Deleuze e Guattari, de uma história retrospectiva (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2004, p. 144). Vejamos alguns elementos característicos de cada *socius*.

A partir da *Genealogia da moral* (NIETZSCHE, 1887/2009), Deleuze e Guattari pensaram a tarefa do *socius* selvagem como instauração, pela primeira vez, de uma memória não-biológica. Tal memória dedica-se a marcar diretamente os corpos por meio de rituais de crueldade e de domesticação. Nos rituais de procriação, por exemplo, o ventre entra em contato direto com signos específicos inscritos nos objetos. Nessa inscrição de códigos é impossível haver o homem privado, os corpos são da terra². Isso permite investi-los coletivamente. Ao mesmo tempo, a dita *unidade imanente da terra*, um tipo de “motor imóvel” nesse *socius*, impossibilita a existência do valor de troca. Foi preciso o surgimento de uma quase-causa que comporte uma *unidade transcendente* para que esse valor possa surgir entre as relações (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2004, p. 150 e 195).

Deleuze e Guattari chamam atenção para o fato de domesticar significar também tornar o homem capaz de fazer alianças, embora esse seja um processo secundário quanto ao privilégio da marcação dos corpos e codificação dos fluxos do desejo nesse *socius*. Lévi-Strauss mostra nos povos selvagens a união entre a memória bio-filiativa e a memória político-econômica de aliança num regime de dívida móvel, aberta e finita cuja distribuição dos elementos (bens de consumo, objetos rituais, prestígio, mulheres, crianças) fornece estatutos diferenciados para quem os dá e para quem os recebe. Para Deleuze e Guattari, por ser baseado nos códigos, esse tipo de *socius* engendra um medo dos fluxos descodificados do

² A terra é a unidade porque é o objeto do trabalho, no qual se rebatem as forças produtivas do *socius* selvagem (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2004, p. 144)

desejo. Veremos como esse aspecto será uma das características que explica o movimento universal do capitalismo.

A pluralidade das alianças e o investimento coletivo de codificação dos corpos são usados no *socius bárbaro* em nome de uma nova organização social cuja quase-cause é o déspota. Nesse segundo *socius* temos uma sobrecodificação centrada na figura do déspota por meio de uma aliança direta com Deus encarnada no Estado. O medo dos fluxos não codificáveis persiste, mas agora eles são rebatidos no déspota e seu aparato paranoico. É nesse sentido que esse *socius* marca o surgimento dos “novos grupos perversos”: padres, escribas, doutores, capazes de levá-lo por toda parte e propagar sua invenção.

Além desse aparato que dissemina o poder do déspota, outro aspecto central do *socius* bárbaro é o Estado como proprietário das terras. Com isso, a circulação do dinheiro é indissociável da propagação dos tributos e das dívidas, fazendo-o circular de volta ao déspota. Se o Estado ocupa um papel latente, a dívida é infinita. Por isso Deleuze e Guattari defendem que ela se espiritualizou, tornou-se *dívida de existência*. Daí afirmarem que “(...) há sempre no horizonte do despotismo um monoteísmo”. Não por acaso, Moisés e sua luta para estabelecer um aparelho religioso-militar foi citado como exemplo por Deleuze e Guattari (1972/2004, p.200). No conto *A lei*, Thomas Mann (2001) escreve:

Logo o povo percebeu o que significava ter caído nas mãos de um artífice raivoso e resignado, responsável por eles diante do Invisível, Moisés, e percebeu que aquela orientação antinatural de omitir o clamor de alegria ante o afogamento do inimigo fora apenas um começo, uma antecipação no âmbito da pureza e da santidade (...). E Moisés teve de ensinar com mãos de ferro ao povo de usar uma “pazinha para cavar” as “necessidades”, a vergonha que envolvia deitar com a irmã e com a tia (MANN, 2010, pp. 56-59).

Nesse sistema de dívida, o credor ainda não emprestou, mas se paga como um dever (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2004, p. 205). Foi nesse sentido que alguns dos argumentos da *Genealogia da moral* (1887/2009), serviram de matéria para a tarefa crítica da obra *O Anti-Édipo*. A leitura nietzschiana do surgimento da culpa com produzida pelo castigo interessou em particular Deleuze e Guattari. Anteriormente a essa interiorização da dívida, os que puniam pensavam lidar com um “causador de danos”, o qual não experimentava qualquer “aflição interior” pelos atos punidos (NIETZSCHE, 1887/2009, p. 71). Foucault (1976/1988)

mostrou-nos algumas consequências de uma certa aplicação da lei em nosso mundo que a tornou também produtiva, incitadora das condutas que ela mesma proíbe.

A organização de todas as partes do *socius* diante do déspota como unidade transcendente abriu espaço para o que os autores chamaram de descodificação, ou seja, os fluxos do desejo e da reprodução econômica passam a ir mais longe, desarticulando os códigos. Com isso, ao passo em que o Estado se enfraquecia, a propriedade privada e a produção mercantil foram enfim possíveis. Foi dessa desarticulação dos códigos que o *socius* civilizado pôde surgir. Nele o capital é a quase-causa como produção de quantidades abstratas. A mercadoria, o trabalhador que vende seu trabalho e as classes sociais fazem parte de um novo modo de produção descodificador, no qual já não é importante aproveitar antigos códigos a favor do *socius*, o valor passa a ser a substância que gera a si mesma (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2004, p. 236).

No *socius* civilizado pela primeira vez há o pavor pelo não codificável. Por ser bastante flexível o regime das quantidades abstratas produz apropriando-se dos limites, ou seja, as crises são seu alimento. Uma outra característica, surgida pela fluidez do desejo e da reprodução econômica, é o cinismo³. Não haveria mais o predomínio da crueldade ou do pavor. Marx chamou atenção para a *essência do niilismo moderno* na produção capitalista. No cinismo desse *socius*, nada escapa ao capital, as “velhas estruturas de valor”, como a honra e a dignidade, existem como mercadoria, prontas para a venda e a compra (BERMAN, 2007, p. 136-137). Nesses termos, o *socius* capitalista serviu de modelo para a análise de Deleuze e Guattari justamente porque o capital comporta a ideia da quase-causa por excelência: tudo parece “efetivamente produzido pelo capital”. No entanto, como se não houvesse um processo de produção, as coisas parecem miraculadas, vindas diretamente desse pressuposto divino (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2004, p. 15).

A descrição do modo segundo o qual cada *socius* lida com os fluxos, é inseparável da definição do desejo como produtivo e positivo⁴. Deleuze e Guattari consideram tais fluxos o próprio movimento do desejo, que é contornado e delimitado segundo vias distintas em cada *socius*. Nesses argumentos, a reprodução econômica é justamente um modo de organizar tais fluxos para perpetuar uma formação social.

³ Veremos no próximo tópico algumas implicações desse novo modo de produção e o que seria o cinismo nesse contexto.

⁴ Veremos a seguir mais detalhadamente o que seria o desejo produtivo.

Se o desejo é, na verdade, um excesso capaz de questionar toda codificação ou captura, ele se aproxima bastante do capital como força voraz que se apropria de seu próprio limite. Isso não quer dizer que o *socius* capitalista inventou o desejo, mesmo no *socius* selvagem e bárbaro o desejo aparecia na forma do medo, do pavor do não-codificado, do fora do domínio do déspota. Nesse sentido, o próprio movimento de mutações ao acaso na história que permitiram o aparecimento de um novo *socius* é atribuído à força mesma do desejo como excesso e produção. O lugar, digamos, especial do capitalismo quando se trata de desejo vem da descodificação generalizada dos fluxos como parte, pela primeira vez, de uma formação social.

No entanto, desejo como excesso e capital não se equivalem completamente. Isso porque o *socius* civilizado depende também da produção de recodificações para se manter. Como dissemos, para Deleuze e Guattari, a história não é uma evolução, formas de apropriar-se dos códigos persistem, mesmo que seja temporariamente, para enfrentar em seguida sua destruição. Safatle (2008, p. 136-137) ilustrou bem essa ideia ao abordar, por exemplo, as características ambíguas do capitalismo ligadas ao consumo. Campanhas publicitárias de marcas globais de moda parecem veicular em seus produtos valores opostos, como um desconforto com “as imagens ideais hegemônicas na retórica do consumo” e, ao mesmo tempo, a valorização de um modo cada vez mais universalizado de afirmar certa identidade por meio da flexibilização dos “papeis sexuais e disposições corporais”. No material analisado na pesquisa citada por Safatle, dividiam espaço também no mesmo produto um padrão difundido de beleza, com corpos anoréxicos e desvitalizados, bem como havia a oposição entre valores da família moderna e uma ideia de retorno à natureza.

O curioso nos dados apresentados por Safatle (2008)⁵ é que os entrevistados de uma pesquisa eram consumidores das marcas, mas disseram não se identificar com muitas dessas imagens. O que explicaria então o sucesso dos produtos? Seria, para Safatle (2008), justamente o posicionamento bipolar quanto aos valores veiculados aos produtos. Nesse sentido, podemos assim nos identificar com a marcas sem aderir a um dos polos veiculados, principalmente porque somos incitados a não nos identificarmos com nada que seja estático. A cultura de massa apropriou-se dessa característica trazendo nos produtos ao mesmo tempo a norma e sua transgressão.

⁵ O autor cita uma pesquisa feita por ele em 2006, financiada pela CAEPM, publicada na *Revista Antropolítica*, 2007.

Embora Safatle se ocupe de um ponto de vista diferente daquele apresentado por Deleuze e Guattari, esses exemplos ajudam-nos a visualizar algumas das consequências descritas no livro *O Anti-Édipo* acerca do jogo territorialização-desterritorialização presente no *socius* civilizado. Vende-se a ideia de liberdade, incitam-se novos comportamentos, mas também se criam mecanismos, chamados pelos autores de *arcaísmos*, que parecem retomar de outro modo certas codificações sociais. Desse modo, o déspota e seu Estado já não precisam existir, criou-se um campo privado no qual a dívida não somente se interiorizou, mas tornou-se a própria definição do que é o desejo (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2004, p. 224). Uma das críticas dos autores à psicanálise dedica-se a desmascarar o Édipo justamente como uma retomada das preocupações em resguardar ainda um código no *socius* que deu mais vazão aos fluxos desterritorializados. Assim o Édipo aparece como um desses elementos que remetem aos arcaísmos, representando “a última territorialidade submetida e privada do homem europeu” (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2004, p. 106).

Quanto ao jogo territorialização-desterritorialização, é relevante ressaltarmos ainda alguns aspectos. Se os autores não trabalham com a ideia de contradições historicamente determinadas e com o conceito de luta de classes, pode-se dizer que Marx foi usado num sentido muito próximo ao que Ruy Fausto (2003, p. 109) afirmou ser um dos principais aspectos da dialética marxiana. Um traço marcante na crítica da economia política é a dualidade essência-aparência na qual se inscreve o capital. Apesar de um termo contradizer o outro e de não haver continuidade ou separação entre a essência e a aparência, ambas são a verdade de cada uma. Tal dualidade aparece também na definição do que seriam as classes: quando elas não estão em luta, mas apenas na inércia do sistema, elas são e não são sujeitos em luta. Para corresponder à ideia plena de classe, elas precisam exprimir a contradição do processo (FAUSTO, 2003, p. 110). Nesse sentido, a história comporta sempre a continuidade da exploração, mas também momentos de descontinuidade nos quais novos modos de produção surgem. Assim, a crítica das capturas do desejo parece ter como intenção denunciar uma espécie de uso ilegítimo do desejo num jogo que podemos comparar à dialética da aparência-essência em Marx (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2004, p. 76). Revela-se que a “essência” fluida e excessiva do desejo foi capturada no último *socius* sob um domínio intimista, privado. Daí sua aparência ser de um desejo impotente, submisso e culpado, ao qual sempre falta algo.

Pode-se afirmar que Nietzsche foi uma peça fundamental numa tentativa de sair do campo da dialética. Para Deleuze (1962/1976), a principal contribuição de Nietzsche foi pôr a

filosofia em termos de valores. Nesse sentido, para o filósofo alemão, a única maneira de fazer uma crítica total seria partir da ideia de valor para lidar com um fenômeno. Os valores surgem de avaliações como “pontos de vista de apreciação”. Em outros termos, são maneiras de ser, modos de existência que julgam. Temos crenças e pensamentos que merecemos em função de uma certa maneira de ser. Assim, o problema crítico de Nietzsche foi voltar-se ao valor dos valores, atentando para sua criação, para uma análise de como eles foram possíveis. E lidar com o sentido de algo é saber quais forças se apropriaram dele, é atentar para aquilo que explora algo e se exprime nele.

A filosofia de Nietzsche não trabalharia com o uso de categorizações, nem com valores absolutos. Sua obra dedica-se a avaliar as forças por meio do que Deleuze (1962/1976, p. 4) chamou de “elemento diferencial do que deriva o valor”, o alto e o baixo, o nobre e o vil. Com isso, Nietzsche buscava compreender algo como um conjunto de forças expressas, mas observando que sempre há uma força predominante apropriando-se de algo. Há forças que se apropriam de algo predominantemente de modo negativo. Um outro aspecto relevante da filosofia de Nietzsche é ser também um elemento de criação nessa crítica de valor dos valores. Nietzsche quis dar um sentido positivo a essa crítica presente em sua filosofia. Foi preciso pensá-la como uma ação, ou seja, distante da vingança, das forças reativas.

Alain Badiou (1997, p. 44) chamou o método de Deleuze de antidialético porque rejeita também o uso de categorias como Ser e Nada para referir-se à identidade e a não-identidade. Nesse sentido, o combate da obra de Deleuze teria sido justamente tentar não utilizar dualidades (BADIOU, 1997, p. 45). Talvez isso apareça no livro *O Anti-Édipo* quando os autores falam da multiplicidade do desejo reduzida a atribuição de um valor negativo⁶ a ele a partir do *socius* bárbaro, no qual tudo era submetido a um registro soberano. Ora, para Nietzsche, a história de algo é a história da sucessão de forças que se apropriaram de alguma coisa. Nesses termos, forças múltiplas sempre estão presentes, embora uma delas seja em alguns momentos prevalente e se afirme como tal. A diferença com Nietzsche parece vir do fato de o desejo confundir-se com a própria ideia de multiplicidade, seja ela de qualquer sorte.

Tal como a tarefa crítica de Nietzsche abre caminhos para a criação, quando se faz a crítica da negatividade atribuída ao desejo podemos ir mais longe e fazer o *socius* não suportar a potência despertada. Foi nesse sentido que Foucault (1977/1991, p. 83) definiu *O Anti-Édipo* como um livro para uma “ética não-fascista”. Contra a negatividade como fator de

⁶ Veremos adiante mais detalhadamente os vínculos entre a psicanálise e a negatividade.

cultura, era estratégico defender o valor da positividade na ambição revolucionária do livro. Ele comportaria um certo estilo de vida no qual os sujeitos seriam capazes de questionar os pensamentos e as ações avaliando nossa paixão pelo poder, não somente o poder concentrado em instâncias como o Estado, mas o poder manifesto em nossos fascismos cotidianos. Isso implicaria liberar-se das “velhas categorias do Negativo”, associado a um certo entendimento da lei, ao limite e à falta.

No entanto, não há qualquer intenção de dar garantias acerca das consequências de “aderir” ao estilo *Anti-Édipo*, bem como não há a intenção de propor um projeto salvacionista no livro. O que encontramos é uma aposta de que o desejo com excesso possa realizar alguma mudança contra um certo poder. No livro, há ainda a intenção grandiosa de “acabar com Édipo” (DELEUZE; GUATTARI, 1980/1995, p. 7). Talvez o dito de Badiou (1997) sobre a obra de Deleuze como um todo sirva para *O Anti-Édipo*: há nele “(...) uma grande potência do sonho especulativo, e como que uma tonalidade vibrante, profética embora sem promessa”. Em escritos e entrevistas posteriores, Deleuze e Guattari dirão que algumas mudanças precisaram ocorrer para que eles se distanciassem mais ainda das categorias dualistas ainda presentes no livro, dentre as quais, desejo como excesso e desejo como falta. Passo que os levaria a apostar cada vez mais em ideias como *linha de fuga* para referirem-se à multiplicidade não só do desejo, mas das possibilidades de operar críticas coletivamente.

1.2 *Socius* civilizado e desejo: psicanálise, capitalismo e esquizofrenia

Vimos que o *socius* capitalista aproxima-se do desejo produtivo em um certo sentido. Esse é também o campo social no qual a psicanálise surgiu e se difundiu. Discutiremos alguns dos motivos pelos quais ela foi um dos principais alvos das críticas dos autores, bem como alguns dos aspectos do desejo produtivo.

A desterritorialização típica do *socius* civilizado é um dos cerne da leitura que Deleuze e Guattari fizeram das consequências do desenvolvimento da sociedade de consumo. Com as desterritorializações típicas desse *socius*, a socialização do desejo passou a não depender de padrões estereotipados e idealizados de conduta. Como vimos, perpassa *O Anti-Édipo* a ideia de que todo *socius* precisa impor um certo modo de lidar com o desejo ao inscrevê-lo e submetê-lo a “códigos de inteligibilidade” (SAFATLE, 2008, p. 18). O capitalismo contraria essa tendência por não precisar mais de codificações, ele usa fluxos

descodificados e substitui os códigos por quantidades abstratas. Safatle (2008, p. 19) compreende esse processo como indicativo de que o capitalismo não precisa impor conteúdos privilegiados, mas socializa o desejo pela fragilização dos códigos. Ele produz identidades, mas as flexibiliza e as anula rapidamente.

A crítica ao papel da psicanálise no *socius* civilizado é inseparável das questões em torno de Maio de 68 e das discussões sobre análise institucional, às quais Guattari se dedicava. Um dos principais aspectos das críticas é a associação da psicanálise ao familiarismo. Embora na própria psicanálise Marcuse e Reich figurassem como críticos da cultura, ao invés de abrir-se aos movimentos de crítica social, grande parte dos analistas reforçavam o campo privado em suas práticas: diante da desterritorialização do desejo, a psicanálise insistiria em reterritorializá-lo num certo ideal normativo inventado no século XIX. A família foi essa invenção surgida junto ao homem privado, preso a um domínio íntimo que insiste em separá-lo de seu próprio engendramento social. Para Deleuze e Guattari, a principal marca da presença desse compromisso com familiarismo seria a ideia de complexo de Édipo.

Mais que mostrar o equívoco da psicanálise, esclarecendo, como Ariès (1978)⁷ o fez, que o ideal de família era uma criação, tratava-se também de denunciar os valores ligados a ela. Tratava-se de relacionar algumas consequências de sua perpetuação como ideal hegemônico. Châtelet (1993) mostrou-nos o profundo vínculo entre a família e a definição de Estado moderno em Hegel como realização final do progresso da humanidade. Ela é a “célula social normal” definida junto a propriedade dos indivíduos como seu patrimônio. Ou seja, é a base do Estado como soberania da vontade coletiva.

No contexto desse debate sobre o conceito de família, o pensamento de Freud e a psicanálise foram pensadas por Michel Foucault (1976/1988) a partir dos *dispositivos*⁸ de *aliança* e dos *dispositivos de sexualidade*. Até o final do século XVIII, o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil estabeleciam o lícito e o ilícito. Da generalização da confissão

⁷ Referimo-nos aqui ao famoso estudo que mostra a família como valor fundamental e núcleo obrigatório dos afetos somente a partir do final do século XVIII. Antes disso, ela era apenas uma instituição do direito privado para garantir a transmissão de bens e do nome (ARIÈS, 1978, p. 277).

⁸ Segundo Agamben (2009, p. 32-33), Foucault considera que um dispositivo pretende alcançar “a relação entre os indivíduos como seres vivos e o elemento histórico, entendendo com este termo o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder. O objetivo último de Foucault não é (...) reconciliar os dois elementos. E nem mesmo enfatizar o conflito entre eles. Trata-se para ele, antes, de investigar os modos concretos em que as positivities (ou os dispositivos) agem nas relações, nos mecanismos e nos ‘jogos’ de poder”.

monástica como regra para todos, Foucault pensou o surgimento do que ele chamou de tecnologia do sexo.

A novidade do dispositivo da sexualidade consistiu em colocar a confissão sob os cuidados da medicina, da pedagogia, da economia. Nele, o fundamental não é condenar ou tolerar, mas gerir o sexo de cada um por meio de uma proliferação discursiva regulada e polimorfa. Nesse sentido, o jogo das sensações e do exame dos corpos sensualizou o poder, o que produziu o efeito de permitir, instigar, aquilo mesmo que passou a proibir. Ambos os dispositivos articulados deram à família um *status* médico-sexual e tornaram-na peça-chave da proliferação discursiva. Não à toa, as análises freudianas concebem a família como incestuosa.

Pensada numa época de reformas jurídicas na Europa quanto ao poder paterno, a psicanálise não teria como foco principal reafirmar as práticas coercitivas e a condenação da sexualidade desviante. Textos como *Moral sexual civilizada e doença moderna* (1908) trazem questionamentos acerca dos efeitos das interdições. Para Foucault (1976/1988), esse seria o novo sentido de pôr o discurso sobre a sexualidade em foco, não mais o uso da degenerescência e da hereditariedade para lidar com a histeria: questionar e libertarmo-nos em alguma medida do recalque.

Foucault afirma que devido ao *status* dado à família, ela foi um dos permutadores fundamentais entre o dispositivo de sexualidade e o dispositivo de aliança: ela transporta a lei para a sexualidade e a “economia do prazer e a intensidade das sensações” para a aliança. O incesto demonstra esse jogo justamente por ser temido e recusado, mas requerido pela família. Isso porque há uma incitação à sexualidade que a perpassa intimamente. Se Freud colocou o discurso sobre a sexualidade a uma certa distância da família, ele a reencontra como chave para sua teoria. Por meio da descoberta, na sexualidade de cada um, das relações com os pais e da repressão sexual difundida, Freud teria saturado a lei de desejo. Ao mesmo tempo, ele submeteu a sexualidade à lei e aos desdobramentos da proibição do incesto como universal. Por mais que ela se funde já numa crise do poder paterno, o Édipo é capaz de exprimir essa crise e também de reencontrar a família como chave interpretativa (FOUCAULT, 1976/1988, p. 124).

O debate da obra *O Anti-Édipo* acrescenta à leitura de Foucault sobre a psicanálise uma tentativa de sair das interpretações dos delírios e fantasias que têm como referência a família nuclear. Se as palavras das históricas contestam toda uma organização de poder, elas não poderiam ser entendidas muito longe desse modelo. Teríamos nos edipianizado – e não

foi a psicanálise que iniciou essa edipianização – num processo histórico que possibilitou à família nuclear se configurar como “agente delegado para o recalçamento” no contexto de uma produção social repressiva. Ela segue a fabricação de uma imagem deslocada do desejo que representa aquilo que é recalçado como pulsões familiares incestuosas (DELEUZE e GUATTARI, 1972/2004, pp. 124-125). Os autores argumentam que não se proíbe, interdita, reprime o desejo porque ele é desejo incestuoso (a falsa imagem propagada), mas porque sua “natureza” seria revolucionária:

(...) o desejo é, em sua essência, revolucionário – o desejo, não a festa! – e nenhuma sociedade pode suportar uma posição de desejo verdadeiro sem que suas estruturas de exploração, de sujeição e de hierarquia fiquem comprometidas. Se uma sociedade se confunde com as suas estruturas (hipótese divertida), então sim, o desejo ameaça-a essencialmente (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2004, p. 121).

Deleuze e Guattari falam em nome de uma “posição de desejo verdadeiro” num esforço para caracterizar essa “natureza” produtiva e revolucionária do desejo que precisa ser utilizada de outro modo para que tenhamos um *socius*. Com Karl Marx e Wilhelm Reich, os autores buscaram abordar essa necessidade de transformar o desejo para que um *socius* exista. Se a ideia de uma falsa consciência poderia nos ajudar a compreender que desconhecemos os mecanismos segundo os quais o desejo é utilizado na produção social, Reich pôde ajudar Deleuze e Guattari a mostrar que se nenhuma sociedade suportaria uma “posição de desejo verdadeiro” sem comprometer a hierarquia, a exploração, a sujeição, é porque ela vale-se de mecanismos imobilizadores do desejo (como a lei) que nos torna capazes de *desejar a repressão*. Nós não seríamos exatamente enganados, mas desejo e produção social podem se confundir e nos fazer lutar por nossa própria repressão. No Entanto, se Reich (1988, p. 19) caracterizou o fascismo como uma “atitude emocional básica do homem oprimido da civilização autoritária”, apenas utilizado a favor dos interesses dos governantes e líderes, Deleuze e Guattari preferem pensar as diversas capturas do desejo como um problema de produção social.

A ideia de *produção* na obra *O Anti-Édipo* marca o modo generalizado segundo o qual funciona não só uma sociedade, mas a vida como um todo (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2004, p. 9). Haveria apenas uma diferença de regime entre uma “posição de desejo verdadeiro” e a produção social como imobilizadora das características revolucionárias do desejo. Ou seja, apenas esta oposição quanto ao regime de funcionamento faz uma separação

entre desejo e produção social: o desejo só pode ser fabricado na produção social e a própria produção social é sempre uma questão de desejo.

Ao usarem o termo produção Deleuze e Guattari parecem manter-se fieis a um duplo movimento: por um lado, um esvaziamento de uma definição prévia ou muito abstrata do que seria o desejo, buscando elevar ao máximo a invenção, a fabricação que lhe é própria; por outro lado, eles procuram ressaltar que o desejo é sempre preenchido pela experiência e jamais pode ser considerado, digamos, sem suas condições materiais de existência. Nesse ponto, O *Anti-Édipo* é fiel a uma das pretensões gerais da obra de Deleuze segundo Bento Prado Jr. (2004, p. 247): liberar “o sensível de sua domesticação ou unificação conceitual ou intuitivo-formal”. Fidelidade que deve muito à obra *Nietzsche e a filosofia* (DELEUZE, 1962/1976). Quando Nietzsche faz da avaliação das forças o objetivo de seu pensamento ele parece muito mais preocupado em dar ênfase aos usos feitos das forças ativas e reativas que em defini-las como separadas do que as anima. Do mesmo modo, o esforço de Deleuze e Guattari foi mostrar que o desejo é sempre produtivo porque é impossível que esteja vazio, a própria ilusão de pausa na produção só pode ser ela mesma produzida, fabricada. Ele é sempre tomado por forças, por conteúdos. É preciso atentar para o que o captura e para o que o faz fiel às suas características revolucionárias.

Ao abordarem alguns mecanismos imobilizadores do desejo, uma das estratégias críticas de Deleuze e Guattari contra esse quadro ainda hegemônico foi a tentativa de tomar a esquizofrenia contra um modelo reinante de subjetividade baseado na neurose e suas questões em torno dos pais. Não apenas os fluxos descodificados do capital nos aproximam do desejo como produtivo e excessivo, também a esquizofrenia⁹ como processo radical de descodificação dos fluxos nos ajuda a ampliar o campo restrito do familiarismo. Não é preciso devolver ao esquizofrênico as figuras do pai e da mãe, mas ver, nos delírios, a afirmação de que a produção social é primeira. O delírio pode nos mostrar exemplarmente que a família nuclear, longe de realizar o ideal intimista, é perpassada pelo ladrão, pelo vizinho, pelo estrangeiro, pela guerra, pela crise econômica (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2004, p. 27).

Nesse contexto, o *Caso Schreber* (1911/1969) foi citado inúmeras vezes como exemplo da amplidão do delírio. A questão do judaísmo na Alemanha, a questão da

⁹ Deleuze e Guattari associam o familiarismo na psicanálise à visão da esquizofrenia segundo a psiquiatria. Haveria três conceitos fundamentais para defini-la: a dissociação (Kraepelin), o autismo (Bleuler), o espaço-tempo ou o estar no mundo (Binswanger). Todos teriam em comum o parâmetro do eu para caracterizar a esquizofrenia ao tomá-la segundo um afastamento do mundo e a constituição de um mundo específico. Mas o esquizofrênico deixou de acreditar, há tempos, no pai, na mãe e no eu.

autoridade e da lei são conteúdos marcantes do delírio, não somente presentes na transformação em mulher, mas também na caracterização de Deus como um “desentendido” dos vivos. Esse conteúdo nos mostra que não há separação da realidade, mas vivências de conteúdos históricos e políticos. Não há nele um eu que se identifica a uma mulher como pessoa, mas há estados intensivos, só depois denominados pelos nomes da história (a mulher, os judeus, os arianos). Deleuze e Guattari afirmam:

Não se pode dizer que a psicanálise seja muito inovadora: ela continua a pôr as suas questões e a desenvolver as suas interpretações a partir do triângulo edipiano, no momento em que sente, no entanto, que os chamados fenômenos de psicose ultrapassam esse quadro de referência. O psicanalista diz que *temos* de descobrir o pai no Deus superior de Schreber e talvez até o irmão mais velho no Deus inferior. (...). O esquizo dispõe de modo muito próprios de referência, pois dispõe de um código de registro particular que (...) só coincide com o código social para o parodiar” (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2004, pp. 19-20, grifo dos autores).

Na obra *Mil platôs* (1995), o caso do *Homem dos Lobos* (FREUD, 1818[1914]) é também um exemplo das tentativas de enquadrar os delírios e as produções oníricas numa espécie de código que passe pela neurose como modelo. No primeiro episódio da doença o paciente sonha com seis ou sete lobos em cima de uma árvore, mas desenha para Freud apenas cinco lobos. Freud fará uma série de associações entre os lobos, inclusive os lobos esquecidos no desenho, a fim de encontrar a visão da cena de sexo entre os pais vista pelo Homem dos lobos. No sonho de outro episódio, dito psicótico, quando o paciente foi atendido por Ruth Brunswick, os lobos são comparados a Bolcheviques, que confiscaram a fortuna do paciente russo (FREUD, 1918[1914]). Mas os diversos aspectos do primeiro sonho, os lobos sempre em matilha, ou as relações incestuosas do paciente com a irmã e com “pessoas de condição inferior”, foram vistos apenas como substitutos do Édipo.

É com a esquizofrenia entendida como *processo* que entra em cena uma nova leitura, a qual leva em conta o conceito de *corpo sem órgãos*, termo inspirado na obra de Antonin Artaud. Em *Lógica do sentido* (DELEUZE, 1969/2003) ele corresponderia a uma resposta do esquizofrênico ao despedaçamento de seu corpo por meio da fusão indecomponível de palavras, constituindo um novo corpo, o corpo pleno. Já no livro *O Anti-Édipo*, com a esquizofrenia pensada como processo, modelo extremo para o desejo, o corpo sem órgãos é um “limite do corpo vivido”, uma pausa improdutiva produzida no próprio funcionamento do desejo (ZOURABICHVILI, 2004, pp. 32-33).

Além do desejo como produção, o corpo sem órgãos é também um elemento fundamental para entendermos a constituição e destruição de um *socius*. O desejo pode fazer de nós um organismo, mas nessa produção o “(...) corpo sofre por estar assim organizado, por não ter outra organização (...)” (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2004, p. 13). Neste sentido, o corpo sem órgãos é, ao mesmo tempo, o próprio corpo do desejo, por não ter uma organização estabelecida previamente (ZOURABICHVILI, 2004), e a ideia de morte como antiprodução, remetendo às diversas tentativas de barrar os fluxos da produção desejan¹⁰.

Quando se trata de Freud, Deleuze e Guattari concordam que sua obra tem o mérito de nos mostrar o desejo e seu funcionamento inconsciente. No entanto, um dos problemas centrais para esses autores seria que a obra de Freud também submete o inconsciente a um teatro. A partir do mito, a psicanálise dá um valor representativo às suas forças produtivas (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2004, p. 28). Deleuze e Guattari (1973/2006, p. 345) dirão que ela é uma “máquina pronta, constituída com antecedência para impedir as pessoas de falarem”. Isso porque ela parte de certos enunciados que já estão presentes no capitalismo, como a ideia de falta, de família nuclear, mas os torna enunciados pessoais dos pacientes. *O Anti-Édipo* propõe sair do que se pensa dizer apenas individualmente para as condições de produção desses enunciados. Numa proximidade com a tarefa crítica de Nietzsche, seria descobrir os “agenciamentos coletivos” que tornam certa fala possível. É assim que a psicanálise faria com que não reste:

(...) só uma palavra do enorme conteúdo político, social e histórico do delírio de Schreber, como se a libido não tivesse nada com isso. (...). Claro que há sempre pedaços do pai ou da mãe que aparecem na cadeia significante, o bigode do pai, o braço ameaçador da mãe, mas só furtivamente, entre os agentes coletivos. Os termos do Édipo não formam um triângulo porque estão espalhados por todos os cantos do campo social, a mãe ao colo do professor, o pai ao lado do coronel. (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2004, p. 59 e 64).

Os autores parecem retomar a ideia do “exemplo como a própria coisa”, atentando para a possibilidade de não associarmos a análise a uma operação que *precisa* necessariamente ainda nos oferecer um Édipo. A proposta do livro passaria por

¹⁰ Ao compararmos o corpo sem órgão ao que Lacan define como pulsão de morte, como vazio fundante capaz de criar a vida, com o qual lidamos sempre, entendemos que Deleuze e Guattari também reafirmam o desejo como primordial, eles dizem: “o desejo *também* deseja a morte, porque o corpo pleno da morte é o seu motor imóvel, tal como deseja a vida” (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2004, p. 13). No entanto a diferença seria que a própria morte é engendrada na produção e o desejo jamais poderia ser apreendido como um vazio primordial, já que ele desde sempre produz e funciona.

questionamentos da paralisação da tarefa crítica da psicanálise, em nome de interpretações úteis para a vida do sujeito, num *socius* que demanda um Édipo.

1.3 A lei não é fundante: em torno da negatividade e do Édipo como estrutura

Lacan ocupa um papel essencial na obra *O Anti-Édipo* por ser um dos leitores de Freud que souberam dar vida às contradições da obra freudiana. Um exemplo disso foi a retomada do Édipo como ele realmente deveria ser pensado: como representação de que o pai está morto desde sempre¹¹. Dito que visava recolocar a psicanálise como crítica dos códigos hegemônicos impostos ao desejo. Talvez esse seja um dos motivos de ser considerado “esquizofrenizador” da psicanálise, por embaralhar algumas “verdades” adotadas pelos analistas (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2004, p. 20). Por que então a psicanálise estrutural faria parte das críticas do livro *O Anti-Édipo*?

Assim como Deleuze e Guattari, Lacan criticou as tentativas de moralizar a psicanálise. A psicologia do ego foi seu alvo privilegiado por visar dizer ao paciente qual seria o caminho correto para uma vida adulta realizada. Quanto à família, Lacan a abordou como uma entidade imaginária. Ela seria, junto ao ideal de adulto maduro, mais uma tentativa de preencher com imagens, com conteúdos preestabelecidos algo que não é da ordem da satisfação plena. Ela tentaria nos dizer quais seriam os modos mais corretos de lidar com o desejo.

É importante localizar as questões em torno do familiarismo como parte da crítica mais geral que inclui a psicanálise como colaboradora privilegiada das recodificações no capitalismo, incluída num campo social que demanda Édipo. Se ela não o criou, parece continuamente renovar essa “colaboração”. Um outro aspecto que nos interessa é o fato de a família remeter à problemática mais ampla da Lei.

Ao dizer que com a Lei, “o pecado, *hamartia*, o que em grego quer dizer falta (*manque*), e não-participação à Coisa, adquire um caráter desmesurado, hiperbólico” (LACAN, 1959-1960/1988, p. 106), Lacan admite que ela nos torna faltosos, mas também se transforma em estrutura fundante dos sujeitos. O *Seminário 7* critica a conduta moralizante dos analistas em torno da possibilidade de uma vida harmônica, do bem-estar. Se Kant abriu a

¹¹ Ver o *Seminário 17*, o avesso da psicanálise (1969-1970/1992).

possibilidade de pensarmos o Dever, a dimensão além do princípio do prazer, da obtenção dos bens no campo da moral, Freud ajudou Lacan a voltar-se à crueldade presente nas promessas de felicidade, de um bem para todos, presente na política e no mercado dos bens. Nesse sentido, o privilégio do simbólico como estratégia para esvaziar o desejo de conteúdo, contra o imaginário representou uma tentativa de distanciar a psicanálise de qualquer pretensão moralista. Esse Mal tanto nos isenta de julgar quais seriam as melhores intenções num parâmetro universalizante quanto demonstra que as tentativas de harmonização do desejo são sempre impedidas pelo que ele mesmo é: um vazio fundamental.

Para Deleuze e Guattari, de nada adiantaria esvaziar a Lei e tornar o pai uma função simbólica, ao invés de nos distanciarmos das limitações do registro familiar, funda-se a universalidade do Édipo para além da variabilidade das imagens, solda-se ainda melhor o desejo à lei e ao interdito (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2004, p. 86). Com isso, toda a pluralidade do desejo à qual o próprio *socius* civilizado deu vazão passa a ser remetida a um registro transcendente. Tal estratégia, que ignoraria a riqueza da experiência e do desejo, acaba reavivando o funcionamento estereotipado que o *socius* civilizado deixou para trás.

Com o esvaziamento do desejo pela Lei, perde-se não somente a riqueza dos conteúdos sociais e políticos, inseparáveis das produções desejanças, toma-se um aspecto dessas produções como privilegiado. No caso do desejo, o aspecto negativo da dívida infinita e espiritualizada (estamos sempre em falta). A Lei como vazio contribuiu para negativar o desejo e não nos permite vê-lo como capturado num *socius* num movimento de despotencializá-lo. Com isso, ao invés de esvaziar o desejo de fato ele acaba preenchido pelos valores de uma cultura da renúncia. Deleuze e Guattari tentaram mostrar que a definição de desejo como vazio, como falta de objeto apropriado não passa de um tipo de captura do desejo elevada ao estatuto de “fundamento ontológico universal e necessário”. (PEIXOTO JUNIOR, 2004, p. 119). Com a genealogia das relações entre o desejo e o *socius*, os autores pretenderam criticar a ideia de que esse vazio seria necessário. No *socius bárbaro*, vimos as bases da ideologia cultural judaico-cristã que teria tornado possível o desejo como negatividade pelo esquecimento da repressão. A dívida com o déspota tornou-se espiritualizada na cultura da renúncia e tornou-se ressentimento, má consciência. Seria possível assim comparar contemporaneamente a definição estrutural lacaniana do desejo e a “suposição capitalista de uma escassez necessária” (PEIXOTO JUNIOR, 2004, p. 120).

Com a atribuição de uma negatividade ao desejo e à Lei, é impossível não somente vê-la como produzida socialmente, mas também como produtora de condutas. Deleuze e

Guattari afirmam: “(...) pode acontecer que a lei proíba algo de perfeitamente fictício na ordem do desejo ou dos 'instintos', para nos convencer que tínhamos a intenção correspondente a esta ficção” (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2004, p. 120). Ponto de vista que nos remete à discussão feita por Foucault (1976/1988, p. 16) que o fez questionar: “interdição, censura e negação são mesmo as formas pelas quais o poder se exerce de maneira geral, talvez em qualquer sociedade e, infalivelmente, a nossa?”. Ou seja, para ele a lei não possui apenas uma dimensão de repressão, ela incita aquilo mesmo que proíbe.

Não se tratava de desmascarar o engano quanto à repressão do sexo – ela existe - , mas de um privilégio da análise das “técnicas polimorfias do poder”, cuja dimensão “positiva” faz proliferar, suscita, os discursos em torno do sexo. Na tentativa mesma de regular o sexo dos indivíduos, a *scientia sexualis* faz proliferar os discursos sobre a sexualidade, erotiza o poder e os corpos sobre os quais ele age. A lei não só proíbe, ela incita. É nesse sentido que o desejo não é a Lei; ele seria anterior a ela, seria a produção desejante como força motriz da vida, capturada na formação social e transformada segundo certos interesses sociais, tornando-se desejo de incesto, desejo de repressão. A Lei nunca pode ser vinculada a uma transcendência, já que ela sempre possui um valor, um certo uso, uma certa captura do desejo.

A experiência mostra a atualidade da discussão acerca do viés negativo do desejo e da Lei transformados em moral. A psicanalista Geneviève Morel (2008) é um exemplo de autor contemporâneo que critica certos usos das ideias de Lacan para fins moralizantes. Na França dos anos 2000, os debates em torno das reformas legislativas da família, da adoção e da união, envolvem debates em torno da identidade sexual e da homoparentalidade. Morel acusou vários analistas de defenderem um certo modelo de família ideal baseado na figura da mãe e do pai ideais, sem se levar em conta as últimas proposições lacanianas sobre a sexuação e sobre o *sinthoma*. A postura missionária e salvacionista diante do tema da *morte do pai* levou alguns analistas a um espírito nostálgico. Tal nostalgia parece guiar o oferecimento dos serviços de psicanálise sob a égide do Nome-do-Pai entendido como norma antropológica eficaz para a família, para o sexo e para a saúde mental (MOREL, 2008, p.13 e p. 7).

Por meio da ideia de *sinthome*, Morel discutiu alguns desdobramentos políticos de um certo uso do Nome-do-Pai. Ela buscou descentralizar a importância dessa ideia, muitas vezes deslocada para a defesa de uma certa ordem que funcionaria melhor. O problema seria que tal defesa submete a um critério universalizante todos os outros modos de vida, entendendo-os como precários. No próximo capítulo explicaremos um pouco mais detalhadamente o conceito de *sinthome*.

Outro importante autor contemporâneo que discute alguns desdobramentos dos usos de certas ideias pela psicanálise é Michel Tort (2007). Para ele, apesar do discurso corrente sobre o declínio do pai, a psicanálise vem fortalecendo o Pai como uma função universal que estaria ameaçada e precisaria ser fortalecida novamente (TORT, 2007, p. 13). O discurso vinculado a tal defesa vem da constatação de um abalo da função responsável pela transmissão da interdição fundamental desde sempre entre as gerações. Ao mesmo tempo, essa defesa leva em conta a acusação de desenvolvimento irresponsável das ciências e das técnicas, bem como das “reivindicações anárquicas dos extremistas sexuais” (TORT, 2007, p. 14, tradução nossa).

Essa postura demonstraria as ligações particulares entre a psicanálise e as configurações da conjuntura social e política, as quais escamoteiam os aspectos sociais em proveito de uma análise em termos de lugares estruturais, não deixando perceber que a solução paterna é apenas uma das relações que os sujeitos podem manter com a lei. Para Tort (2007, p. 16), a psicanálise deveria dedicar-se a analisar a figura do pai como formação histórica, ou seja, a extrair as ligações do funcionamento psíquico e as divisões de gênero deste funcionamento com a dominação masculina cujos resultados vemos, por exemplo, na divisão sexual da parentalidade e nos resultados do assujeitamento ao trabalho. Para isso, seria preciso abrir mão de um “trabalho de conservação museológica das relações familiares arcaicas às quais se dedicam a minoria dos analistas” (TORT, 2007, p. 23).

1.4 Desejo produtivo e tarefa crítica

Vimos acima que Deleuze e Guattari localizaram o cinismo como uma das características predominantes do *socius* capitalista ou civilizado. Safatle (2008, pp. 13-18) viu nessa associação um indicativo da crítica dos autores sobre o capitalismo como possuindo a tendência a fragilizar aquilo que ele mesmo anunciava. O cinismo aqui não seria um problema a ser avaliado segundo uma ordem moral que condena os sujeitos que distorcem “procedimentos de justificação ao tentar conformá-los a interesses que não podem ser revelados. Ele parece referir-se a um problema geral que surge quando temos uma sociedade sob uma crise de legitimação. No capitalismo o cinismo pôde afirmar-se como racionalidade,

presente em várias posições discursivas, não somente no campo moral, conforme mostrou Peter Sloterdijk.

Slavoj Žižek (1992, p. 59) contextualizou esse diagnóstico no âmbito das questões em torno da ideologia tal como pensada por Marx. A definição elementar da ideologia formula-se nos seguintes termos: “disso eles não sabem, mas fazem”. Atribui-se aqui uma ingenuidade a quem age sob esse padrão. Temos distanciadas as dimensões do que se faz e de uma falsa consciência disso. A crítica para Marx operaria justamente levando a uma reflexão sobre as condições sociais que produziram esse distanciamento. A ideia de liberdade burguesa cai por terra assim que o trabalhador entende que a venda de sua força de trabalho o leva a escravidão. No jogo da crítica da aparência, a essência surge.

Também usando o livro de Sloterdijk, Žižek descreve a ideologia como perpassada cada vez mais pelo cinismo, despotencializando a crítica. Na razão cínica a fórmula é “eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas mesmo assim o fazem” (ŽIŽEK, 1992, p. 59). A função de esclarecimento da crítica perde seu sentido na medida em que não somos ingênuos, sabemos da falsidade e não renunciamos a ela. Não há mais o objetivo de diminuir a distância entre uma falsa consciência e o que se pratica. Ao contrário, “o cínico vive da discordância entre os princípios proclamados e a prática – toda a sua “sabedoria” consiste em legitimar a distância entre eles” (ŽIŽEK, 1992, p. 60).

O que poderia ser compreendido como um simples uso da moral a serviço da imoralidade foi apontado por Safatle como um modo de viver que pode operar como estabilizador de uma situação de crise geral de legitimação que poderia ser vivida como simples anomia, já que não teríamos mais códigos nos quais nos respaldaríamos. Pode-se dizer que *O Anti-Édipo* se insere nesse diagnóstico de um modo específico. Há no livro uma evidente tarefa crítica quanto às capturas do desejo, mostrando-nos que elas são produções sociais, o próprio desejo como produtivo possui uma carga revolucionária. A tarefa foi mostrar como as construções sociais sabem disso e procuram usar o desejo a seu favor.

No capitalismo, a falência dos usos codificados do desejo nos faz ver mais de perto como o desejo funciona longe das capturas, embaralhando os códigos que ainda se pretende impor a ele. No entanto, o jogo do capitalismo consiste em desterritorializar e reterritorializar os fluxos a favor do capital. Ele é capaz de apropriar-se do que contraria seu movimento tornando-o valor que se vende na forma de produtos, por exemplo. O cinismo não é criticado

em nome do retorno a um moralismo superior ou atrelado a uma tentativa de superação do capitalismo.

A razão cínica impede o processo de libertação do desejo porque ainda trabalha em função da reprodução de certos códigos, perpetuando arcaísmos, nem que seja pelo motivo imoral, mesmo que se tenha deslocado a moral como código superior que deve ser obedecido. Ela sabe o que faz mas contribui para perpetuar as recodificações. É a favor da força revolucionária do desejo que deve ser radicalizada no próprio capitalismo que os autores falam. Devem existir modos de tornar potente o que já temos como matéria, mas transformamos em modos de nos resguardar da crise da legitimação. Como não confundir isso com a defesa de uma simples anarquia generalizada (e ingênua diante do cinismo disseminado por todos os lados)?

Numa entrevista feita no mesmo ano de publicação da obra *O Anti-Édipo*, Deleuze discute com Foucault o papel do intelectual naquele momento diante do estranhamento dos maoístas quanto à participação de Deleuze na política. Numa certa visão sobre o papel dos intelectuais eles eram vistos como consciência representante ou representativa, os malditos que revelariam a verdade do poder no capitalismo, percebendo relações que ninguém mais poderia ver, capazes de dar voz aqueles que não podiam falar (DELEUZE, 1973/2006, p. 266). Deleuze e Foucault apontaram, ao modo deles, essa falência da crítica: as massas não necessitam mais dos intelectuais para saber, elas sabem e dizem. Tudo isso apesar de um sistema de repressão que inclusive legitima os intelectuais como os únicos que teriam algo a dizer sobre a experiência.

A tarefa crítica da obra *O Anti-Édipo* parece inserir-se no sentido de um novo modo de pensar a teoria e a prática. No tempo do cinismo e, ao mesmo tempo, no qual se prescindia do intelectual para dizer a verdade mais legítima, um livro como *O Anti-Édipo* não deveria traduzir uma prática, não deve ser uma luta para tomada de consciência, mas servir de instrumento parcial contra os poderes. Uma teoria sempre carrega a possibilidade de servir, de funcionar de algum modo como uma luta local. O desejo, nesse sentido, foi a ferramenta usada pelos autores, que a seu modo faria vacilar as pretensões totalizantes que perduram no capitalismo.

Por isso dissemos que *O Anti-Édipo* não traria uma promessa de solução final. Do mesmo modo, não pode ser confundido com a defesa de uma anarquia generalizada. A luta não seria destruir a totalidade do poder, mas vê-lo com exercício de modo múltiplo e oferecer-

lhe revides locais. O desejo produtivo serviu de revide por tentar desarticular o modo como o desejo é usado pela psicanálise. Ao mesmo tempo, sua forma produtiva serviu de modelo explicativo para a continuidade de um poder, nossa contribuição para que ele persista mesmo sabendo que trará nossa ruína: como Reich disse, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo (DELEUZE, 1973/2006, pp. 271-272). O desejo positivo de certo modo tenta desarticular parcialmente os pequenos exercícios de poder no cinismo cotidiano que os mascara na tentativa de ainda resguardar domínios estáveis diante da crise geral da legitimação. A aposta é que talvez, com a denúncia do desejo produtivo, se desarticule um poder, ao contrário de certas definições de razão cínica, na qual a contradição posta às claras não serve para desqualificar uma intenção (SAFATLE, 2008, p. 14).

Parece-nos que essa ideia de luta local acabou por fazer com que Deleuze e Guattari revessem certas características do método do livro *O Anti-Édipo*. As colocações de Foucault (1976/1988) sobre o que ele chamou de hipótese repressiva¹² nos fazem pensar sobre os critérios segundo os quais os autores delimitaram o desejo produtivo. O uso do desejo “a favor” do *socius*, e, portanto, despotencializado, traz os desejos como *desvirtuados* porque submetidos a regras, a normas que não teriam outra função senão distorcer as forças desejantes. Ariscamo-nos a dizer que uma das referências principais do texto ainda seria a própria lei, ou, se quisermos, a referência ao Édipo e a todas as suas implicações para a discussão sobre poderes soberanos contra a multiplicidade do desejo.

Seria o registro da lei, entendida à luz da negatividade, sob seu viés repressivo, que dominaria uma parte importante dos argumentos dos autores. A crítica aos desejos submissos ao Édipo anunciou, de certo modo, que tal registro não faria mais sentido já que viveríamos numa época de poderes também múltiplos (BARROS, 2005, pp. 65-66). No entanto, Deleuze e Guattari acabam, de certo modo, utilizando ainda o modelo jurídico da lei, o que os fez questionar principalmente a negatividade própria à repressão, o quanto ela subjugaria os verdadeiros desejos, não considerando seu viés também produtor (FOUCAULT, 1976/1988). Ou seja, o que o desejo *pode*, sua positividade, seria definido por contraste, a partir do que lhe é barrado, pela negatividade da lei, da repressão

Deleuze dirá depois que no livro *O Anti-Édipo* havia uma preocupação em estabelecer dualidades como desejo positivo e desejo negativo, paranoia e esquizofrenia (DELEUZE,

¹² Tal hipótese refere-se ao que dissemos acima sobre a lei como produtora daquilo que proíbe. A repressão, o não da lei segundo o modelo jurídico não leva em conta esse aspecto gerador de condutas e de valores.

1973/2006, p. 351). Assim, o livro acabou preso a crítica a um tipo de captura do desejo, como negatividade que retoma a soberania. Posteriormente os autores pensaram em termos de *linhas de fuga*. A tarefa não consiste em revelar as grandes contradições do capitalismo, mas na aposta em movimentos que o minam, ao acaso. Por conta de Deleuze pensar a revolução como reprodução dos aparelhos de Estado nos partidos, por exemplo, ele buscou com as linhas de fuga seja evitar cair na dualidade proibição-revolução, desejo esquizo-desejo como falta, seja limitar-se a escolha de um modo privilegiado de fuga, tal como a fuga esquizofrênica, potência máxima do desejo. No livro *O Anti-Édipo*. Já que essas fugas se dariam de modo diverso, a grande questão foi pensar como torná-las coletivas.

CAPÍTULO 2 – SOBRE A NEGATIVIDADE E A POSITIVIDADE NO PERCURSO DE DELEUZE E DE LACAN

Quando se trata de dedicar-se a uma discussão sobre o estatuto da negatividade e da positividade, o livro *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* (1972/2004) ganha destaque. Ao se contrapor ao desejo segundo Lacan no contexto de sua leitura do estruturalismo, Deleuze e Guattari pensaram no *desejo produtivo*, fazendo dele, ao mesmo tempo, uma ferramenta crítica. Para Deleuze e Guattari, o Édipo, seja entendido como um complexo, seja entendido como estrutura, atribui ao desejo um vínculo necessário com instâncias como a família nuclear e a Lei. Se o desejo seria revolucionário por princípio, ou seja, capaz de contestar e de desarticular qualquer poder estabelecido, qualquer limite que possamos lhe impor contribuiria para diminuir sua potência crítica e de transformação.

Como vimos, para Michel Foucault (1977/1991, p. 83), o que estaria em jogo no contexto dessa crítica à psicanálise seria uma espécie de “ética para uma vida não fascista”, capaz de liberar o desejo das “velhas categorias do Negativo (a lei, o limite; a castração; a falta)”. Tal ética implicaria necessariamente uma análise do fascismo como múltiplo. Longe de ser apenas uma questão relativa ao Estado, ele tem lugar na vida cotidiana, nas inúmeras possibilidades de barrar a positividade do desejo que cada um de nós pode operar. Não à toa, Deleuze e Guattari contextualizam a psicanálise num quadro de uma “demanda por Édipo” difundida socialmente. Apesar de a psicanálise não ter criado o Édipo, ela ainda insistiria em usá-lo como umas das principais referências.

Pode-se dizer que o Deleuze e Guattari colocam-se numa posição de transição entre uma certa defesa das teorias da repressão como base para entendermos as capturas sociais do desejo e uma crítica do parâmetro da negatividade (interdição, proibição) para entendermos tais capturas. Ao discutirem, por exemplo, as despoticizações do desejo no capitalismo, os autores concordam que não se trataria mais de uma questão de poder soberano, ou seja, da concentração do poder de repressão no Estado (BIRMAN, 2007, p.22-23), mas de uma multiplicidade de elementos sociais, de fascismos cotidianos, que operam uma captura da força de transformação do desejo. Desse modo, o estatuto da negatividade presente na psicanálise foi criticado por tentar definir o desejo a partir de um limite, estratégia que nos impediria de pensar como tais limites foram construídos no campo social. Ao invés de revelar a Lei como mediada por construções sociais de submissão do desejo, Lacan radicalizaria tal

submissão ao pensá-la como fundamento dos sujeitos e do desejo. De nada adiantaria pensar em termos estruturais, esvaziando o conteúdo da Lei. Com isso, Lacan até mesmo retomaria um contexto do poder que já não faria mais sentido à época das críticas aos autores, reavivando-os.

Ao nos voltarmos a estudos que se dedicam ao ensino de Lacan não somente no quadro do estruturalismo, mas que abordam também seus ditos e escritos da década de 1970 e 1980, escolhemos discutir duas diferentes ideias sobre as transformações no ensino de Lacan para tentar formular duas possíveis posições frente à problemática em torno do desejo colocada por Deleuze e Guattari no *Anti-Édipo*. A primeira delas foi discutida por Vladimir Safatle no texto *A paixão do negativo* (2006a). Nele o autor defende que o pensamento de Lacan teria chegado, ao fim de seu ensino, a uma *dialética negativa*. Tal dialética foi pensada a partir das ideias de Adorno. Pode-se dizer que ela encontra uma positividade na negatividade.

A segunda dessas ideias será discutida a partir do texto *Perspectivas dos Escritos e dos Outros Escritos: entre o desejo e o gozo* (2011), de Jacques-Alain Miller. Tal escolha deve-se à leitura que Miller fez das transformações do ensino de Lacan a partir da constatação de que ela se concentrou cada vez mais na ideia de gozo. Tal mudança, traria como consequência não uma reafirmação da ideia de negatividade, mas uma ideia de positividade que não encontramos nos primeiros momentos no ensino de Lacan. Vejamos a seguir algumas transformações relativas a uma possível mudança de foco do conceito de desejo ao conceito de gozo no ensino de Lacan.

2.1 Uma leitura sobre o desejo no *Seminário 7*

O *Seminário 7, a ética da psicanálise* (1959-1960/1988), foi um marco no ensino de Lacan quanto à delimitação do desejo como inseparável de uma ética da psicanálise. As referências de Deleuze e Guattari ao desejo sob o viés estruturalista, relacionado à leitura lacaniana do Hegel pensado por Kojève, remetem-nos constantemente às discussões feitas nesse *Seminário*.

Bernard Baas (2001) chama atenção para a presença de duas dimensões do desejo no ensino de Lacan: uma referida aos objetos da experiência, a outra ao desejo puro. Ao pensar

essa última dimensão como o domínio da Lei segundo a ideia de imperativo categórico de Kant, Lacan quase teria feito uma espécie de *Crítica do desejo puro*. Isso porque, apesar de buscarmos os objetos da experiência, nosso desejo não seria movido por eles, mas por uma espécie de faculdade de desejar. A diferença com o imperativo kantiano se daria pelo fato de que se Kant não encontra na experiência qualquer exemplo do imperativo, a categoria de desejo é justamente o que está sempre em jogo na experiência da análise. Assim, para a ética da psicanálise, *o que encontramos* e o que precisa ser levado em conta é esse jogo que envolve os objetos da experiência e sua ilusão de satisfação, de realização e de felicidade, sempre revisitada pelos mal-estares, meandros desse desejo puro. Por meio das promessas não cumpridas dos objetos “patológicos” encontramos com a verdade do desejo. É-lhe assim possível sustentar-se como referente a um vazio, desejo de desejar, não “realizável” por tais objetos.

Foi nesse sentido que Simone Perelson (1994, p. 12) discutiu a diferença entre a ideia de vazio e a noção de falta. Para a autora, enquanto a falta diz respeito a ausência ou perda de algo (sentido negativo), o vazio refere-se a uma inexistência que não tem necessidade de remeter-se a outro termo para se afirmar como tal. Haveria, nas críticas ao desejo segundo Lacan, uma confusão entre a falta do objeto absoluto (metafísico ou natural) e o objeto do desejo. Perelson aposta numa superação dessa espécie de dicotomia quando fala no *objeto absoluto do desejo*. Ele realiza uma unidade dialética entre o pleno e o parcial porque está “essencialmente situado na dimensão do *se enganar*” (PERELSON, 1994, p. 22, *grifo do autor*). Ou seja, é quando nos deparamos com a inexistência de um objeto pleno, com a parcialidade, que encontramos essa dimensão absoluta do desejo como “desejo de desejo”. Esse objeto absoluto do desejo é o próprio desejo na medida em que positiva o vazio e desprende-se de sua dimensão imaginária, dimensão que busca sempre um preenchimento pleno.

Também ao pensar o desejo puro relacionado à transcendência, Lacan referiu-se a Kant e a Hegel. O jogo entre o pleno e o parcial, entre os enganos do desejo e seu objeto absoluto, remete à noção de Coisa-em-si, pensada por ambos os autores como passível de ser figurada apenas por meio da inadequação da fenomenalidade. No entanto, Hegel não a concebeu como um dado positivo, já que nada existiria além da fenomenalidade, dessa experiência de inadequação segundo a qual os fenômenos representam a Ideia (ZIZEK, 1992, p. 130). A inadequação já seria a própria Coisa como negatividade “pura” e radical, inexistente de modo positivado para além da fenomenalidade que a exprime defectivamente.

Para Baas (2001, p. 34), apesar desses usos de Hegel terem posto Lacan no caminho para dar consistência e conteúdo ao que Kant pensou apenas como formal, Lacan teria mesmo privilegiado a pura forma ao caracterizar a Lei e *das Ding*.

Outro aspecto que nos interessa aqui é a diferenciação entre a Lei das leis feita por Lacan. Seguindo a dimensão dos objetos da experiência, as leis são equivalentes ao desejo recalcado (LACAN, 1963/1998, p. 794). Por trás do tema do “luto do desejo” pela intervenção das leis temos o debate de Lacan acerca das inúmeras práticas moralizantes mesmo na psicanálise. Foi nesse sentido que Lacan criticou a *Psicologia do ego* e suas pretensões de dizer-nos o que é certo ou errado fazer quanto ao nosso desejo. A estratégia da negatividade radical do desejo puro vinculou-se à tentativa de reavivar a dimensão do mal-estar ofuscada pela importância dada ao ego cujas consequências estão diretamente relacionadas à dimensão imaginária do desejo descrita acima. Com isso, Lacan esperava distanciar a psicanálise de qualquer moral e recolocar os questionamentos sobre o lugar do desejo novamente no centro da experiência psicanalítica (RAJCHMAN, 1993, p. 42).

Como dissemos acima, utilizaremos as ideias de dois autores para pensar o encontro de Lacan com as críticas acerca da negatividade como parte fundamental de sua ideia de desejo. Vejamos como poderíamos, a partir dos argumentos de Jacques-Allain Miller e de Vladimir Safatle, pensar algumas modificações no ensino de Lacan acerca do estatuto da negatividade.

2.2 Do desejo ao gozo

Para Miller (2011, p. 195), não haveria como pensar o desejo em Lacan sem levar em conta o privilégio de uma operação de *a menos*. A retirada das promessas dos objetos da experiência é uma operação fundamental, já que só assim chegamos à negatividade pura como a “verdade mentirosa do desejo”. Até mesmo quando se tratava de abordar o gozo, o critério de distanciamento dos objetos da experiência estaria presente. Inicialmente, ele ligava-se à transposição dos limites colocados pelos engodos. Sob o modelo homeostático da regulação do prazer, o gozo foi entendido como transgressão, avizinhandose da dor.

Um aspecto relevante das formulações sobre o desejo no *Seminário 7* foi a ideia de reversibilidade entre lei e desejo: desejamos o que é proibido, antes da lei não há o desejável (LACAN, 1959-1960/1988, p. 106). Pelo que a lei proíbe, chegamos ao nosso desejo, damos um lugar a ele por seus vínculos com os objetos figuráveis. Para Miller (2011, p. 206), a correspondência entre o modelo do desejo e o modelo do gozo como transgressão dá-se pela regra do prazer no modelo do gozo funcionando como a lei do desejo. Como Sade nos mostra, o gozo transgrediria a relação do desejo com o proibido, visando ultrapassar as barreiras do próprio desejo, beirando a morte, a aniquilação (LACAN, 1959-1960/1988, pp. 240-241). Embora o gozo seja algo que escape aos limites, pressupor que ele os ultrapassa é considerar que podemos dar-lhe limites, a partir dos quais eu delimito o gozo como *transgressor*. Assim como há desejo interdito e desejo realizado, há gozo interrompido e gozo capaz de ultrapassar os limites.

Esse campo da transgressão havia “prendido” os ouvintes de Lacan por vincular a psicanálise a uma contraposição à política como mercado dos bens, como um modo generalizado de desprezo pelo desejo. Em momentos posteriores, não faria mais sentido evocar esse certo tom de esclarecimento presente na discussão acerca dos engodos dos objetos empíricos. Nos *Seminários 16 e 17* o gozo era uma *irrupção* presente seja no limite, seja na ultrapassagem do mesmo. Não se transpõe um limite para chegar ao gozo, a própria tentativa de transpô-lo é o mais-de-gozar, o próprio saber é meio de gozo. Daí Lacan ser incrédulo quanto à eficácia do esclarecimento contra a opressão. A psicanálise é o avesso do discurso do mestre¹³, na medida em que esse último se coloca ao lado do saber totalizante. Pretende-se nesse discurso dominar o saber. O discurso universitário, alicerçado na ciência e apoiado no Mestre, também se diferencia da psicanálise por atribuir a verdade ao saber. Outro discurso não se confunde com o discurso do analista é o discurso da histérica. Tal discurso foi uma das bases das formulações freudianas, já que a histérica se sabe faltante, mas tenta preencher a lacuna que faz do sujeito falta-a-ser. Por conta disso, ela tenta pôr o analista na posição do Mestre. No entanto, ela o faz para em seguida retirá-lo dessa posição, questionando a todo momento o saber, ou seja, ela mostra o que o discurso do mestre ignora. No contexto da formulação dos quatro discursos, interessa a subversão que a psicanálise comporta por desvincular-se das promessas de solução, de um saber totalizante. Sua via é o questionamento das posições ocupadas no discurso e o mais-de-gozar que se obtém nelas. Em outras palavras, é fazer encarnar no discurso do analista um saber com função de verdade como semi-dizer.

¹³ O discurso do Capitalista é uma forma contemporânea desse discurso.

Diríamos que Lacan estaria a caminho do impossível negativizar. Ainda nesse momento de seu ensino, discutido acima, o objeto *a* como causa do desejo e como mais-de-gozar não deixa mentir quanto à marca significante atribuída ainda ao gozo (MILLER, 2005b, p. 195). Por mais que se diga que não há um objeto adequado ao desejo, daí o objeto *a* como um lugar vazio, apontando para a possibilidade de vermos o desejo como positivo, cada um dos objetos encontrados precisa ser “retirado” para que se chegue ao que é o desejo. Do mesmo modo, a tentativa de captar o gozo acabou por remetê-lo à estrutura da linguagem. Mesmo como impossível negativizar, ele pode ser compreendido advindo no lugar de uma perda, abordado por meio do objeto *a*.

O *Seminário 20, mais ainda* (1972-1973/1985) parece trazer uma modificação radical quanto ao gozo em Lacan, na medida em que, ao invés de submetido à estrutura da linguagem, é ela própria que aparece submetida ao gozo na *lalangue*. Argumento embasado principalmente pelas formulações da inexistência da relação sexual. Para Miller (2011), a inexistência d’A mulher ajudou Lacan a sair do privilégio da referência fálica. Ao pensar os modos de gozo como não reduzidos ao gozo como ligado ao sentido, captado no domínio dos discursos ou vindo de uma perda, foi possível pensá-lo como generalizado. Não se trata do objeto *a* como tentativa de torná-lo localizável, contável, mas o gozo como sempre substitutivo. Como aquilo que *não para de não se escrever* o gozo foi positivado. Há um gozo do desejo proibido, há um gozo de domínio na regulação do prazer encontrada na ascese, há o gozo do pensamento, como nos mostra a neurose obsessiva. Não haveria desejo proibido se não houvesse, inclusive, o gozo do proibido. Ou seja, o gozo não se negativizaria, o que torna inviável abordá-lo a partir do registro da lei, já que ela lhe é inoperante (MILLER, 2011, p. 209).

Teríamos aqui alguns aspectos para uma possível resposta de Lacan às críticas de Deleuze e Guattari. Ao desvincular o gozo das alusões a um *menos*, a uma recusa como princípio para atingi-lo Lacan apresentou uma via de desedipianização da psicanálise. O gozo passou a ser compreendido como insubmisso ao sentido, não se dobrando à estrutura da linguagem. Ela mesma agora é aparelho de gozo, marcando uma passagem do gozo submetido à linguagem a linguagem como submissa ao gozo. Se o Édipo comportaria sempre um sentido, o “para além do complexo de Édipo” como formulação presente no *Seminário 17* teria reforçado a operação do *menos*. Isso foi possível a partir da vinculação também do gozo ao campo da linguagem. Nesse sentido, mesmo que esse *menos* tenha visado um

esvaziamento de sentido, com o Nome-do-Pai nomeia-se o gozo, damos a ele um sentido ao tentarmos apreendê-lo universalmente.

Tal modificação no ensino de Lacan desdobrar-se-ia nas formulações sobre o *sinthome* (LACAN, 1975-1976/2007). A análise que se preocuparia em atribuir ao gozo um sentido, em decifrá-lo para poder lidar com ele, ligar-se-ia necessariamente a algo de *paternal*, de edípico (MILLER, 2011, p.190). O *sinthome* refere-se a um modo de gozar singular, irreduzível a *um mais além* e ao *comum*. Ao identificar-se com seu *sinthome* e encarná-lo, Joyce tornou-se uma sorte de paradigma para uma outra análise, que tentaria não tapear o *sinthome* dando-lhe sentido (LACAN, 1979/2003a, p. 566). A desedipianização, pelo menos no ensino de Lacan, teria ocorrido por esse caminho. Isso não excluiria o fato de fazermos elucubrações de saber sobre o *sinthome*, aliás, nossa vida em comum, nossa inserção na multidão se dá por um certo apagamento do singular de nosso *sinthome* na ficção da ordem simbólica. E encarnar seu *sinthome*, como Joyce o fez, não é mesmo para qualquer um.

As discussões feitas por Geneviève Morel (2008) em torno do conceito de *sinthome* podem dar-nos alguns elementos para a compreensão da importância desse conceito no ensino de Lacan. Para Morel, tirar o peso atribuído ao pai, seja como figura imaginária, seja como um tipo de referência simbólica universalmente válida, seria um passo que nos traria algumas importantes consequências políticas e clínicas para o papel da psicanálise. Ao se referir à formação dos sintomas em alguns casos clínicos, Morel concentrou-se na importância das palavras da mãe. Algumas dessas falas são como uma lei imposta, que é ambígua, não-toda, e nos assujeita ao gozo maternal. Elas ganham força por meio das interpretações inconscientes feitas pelas crianças, formando a base de seus sintomas e do *sinthome* em potencial. A psicanalista em destaque acredita que, para sobreviver psicicamente, é preciso que a criança se separe da mãe. E tal passo não se dá necessariamente segundo o modelo do Édipo freudiano.

Foi a partir da obra de Joyce que Lacan (2007/1975-1976) pensou os sintomas e o *sinthome* como respostas aos sintomas dos pais. A obra de Joyce teve o papel de sustentar seu nome próprio, já que ele não conseguiu fazê-lo pelo nome do pai. Ao analisar aspectos da relação de Joyce com a filha Lucia, como a crença em sua telepatia e a recusa do diagnóstico de esquizofrenia de Lucia, Lacan encontrou a criação de um novo sintoma pela filha de Joyce. Apesar de guardar o mesmo suporte, os sintomas de Lucia agravaram e acentuavam os sintomas do pai. Foi da alternativa ao Nome-do-Pai criada por James Joyce que Morel retirou

algumas lições para tentar compreender casos clínicos nos quais ele não seria o protagonista, além de retirar algumas importantes consequências do estabelecimento de relações entre os sintomas dos pais e dos filhos.

Na obra em destaque, a autora tenta localizar as produções de *sinthome* não somente no campo da psicose. Isto seria possível se tomarmos o *sinthome* como advindo a partir do sexual como ponto comum aos sujeitos. Nossas respostas sintomáticas estão atreladas a uma série de questões sobre nossa posição na sexuação, sempre ligadas a aspectos contingentes. Não se trata de pensar uma teoria de gênero que tente organizar as escolhas de gênero limitadas a um sistema de oposições significantes (MOREL, 2000, p. 11), como eternamente fixados. A aposta seria partir das diversas contingências por meio das quais os sujeitos se posicionam na sexuação, inventando respostas singulares, não sem ambiguidades.

O *sinthome* pode tanto dar ao sujeito uma identidade sexual como estabilizar certa ambiguidade sexual sem excluí-la (MOREL, 2008, p. 333). Isto seria possível porque ele é uma criação, surgida não somente na clínica, como nos mostrou Joyce. Do conjunto do sofrimento característico dos sintomas, o *sinthome* pode surgir como um saber-fazer diante de questões singulares acerca do sexual, o que permite a invenção de novos modos de vida, muitas vezes tão eficazes quanto aqueles forjados sob o Nome-do-Pai. Isso nos leva a tomá-lo como mais um modo, dentre tantos outros, de responder à ambiguidade sexual. Nesse sentido, a psicose não poderia mais ser entendida como uma sexuação mal estabelecida, nem a neurose seria marcada principalmente pela ausência de ambiguidade sexual. Uma nova perspectiva clínica poderia ser pensada ao nos voltarmos, caso a caso, às soluções singulares que cada um encontra para o problema da sexuação, de onde viria também um *sinthome* em potencial.

Dois aspectos se destacam no interesse de Morel acerca do *sinthome*: uma nova possibilidade de pensar a transmissão, por meio da ideia de prolongamento do sintoma, e a perspectiva da ambiguidade sexual no lugar da defesa ferrenha da identidade sexual. Ao voltar-se a esses dois aspectos, Morel tinha em vista também um quadro político específico na França dos anos 2000. Tal contexto envolvia as reformas legislativas da família, da adoção e da união, as quais envolvem debates em torno da identidade sexual e da homoparentalidade (MOREL, 2000, p. 13; 2008, p. 7). Interessou à Geneviève Morel diferenciar a ideia do prolongamento do sintoma da produção de identidades entendidas como cópias, visão associada, por exemplo, às críticas em torno da adoção e do casamento entre casais do mesmo sexo já que se imagina faltar, para termos uma criança “normal”, o outro sexo. Com o *sinthome* pode-se pensar não a restituição de certos modelos de família e parentalidade

baseados na existência de uma equivalência entre pais e filhos, mas em termos de relações estabelecidas entre os sintomas. Ao partirmos dessas relações, a contingência teria um peso maior nas análises das respostas dadas pelos sujeitos aos sintomas dos pais. Pode-se compreendê-las numa relação lógica cuja análise do conteúdo e das formas deve levar em conta que uma outra coisa é formulada pela criança.

Do mesmo modo, Morel prefere falar em termos de ambiguidade sexual quando se trata dos sintomas. Isso porque, ao invés de somente a identidade sexual, o que está em jogo na sexuação e na formação do possível *sinthome* é o gozo, não somente as identificações simbólicas ou imaginárias que fazemos do que seria o feminino ou o masculino. O exemplo da demanda de mudança de sexo nos transsexualistas trazido por Morel viria mostrar justamente tentativas de dar conta, no campo anatômico, de questões da ordem do real e do simbólico, na medida em que a mudança do órgão não é capaz de alterar o sexo. Se levarmos em conta as posições dos sujeitos quanto ao gozo, atentaremos para as dificuldades em assumir a escolha do sexo, seja na neurose, psicose ou perversão, seja no campo da função fálica, seja fora dessa lógica.

Pode-se dizer que o *sinthome* teria ganhado o papel de uma estrutura mais ampla que o Nome-do-Pai ao longo do ensino de Lacan. No texto *Construções freudianas e reduções lacanianas* (2006) a importância dada por Freud à construção do mito seria entendida como uma tentativa de dar um nome para o real: o pai como agente da castração. O caminho do *sinthome* é a redução. Parte-se dos elementos contingentes, envolvendo o Nome-do-Pai ou não, que diferenciam nossos sintomas caso a caso para chegar ao possível *sinthome*. Ele não pode ser genérico porque vem da formação singular dos sintomas, mas é universal num único sentido: nossa ligação ao real de nosso gozo.

Por meio do *sinthome*, Morel tenta ativar uma certa potência política da psicanálise, questionando se ela teria como propor às reflexões contemporâneas acerca do sexo da parentalidade uma alternativa ao Nome-do-Pai tomado como norma antropológica. O livro em destaque abre possibilidades para repensarmos o uso do falo como referência, já que há sujeitos em que a ambiguidade sexual não é constituída como centrada nele ou na castração. Passo que não implica anular a importância clínica da operação realizada pelo Nome-do-Pai, mas talvez descentralizar tal importância, deslocada em alguns casos para a defesa de uma certa ordem que funcionaria melhor universalmente. Tratar-se da tarefa de deslocar a escuta de um crivo que parece colocá-la a serviço daquilo que totaliza, lá onde a contingência de cada caso é inescrutável.

Nesses termos, podemos dizer que a distância tomada dos moldes do desejo pareceu trazer um novo direcionamento pela positividade: a satisfação, vinculada à felicidade no *Seminário 7*, obtida falsamente por meio do mercado dos bens, nos engodos do desejo, passaria a ter como referência o *sinthoma* de cada um. Em *Televisão* (1974/2003) a felicidade [*bonheur*], o feliz acaso, a boa hora, é a *lalangue*. Na clínica, com a positividade do gozo como referência, pareceu trata-se de obter alguma satisfação na contingência que engendrou um modo de gozar singular. Daí também a possibilidade de trazer à tona como se deram, a partir de um *sinthome*, as produções de sentidos, também ao acaso. Não teríamos como pressuposto uma travessia como o registro de uma ultrapassagem, de um despertar, que nos renovaria por revelar-nos a verdade. As produções de verdade como construções que tentam dar conta de *lalangue* não nos deixaria esperar promessas do discurso analítico, a esperança é inútil na medida em que esperar por algo pressuporia um saber, a única chance estaria mesmo em satisfazer-se de algum modo no feliz acaso de meu *sinthome*.

A positividade como consequência principal das críticas de Lacan ao paradigma da transcendência teria operado, segundo Miller, não um abandono da negatividade como critério, mas uma relativização dela em nome de um critério primeiro: os modos de gozo e sua singularidade como irreduzíveis à transcendência. A ideia dos limites para o gozo precisou ser revista, bem como o uso da lei segundo um certo modelo jurídico. Embora não anule a negatividade e sua importância no ensino de Lacan, a positividade abordada por Miller pareceu servir de instrumento de crítica radical do negativo, subvertendo seu uso e suas consequências. Embora não aborde o gozo segundo o critério da negatividade-positividade, Morel ajuda-nos a pensar essas transformações no ensino de Lacan segundo um processo de descentralização do critério edípico.

2.3 Em torno de uma dialética negativa

Uma outra leitura sobre os temas da negatividade e da positividade no ensino de Lacan pode ser pensada a partir da discussão de Vladimir Safatle (2006a) em *A paixão do negativo*. Nesse texto, o autor afirma que o conceito de desejo segundo Lacan visaria escapar da armadilha narcísica pelo esvaziamento do conteúdo empírico dos objetos. Isso porque os objetos seriam entendidos como projeções narcísicas, associadas ao imaginário. Na obra de

Lacan, esse domínio do imaginário é caracterizado pela identidade e pela substancialidade. Nesse sentido, a diversidade é submetida a uma imagem, indicativo da permanência e os objetos estariam dentro do registro da auto-identidade. As ligações narcísicas desses objetos com o imaginário vêm da tese sobre o narcisismo fundamental, segundo a qual as imagens encontradas no meio nada mais são que projeções que os sujeitos fazem, como se os objetos fossem “uma sombra errante do seu próprio eu” (SAFATLE, 2006a, p. 84).

Se as críticas de Lacan à estrutura narcísica e ao primado do eu na psicanálise possuem como correlato o domínio do imaginário, Safatle defende que a subjetivação do desejo puro, apoiada no domínio do simbólico, é parte fundamental da argumentação crítica de Lacan. Os objetos, permeados pelo registro do eu e da imagem, trazem neles a marca da impossibilidade. É impossível obtermos um objeto pleno, a pulsão não possui um objeto que a satisfaça, ela é absolutamente variável. É nesse sentido que a flexibilidade rompe com as fixações narcísicas. Com essas formulações Lacan busca pensar em rompimentos de uma adesão plena ao campo imaginário e à crença de que há a realização plena.

Safatle explica que o ensino de Lacan num primeiro momento entrelaça a ideia de negação e de transcendentalidade, daí ele falar em uma transcendência negativa para delimitar o que seria o desejo para ele. Essa transcendência negativa indica que o desejo estaria sempre entre um certo “infinito ruim (e metonímico)”, por buscar sua adequação aos objetos empíricos, e a Lei simbólica cujo estatuto é transcendental. A fim de explicar essa transcendência pertencente ao desejo, Safatle retoma a Lei da mãe à dimensão imaginária do desejo, já que o sujeito deseja o Desejo-da-Mãe. Essa Lei seria uma lei do capricho, sem transcendência, incapaz de reconhecer o domínio do *desejo puro*. Já a Lei do Pai, que substitui o significante do Desejo-da-Mãe, é transcendente e transcendental, posta como fundamento e condição para a cadeia simbólica.

Por ser vazia, a Lei da mãe não oferece objeto empírico-imaginário para o desejo (SAFATLE, 2006a, p.119), mas nos traz a possibilidade de inscrevermos subjetivamente essa falta de objetos que tragam uma satisfação plena, além de trazer a possibilidade de nos relacionarmos com os objetos fora da economia auto-erótica. Assim, o Pai como instância simbólica, não confundida com os pais que encontramos na experiência, seria uma formalização do “poder negativo do transcendental” (SAFATLE, 2006a, p. 124). Por meio dessa instância, Lacan mostra a impossibilidade de os pais empíricos realizarem a função paterna e, ao mesmo tempo, a necessidade de se conservar o Nome-do-Pai como

determinação transcendental para que possamos reconhecer universalmente a multiplicidade dos desejos.

Nesse sentido, Safatle pensa que a clínica nesse momento do ensino de Lacan seria centralizada numa espécie de *purificação do desejo* quanto ao campo do imaginário. A crítica ao narcisismo envolvida nessas formulações de Lacan entende as imagens como boa forma e apreensão global dos objetos, diretamente relacionada um processo de neutralização das identidades. Nesse sentido, a tarefa da psicanálise seria abrir possibilidades de deslocarmos da identidade à diferença por meio do reconhecimento do desejo como transcendência negativa (SAFATLE, 2006a, pp. 79-80). Com isso não cairíamos num infinito ruim pela tentativa de buscar esse impossível? Como seria viver com a busca pela pureza do desejo contra toda a experiência empírica?

Para Safatle (2006a), a problemática em torno dessa simbolização da impossibilidade de encontrar um objeto natural ou apropriado ao desejo traz como impasse a confusão entre a subjetivação do desejo puro e o desejo perverso. O texto *Kant com Sade* (1963/1998) é um marco desse impasse por nos mostrar como o reconhecimento do desejo puro na forma universal da Lei pode estar vinculado à perversão. Nesse sentido, o desejo perverso funciona justamente segundo o sacrifício do objeto e a partir do gozo da lei. O perverso é o próprio suporte de uma Lei vazia e seu desejo supremo é gozar da Lei. Por conta disso, os objetos também lhe são indiferentes. Sabemos que a estratégia lacaniana da Lei objetivava desvincular a psicanálise da tarefa de dizer qual seria o objeto adequado ao desejo. No entanto, isso torna difícil diferenciar a travessia da fantasia pela subjetivação do desejo puro e a fantasia do perverso como gozo da Lei vazia.

O objeto *a* teria sido uma das primeiras estratégias para dar conta dos problemas trazidos pelo esvaziamento do desejo através da aposta numa função de transcendência. Com ele, Lacan teria feito a crítica do imperativo categórico kantiano: Kant esqueceu a dimensão fantasmática e os modos de mediação entre o empírico e o transcendental. Nesse sentido, o objeto *a* é um objeto parcial, que pode ser preenchido empiricamente, ele faz parte de uma “produção fantasmática que preenche uma função transcendental” (SAFATLE, 2006a, p. 178). No entanto, apesar de mostrar-nos que não há mundo simbólico sem produções fantasmáticas, denunciando, em alguma medida, a impossibilidade do esvaziamento total da Lei, o perverso não só toma o lugar do objeto *a* - ao tornar-se puro instrumento do gozo do Outro - mas também torna gozo o sacrifício do objeto à Lei. Seria como se houvesse uma

negação do gozo pela opacidade dos objetos não adequados ao sacrifício à Lei. Aqui gozo perverso e gozo fálico estão próximos na medida em que não lhe servem os objetos que resistem quanto à anulação vinda da castração.

Embora o fantasma marque uma cena imaginária na qual podemos objetificar nosso desejo e nossa maneira singular de buscar o gozo, o objeto parece mais uma vez indicar uma matriz quase-transcendental de constituição dos objetos do desejo (SAFATLE, 2006a, p. 204). Com efeito, por meio do fantasma submetemos a diversidade da experiência a uma identidade produzida fantasmaticamente, capaz de dar sentido ao mundo e de organizá-lo. Nesses termos, o nosso desejo seria reduzido à repetição de relações fantasmáticas. Para sair do jogo da transcendência da Lei e da conformidade com o fantasma, Lacan pensou os limites desse processo retomando o primado do objeto, mas um objeto não narcísico e não ligado às produções fantasmáticas.

Nesse sentido, Safatle (2006a) defende que Lacan pensou numa saída por meio do *real do corpo*. Poderíamos dizer que Lacan vê no real do corpo e na arte contemporânea¹⁴ o inapreensível dos objetos. A via empírica que produziu os objetos não precisaria ser esvaziada pela transcendência, em nome do desejo puro, seria preciso reconhecer a opacidade e o não-idêntico nos objetos. Assim como Miller (2011), Safatle concorda que a importância das formulações lacanianas sobre a inexistência da relação sexual e d'A mulher foi um dos caminhos trilhados por Lacan como consequência da busca de uma saída para o impasse entre a subjetivação do desejo puro e o desejo perverso. Essa inexistência foi formulada como marca do fracasso da busca de uma correspondência entre “*uma* mulher e as representações fantasmáticas *da* mulher” (SAFATLE, 2006a, p. 213, grifos do autor), ou seja, o real do corpo apresenta o real do fantasma pela irredutibilidade dele à imagem e ao significante. Nesse sentido, ganha espaço no ensino de Lacan o primado do objeto não narcísico e não ligado prioritariamente às produções fantasmáticas.

Parte importante da argumentação de Safatle faz uso da *dialética negativa*, de Theodor Adorno. Não poderíamos deixar de ressaltar que tal dialética foi pensada contra a intolerância da filosofia frente ao heterogêneo, medindo-o pelo pensamento da identidade (ADORNO,

¹⁴ Safatle (2006a) afirma que Lacan via na arte segundo dois regimes: 1) desvelamento da gramática do desejo; 2) irredutibilidade do objeto estético. No primeiro deles, a arte legitimaria a metapsicologia ao ser entendida segundo operadores teóricos como o falo e o Nome-do-Pai. No segundo desses regimes, a arte seria vista como aquilo que nomeia o que não se pode ver no instante mesmo em que guarda a opacidade dos objetos. Assim, a arte não servia mais para legitimar a metapsicologia, mas como campo dentro do qual podemos pensar a diversidade dos modos de subjetivação.

1966/2009, p. 13). Vimos que Lacan também se ocupou em buscar uma saída para a identidade no contexto das fixações narcísicas presentes no campo do imaginário. Para Safatle (2006a), Lacan passou a ocupar-se daquilo que no objeto não se submete à simbolização¹⁵, dando espaço cada vez mais a uma “teoria das negações”, a qual teve a dialética como inspiração. Na dialética negativa como uma certa via de leitura do ensino de Lacan ressaltamos, dentro das limitações deste trabalho, que ela implica no reconhecimento de que a negação não se limita ao registro da destruição. No lugar da destruição como referencia, formulações como o objeto *a* permitiram pensar a clínica como processo de identificação final do sujeito com a opacidade do objeto, com o que há de real nele. É na própria opacidade presente no objeto que reconheço minha opacidade como sujeito, ou seja, ha uma dimensão do negativo que não destrói ou precisa ser eliminada, ela pode nos ajudar a criar outras relações.

Adorno foi o primeiro filósofo a pensar, por meio da constatação histórica, que o campo do sensível passou a ser desqualificado pela linguagem reificada no processo que resultou na instauração da razão instrumental. Lacan, por sua vez, pensou essa retificação da linguagem em termos estruturais, a partir daquilo que o sujeito perde na entrada no campo da linguagem. Ao que parece, ambos pensaram uma crítica à irreducibilidade do sujeito “às determinações positivas da palavra partilhada nos usos da linguagem da vida ordinária” (SAFATLE, 2006a, p. 304) por meio do reconhecimento, no interior do sujeito, de algo da opacidade dos objetos. Esse reconhecimento implica o que há de problemático na apreensão subjetiva quanto ao corpo, ao sexo e à verdade. Mas é a partir daí que se pode construir relações não-narcísicas.

2.4 Algumas considerações

Iniciamos este *Capítulo* tendo como ponto de partida a obra *O Anti-Édipo* e uma certa preferência de utilizar suas críticas quando se trata de questionar o estatuto do desejo no ensino de Lacan. Na tentativa de tentar localizar no ensino de Lacan certas possibilidades de fazer frente a tais críticas, privilegiamos dois autores que têm em vista as transformações do pensamento de Lacan. Pensamos que assim poderíamos sair de uma certa estagnação presente

¹⁵ Veremos no *Capítulo 3* e no *Capítulo 4* mais detalhes sobre esse tema principalmente a partir do objeto *a*.

nesse modo de ler Lacan, possibilitando alcançar em alguma medida até mesmo algumas consequências de algumas críticas nas modificações teóricas encontradas em seu ensino.

Quanto ao estudo de Safatle (2006a), temos uma leitura original da obra de Lacan a partir de uma ferramenta interpretativa específica, a *dialética negativa*. Com ela chega-se a um deslocamento: do sujeito pensado como transcendência ao reconhecimento de que ele porta algo da opacidade dos objetos. Caberia ao presente estudo questionar como faríamos frente às críticas do livro *O Anti-Édipo* utilizando uma categoria, a dialética negativa, vinda diretamente de uma tradição vinculada às ideias marxianas. Apesar das inúmeras diferenças entre Marx e Adorno, que não teríamos como abordar neste trabalho por uma limitação teórica, pode-se dizer que este último conserva, por exemplo, a ideia de alienação. Pode-se dizer que no *Anti-Édipo* há uma tentativa de distanciar-se do pensamento marxista e freudo-marxista à época. No livro em destaque vemos Deleuze e Guattari referirem-se principalmente a Wilhelm Reich, Herbert Marcuse e Louis Althusser. Nesse sentido, vemos ligações, por exemplo, entre o debate sobre a família como “agente delegado de repressão” e as ideias presentes no texto *Idéologie et appareils idéologiques d’État* (ALTHUSSER, 1970/1976).

A teoria marxista sobre o Estado e seus aparelhos os via com possuidores de uma função, sobretudo repressora entendida como violência. Diante disso, Althusser introduziu a ideia de aparelhos ideológicos de Estado (ALTHUSSER, 1970/1976, p. 21). Ao contrário dos aparelhos de Estado, eles seriam compostos por uma pluralidade de instituições privadas, distintas e especializadas, como a família, os sistemas escolares, religiosos, além de uma parte dos sistemas jurídicos e políticos. Nesse sentido, ao pôr o saber em termos ideológicos, Althusser apresenta uma obra crítica dos primeiros textos marxistas e coloca em questão aqueles que possuem o saber. Antes disso, saber e poder eram pensados de modo linear e determinista pelo marxismo. No entanto, trata-se ainda de um privilégio do Estado nas análises dos mecanismos de dominação. Além disso, a positividade do poder presente, por exemplo, no pensamento de Michel Foucault não foi pensada em sua obra (BIRMAN, 2007, pp. 22-23).

Vimos no *Capítulo* anterior alguns usos que Deleuze e Guattari fizeram das ideias de Marx no livro *O Anti-Édipo*. Vimos também como o desejo produtivo é uma categoria que serve para questionar o materialismo dialético e a própria ideia de ideologia e alienação. Lutamos pela nossa servidão como se lutássemos pela nossa liberdade porque há posições de desejo em jogo, ou seja, não basta saber em que medida somos enganados e submissos. Nesse sentido, podemos dizer que o livro *O Anti-Édipo* critica a defesa feita por Althusser de uma

teoria revolucionária para uma ação revolucionária, ocupando a ciência um papel fundamental de “contrarrevolução ideológica” (RANCIÈRE, 2011, p. 234).

A leitura de Lacan por meio da dialética negativa leva em conta principalmente as resistências do objeto quanto a sua instrumentalização nas identidades, importa a essa interpretação que o sujeito esteja diante de sua opacidade. Se em Adorno essa defesa passava por uma constatação histórica da alienação no campo da linguagem, Lacan pensou a opacidade em termos estruturais. Algo resta insubmisso às capturas significantes. Já no texto de Miller (2011), encontramos uma abordagem da dimensão positiva do gozo. Ela parece ter como cerne aquilo que nos modos de gozo os mantém, aquilo que os faz funcionar apesar dessa dimensão irreduzível ao crivo das identidades. Nesse sentido, persiste a questão proposta por Miller (2011, p. 190): “será que o gozo de impossível negatização é um problema a resolver?”. Será que também teríamos que lidar com uma positividade que não se reduziria às identidades?

CAPÍTULO 3 - SIMULACRO E SEMBLANTE: sobre o problema da verdade

As ideias de simulacro e de semblante também nos permitiriam pensar o encontro Deleuze-Lacan. O principal aspecto tratado neste *Capítulo* quanto aos dois termos é a questão da verdade, presente na obra de ambos os autores quando eles se referem às problemáticas envolvidas na abordagem do conceito de simulacro (Deleuze), e de semblante (Lacan). A postura de Deleuze e de Lacan frente ao problema da verdade toca, inevitavelmente, o campo da filosofia.

É sabido que Deleuze, ao fazer um livro sobre um autor, pretendia nunca ser um mero comentador, seria preciso usar o próprio autor para fazer uma espécie de dobra em seu pensamento, tirar outras consequências possíveis de uma ideia que pensamos já estabelecida. Quanto a Lacan, suas referências à filosofia nunca partiam de dentro do campo filosófico. Ao longo de seus *Seminários* e textos, as referências são descontínuas, múltiplas e indiretas. Conhecemos por muitos comentadores as influências de Hegel em seu pensamento, mas há também referências a Platão e a *Aufklärung*. No entanto, o que nos interessa neste *Capítulo* é mais precisamente um problema filosófico por excelência, a verdade, e não saber quanto ambos os autores foram fiéis aos campos filosóficos com os quais dialogaram.

Discutiremos a ideia de simulacro no texto *Lógica do sentido* (1969/2003) e a ligaremos a textos como *Sacher Masoch: o frio e o cruel* (1967/2009) e *Proust e os signos* (1976/2006). A aposta desta escolha é que Deleuze ampliou o conceito de simulacro ao discutir o masoquismo como modalidade de perversão. O herói do livro *Lógica do sentido* seria o perverso, abordado a partir da obra de Lewis Carroll (LAPOUJADE, 2014). Se toda a problemática de *Lógica do sentido* e de *Sacher Masoch: o frio e o cruel* giraram em torno da linguagem, do sentido e da possibilidade de fazer dobras, apresentar o não-senso como primeiro, Proust e os signos apresenta uma nova perspectiva, não só pela importância dos signos em detrimento do sentido, mas por incorporar a ideia de corpo sem órgãos.

O texto *A negativa* (1925/2014), de Freud, discorre sobre o tema da verdade segundo a psicanálise como distinto dos pressupostos da filosofia da representação. As próprias faculdades de julgamento e as funções intelectuais são vistas como inseparáveis, como confundidas com o processo da formação psíquica dos sujeitos. Elas estão ligadas à libido e

aos afetos, ao corpo que se diferencia do mundo ao redor. Ao duplicar a verdade do recalque Freud forneceu-nos instrumentos para compreender o aparecimento do *não* na fala dos analisandos como indicativo de algo que se precisa esconder, aquilo que é impronunciável pode chegar ao discurso pela via dessa negação. A partir desse texto, abordaremos o *Seminário 10, a angústia* (1962-1963/2005), por trazer-nos atualizada no pensamento de Lacan as ideias de Freud sobre o par verdade-recalque. Pensamos que tal *Seminário* mostra a criação de um conceito fundamental para Lacan, o objeto *a*, bem como pode oferecer um contraponto às ideias posteriores sobre o simulacro e a verdade semidita, presentes no *Seminário 18, de um discurso que não fosse semblante* (1971/2009).

Acreditamos que Deleuze e Lacan, por meio de alguns desdobramentos em torno das ideias de simulacro e de semblante fazem uma crítica que, guardadas as singularidades do pensamento dos autores, toca não somente o campo da filosofia, mas os modos de produção de verdade generalizadas no campo social, produção que tenta dar conta do não-senso e do impossível, mas que precisa continuar pertencente à ordem que a produz, o discurso. Com isso ela se modifica, não se submete simplesmente a um campo transcendental

3.1 Simulacro e reversão do platonismo

Em *Lógica do sentido* (1969/2003, p. 259), Deleuze defendeu que a grande preocupação metodológica do platonismo era a vontade de filtrar, de selecionar. Tal método não se contentaria em escolher simplesmente o original e a cópia, mas seria perpassado por uma lógica que pretende distinguir entre sutilezas *os pretendentes, o puro e o impuro*.

No neoplatonismo, essa lógica teria resultado nas ideias de *imparticipável*, de *participado* e de *participante*. O *imparticipável* é o fundamento, a Ideia, porque ele dá algo a participar a um pretendente, dá “o participado aos participantes” (DELEUZE, 1969/2003, p. 261). Na trama das diferenciações pensada por Platão seria preciso localizar quem estaria mais próximo ou mais distante do fundamento. Com o estabelecimento dessas distinções, Deleuze vê no próprio Platão elementos para questionar a ideia de *modelo* por meio do simulacro. Assim, as cópias seriam ainda pretendentes bem fundados, porque dotadas de semelhança quanto ao modelo, por possuírem de algum modo algo dele. Já os simulacros, que não são simples cópias, implicam uma dessemelhança, uma falta de compromisso com o

original. Um exemplo disso seria o modo segundo o qual o filósofo grego classificou os sofistas: eles são os falsos pretendentes, diferentemente dos filósofos, os quais estão mais próximos do verdadeiro saber do modelo.

A discussão feita por Deleuze em *Lógica do sentido* aponta o platonismo como fundador do domínio da representação como próprio ao campo da filosofia (DELEUZE, 1969/2003, p. 264). Sob o jugo do Mesmo e do Semelhante, pretende-se estabelecer a similitude exemplar, excluindo tudo que possa embaralhar o domínio daquilo que representa o original, o fundamento. Acrescenta-se a isso uma mudança trazida pelo Cristianismo no campo filosófico: para Deleuze, ele tornou *infinita* a representação. Com o Cristianismo:

(...) não se preocupa mais somente fundar a representação, torná-la possível, nem especificá-la ou determiná-la como finita, mas *torná-la infinita*, fazer valer para ela uma pretensão sobre o ilimitado, fazê-la conquistar o infinitamente grande assim como o infinitamente pequeno, abrindo-a sobre o Ser além dos gêneros maiores e sobre o singular aquém das menores espécies (DELEUZE, 1969/2003, p 265).

A obra de Leibniz e Hegel seriam exemplos de como a ideia de *razão suficiente* fez do conceito de Mesmo um princípio incondicionado. Por meio da ideia de *convergência* ou *continuidade* o conceito de Semelhante foi aplicado ao ilimitado. Sem entrarmos nas minúcias desses exemplos, uma consequência fundamental da representação infinita seria a exclusão do “excêntrico e do divergente em nome de uma finalidade superior” (DELEUZE, 1969/2003, p. 265).

Não por acaso o livro *Lógica do sentido* é uma retomada do que seria um dos projetos de Nietzsche, a reversão do platonismo. Deleuze não vê outra possibilidade de realizá-lo senão via simulacro. Isso porque é o simulacro que sempre pretende fazer passar “algo por baixo do pano, graças a uma agressão, de uma insinuação, de uma subversão, ‘contra o pai’ e sem passar pela Ideia” (DELEUZE, 1969/2003, p. 262-263). É nesse sentido que a reversão deve afirmar os simulacros, colocá-los em destaque não para diferenciar a cópia e o modelo, tal qual o mundo da representação, mas para subverter esse mundo. Trata-se não somente de negar tanto o original quanto o modelo, mais que isso, trata-se sobretudo de afirmar a própria semelhança como efeito exterior do simulacro.

A semelhança só pode ser dita da identidade do Diferente. Se o que temos é uma superposição de máscaras e um simultâneo de acontecimentos, seria impossível dar conta de

qualquer coisa adotando a fixidez do par modelo e cópia. Ao contrário, seria preciso entender o Mesmo e o Semelhante¹⁶ como produtos de uma disparidade, como o “Mesmo daquilo que difere” e como a “única semelhança do desemparelhado” (DELEUZE, 1969/2003, pp. 267 e 270).

Um outro aspecto importante do livro *Lógica do sentido* seria trazer à cena a figura da perversão como central (LAPOUJADE, 2014, pp. 125-126). Na ausência de compromisso com a Ideia, o simulacro se esquivava do igual e do limite, do movimento de tornar semelhante encarnado no platonismo, segundo o texto de Deleuze. No entanto, há um efeito que interessa a Deleuze, descrito por Platão, quanto ao simulacro: o chamado *efeito improdutivo do simulacro*. O simulacro implica “grandes dimensões, profundidades e distâncias que o observador não pode dominar” (DELEUZE, 1969/2003, p. 264). Justamente por não as dominar, o observador experimenta a impressão de *semelhança* (DELEUZE, 1969/2003, p. 264). Embaralhar o que se entende por modelo e cópia não seria mesmo a operação da perversão, capaz de simular aí também uma certa semelhança?

Se a tarefa do platonismo seria enterrar o mais profundamente possível os simulacros e trazer o triunfo dos ícones, Deleuze tomou o não-senso¹⁷ como causa estrutural do sentido. Aqui não-senso não quer dizer “ausência de significação, mas excesso de sentido” (LAPOUJADE, 2014, p. 121). Tratar-se-ia de introduzir a diferença na própria estrutura e ver o Semelhante não como primeiro, mas como um dos efeitos do simulacro (DELEUZE, 1969/2003, p. 268). Daí a peculiaridade do estruturalismo de Deleuze ao propor pensar o não-senso como produtor de sentido. Nele, o simulacro como potência positiva introduziria a subversão da representação e dos ícones ao negar tanto o original como a cópia, o modelo e a reprodução. Nada teríamos que buscar além dele, algum segredo profundo sobre sua verdade. É assim que Deleuze descreve o sentido puro, o não-senso da superfície. Nele, “o mais profundo é a pele” (DELEUZE, 1969/2003, pp. 106 e 143).

Pode-se dizer que nas discussões de *Lógica do sentido* (1969/2003) Deleuze continuou a trilhar o caminho de um certo elogio ao estruturalismo feito em *Como se pode reconhecer o*

¹⁶ Isso não quer dizer que o Mesmo e o Semelhante sejam entendidos por Deleuze como ilusão, eles seriam simulações. A simulação designa, para ele, a “potência para produzir um *efeito*” (DELEUZE, 1969/2003, p. 268).

¹⁷ Optamos por usar a tradução do termo francês *non-sens* conforme a versão brasileira de *Lógica do sentido* editada pela Perspectiva.

*estruturalismo?*¹⁸ (1967/2000). Nesse texto, Deleuze pensou como fundamental a ideia de *posição* no estruturalismo. Em *Lógica do sentido* tal ideia aparece na afirmação da diferença entre duas séries de elementos simbólicos, ao invés de tentarmos buscar as semelhanças a um modelo. Os elementos simbólicos ou unidades de posição determinam-se reciprocamente num sistema de relações diferenciais e de singularidades correspondentes a essas relações (DELEUZE, 1967/2000, p. 309).

Tais singularidades são entendidas como independentes dos indivíduos e das pessoas que as encarnam e as efetuam, ou seja, o importante seriam os efeitos de superfície (DELEUZE, 1969/2003, p. 139). Se não há modelo que guie necessariamente o simulacro ou profunda verdade para desvendar por trás da superfície, nos resta afirmar o falso como potência no jogo das relações diferenciais. O perverso seria o “herói estrutural” justamente porque domina a arte das superfícies e circula entre neurose e psicose. Ele é capaz de escapar ao indiferenciado da psicose e das diferenciações já estabelecidas com as quais opera a neurose (LAPOUJADE, 2014, p. 126).

3.2 Lei, paródias, verdade

O tema da perversão está presente também em um texto anterior de Deleuze: *Sacher-Masoch: o frio e o cruel* (1967/2009). Nesse livro, Deleuze retoma a obra do escritor nascido na Galícia, Leopold von Sacher-Masoch, questionando a suposta complementariedade com as ideias de Sade. Foi o psiquiatra alemão Krafft-Ebing quem deu seu nome a uma perversão, mas foi Freud quem tornou conhecida a tentativa de pensar uma entidade sadomasoquista, bem como um reviramento do sadismo ao masoquismo e vice-versa. Vejamos alguns detalhes da leitura que Deleuze fez da perversão via Sacher-Masoch.

O mundo cristão herdou de Platão o que Deleuze (1967/2009) chamou de “imagem clássica da lei”. Em termos de princípio, a lei não é primeira, ela é um poder delegado, ela

¹⁸ Nesse texto de 1967, a ideia de *falo* ganhou destaque por seu papel simbólico na organização da estrutura, já que ele “é o princípio dos deslocamentos significantes característicos da história e da estruturação de um sujeito de desejo” (DAVID-MÉNARD, 2005, p. 24-25). Mais tarde, o livro *O Anti-Édipo* trará uma desarticulação desse lugar vazio do falo como estruturante. Como vimos no *Capítulo 1*, quando se trata da psicanálise, Deleuze e Guattari passaram a defender que seria impossível não associar alguns usos de tal ideia a todo um conjunto de proposições em torno da Lei e suas implicações práticas e políticas.

depende do Bem, princípio mais elevado. Precisamos da lei porque não sabemos o que é o Bem. Com Kant, a lei não precisa mais do Bem, é ele que depende da lei, não mais legitimada por um princípio superior. Kant falava numa pura forma da Lei, sem um objeto definido. Uma consequência disso seria que a lei na modernidade nos fez culpados de antemão: não sabemos o que ela é, mas transgredimos seus limites. Imaginar que seguimos a lei não nos faz menos culpados. É nesse sentido que a modernidade também trouxe, paralelamente às mudanças no entendimento da lei, o *humor* e a *ironia* como subversões da lei (DELEUZE, 1967/2003, p. 86).

A *ironia* seria um componente importante da obra de Sade. Nela, ultrapassamos a lei e chegamos a um princípio mais elevado. Se o Bem deixou de ser tal princípio e as leis são denunciadas como a encarnação da cumplicidade entre tiranos e tiranizados, é pela Ideia de um Mal que Sade ultrapassa a lei. Assim se chega a uma natureza primeira, distante da tirania. Enquanto essa precisa das leis e só pode existir por meio delas, o Ser supremo em maldade é superior e impessoal. Já o personagem masoquista relaciona-se com a lei de um outro modo, por meio do *humor*.

Para Deleuze (1967/2009, p. 76), um detalhe sempre presente no masoquismo nos diz muito desse humor: a forma contratual. O contrato exprime, ao mesmo tempo, o consentimento da vítima e a persuasão, que é o esforço da vítima para ensinar ao carrasco. Se esse entra num jogo no qual perde seus direitos, é à mulher que são dados os maiores direitos. Tal jogo confere à mãe, na leitura de Deleuze, o poder simbólico da lei, não ao pai, como esperaríamos.

Em *Lógica do sentido* (1969/2003) Deleuze pensou por meio do humor certas implicações políticas de sua discussão sobre o simulacro. O humor seria justamente torcer a Lei no aprofundamento de suas consequências, seria mostrar que ela é passível de “sustentar consequências que lhe são normalmente contrárias”, mas sem contradizê-la performativamente (SAFATLE, 2008, p. 161). Não temos, como no masoquismo, a pretensão de seguir para um princípio superior, temos um movimento que “desce da lei para suas consequências” (DELEUZE, 1967/2009, p. 88). Nessa cuidadosa aplicação da lei por meio do contrato mostra-se o absurdo da lei. Tomando-a ao pé da letra, observando-a e seguindo-a zelosamente podemos obter, após a punição, um pouco do prazer que a lei parece reservar para si ao proibi-lo.

Ao seguirmos a Lei regularíamos nossa conduta a partir de um imperativo categórico, universal e livre de todo *pathos*. Para Safatle (2008), essa nova imagem da lei na modernidade implica uma vontade livre, não submissa aos conteúdos empíricos, capaz de instaurar um espaço de reconhecimento intersubjetivo no qual evitaríamos ser tratados como simples instrumento do gozo do outro. Ora, o masoquismo mostra justamente que mesmo a vontade livre pode ser fetichizada e que mesmo dentro do reconhecimento intersubjetivo do outro, podemos ter a submissão. Assim, no contrato masoquista, temos dois sujeitos que reconhecem abrir mão de sua dignidade para sustentar uma encenação.

Nesse sentido, haveria no masoquismo a construção de um “espaço de simulacros” (SAFATLE, 2008, p. 162) por meio do fetichismo. Dos processos de denegação descritos por Freud (*Verneinung, Verwerfung, Verleugnung*), o fetichismo não consistiria em negar ou destruir, mas “contestar a fundamentação do que é” (DELEUZE, 1967/2009, p. 32). Ele suspende *o que é* para abrir uma nova perspectiva que não tínhamos antes. Um exemplo disso para Freud é a atribuição de um pênis para a mulher. Não se trata de meramente negar tal ausência, sabe-se que a mulher não tem um falo. Sabe-se que a castração existe, que há a inadequação radical entre o desejo e o objeto, mas, na produção de um substituto, age-se como se ela não existisse. Em termos deleuzianos, poderíamos dizer: sabe-se que se almeja à Lei, mas podemos mostrar o que ela tem de risível e de parcial dentro do seu próprio domínio.

Se um modo de pensar fundado pelo platonismo e suas preocupações com a cópia, com o modelo e com a exclusão do dessemelhante acabou tendo como um de seus desdobramentos a ideia da Lei como absolutizante, Deleuze preocupou-se com certos meios de fugir da centralidade e da exclusão do que não é idêntico, transformando seu próprio texto em uma espécie de perversão com a retomada do projeto nietzschiano de reversão do platonismo (LAPOUJADE, 2014, p. 128).

Para Safatle (2008, pp. 162-163), interessou a Deleuze as particularidades do masoquismo na subversão da Lei¹⁹ via paródia. No contrato e na fetichização masoquistas

¹⁹ Um outro aspecto importante é o questionamento do uso, por Deleuze, de uma noção de Lei vinculada à ideia de soberania como parâmetro, a qual não faria mais sentido em nosso tempo (ZIZEK, 2003c; SAFATLE, 2008). Sabemos que Deleuze situa-se entre autores que fazem uma leitura do poder num forte diálogo com Foucault, quando esse filósofo critica uma visão de poder baseada, por exemplo, no marxismo (BIRMAN, 2007). Se Foucault fez uma leitura do poder que não daria ênfase ao Estado, mas a uma micropolítica do poder, Deleuze parece ter se voltado aos modos de construção desses poderes que de algum modo “copiam” um poder central e absoluto, mas que seriam constituídos de modo difuso em vários campos. É o caso da ideia do uso do Édipo no âmbito da psicanálise. Ela faria o papel de um arcaísmo que continuaria a afirmar alguns espaços de soberania.

teríamos a realização suprema de nossa vontade autônoma pressuposta na Lei moral: goza-se da submissão que se pretenderia a princípio evitar. É assim que, no masoquismo, as chicotadas que teriam o efeito de punir, acabam por provocar e assegurar uma ereção.

Se Freud descreveu a culpabilidade no quadro da Lei moral, efeito do supereu sádico e repressivo sobre o eu, interessou a Deleuze um declínio da ideia de culpabilidade como parâmetro para pensar os processos de socialização. Na paródia, a encenação da repressão pela dominadora faz emergir a *mãe fálica* e um *imperativo de gozo* no lugar da repressão e da culpabilidade. Desse modo, o poder dado a essa mãe faz nascer também um “eu triunfante”, capaz de obter o prazer proibido pelo supereu (DELEUZE, 1967/2009, p. 122). Aqui poderíamos nos questionar em que medida esse “espaço de simulacros” no masoquismo serviria como instrumento de uma crítica da contemporaneidade, já que tal imperativo de gozo seria um componente da cultura atual (ZIZEK, 2006).

3.3 Como chegamos à verdade? Deleuze leitor de Marcel Proust

Apesar de não trazer à tona a ideia de simulacro, *Proust e os signos* (1976/2006) é outro texto de Deleuze que ajuda a nos situar quanto ao problema da verdade nas ideias do autor. Pode-se dizer que nele Deleuze continua sua crítica à representação como imagem privilegiada do pensamento, com suas preocupações quanto à identidade do objeto e seu comprometimento com verdades atemporais e universais (MANGUEIRA; MAURÍCIO, 2011, p. 293). Afinal, para Platão, responsável por inserir os mecanismos da representação na filosofia, representar seria ser fiel à essência, ou seja, copiá-la.

Se a primeira vista tendemos a pensar que *À la recherche du temps perdu* (PROUST, 1926/1946-1947) teria como foco a memória, Deleuze postula que o principal do texto proustiano seria um processo de aprendizagem. O essencial é aprender, não se lembrar (DELEUZE, 1976/2006, p. 85). Utilizando-se dos mesmos conceitos familiares à filosofia da representação, quais sejam, *signo*, *essência* e *verdade*, Deleuze lê Proust contestando uma ideia base que acompanha tanto o exercício filosófico quanto a amizade: a boa vontade. As tarefas da percepção, da inteligência e da memória voluntária seriam obter “significações

Caberia aqui talvez um estudo mais aprofundado dessa questão, já que o próprio Deleuze passaria a falar em uma *sociedade de controle* anos mais tarde (DELEUZE, 1972-1990/1992).

objetivas explícitas”, descobri-las, recebê-las e comunicá-las; “apreender o objeto sensível” e as “significações objetivas” (DELEUZE, 1976/2006, p. 28). Todas essas tarefas nos induziriam à *conversa*, a um conjunto de ideias e de sentimentos comuns. Se os amigos são espíritos de boa vontade, a filosofia pressuporia uma boa vontade de pensar, um amor à verdade.

A *Recherche* traria como lição o ato de pensar visto como resultado da contingência e da parcialidade. Diferentemente do pensamento entendido como ação voluntária, Proust nos diz que só um encontro violento nos *força* a pensar e nos traz a necessidade daquilo que nos faz pensar. Buscar a verdade nunca é um ato voluntário, há sempre um signo que nos coage a começar uma *recherche*. Assim:

(...) o que nos violenta é mais rico do que todos os frutos de nossa boa vontade ou de nosso trabalho aplicado; e mais importante do que o pensamento é ‘aquilo que faz pensar’. Sob todas as formas, a inteligência só alcança por si própria, e só nos faz atingir, as verdades abstratas e convencionais, que não têm outro valor além do possível (DELEUZE, 1976/2006, p. 29).

Por possuírem especificidades e pertencerem a mundos distintos, os signos estabelecem relações particulares com a verdade e são a chave da diferenciação que Deleuze faz entre o ato de pensar e o pensamento (MANGUEIRA; MAURÍCIO, 2011, p. 297). Deleuze apresenta quatro tipos de signos, nos quais há sempre uma relação entre a verdade e o tempo. Assim, a *Recherche* é temporal e a verdade sempre uma verdade do tempo entendido como plural, há o tempo que se perde, o tempo perdido e o tempo que se redescobre (DELEUZE, 1976/2006, p.16). Os primeiros signos descritos são os mundanos, neles há o privilégio da percepção de da inteligência. São os signos que portam forças sociais e suas mudanças. Vazio, burrice e esquecimento caracterizariam esses signos como pertencentes a um tempo que se perde (DELEUZE, 1976/2006, p.78). Os signos amorosos trazem mais fortemente a participação da memória voluntária para interpretá-los. O uso da memória para captar as mentiras do amado os exemplifica bem. Eles são sempre enganadores e implicam um tempo perdido, tempo que “altera os seres e as coisas e os faz passar” (p. 81), no qual percebemos também que os signos do amado não foram criados para nós, pertencem a um mundo formado sem nossa participação. Já os signos sensíveis precisam da faculdade da memória involuntária para serem interpretados. Nele, o personagem chega ao tempo que se

redescobre no cerne mesmo do tempo perdido, ele volta-se ao passado involuntariamente, mesmo que não tenha guardado recordação alguma dele.

Os signos da arte mobilizam o ato de pensar porque revelam a verdade dos outros signos. Nessa “revelação” o personagem vê que não se chega à verdade sem perder tempo. No entanto, não se trata aqui de descobrir um sentido já existente no signo. A *Recherche* apresenta-se como produção da verdade procurada. Essa procura da verdade é interpretação, decifração, confundida com o desenvolvimento do signo em si mesmo. Mesmo quando Deleuze fala na essência de um signo, ele também a entende como produzida.

As essências dependem de séries e de grupos: um signo associa-se a diferentes essências, as quais se chega de modos distintos. Inicialmente, um signo apresenta-se de modo genérico, como no exemplo dos signos mundanos. Na medida em que somos coagidos a interpretar um signo, na violência de um encontro, passamos a individualizá-lo, ou seja, chegamos a uma de suas essências, de acordo com uma espécie de seleção, sempre involuntária.

Se as essências são uma realidade superior, que não depende de nós, diferentemente da essência pensada como identidade por Platão, Deleuze nos diz que, como nos mostra a arte, essência é a diferença. Por ser objeto de uma seleção a essência é parcial, implicada. Incapaz de produzir verdades universais, ela é individualizante. Na verdade, Deleuze chega a dizer que somos selecionados pelas essências. Elas constituem mundos diversos que nos singularizam ao final do processo (MANGUEIRA; MAURÍCIO, 2011, p. 302), são a coisa traduzida e a própria tradução.

Na segunda parte do texto, escrita seis anos depois da primeira, Deleuze diz que o narrador é incapaz de ver, de sentir, de lembrar, de compreender. Como uma aranha, ele nada percebe ou vê, sem olhos, sem boca, sem nariz, ele apenas responde aos signos. Lapoujade (2014) defende que Proust e o signos apresenta na obra de Deleuze uma saída da perversão como figura heroica. Se em textos anteriores ele utilizou o estruturalismo fazendo uso do vazio da estrutura, a ideia de máquina, vinda do encontro com Guattari faz o papel de mudar essa orientação teórica em sua obra. Note-se que em *Proust e os signos* não é mais o sentido que interessa.

3.4 A verdade se diz pela sua negação

Antes de discutirmos a ideia de semblante para Lacan, pensamos ser fundamental abordarmos o tema da verdade em alguns textos que são marcos deste tema. Um deles é o texto de Freud, *A negação* (1925/2014), por nos apresentar uma certa imagem do pensamento característica da psicanálise. Além disso, abordaremos alguns aspectos dos comentários de Jean Hyppolite sobre *A negação* e o texto de Lacan sobre o comentário de Hyppolite. Com isso, esperamos situar o tema da verdade para Lacan, relacionando-o posteriormente ao conceito de semblante.

No texto *A negação* (1925/2014, p. 18)²⁰ Freud aponta que ao interpretar uma frase na qual o paciente diz *não* podemos simplesmente retirar a negação para chegarmos ao “puro conteúdo da ideia”. Se o paciente diz ‘você pensará que falo agora sobre minha mãe. Não é dela que falo’, na verdade ele está nos dizendo, por meio do *não*, ‘sim, eu pensei sobre minha mãe, mas não posso admitir’. Se em algum momento o paciente nomeia aquilo que ele parece achar mais absurdo, se isso aparece na fala, ele confessa a verdade.

Para Freud, o *conteúdo da representação* ou do *pensamento reprimido* pode chegar à consciência se for negado. Na negação temos acesso ao reprimido, mas sem o aceitar, mantendo-se essencialmente o processo da repressão. A única coisa que se conseguiria, via negação, seria aceitar intelectualmente o reprimido. A condenação que o sujeito expressa em sua fala seria um “substituto intelectual da repressão”, o *não* pronunciado é seu símbolo (FREUD, 1925/2014, p. 22-23).

Quanto às funções intelectuais, Freud defende que tal processo de condenar, de negar, é fundamental a elas. Tal processo permite que nos liberemos dos limites impostos pela repressão, permitindo enriquecer de conteúdos o pensamento. Em outras palavras, Freud defende que a negação está na base mesma do pensamento. Dentre as funções intelectuais Freud destaca ainda o *juízo*. Ele tem que tomar duas decisões: a) conferir ou recusar determinada qualidade a algo; b) admitir ou recusar a existência de uma representação na realidade. Na primeira delas, Freud destaca as antigas moções pulsionais orais e o ego-de-

²⁰ A tradutora da edição aqui utilizada, Marilene Carone, esclarece a preferência pelo termo *negação* ao invés de *denegação* e *negativa*. Dentre outras justificativas, ela aponta que o termo *Verneinung* é usado em alemão para se referir do modo mais geral possível ao ato de dizer *não*. Ao longo do texto de Freud vemos que essa seria a tradução mais adequada à proposta de Freud.

prazer, que excluem o que é mau e introjetam o que é bom. Já na segunda decisão, temos o “ego-de-realidade final”, desdobramento do ego-de-prazer, o qual passa a decidir não somente o que introjetado ou expulso do ego, mas se poderíamos reencontrar na realidade determinada representação presente no ego.

Um detalhe relevante da discussão de Freud é que a representação seria já a repetição de uma percepção. Desse modo, se temos uma representação, há a garantia de que algo representado pertence à realidade. Mais ainda, podemos reproduzir a coisa percebida sem sua presença. Trata-se de reencontrar o objeto representado, se convencer de que ele existe, não de encontrar um objeto na realidade tal qual o representado. Claro que a representação tem o poder de modificar aquilo que reproduz. É a prova da realidade que controla até onde vão tais modificações e reconhece os objetos perdidos que foram capazes de nos satisfazer.

Freud (1925/2014) viu no símbolo da negação o surgimento da função do juízo. Há de se lembrar que esse símbolo liberou o pensamento, tornou-o, em alguma medida, tanto independente da repressão quanto menos coagido pelo princípio do prazer. Além disso, o *não* no discurso pode apresentar-se como prova contundente da descoberta do inconsciente, é a marca do “reconhecimento do inconsciente por parte do ego” (FREUD, 1925/2014, pp. 28-29). Essa verdade, da qual nada queremos saber pode assim chegar ao ego, mesmo sob a forma de desconhecimento (HYPPOLITE, 1955/1971, p. 56).

No *Comentário falado sobre a Verneinung de Freud* (1955/1971), Jean Hyppolite nos lembra que Freud tinha em vista um certo tipo de negação, não confundida com a ideia de destruição ou com o tipo de negação presente no fetiche (*Verleugnung*), por exemplo. Além disso, há de se destacar que a negação da qual trata o texto freudiano pertence ao contexto da presença do analista na fala do paciente (SAFATLE, 2014, p. 38). Tal fala leva em conta aquilo que o paciente pensa ser as oposições do analista, ou seja, estamos diante de uma estratégia para dar conta, na linguagem, dos conflitos envolvidos em seus desejos diante de alguém que se supõe possuir um saber.

Safatle (2014, pp. 39-40) chama atenção para a leitura de Hyppolite sobre *A negação* tentar compreender o termo *Aufhebung*, presente no texto freudiano, como próximo da constituição da consciência de si para Hegel. Esse termo, que implica simultaneamente negar, suprimir e conservar, abriu caminho para uma interpretação do texto freudiano segundo uma “sublimação’ simbólica” do conteúdo que é suspenso. Safatle recusa a proximidade Hegel-Freud sob a justificativa da negatividade em Hegel ser sem restos. Ora, não só a psicanálise

não comporta a exclusão dos restos como a lógica da afirmação e da negação para ela não contemplaria uma dialética da contradição, na qual haveria a simples passagem de um termo a outro. Se assim fosse, quando o paciente nega que é da mãe que se trata, bastaria então que o analista pressupusesse a presença da mãe no pensamento do analisando (SAFATLE, 2014, p. 43). No entanto, na obra de Freud nos deparamos com aquilo que não se inscreve num jogo de oposições, que não passa inteiramente de um lado a outro da oposição. Bastaria desvendar para o analisando o oposto de sua fala e teríamos a eficácia da análise garantida. A psicanálise teria uma outra tarefa: nos questionar acerca dos motivos pelos quais temos de encontrar uma representação com forma negativa para dizer algo sobre um afeto.

Há de se destacar também as colocações de Safatle (2014, pp. 49-50) quanto ao estatuto do objeto nesse reencontro descrito por Freud, do qual falamos acima. E se houvesse mesmo algo de inadequado no objeto? Para ele, o objeto seria a ocasião para trazer à tona outra coisa, algo expulso para fora. Encarnado sob diversas figuras no discurso do analisando, o objeto diz duas coisas: qual é o objeto do desejo (afirmação); esse objeto só apareceu para deixar algo diferente dele se manifestar na fala (negação). Assim, a astúcia do objeto seria fazer algo retornar, mas sem se aproximar muito. Aceita-se algo intelectualmente, mas não há garantias de superação do recalque.

Não por acaso, em sua resposta aos comentários de Hyppolite Lacan (1954/1998) cita justamente um caso clínico que teve como questão importante o plágio. No caso clínico descrito por Ernest Kris não somente a questão da verdade e da propriedade intelectual estão presentes, mas Lacan destaca também uma tentativa de interpretação que falhou por conta de acreditar na eficácia de mostrar, com uma construção racional, o oposto da fala do paciente a ele para convencê-lo de que suas ideias estariam erradas.

O paciente diz ser incapaz de publicar o que escreve por acreditar possuir uma compulsão ao plágio, ele afirmava algo como ‘eu não publico minhas pesquisas porque sou um plagiador’. Um dia ele diz que encontrou um livro já publicado cujas ideias eram iguais às dele, expostas em seus textos não publicados. Kris lê o livro, mas chega à conclusão de que o paciente nada deveria temer e diz ao paciente: “só as ideias dos outros é que são interessantes, são as únicas boas de pegar; apossar-se delas é uma questão de saber como proceder” (KRIS apud LACAN, 1954/1998, p. 399). Diante da intervenção do analista, o paciente diz que quando sai da análise e volta ao trabalho sempre passa por uma rua onde há seu prato preferido, miolos frescos. Lacan conclui:

(...) ao abordar a resistência do eu nas defesas do sujeito, ao fazer a seu mundo as perguntas que ele mesmo deveria responder, pode-se atrair para si respostas muito incongruentes, e cujo valor de realidade, a título das pulsões do sujeito, não é o que se faz reconhecer nos sintomas (LACAN, 1954/1998, p. 401).

As colocações de Lacan afirmam o fracasso da intervenção de Kris ao tentar confrontar-se com o mundo do sujeito e remodelá-lo segundo o seu. Para Lacan (1954/1998, p. 400), aqui o *não*, atrelado à ideia do plágio, parece referir-se a algo da “relação oral primordialmente ‘suprimida’”, que resta bruta, impublicável. Se dela o eu “nada quer saber”, resta ao analisando um *acting out*. Diante da impossibilidade de o analista interpretar, os miolos frescos, que aparecem num ato totalmente incompreendido, marcariam uma saída para que tais relações pudessem de algum modo vir à tona.

Os ditos e escritos de Lacan trilharam um caminho que tentou tirar diferentes consequências da lição freudiana que seria para ele a mais importante: o inconsciente. A leitura de Lacan sobre o caso relatado por Ernest Kris destaca a ineficácia de uma interpretação que leva em conta somente um enquadramento racional sobre o discurso do paciente, localizando-o como errôneo, bem como a presença indelével dos restos. Joel Birman (1989, p. 12) dirá que no *Seminário 10, a angústia* (1962-1963/2005), temos uma das significativas transformações no pensamento de Lacan. Ele passaria a apresentar uma outra perspectiva à problemática do real em sua obra, passando a trazer novas perspectivas teóricas para a psicanálise. Um dos conceitos que marcaria esse *Seminário* como um divisor de águas entre a psicanálise de Freud e a psicanálise de Lacan é o objeto *a*. Descrito como resto, como dejetivo, ele é, para Lacan, o objeto causa da angústia, aquilo que não se substancializa, mas se traduz em formas.

Vejamos alguns aspectos do *Seminário 10, a angústia*, que podem nos ajudar a compreender a ideia de semblante e o problema do saber e da verdade para Lacan.

3.5 A angústia e o objeto *a*

Discutimos no *Capítulo 2* desta tese algumas implicações de *das Ding*, a Coisa, para a ideia de desejo no *Seminário 7, a ética da psicanálise* (1959-1969/1988). Vimos também que

Vladimir Safatle (2006a) considera a invenção do objeto *a* um passo dado por Lacan para sair do desejo como dependente de uma certa explicação transcendental para o desejo. Tal passo levaria em conta uma saída da confusão entre a subjetivação da Lei do desejo como vazio fundamental e o gozar da Lei na perversão. Estaríamos mais próximos do *desejo puro*, o desejo de desejo, quando nos damos conta dos engodos dos objetos da experiência. A cada decepção com esses objetos, a cada promessa de felicidade plena e de completude frustrada, nos deparamos com o vazio do desejo, por ser sem um objeto pré-estabelecido, e também sem garantia de plenitude. Como não confundir tal dimensão com uma exigência transcendente. Como não confundir a subjetivação do vazio com o gozo perverso a partir da lei?

Bernard Baas (2001) dirá que o *Seminário 10, a angústia* (1962-1963/2005) marca uma importante mudança na obra de Lacan por nos apresentar o objeto *a* relacionado à angústia como afeto. Filósofos tão diversos como Kant, Kierkegaard e Heidegger pensaram esse afeto como indeterminável, indefinível. Não à toa, o grito é para Lacan uma manifestação da angústia (LACAN, 1962-1963/2005, p. 377). A importância da angústia entre os filósofos citados e para a psicanálise de Lacan deve-se à articulação desse afeto a algo que toca a questão da verdade, ela é o único afeto que traz o “índice verdadeiro do que há da verdade” (BAAS, 2001, p. 66).

A angústia aparece para o sujeito como uma certeza antecipada. Se relacionarmos o desejo aos engodos, a angústia se posiciona do lado da verdade que aparece subitamente para a sujeito (VIOLA; VORCARO, 2011, pp. 78-79). Freud dizia que a angústia é um afeto arcaico voltado à busca de um objeto, que é indiscernível, não chegando a delimitar mais precisamente esse objeto. Quando ele tenta localizar a angústia nas primeiras experiências do bebê, apresenta-nos uma contradição, já que aí não temos ainda um objeto. Lacan, por sua vez, partiu da angústia para pensar tal objeto antes indiscernível, impensável. O *a* é um resto da operação da linguagem e, como tal, não apreendido completamente no campo significante. Ao mesmo tempo, ele articula-se no campo empírico a partes perdidas, separáveis do corpo ou ligadas ao domínio da separação, como o seio, as fezes, o olhar e a voz (BAAS, 2001, p. 74). Ou seja, *entre* o nada da Coisa e alguma coisa, os objetos da experiência, há o objeto *a*, um objeto solto, cedível, que se pode trocar.

Como dissemos, a partir dessa elaboração teórica, Lacan teria escapado de pôr o desejo no campo transcendental. Com ela, Lacan refinou suas formulações sobre o desejo, a Coisa e os objetos empíricos ao estabelecer duas “instâncias” intermediadas pelo objeto *a*:

temos a ilusão, a fantasia, o que dá sentido no campo do desejo, e o domínio do estranho (*Unheimlich*), um outro lugar no qual a verdade aparece despida da fantasia. Nos meandros dessa articulação Lacan postula o que é mais profundo no sujeito, seu desejo, como aquilo que o faz vacilar. Nesses termos, o inquietante, o estranho, é o que Lacan chamou de *extimo*, para dizer que o estrangeiro é o mais íntimo para o sujeito. É assim que, na angústia, o sujeito vai aquém da cadeia significante e alcança o objeto que causa seu desejo. Radicalmente, ele vê o vazio a partir do qual seu desejo, marca de sua singularidade, pôde surgir.

Viola e Vorcaro (2011, p. 88), afirmam que no *Seminário* sobre a angústia (1962-1963/2005) o gozo foi formulado como inerente ao registro do real. Desse modo, Lacan nos diz que a lógica significante não consegue recobrir o real completamente, apenas o objeto *a* chega às bordas do real. Isso porque a angústia sinaliza pontos no corpo nos quais incide o gozo como objetos *a*. É nesse sentido que, para Miller (2005a, p. 19 e 54), a verdade foi colocada no corpo, como um excesso libidinal, como a pulsão que quer ser satisfeita. Lacan compreendeu tal excesso como extravasamento do campo da linguagem, uma fuga do significante. Foi assim que do corpo visível do estádio do espelho Lacan teria passado à ideia de um corpo visceral. Daí o objeto *a* poder ser localizável em algumas partes do corpo, em zonas erógenas. A crueza do objeto *a* é justamente remeter ao real dos órgãos, a angústia faz vacilar o corpo, ela é a verdade anatômica dele.

3.6 Lacan: semblantes e o semidito

Num texto que é um extrato de parte do curso *Orientação Lacaniana*, ministrado por Jacques-Alain Miller (2011, p. 159), o psicanalista francês considera a ideia da verdade no *Seminário 10* (1962-1963/2005) próxima do significado da palavra inglesa *sight*, que designa “a vista como um panorama”, um instante de ver no qual o sujeito tem acesso à verdade. No jogo entre o desejo como enganoso e o real, que a angústia sinaliza, como o campo da certeza, teríamos a ideia de uma revelação guiando as reflexões de Lacan. Desde seus primeiros *Seminários* e escritos, Lacan pensou a verdade como distinta da exatidão, da adequação palavra-coisa, do dizer o que é. Nesses primeiros momentos de seu ensino ele pensa a verdade como escondida. E se há verdade velada para a psicanálise é porque se pensa em termos de recalque (MILLER, 2011, p. 162).

A análise seria justamente o movimento de trazer à tona a verdade como aparelhada pelo que narro para mim e ao analista. Ela encontra-se sob um véu, que é um obstáculo à verdade (MILLER, 2011, p. 164). Ao abordar a angústia e o objeto *a* como intermediário entre verdade e engodo, Lacan teria operado uma abertura ao campo do gozo em seu ensino como não inteiramente submetido ao emaranhado da trama significante (MILLER, 2005a). Mesmo que parcial, a revelação da verdade dá-se na aproximação do objeto *a*, daquilo que foi construído em torno do vazio fundamental.

Miller (2011) dirá que, pouco a pouco, o real passou a referir-se àquilo que mente. Nesses termos, a própria ideia de verdade passou a referir-se ao registro da impotência e do engano, já que ela não faz parte do domínio da verdade entendida segundo o jogo do velamento e da revelação. Um marco dessa transformação no pensamento de Lacan foi o *Seminário 17, o avesso da psicanálise* (1959-1960/1988), no qual ele discorre sobre os quatro discursos²¹. Se a tarefa da filosofia seria salvar a verdade, a tarefa da psicanálise segundo Lacan é articular saber e verdade. O saber é a esperança de constituir uma totalidade fechada e seu trabalho é articular-se ao significante criando objetos que servem de tampão. Um outro aspecto relevante desse *Seminário* é explicar a manutenção do estatuto do saber por ele ser meio de gozo. Assim, Lacan coloca o saber como tentativa de recuperação do gozo perdido pelo sujeito no campo da linguagem e submete a perpetuação de um saber não pela sua eficácia ou pela proximidade com um suposto domínio do verdadeiro que ele apenas traduziria, mas por sua posição na ordem dos discursos e pelo gozo obtido em tais posições.

Nesse sentido, a verdade passou a ser pensada como da ordem do discurso e do gozo, longe de uma totalidade. Assim, “nenhuma evocação da verdade pode ser feita se não for para indicar que ela só é acessível por um semi-dizer, que ela não pode ser inteiramente dita porque, para além de sua metade, não há nada a dizer” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 53). Se um discurso que se sustenta é aquele para o qual não demandamos que se explique o que teria de verdadeiro, tal formulação aponta também para a impossibilidade radical de um discurso dizer sobre sua verdade. Paradoxalmente, para que um discurso permaneça, é preciso que seja entendido como todo, como o que não engana.

Diante das relações entre saber, verdade e gozo, a psicanálise teria aqui como tarefa instituir uma *histerização* do discurso. Para Lacan, a histérica seria o foco de Freud por ela questionar a verdade e encarnar essa verdade que é ela mesma, o mestre é castrado. Trata-se

²¹ Nos referimos a eles no *Capítulo 2*.

de fazer funcionar o saber do analista em termos de verdade, ou seja, de confiar num semi-dizer²². Temos aqui uma mudança importante no ensino de Lacan sobre o tema da verdade, ao invés de colocá-la no domínio do real como aquilo que não engana, que escapa ao domínio significante e nos diz das mentiras que construímos na fantasia, a verdade é entendida como passível de ser sempre semidita. Nesse sentido, é ela o engano porque só pode, ao contrário do que pretende o saber, ser dita no domínio significante, ou seja, só pode ser um semi-dizer. Vejamos algumas coordenadas da ideia de semblante e o que ela representou nessa discussão.

Dois anos após a publicação de *Lógica do sentido*, Lacan proferiria o *Seminário 18, de um discurso que não fosse semblante* (1971/2009). De certo modo, esse *Seminário* não somente dá continuidade às ideias dos *Seminários 16 e 17* quanto ao problema das relações entre a verdade, o saber e o gozo, como introduz o termo *semblante*.

O *Seminário 18* (1971/2009) continua o que Lacan havia discutido no *Seminário* anterior sobre o mais-de-gozar e a mais-valia. No *Seminário 18* Karl Marx interessa não por sua teoria sobre o Estado ou sobre o poder, mas como criador da ideia de sintoma. Tal ideia entra em jogo por meio da subversão operada na teoria do conhecimento por Marx. Ele o fez a partir de sua denúncia sobre o fetiche. O semblante é exemplificado como sendo justamente esse engano fundamental, que é função da mais-valia. Na denúncia feita por Marx, espera-se como efeito o aparecimento de uma verdade. No entanto, como o próprio caso das ideias de Marx e suas tentativas de aplicação na vida prática demonstram, não basta “(...) que se produza essa irrupção da verdade para que o que se sustenta nesse discurso denunciado seja derrubado” (LACAN, 1971/2009, p. 154). É curioso ver como essa afirmação de Lacan acaba, de algum modo, inserindo-se no contexto dos debates sobre a ideologia e o cinismo feitos por autores como Peter Sloterdijk anos depois (SLOTERDIJK, 1983/2012). Foi a partir desse ponto que Lacan fez uma leitura da denúncia marxiana como portando algo mais original: todo discurso é um semblante.

No *Seminário 18*, o tema da verdade está implicado numa relação com o semblante. Com o sintoma aprendemos que *isso fala*, que há um discurso. No entanto, também vemos que isso fala “com os que não sabem ouvir” e, com os que sabem ouvir, isso não diz tudo (LACAN, 1971/2009, p. 23). Desse modo, Lacan refere-se à filosofia de Platão e ao projeto

²² Chama atenção os exemplos usados por Lacan nos *Seminários 16 e 17*. No *Seminário 16* ele fala dos grupos que se unem em nome de uma ideologia: “considerando o peso com q a verdade recai sobre nós a cada instante de nossa existência, que felicidade, sem dúvida, já não ter com ela senão uma relação coletiva!” (1968-1969/2008, p.42). Pode-se ter felicidade na “greve da verdade”, no discurso compromissado com o saber.

da *Aufklärung* no que diz respeito às relações entre verdade e semblante: não se trata de uma questão de conhecimento ou de se chegar à quinta-essência de algo pela via da percepção. Assim, para Lacan, a verdade não seria oposta ao semblante, ao contrário, ela é “a dimensão (*diz-mansão*) (...) estritamente correlata àquela do semblante” (LACAN, 1971/2009, p. 26), ou seja, trata-se da verdade como apenas *semidita*. E ela só pode aparecer no semblante, já que “a verdade pode dizer o que quiser. É o oráculo. (...) só resta nos arranjarmos” (LACAN, 1971/2009, p. 66).

Nesse sentido, o mito freudiano é retomado por Lacan tanto como exemplo de semblante, quanto como exemplo dos furos nos discursos, os quais mostram não o engano, mas a verdade como *semidita*, conforme dissemos. É preciso destacar que, ao basear-se no fato de que é impossível gozar de todas as mulheres, como o pai primevo fazia, esse mito contado por Freud seria um apelo à ideia do gozo puro, da não-castração (LACAN, 1971/2009, p. 166). Foi ao insistir no caráter mitológico da horda primeva que Lacan, nesse mesmo *Seminário*, discutiu também o tema da inexistência da relação sexual no contexto das posições homem e mulher. A exploração do tema do pai primevo é uma nuance da importância para a obra de Lacan do papel do campo do sexual para os processos de subjetivação.

Safatle (2006b) aponta a importância do falo para as teorias sobre o sexual em Lacan quando este o compreende como significante fundamental que inscreve o desejo de um modo geral, quer se trate do homem ou da mulher. Quando Lacan diz que “só o falo pode ser feliz, não o portador do dito cujo” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 77) ele pensaria, para Safatle, em termos de uma adequação ou não a uma Lei geral, problema que faz par com o projeto político da modernidade, a felicidade para todos, a qual deveria conciliar as singularidades com uma Lei universalizante²³. Críticas ao falocentrismo dessa afirmação feitas por Derrida e por Deleuze (SAFATLE, 2006b) não nos impedem de realçar, como fez Safatle, uma certa “ironia” presente na teoria lacaniana sobre o sexual e a sexuação. No entanto, ao invés de enveredar pela defesa do vazio da Lei, cremos ser relevante à nossa discussão o jogo de uma certa “impotência” na argumentação de Lacan.

Para Lacan, ao partirmos do falo como elemento comum, a identificação sexual não é crer-se homem ou mulher, mas “levar em conta que existem mulheres, para o menino, e existem homens, para a menina” (1971/2009, p.33). Lacan partiu das considerações

²³ Falaremos sobre este tema no próximo Capítulo desta tese.

freudianas sobre a sexualidade infantil e as teorias infantis sobre a ausência do pênis para extrair daí funções. Nessa trama, o lado homem como função é o lado que comporta a função fálica como *todo homem*, um significante. Nesse lado dito homem, como coloca Miller (2010, p. 10), os semblantes servem ainda para proteger um pequeno *ter*. Daí a cautela do “homem lacaniano” contrastada com a coragem, com o sem limites, colocados no lado mulher. Essa última função, dita mulher, está inscrita na relação sexual como *uma mulher*. Isso porque não há *toda mulher* (LACAN, 1971/2009, p. 132-133)²⁴. O que o mito do gozo de todas as mulheres contado por Freud designa é que *não existem todas as mulheres*. Em outros termos, não existe universal da mulher. É dessa formulação que Lacan afirma geralmente haver nas mulheres uma “familiaridade” maior com o domínio dos semblantes, bem como estabelece um paralelo entre mulher e verdade: “a verdade já é mulher, por não ser toda – não toda a se dizer, em todo caso” (LACAN, 1974/2003, p. 538).

Essa inexistência do universal para a mulher e o mito da horda primeva nos diz sobre o gozo sexual para Lacan. Com isso, Lacan definiu não-inscrição da relação sexual como função. Para inscrever-se, ela precisaria relacionar dois polos, homem e mulher, como masculino e feminino para os seres que falam (LACAN, 1971/2009, p. 123). Esse parece um modo de Lacan dizer-nos que o feminino e o masculino com pretensões de delimitar homem e mulher atrelando simplesmente sexo e gênero não passaria de um fracasso. Daí tratar-se de abordar o semblante e o real no contexto da relação sexual como nos dando acesso somente aos gozos que parodiam “aquele que é efetivo, mas que lhe permanece alheio” (LACAN, 1971/2009, p. 139). Assim, se no lado homem temos a função fálica como *todo homem*, só podemos pensá-lo, como coloca o mito, com o suposto homem. Quando Lacan afirma que uma mulher é a hora da verdade para o homem, porque ele é formado para manter a todo custo seu semblante, ele acaba pondo os dois lados no campo do semblante, da verdade semidita, da impotência da tentativa de inscrição da relação sexual.

Não se pode esquecer que essa discussão sobre a função mulher abriu espaço para a caracterização do gozo feminino como um gozo mais-além do falo. *Uma* mulher encarna, ao mesmo tempo, o que não se pode dizer e os semblantes como radicalmente distintos do real do gozo (MILLER, 2011, pp. 12-13 e 16). No *Seminário* em questão conceitos importantes do início do ensino de Lacan, como a linguagem e a castração, ganham novos elementos para sua discussão a partir da ideia de semblante. No contexto dessa discussão, ao mesmo tempo em

²⁴ Neste contexto Lacan designa, sem muitas explicações, os masoquistas são os sábios. São aqueles que “são embarçados pelo semblante ou que o preferem mais franco” (1971/2009, p. 143).

que Lacan identifica o significante à noção de semblante, ele o associa também a *um discurso que não fosse semblante*. Isso porque trata-se também de tocar uma dimensão do semblante que é preciso que não se complete pela referência do discurso. Começa a ganhar força em seu ensino uma riqueza da linguagem que deteria “(...) uma lógica que ultrapassa em muito tudo o que conseguimos cristalizar ou desvincular dela” (LACAN, 1971/2009, p. 18). Ou seja, é porque há semblantes que o discurso encontra o real, aquilo que lhe faz furo.

3.7 Em torno do simulacro e do semblante

Pode-se dizer que Deleuze e Lacan concordam quanto à ausência de uma propensão natural em nós pelo conhecimento, de uma inclinação para a busca da verdade. Se podemos localizar pelo menos essa semelhança, quando tentamos nos aproximar das diferenças quanto ao lugar da verdade na obra dos autores, nos deparamos com a complexidade desse tema, bem como com a variedade de nuances segundo as quais ele foi tratado. Tentaremos discutir algumas dessas nuances.

Quando Deleuze destaca a operação platônica de distinguir as sutilezas que existem entre aquilo que é falso e aquilo que mais se aproxima da pureza da essência, ele pretendeu afirmar a potência do falso, devolver aos simulacros seus direitos. Isso porque Deleuze buscava abolir as ideias de modelo e cópia, submetidas a um pensamento que pensa a diferença sob o parâmetro da identidade, do qual derivam critérios de exclusão daquilo que seria sem fundamento, distante do original, do modelo. Como vimos, para Deleuze, a Diferença é primeira, daí a tentativa de pensá-la por ela mesma, ao invés de submetê-la ao Mesmo, a uma pura essência ideal (MACHADO, 2009, p. 49). “O mais profundo é a pele” (DELEUZE, 1969/2003, p. 143) porque não há alguma verdade profunda a ser descoberta por trás dos simulacros, a própria ideia de original é uma criação.

Lapoujade (2014, p. 128) dirá que a reversão do platonismo operada em *Lógica do sentido* é uma das faces da perversão presente na obra de Deleuze. Na perversão não se trata de “jogar com os limites”, mas de produzir dobras, “o outro lado do limite”. Para Lapoujade (2014), a ideia de repetição seria essa arte de dobrar, os escritos de Deleuze sobre outros filósofos mostrando implicações de suas teorias jamais vistas se lermos esses autores apenas

como comentadores de suas obras. Vimos o interesse de Deleuze pela perversão também no livro *Sacher Masoch: o frio e o cruel* (1967/2009). Nesse livro vemos a operação perversa que interessa Deleuze, qual seja, o humor a partir do qual o perverso não destrói ou nega, mas contesta o bem-fundado e o suspende o que aparece como já estabelecido, abrindo-nos uma nova perspectiva com elementos não dados (LAPOUJADE, 2014, p. 127). Pode-se dizer se não é em nome da verdade como revelação que Deleuze fala, com simulacro como afirmação da potência do falso interessou a Deleuze a produção de certos efeitos de verdade. Em Masoch, a figura do perverso, ao tomar a Lei ao pé da letra desmascarando o que ela tem de risível, joga contra uma verdade atemporal e universalizante, só há simulacros.

O texto *Proust e os signos* (1976/2006) apresenta outras perspectivas na obra de Deleuze. A segunda parte, acrescentada em 1970, aborda ideias que farão parte de *O Anti-Édipo* dois anos mais tarde. Para Lapoujade (2014, p. 130), a perversão como método crítico possui uma dimensão ética importante: para os eventos efetuados no corpo, ela opera uma dobra incorporal dentro e a partir da linguagem. Extrai-se um duplo ideal, o sentido, “para dobrar a lei necessária de um sentido que a conteste”. Lapoujade (2014) lembra que além da figura da perversão, abordada por Deleuze em *Lógica do sentido* com Lewis Carroll, Artaud também está presente para ilustrar a esquizofrenia. Mesmo quando Deleuze faz do perverso a figura principal do livro, a esquizofrenia resta como questão. Ao passo em que a perversão possuiria uma positividade por produzir sentido e, em última instância, salvaguardá-lo, a plena positividade do esquizo seria impedida justamente por sua incapacidade de produzir sentido. Nesse sentido, a perversão salvaria o pensamento de cair numa impotência à qual ele parece condenado na esquizofrenia. Do encontro com Guattari, Deleuze deixará mesmo de preocupar-se em fazer uma dobra no estruturalismo e de fazer da perversão uma dobra da esquizofrenia. A ideia de *máquina*, abordada no primeiro *Capítulo* desta tese, é um marco de uma mudança de questão a obra de Deleuze.

Em *Proust e os signos* (1976/2006), o problema da verdade como representação e do pensamento como boa vontade para pensar persiste. Interessa a Deleuze mostrar-nos que só a violência do encontro com os signos nos obriga a pensar, nos leva a interpretá-los. Na *Recherche*, um personagem só interessa ao narrador quando o desperta para uma pesquisa. Em termos deleuzeanos, quando emitem signos que o narrador sente que precisa decifrar. Essa busca da verdade foi pensada como distinta de um sentido original que precisamos apenas interpretar. Para Deleuze, esse ato de decifrar presente na *Recherche* é completamente diferente de uma descoberta da verdade originária e universal. Quando nos voltamos aos

termos usados por Deleuze no livro, como essência e sentido, também usados no campo da representação, nos perguntamos como foi possível pensar essa busca como diversa do mundo da Ideia e da verdade segundo Platão.

Diferentemente do conhecimento como ligado simplesmente à memória como uma espécie de retorno ao passado, o que importa na *Recherche* são as relações entre os signos e a verdade. O essencial é aprender, processo que jamais se volta ao passado, mas leva o aprendiz ao futuro, às revelações finais. No percurso, há decepções, pensa-se perder tempo, mas é nesse trajeto que se aprende sobre os signos. Assim, aprender jamais pode ser pensado aqui sob o ponto de vista de um modelo ou processo preexistente. Isso indicaria que Deleuze viu em Proust uma valorização do funcionamento do pensamento em detrimento de uma preocupação com a própria linguagem, que nos remete a uma valorização do sentido, não dos signos (MAIA, 2014, p. 378 e 383).

Para Roberto Machado (2009, p. 197), as essências ou os sentidos dos signos fazem o trabalho de “enrolar”, de envolver o signo. É esse processo que faz o signo nos forçar a pensar. Esses sentidos se encarnam nos signos de modos distintos, de acordo com os tipos de signos. O importante aqui é que os signos da arte são os únicos capazes de revelar a essência como “diferença última e absoluta” (DELEUZE, 1976/2006, p. 51). Com os signos da arte, chegamos à essência como irreduzível os sujeitos que a encarna e ao sujeito que a apreende, embora aprender seja um processo com diferentes sutilezas para cada sujeito.

Nesse sentido, a parte final do livro nos remete à ideia de um *corpo sem órgãos* do narrador. Ele nada vê, nada sabe, nada sente, só a violência dos encontros com os signos o faz interpretá-los. Maia (2014, p. 385), defende que há em *Proust e os signos* uma nova teoria do Eu, que problematiza os processos de subjetivação e a ideia de individuação, além de tentar sair das dicotomia sujeito-objeto e apresentar uma nova teoria da experiência. O eu do narrador comparado a uma aranha é a própria delimitação da ideia de corpo sem órgãos. Lapoujade (2014, p. 134) tirará dessas formulações deleuzeanas sobre Proust uma outra consequência: ao abordar a obra de arte como capaz de nos dizer sobre a diferença, Deleuze muda da questão “o que isto quer dizer?” para “como isto funciona?”. A obra de arte questiona o eu e o sentido como identidade porque ela apresenta questões sobre o funcionamento e sobre o uso de algo, ela nos leva às singularidades que ultrapassam as pessoas. O signo da arte é o sentido último dos encontros com os signos, os quais nos levam a dessubjetivações, a novos aprendizados. Esse “Eu-nenhum” depende dos encontros para

pensar e para “avaliar sua existência”, para constituir-se, sempre num movimento incerto (MAIA, 2014, p. 389).

As questões em torno do funcionamento marcariam uma mudança de perspectiva na obra de Deleuze. Lapoujade (2014, p. 133) prefere compreender tal mudança considerando tanto o papel de Félix Guattari – foi ele quem apresentou a Deleuze a ideia de *máquina* - , quanto certas “razões internas” que fizeram Deleuze ter necessidade de Guattari para seu pensamento. Aqui não seria o gosto pelo trabalho coletivo ou a amizade que explicariam essa necessidade, mas a possibilidade que o encontro com Guattari trouxe de liquidar um problema, de ajudar na redistribuição que o próprio Deleuze havia começado em sua obra sozinho. Junto a Guattari a obra de Deleuze passou de preocupações em torno do estruturalismo – mesmo que fosse para revertê-lo - ao maquinismo. Dessa vez, era preciso dar direitos ao esquizo sem precisar pensá-lo como uma dobra da perversão.

Os signos como foco, não mais o sentido foram parte da importância cada vez maior dada aos elementos a-significantes, que nada querem dizer, apenas produzem. Se o estruturalismo sai do jogo é por conta da “pregnância do modelo linguístico que exclui para fora de sua jurisdição o que se apresenta como não-senso, a não ser que se faça uma nova transcendência” (LAPOUJADE, 2014, p. 135). No entanto, não se trata de acabar ou de negar o sentido, mas de deslocar o papel superior da linguagem ao introduzir o corpo sem órgãos no centro da discussão. Não se trata mais de uma operação que faz passar ao outro lado do limite, mas de começar pela maquinaria do corpo, mais precisamente, de introduzir a ideia de corpo sem órgãos nela. Ele é uma matéria intensiva que se liga aos órgãos desorganizando-os, mas que precisa deles para funcionar, tal como o narrador da *Recherche*, que nada vê, nada sabe, de antemão, só convocando um “órgão” para funcionar de acordo com a violência de um encontro. Com o corpo sem órgãos, Deleuze parece encontrar uma via de pensar a diferença sem passar por termos que remetam a uma estrutura, que se duplica em sentido e não-senso. O corpo sem órgãos afirma mais uma vez que só há simulacros, nenhuma verdade profunda e oculta irá se revelar, na medida em somos convocados pelos signos participamos também da construção da verdade, que só pode ser entendida aqui como interpretação. O que cada uma das verdades traz é justamente a diferença, a criação, como aquilo que repete.

Num texto sobre a bioética, Žižek (2003a, p. 1) apresenta-nos alguns argumentos correntes hoje contra ela. O principal deles seria que os avanços científicos confrontam valores humanistas, ameaçando nossa autonomia e senso de dignidade. Como umas das

consequências mais diretas dos avanços da biogenética temos o fim da natureza, seja ela humana ou inumana. Isso porque, ao podermos manipulá-la, tal como é possível fazer hoje, ela se torna mero objeto, sua densidade inalcançável se perdeu. O autor cita o caso da doença de Huntington cujo gene responsável pelo desencadeamento foi isolado. Pode-se saber se teremos a doença e quando teremos o primeiro sintoma, que inclui severos danos psíquicos. Zizek diz não se admirar que se prefira a ignorância sobre a possibilidade de saber quando ficaremos doente, essa decisão não é somente negativa, evitar o encontro com o Real sem sentindo da contingência que faz nossa vida pode abrir caminho para a imaginação.

Ao mesmo tempo, essas e outras novas intervenções biogenéticas abrem a possibilidade de sairmos das restrições dos genes. Não sem um preço. Zizek cita Habermas quando este admite que tais intervenções poderiam tornar sem sentido a própria ideia de formação/educação por fazerem vacilar os limites entre aquilo que surgiu “espontaneamente” e a intervenção direta no código genético feita por outro. O que seria humano ou não? Um aspecto a se destacar é que essas novas manipulações não mudam o fato de estarmos também submetidos a tendências naturais, contingentes, não muda. O que Habermas parece dizer é que mesmo sabendo dessa inevitável contingência, podemos e agir como se isso não, para manter nossa autonomia e dignidade. Paradoxalmente, a autonomia manter-se-ia limitando nosso acesso às contingências naturais às quais estamos sujeitos, ou seja, se limitarmos nossa autonomia.

Zizek (2003a) prefere posicionar-se diante dessas questões ponderando quanto a dois aspectos: a intervenção bioquímica ou biogenética não é capaz de alterar a ordem simbólica (um criminoso tratado com tratamento bioquímico jamais altera o mecanismo social que gerou esse potencial de agressividade); a psicanálise contesta a pulsão de saber como inata, o esperado é que os sujeitos não queiram saber. Com tal discussão sobre a bioética, Zizek parece nos dizer que seja no caso do “sei, mas mesmo assim...”, seja no caso do “não quero saber”, há de se considerar que a aposta da psicanálise é que existe um domínio que as relações entre o saber e o conhecimento, de uma verdade que se quer toda, não alcançam. Quando se discute ética sob o viés da psicanálise, isso deve ser levado inevitavelmente em conta. No exemplo dado, haveria uma tendência na bioética de tratar o humano como se fosse possível apagar em alguma medida a contingência, como se fosse possível excluir o que é não-todo. Mesmo os partidários de uma limitação drástica dos usos da manipulação genética aparentam temer a possibilidade de não haver mais uma margem de autonomia por conta de um controle geral e determinante de nossas vidas.

A aposta da psicanálise seria outra, é porque há a força das contingências, uma autonomia da ordem simbólica e mesmo aquilo que não passa pelo registro da verdade toda que nenhuma manipulação que usa a ideia de uma totalidade inalterável altera a aposta da psicanálise de que precisamos levar em conta estes fatores em suas análises.

Vimos que Freud, no texto *A negação* (1925/2014) apresentou-nos um modo de pensar o conhecimento e a questão da verdade inseparável da nossa constituição psíquica. Ao contrário de uma ideia do conhecimento como neutro, destacado dos afetos, Freud colocou as instâncias responsáveis pelo pensamento e julgamento, as funções intelectuais, imbricadas no processo de constituição do eu, nas relações que os sujeitos estabelecem muito cedo com o mundo. Essa constituição é marcada pelo reencontro com o objeto representado, as funções intelectuais podem reproduzir a coisa percebida sem sua presença. Note-se que Freud destaca o fato de uma representação modificar o que ela reproduz, o teste de realidade decide se o objeto pode ou não nos satisfazer. Aqui parece não haver a ideia de uma fidedignidade, mas a satisfação como medida.

Destacamos que para Freud entre o não e que é recalcado, aquilo que em alguma parte seria inteiramente afirmação, há elementos que não podem passar inteiramente de um lado a outro do jogo de oposições entre o recalque e o *não* que o sinaliza na fala. A negação libera algo do recalque e faz com que possamos aceitá-lo apenas intelectualmente. Assim, o comentário de Lacan (1954/1998) que versa sobre *A negação* (1925/2014) chama atenção para a impossibilidade de fazermos inteiramente esse processo de “descoberta” do que se trata o recalque do sujeito. Se o recalque figura como a verdade sobre o sujeito, essa verdade só seria acessível na fala, mas não inteiramente. No *acting out* de uma vinheta clínica de Ernest Kris vimos como esses elementos impublicáveis podem aparecer no discurso sob a forma de algo completamente sem sentido.

Ao discorrer sobre aquilo que não podemos apreender completamente na trama significativa, mas que não deixa de surgir nela, Lacan formulou a ideia de objeto *a*. Abordado no Seminário sobre a angústia, ele cumpre o papel de intermediário entre o mundo dos objetos da experiência, entre o nada fundamental e alguma coisa temos o objeto *a* (BAAS, 2001). Essa formulação foi uma tentativa de abordar o “real dos órgãos”, um excesso libidinal, cru, inapreensível pelo significante, mas, de certo modo “localizável” a partir de objetos cedíveis, partes específicas do corpo, diferentemente do corpo segundo a teoria do estágio do espelho, esse corpo não possui uma imagem unificada. O grito e o corpo que vacilam, que alteram seu

ritmo cardíaco e respiratório diante da angústia, são “manifestações” da angústia, advinda da crueza do objeto *a*. Talvez aqui possamos entender o que Žižek (2003c) quis dizer, em seu livro “lacaniano sobre Deleuze”, “com órgãos sem corpo”, um contraponto ao corpo sem órgãos. Se esse cumpre o papel de corpo não anatômico, mas intensivo, Lacan parece pensar em partes separadas e erotizadas, marcadas desde a entrada do sujeito no campo da linguagem, embora tais partes, os objetos *a*, não se limite a esse campo.

No ensino de Lacan, o objeto *a* trilhou o caminho para a ideia de gozo e de real. Os objetos da experiência marcam o engodo, as ilusões, as construções fantasmáticas, e a angústia é a verdade, que aparece desvelada. Tais formulações são modificadas na elaboração do mais-de-gozar e nas formulações sobre saber e verdade. Se a verdade, entendida como revelação só poderia surgir no campo significativo, ela passa a ser entendida como impossível de ser toda dita, ela aparece como um semidito. Por sua vez, o campo da verdade aparece com uma dimensão dupla, ao mesmo tempo ligada ao saber, que pretende estabelecer a verdade como totalidade, sem furos, mas também como passível de ser apenas semidita. É nesse sentido que o real que surge como “aquilo que engana”. Ao invés de apontar para o campo da certeza, o real é fora do campo da verdade como pretensão de revelar ou de dizer tudo sobre algo.

Pode-se dizer que Lacan concorda com a ideia de construções e efeitos de verdade, ele não quis dizer que ela não existe. Ela existe e pode dizer o que quiser, pode, inclusive, tornar-se saber, mas não-toda. Sem se preocupar mais detalhadamente com os modos pelos quais um discurso muda, Lacan nos diz que a verdade sempre pode vacilar justamente por poder dizer qualquer coisa. O real como engano diz-nos que ele não possui compromissos com a verdade. Já a ideia de semblante teve o papel de operador teórico que coloca o discurso no campo da verdade como semidita.

Se os discursos são o campo dos laços sociais, sempre baseados no gozo, Lacan tirou algumas consequências do mito da horda primeva contado por Freud. Ao falar do gozo impossível do pai da horda, Lacan chega à formulação da inexistência da relação sexual. Para o psicanalista Jairo Gerbase (2007), esse seria o paradigma da Lacan, não o Édipo. Lacan nos mostra, ao insistir que o Édipo deve ser compreendido como ele é, um mito, que é preciso avaliar o Pai além das dimensões de parentesco. Ora, se o incesto é proibido, seria porque ele é perfeitamente possível. O domínio da impossibilidade é a exogamia, em outros termos, a relação sexual entendida como a “cópula de dois significantes” (GERBASE, 2007, p. 38). Se

a linguagem não pode representar o gozo não-todo e ocupa o papel de único significante do gozo dito fálico, não pode haver relação sexual. Tal impossibilidade está encarnada no “mistério da união dos pais”, fazendo da relação entre um homem e uma mulher a base dessa impossibilidade, não a relação edipiana. Gerbase (2007) nos diz ainda que a ideia de Nome-do-Pai para Lacan possui uma função de interdição que é da própria linguagem, ela mesma agente da castração, já que se deixa muitos interditos, não se pode tudo dizer. Assim:

Portanto, no momento de dizer que a verdade não dá conta da relação sexual, perguntemo-nos precisamente em que ela não dá conta. Ela não dá conta porque, com a inscrição que é capaz de comentar, não consegue fazer com que essa inscrição seja o que defino como inscrição efetiva do que seria a relação sexual, na medida em que ela relacionaria os dois polos, os dois termos que se intitulariam *homem* e *mulher*, sendo esse homem e essa mulher sexos respectivamente especificados pelo masculino e pelo feminino... em quem, em quê? Num ser que fala, ou, dito de outra maneira, um ser que, habitando a linguagem, extrai dela um uso que é o da fala (LACAN, 1971/2009, p.123)

Pode-se dizer que o conceito de semblante figurou uma modificação na obra de Lacan “ensaiada” no jogo entre a verdade da angústia e os engodos intermediados pelo objeto *a*. Quando o real passa a alinhar-se com o engano e a verdade com o semi-dizer, o Édipo parece indicar uma formulação sobre um sujeito sem sintoma mais próximo de um ideal, distante do que comportam as várias amarrações possíveis entre real, simbólico, imaginário e o próprio sintoma. Essa discussão exigiria uma incursão mais aprofundada nos últimos anos do ensino de Lacan, percurso que não foi possível fazer neste trabalho.

CAPÍTULO 4 - MODOS DE GOZO, MOVIMENTOS ABERRANTES: um pouco de possíveis?

A gente trabalha o ano inteiro

Por um momento de sonho

Pra fazer a fantasia

De rei ou de pirata ou jardineira

E tudo se acabar na quarta-feira

Tom Jobim e Vinícius de Moraes

Menina, a felicidade

é cheia de ano

é cheia de Eno

é cheia de hino

é cheia de ONU

Tom Zé

Neste último *Capítulo* discutimos algumas implicações práticas, especialmente políticas, das obras de Lacan e de Deleuze a partir de duas ideias: a ideia de *movimentos aberrantes*, trazida pelo filósofo francês David Lapoujade (2014) num livro sobre Deleuze lançado recentemente; a ideia de *modos de gozo*, discutida por Miller (2011) no livro *Silet: os paradoxos da pulsão* (2005b) e retomada em um de seus seminários transcritos e publicados, intitulado *Perspectivas dos Escritos e Outros Escritos: entre desejo e gozo* (2011).

Quanto à ideia de política que pretendemos utilizar, é importante ressaltar que teremos em vista as discussões feitas por Hannah Arendt em *A condição humana* (1958/2009) e em *O que é política?* (1950-1959/2009). Nesses textos a autora caracteriza a política como uma atividade que surge *entre* os homens, como algo das atividades humanas que ultrapassa a mera manutenção da vida. Nesse sentido, o que faz do homem um ser político é o discurso, por isso “sempre que a relevância do discurso entra em jogo, a questão torna-se política por definição, pois é o discurso que faz do homem um ser político” (ARENDRT, 1958/2009, p. 11).

Levando em conta essa definição, não privilegiamos aqui uma ideia de política relacionada principalmente ao Estado ou à representação política. Interessa-nos a possibilidade de retirar algumas consequências do que Lacan e Deleuze teriam a dizer sobre essa dimensão cotidiana da política. Esperamos poder nos aproximar dessas consequências por meio dos *movimentos aberrantes* e a partir da ideia de *modos de gozo*.

4.1 Deleuze: a filosofia como campo de combates

Ao discutir o conceito de devir, Deleuze (1977/1998, p. 12) referia-se constantemente ao uso da língua feito por Kafka, um “judeu tcheco que escreve em alemão”. Em diversos momentos de sua obra Deleuze fala-nos de uma variedade de devires, há o devir-mulher, o devir-animal. Ao levarmos em conta alguns desses devires dos quais Deleuze fala como intensidades capturadas, chegamos ao que Deleuze chamou de *menoridade*. Para ele, Kafka fazia um uso menor da língua alemã porque deixaria passar algo de estrangeiro nessa língua. Também o interesse de Deleuze pelo masoquismo, como vimos, passou pelo uso particular do contrato, torcendo a Lei no momento mesmo em que o masoquista faz uso dela. Do mesmo modo, o interesse pela figura positivada do esquizo deveu-se à possibilidade trazida por ele de embaralhar os códigos sociais. Lapoujade (2014, p. 9) buscou em alguns desses exemplos encontrar uma “impressão de conjunto” sobre a obra de Deleuze.

Para Lapoujade (2014), Deleuze criou uma filosofia dos *movimentos aberrantes*, numa tentativa sistemática de classificar, de encontrar a lógica de tais movimentos. Não podemos deixar de destacar que lógica segundo Deleuze não é sinônimo de racional. Ao contrário, para Lapoujade (2014), um movimento aberrante é mais lógico na medida em que ele não se enquadra numa racionalidade. Do mesmo modo, irracional não quer dizer ilógico. Nesse sentido, a tarefa da filosofia estaria longe das preocupações com o ordinário, com o regular ou com o legal, ela deveria ocupar-se de encontrar uma lógica irracional dos movimentos aberrantes, voltar-se às potências de vida que produzem lógicas irracionais que nos submetem a elas (LAPOUJADE, 2014, p. 14). Vejamos um dos exemplos mais importantes dessa busca dos movimentos aberrantes na obra de Deleuze.

Se no livro *O Anti-Édipo* tínhamos o desejo produtivo contraposto às capturas sociais do desejo, em forma de repressão, em *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* (DELEUZE;

GUATTARI, 1995) as questões giraram em torno do nomadismo contraposto ao imperialismo. Nesse último texto, os autores comentam que a história da contingência precisaria chegar a uma variedade maior que a divisão do *socius* em selvagens, barbados e civilizados. As formações sociais são coexistentes, é preciso levar em conta os “marginalismos” e as diversas constituições do Estado e seus aparelhos. É preciso que se compare, em cada caso, o território, a terra e a desterritorialização. Lapoujade (2014, p. 247) se questiona sobre os motivos da contraposição entre nomadismo e imperialismo, já que a história nos mostraria que o combate entre nômades e o império estaria perdido de antemão. É nesse sentido que Lapoujade aproveita para relembrar as críticas a Deleuze baseadas na ausência de propostas concretas em suas teorizações críticas sobre o Estado e sobre o capitalismo. Se sua obra é repleta de referências à política, ao contrário de Guattari e do próprio Foucault que participaram diretamente de ações políticas, Deleuze foi criticado por não atuar no campo da política conforme certas expectativas.

Em *Os intelectuais e o poder* (1979/2006), que é uma conversa com Foucault, vemos pistas para uma possível explicação acerca da postura de Deleuze sobre o tema da política. Quando Deleuze diz que não se espera mais do intelectual que ele esclareça a população sobre os perigos que ela corre, ele tem em vista que isso se passa num momento em que a população fala, opina sobre o que a prejudica ou a atormenta. Desse modo, se Deleuze não responde aos questionamentos sobre a utilidade de suas teorias, talvez seja porque o problema teria mudado. Para Lapoujade (2014, p. 249, *tradução nossa*), “não se pode mais colocar a questão de saber qual ação política se deve realizar porque tal questão supõe a aquisição daquilo que se questiona: ela nos supõe capazes de agir”. O novo problema seria então *como tornar-se capaz de agir*, de sentir, de imaginar, e não de *saber* como se deve agir, sentir ou imaginar.

É nesse sentido que encontramos a importância de analisar o papel, para Deleuze, de um sistema que deslegitima e despotencializa nossas ações. Tal sistema favorece uma *crise da ação*, tema do texto *Post-Scriptum sobre as sociedades de controle* (1990/1992). Assim, temos indivíduos “dividuais” num controle agora generalizado, o qual integra a população num fluxo de informações e de imagens (LAPOUJADE, 2014, p. 251). Daí a ideia de um mundo sem fora, não teríamos mais a divisão interioridade-exterioridade, mas a presença de um espaço intermediário, representado no texto de Lapoujade (2014, pp. 251-252) por um mundo-tela com o qual interagimos. Nesse contexto, não interessa mais o que acontece *no* mundo, mas aquilo que se passa com as imagens. Trata-se agora não mais de sobretudo

disciplinar almas e corpos, mas de “controlar os fluxos num espaço de informação segundo uma política de securitária generalizada”.

Nesse sentido, tudo se passa como se já existissem de antemão todos os possíveis. Do mesmo modo, o ato de falar e de agir, o visível e o enunciável agora se controlariam mutuamente (LAPOUJADE, 2014, p. 253). Nesse contexto, é importante lembrar que quando as possibilidades exteriores se tornam interiores, quando podemos escolher entre os termos dados na “distribuição seletiva de poderes sociais”, temos direito a um *futuro*, somos o que Deleuze e Guattari definiram como *maioria*. Esse termo não quer dizer a maioria das pessoas quantitativamente falando, mas a função que determina quem se exclui e quem está conforme as regras do sistema. Àqueles que não se enquadram nesse sistema, na distribuição de poderes dentro dele, os autores deram o nome de *minoría*. Uma das principais características da *minoría* é não ter direito a um futuro, é “(...) literalmente ser confrontado com o impossível, com um futuro vazio de suas possibilidades” (LAPOUJADE, 2014, p. 255, *tradução nossa*). No *Abecedário de Deleuze* (1988/1994), o filósofo francês fala sobre o padrão da maioria no ocidente: é o homem, adulto, macho, cidadão. As pessoas se alinham a esse padrão, mas a maioria é um vazio. Assim, por ser majoritário esse padrão não possui devir.

Temos aqui mais uma vez o problema da ação: como poderíamos agir em tais condições, quando tudo parece determinado? Segundo Lapoujade, Deleuze acredita que não se trata mesmo de ser capaz de agir de antemão. É preciso que “(...) alguma coisa venha *de fora*, alguma coisa que rompa a rotina dos clichês que tornam o mundo suportável” (2014, p. 256, *tradução nossa*). Com efeito, pode-se dizer que não teríamos nos tornado incapazes de ação política, mas hoje é o impossível, o intolerável, que nos permite criar *possíveis*. É nesses termos que Deleuze pensa o conceito de devir.

A ideia de devir serviu a Deleuze tanto como estratégia para sair de uma mera discussão pessoal ou subjetiva quando se trata da ação, quanto para fugir das teorias que pretendem excluir como sem-sentido tudo que escapa ao que já foi delimitado. Como vimos no *Capítulo 3*, tal operação está presente, por exemplo, na linguística. Quando se trata de dar voz a uma *minoría*, não à toa um outro campo envolvido nas análises de Deleuze é o campo da linguagem. Opor-se ao modelo do estruturalismo – por conta de ele pôr para fora de seu domínio o que é sem-sentido – e dar voz aos devires não quer dizer sair da linguagem, mas entender que há um fora que trabalha dentro dela. Há materiais não-linguísticos (o silêncio, o grito, a música) cujas variações intensivas tencionam e desarticulam a linguagem (LAPOUJADE, 2014, p. 269).

Nesse sentido, o devir é impessoal, real e coletivo, já que ele faz vacilar o eu e a consciência, ele jamais pode ser compreendido de um ponto de vista pessoal. Ele constrói, a partir de uma multiplicidade de potências, algo que sentimos como uma causa comum. Desse modo, um devir também só pode ser minoritário. Ao considerarmos que a maioria é um padrão vazio, é ninguém, o devir é todo mundo (DELEUZE, 1988/1994, p. 32).

É assim que Deleuze nos diz que ser afetado por um devir é entrar em contato com uma dimensão política, que forçosamente aparece nele. Para Lapoujade (2014, p. 260), pode-se pensar os efeitos políticos do devir em termos de direito de existência. Se uma minoria é, por definição, sempre invisível e sem legitimidade, isso não quer dizer que ela deva sempre renunciar a esse direito. Em termos políticos, trata-se de dar visibilidade ao invisível e voz ao inaudível, ou seja, de dar direito de existir²⁵. É nesse sentido que Lapoujade acredita existir uma espécie de dimensão dupla no devir como movimento aberrante. O devir-mulher é um exemplo: temos um aspecto macropolítico da luta pelos direitos das mulheres em organizações coletivas, mas há o nível micropolítico, a dimensão da “mulher molecular”, no qual temos “partículas de feminilidade” que atravessam homens e mulheres. Mesmo que não possamos operar uma ação, uma mudança nesse nível micropolítico, é nele que surgem as potências de ação, é nele que se rompem as relações supostamente harmônicas entre as palavras e as coisas (LAPOUJADE, 2014, pp. 264-265).

Segundo Lapoujade, a política para Deleuze passaria por fazer falar as potências que os devires fazem surgir em nós, mas que não possuem a palavra. Daí a importância do debate sobre a palavra dada ao intelectual e ao representante político, por meio dos quais ganharíamos uma voz. Não bastaria autorizá-los a falar em nosso nome. Ao fazer falar os devires, nunca falamos em nome de nossa experiência pessoal, mas em nome de uma minoria. É assim que Deleuze pensa também o sentido de ser de esquerda. Ser de esquerda seria uma questão de percepção, não seria alinhar-se a um partido político dito de esquerda, mas partir de um conjunto de devires minoritários. Nos permitimos reproduzir aqui um longo trecho no qual Deleuze esclarece:

²⁵ Não à toa Deleuze (1988/1994) defende a importância da jurisprudência, é preciso ver o caso a caso para pensar em termos de direito.

(...) o que é não ser de esquerda? (...). Parte-se primeiro de si próprio, depois vem a rua em que se está, depois a cidade, o país, os outros países e, assim, cada vez mais longe. Começa-se por si mesmo e, na medida em que se é privilegiado, em que se vive em um país rico, costuma-se pensar em como fazer para que esta situação perdure. Sabe-se que há perigos, que isso não vai durar (...). Ser de esquerda é começar pela ponta. (...). Deve-se encontrar os arranjos, os agenciamentos mundiais que farão com que o Terceiro Mundo... Ser de esquerda é saber que os problemas do Terceiro Mundo estão mais próximos de nós do que os de nosso bairro. É de fato uma questão de percepção. Não tem nada a ver com a boa alma. (...) ser de esquerda é ser, ou melhor, é devir-minoria, pois é sempre uma questão de devir. Não parar de devir-minoritário. A esquerda nunca é maioria enquanto esquerda por uma razão muito simples: a maioria é algo que supõe – até quando se vota, não se trata apenas da maior quantidade que vota em favor de determinada coisa – a existência de um padrão (DELEUZE, 1988/1994, p. 31).

Quando Lapoujade insiste que encontrar uma lógica dos movimentos aberrantes é a principal preocupação da obra de Deleuze ele tenta nos mostrar que tais movimentos são vistos como aberrantes de fora. Tal como Deleuze caracterizava o não-sentido como primordial, esses movimentos seriam constitutivos. Aquilo que se apresenta como regular é secundário aos movimentos aberrantes.

Pode-se dizer que Deleuze fez de sua filosofia um campo de combates, de lutas distintas, que dão passagem aos movimentos aberrantes. Diante disso, é preciso também destacar a posição de Lapoujade (2014, p. 22) quanto a um certo modo de estudar Deleuze associando-o sempre e somente à defesa da “afirmação alegre das potências de vida”²⁶. Os movimentos aberrantes portam tanto aquilo que nos distancia da *maioria* quanto aquilo que nos destrói, eles liberam as potências e ameaçam a vida²⁷:

On en trouve la confirmation dans le fait que ses textes les plus ‘vitalistes’ sont toujours en même temps des textes consacrés à la mort, à ce que la vie fait mourir en nous pour libérer ses puissances (et aux dangers que fait courir cette mort). Tout se passe comme si ce qu’il y a de plus intensément vital était insupportable ou, sinon, dans des conditions telles qu’il faut de toute façon en passer par des morts qui nous désorganisent, voire nous ‘désorganicisent’²⁸ (LAPOUJADE, 2014, p. 21).

²⁶ Segundo François Zourabichvili (2004, p. 114-115), encontramos um certo vitalismo presente na obra de Deleuze inseparável da ideia de vida não-orgânica, não-pessoal, enfim, impossível de ser pensado sem a recusa de inscrever a vida somente no “vivo formado”. Isso porque, a vida é “atividade criadora anônima da matéria”, excesso que transborda o vivente em sua própria organização. Caberia aqui aprofundar as relações entre a criação e a destruição que porta esse entendimento da vida.

²⁷ Monique David-Ménard dirá que uma especificidade da psicanálise seria lidar com o “duplo aspecto disso que se repete na vida pulsional: isso que corre o risco de ser mais destrutivo é também condição de uma reinvenção da existência” (DAVID-MÉNARD, 2005, p. 20, *tradução nossa*).

²⁸ “Encontramos a confirmação disso no fato de que os textos mais vitalistas são sempre ao mesmo tempo textos consagrados à morte, a isso que a vida faz morrer em nós para liberar suas potências (e aos perigos que nós corremos com esta morte). Tudo se passa como se isso que há de mais intensamente vital fosse insuportável, ou

Os movimentos aberrantes portam então uma força crítica que é também destrutiva. Pensar, nesse caso, é um ato de guerra.

4.2 Modos de gozo

Como vimos no *Capítulo 2* desta tese, Miller (2011) afirma que o *Seminário 20* (1972-1973/1985) trouxe uma modificação radical quanto ao gozo na obra de Lacan, já que ele não seria mais submetido à estrutura da linguagem, próximo à ideia de desejo. Desse modo, Lacan operou uma modificação na própria concepção da linguagem, é ela que se submete ao gozo na *lalangue*. Para Miller (2011), a inexistência d'A mulher ajudou Lacan a sair do privilégio da referência fálica. Ao pensar os modos de gozo como distintos do gozo que seria de alguma forma possível de ser captado no domínio dos discursos ou vindo de uma perda, foi possível definir o gozo como generalizado. Não se trataria do objeto *a* como tentativa de torná-lo localizável, contável, mas de pensar o gozo como sempre substitutivo. Com efeito, há um gozo do desejo proibido, há um gozo de domínio na regulação do prazer encontrada na ascese, há o gozo do pensamento, como nos mostra a neurose obsessiva. Não haveria desejo proibido se não houvesse, inclusive, o gozo do proibido. Ou seja, ao pensar a ideia de gozo, não poderíamos usar predominantemente o mecanismo de negativização. Isso tornaria inviável abordá-lo sobretudo a partir do registro da lei entendida como limitação. Nesses termos, ela lhe é inoperante (MILLER, 2011, p. 209).

Tal modificação no ensino de Lacan desdobrar-se-ia nas formulações sobre o *sinthome* (LACAN, 1975-1976/2007). A análise que se preocuparia em atribuir ao gozo um sentido, em decifrá-lo para poder lidar com ele, ligar-se-ia necessariamente a algo de *paternal*, de edípico, seria pensar o sujeito principalmente sob o viés de um ideal. Nesse sentido, o *sinthome* refere-se a um modo de gozar singular, irreduzível a *um mais além* e ao *comum*. Ao identificar-se com seu *sinthome* e encarná-lo, Joyce tornou-se uma sorte de paradigma para uma outra análise. Essa análise tentaria não tapear o *sinthome* dando-lhe sentido. Assim, uma certa descentralização das referências edípicas, pelo menos no ensino de Lacan, teria ocorrido por esse caminho. Isso não excluiria o fato de fazermos elucubrações de

então, estivesse dentro de condições tais que é preciso de todo modo passar pelas mortes que nos desorganizam, e até mesmo nos “desorganicizar” (LAPOUJADE, 2014, p. 21, *tradução nossa*).

saber sobre o *sinthome*. Aliás, nossa vida em comum, nossa inserção na multidão se dá por um certo apagamento do singular de nosso *sinthome* na ficção da ordem simbólica. E encarnar seu *sinthome*, como Joyce o fez, não é mesmo para qualquer um.

Nesses termos, a distância tomada dos moldes do desejo pareceu trazer um novo direcionamento pela positividade atribuída à ideia de gozo, segundo Miller (2011): a satisfação, vinculada à felicidade no *Seminário 7*, obtida falsamente por meio do mercado dos bens, nos engodos do desejo, passaria a ter como referência o *sinthome* de cada um. Tal referência nos interessa por trazer questões à psicanálise quanto ao campo da política, ao campo dos discursos, do *entre* os homens. Se teríamos uma tendência cada vez maior em Lacan de voltarmos-nos às singularidades do *sinthome*, quais seriam os efeitos disso naquilo que é coletivo? É nesse sentido que Miller recorre à Paul Valéry para falar dos dejetos. Para Valéry, o Surrealismo seria “a salvação pelos dejetos” (MILLER, 2011, p. 227). Ora, pode-se dizer que Freud descobriu os dejetos da vida psíquica (sonhos, lapsos, atos falhos, sintomas) e a importância de prestarmos atenção neles.

Ao levarmos em conta essas considerações, Miller pensou os dejetos como aquilo que é rejeitado “(...) numa operação onde só se retém o ouro, a substância preciosa a que ela leva” (MILLER, 2011, p. 228). O dejetos é aquilo que tomba avulso. É importante ressaltar essa descrição do Surrealismo como arte dos dejetos, nos leva a entender a própria definição de arte de um modo geral como um processo de estetização/idealização dos dejetos. Com a ideia de gozo distanciada de uma submissão à linguagem, o gozo pode ser entendido como *cru*. Já as operações que tentam lhe dar dignidade, encobrir sua crueza, são secundárias. Algumas dessas operações aparecem no *Seminário 7* como pertencentes ao campo da sublimação. Com efeito, ela é a tarefa de elevar o objeto, de dar-lhe dignidade de Coisa. Somente assim seria possível, para Miller (2011, p. 229), socializar o dejetos, pela socialização do gozo, colocado nas trocas e nos laços sociais.

Assim se explicaria, via Lacan, aquilo que dos laços sociais torna-se o Outro social. As instâncias legais e todo o aparato para que o Outro social ganhe corpo são fabricadas para camuflar e desmentir o gozo em meio ao ideal de bem para todos. É nesse contexto que Miller refere-se ao que seria o papel do psicanalista nas instituições. Ele deveria ser capaz de sublimar suficientemente para dar dignidade aos dejetos e sustentar uma prática a partir deles. Ao mesmo tempo, ele deveria tentar permanecer *ilegal* ou *clandestino* no âmbito das instituições. Talvez Miller (2011, p. 231) não exagere quando afirma que se os psicanalistas

levassem a sério a inserção e o reconhecimento social da psicanálise ela desapareceria. Seria preciso fazer semblante desse reconhecimento para poder ocupar o papel de representante daquilo que é insocializável no gozo.

Com a ideia de um gozo insubmisso, temos um redimensionamento na tarefa da psicanálise. Se no *Seminário 7* a discussão acerca das promessas de felicidade estava vinculada à ideia de um bem para todos, eram vistas principalmente como um engodo, como massificação de uma demanda de felicidade, no texto *Televisão* (LACAN, 1974/2003, p. 525) a felicidade aparece como própria à definição de sujeito:

Nisso tudo, onde está o que traz felicidade, feliz acaso? Exatamente em toda parte. O sujeito é feliz. Esta é até sua definição, já que ele só pode dever tudo ao acaso, à fortuna, em outras palavras, e que todo acaso lhe é bom para aquilo que o sustenta, ou seja, para que ele se repita.

Não podemos deixar de ressaltar que Lacan (1974/2003, p. 525) usa a palavra francesa *bonheur*, traduzida para o português como “felicidade”. No entanto, além desse sentido, tal palavra possui outros sentidos em francês: ela também quer dizer *sorte*, *acaso favorável* e *bem-estar*. Na citação, vemos Lacan destacar o “feliz acaso”, a “boa hora”, como um sentido mais próximo da definição do sujeito. O tema da felicidade em Lacan merece que façamos, mesmo que rapidamente, algumas considerações sobre ele na obra de Freud.

Birman (2010) defende que a problemática do mal-estar na modernidade é frequente na obra freudiana não aparecendo somente em textos mais recentes de Freud, como *Mal-estar na civilização* (1930/1969). Antes, no texto *Moral sexual civilizada e doença moderna* (1908/1969), tal problemática já é uma das marcas do pensamento de Freud. Nesse último texto, são apresentadas relações entre o código moral da modernidade e a doença nervosa, a sociabilidade moderna e suas exigências de sublimação não são suportadas pelos sujeitos, que apresentam um incremento das perturbações psíquicas, signo dos impasses entre a satisfação pulsional e a repressão imposta (BIRMAN, 2010, p. 540). Nesse texto, Freud ainda apresenta alguma esperança de que haja soluções possíveis para esse conflito. A psicanálise, uma das grandes realizações do *logos* científico, poderia ajudar a promover a “felicidade humana”, reafirmando a crença do Iluminismo no poder da ciência para mediar uma reforma social (BIRMAN, 1998, p. 134).

O texto *Mal-estar na civilização* (1930/1969) apresenta uma mudança nesse quadro. Pode-se dizer que há nele uma resposta às promessas de felicidade para todos no campo da política a partir da constatação dos impasses trazidos pela modernidade. A partir de duas afirmativas podemos constatar essa transformação: 1) não há garantias, nem no microcosmo, nem no macrocosmo, de que os propósitos do princípio do prazer serão realizados; 1) a felicidade é algo “essencialmente subjetivo” (FREUD, 1930/1969, p. 84-96). Esses são alguns dos elementos presentes na argumentação de Freud ao criticar sua própria postura anterior a respeito do projeto iluminista de “felicidade humana”, imbuído de uma crença no progresso humano via razão científica. Birman (1998) nos diz que a categoria de desamparo ganhou a consistência de um conceito a partir das formulações na obra *Mal-estar na civilização*. Freud passou a postular que não haveria solução possível para o mal-estar e para o desamparo, estamos destinados a eles. Com efeito, a ideia de inconsciente condensaria aqui os impasses indelévels da inserção do sujeito no registro da modernidade (BIRMAN, 1998, p. 141).

Em sua afirmação de que “o sujeito é feliz” Lacan dá continuidade à problemática das promessas de felicidade presente no *Seminário 7* (1959-1960/1988). Ou seja, ele retoma as lições de Freud presentes na obra *Mal-estar na civilização* (1930/1969): nada está garantido e não podemos esperar garantias da psicanálise. E por que ele insistiria em um texto de 1974 que o sujeito é feliz? Se fizermos uma leitura da obra de Lacan a partir do conceito de gozo como insubmisso à linguagem, podemos dizer que a única chance de alguma felicidade estaria mesmo em satisfazer-se de algum modo com feliz acaso de meu *sinthome*. Assim, haveria uma abertura para pensar que a felicidade pode ser apreendida também no registro do sintoma, nos modos de gozo de cada um, pelo que me constitui como sujeito.

Miller (1996) viu nessa afirmação um deslocamento da importância da ideia de uma *travessia da fantasia* quando se trata da clínica. Ao que parece, nos últimos momentos do ensino de Lacan houve um privilégio da análise como próxima da satisfação do sujeito com seu sintoma sem ruptura. Se algo do gozo resta insocializável, não capturado pelo bem para todos, pelas promessas de felicidade trazidas pelo Outro social, alguma satisfação poderia surgir dos modos de gozo singulares.

4.3 Ainda a política

Quando Paul-Laurent Assoun (1990) diz que há na psicanálise uma indiferença à política ele não se referiu a uma neutralidade da psicanálise quanto à política. Aqui seria preciso compreender o que Freud chamou de política. Para Assoun (1990), ele a associava principalmente ao campo da *representação política* e às políticas de Estado. O problema que Freud aponta no âmbito da política seria a redução dos homens à minoridade, a uma infantilização, a uma incapacidade crítica. Nesse sentido, Freud teria reservado para a psicanálise uma ausência de identidade política, vinculando-a a uma tarefa crítica. Ela necessariamente desconfia dos ideais. Como coloca David-Ménard (2005, p. 17), Freud suspeitava das concepções de mundo que não suportavam a parcialidade e a provisoriade do saber. Quanto a esse aspecto, Freud via a filosofia como prenhe de exemplos.

Para Cornelius Castoriadis (2004, p. 314), a psicanálise comporta uma “dimensão política impossível de eliminar”. Isso porque a ela caberia o mesmo objeto da política, que o autor nomeou *autonomia*, tanto individual quanto coletiva. Quando o autor se refere à psicanálise nesses termos, ele tem em vista uma sociedade democrática, isso porque ela seria mais propícia a comportar sujeitos autônomos. Essa autonomia da qual fala Castoriadis consiste em cada uma das pessoas poder participar das decisões, formações e aplicações da lei. Ela diz respeito à possibilidade da liberdade individual e coletiva. Como tal sociedade seria possível se o inconsciente me guia? O autor aposta na importância da educação nessas sociedades autônomas. A psicanálise participaria disso ao fornecer aos sujeitos, de certo modo, instrumentos para que eles estabelecessem com seu inconsciente uma outra relação, deliberativa e reflexiva. Isso seria possível, dentre outras razões, por conta de a psicanálise nunca ter deixado de falar das relações dos pacientes com seu “círculo”. Assim, quando a psicanálise trata da moral e da ética ela não faz outra coisa senão abordar uma dimensão política. Mesmo ao levarmos em conta que há alguns pontos inassimiláveis para a obra de Lacan nesses argumentos um aspecto merece destaque, qual seja, a insistência do autor em denunciar na psicanálise uma “falha”, desde Freud, em reconhecer que ela envolve “a totalidade da rede das instituições e das significações sociais, impessoais e anônimas” (CASTORIADIS, 2004, p. 314). Ao que parece, Castoriadis defende que a psicanálise teria instrumentos e força crítica para aprofundar a abordagem desses fatores, que ele chama “relacionais”.

Uma outra crítica à psicanálise, presente no texto *Diálogos* (DELEUZE; PARNET, 1977/1998, p. 102), aponta que sempre teria pertencido à psicanálise uma pretensão de tornar-se uma língua oficial, de alinhar-se à maioria. No *Anti-Édipo* vemos que tal pretensão se manifestaria pelas respostas que a psicanálise dá à demanda social por Édipo, entendido como encarnação teórica dos mecanismos de controle e de repressão social do desejo. Muitos psicanalistas, ao invés de contestar tais demandas, as reforçam. Vimos por meio de alguns textos de Geneviève Morel exemplos de como a psicanálise pode tornar-se, em termos deleuzianos, *maioria*.

Dar voz à minoria no âmbito da filosofia seria, para Deleuze, fazer passar os movimentos aberrantes, lidar com os limites, com o sem-sentido. Pode-se dizer que a filosofia de Deleuze apresenta uma tentativa geral de criar linhas de fuga quando a filosofia propõe ser esse saber que se alinha à *maioria*, sobretudo quando ela pensa em termos de representação e de universalização. No livro *Faire l'idiot: la politique de Deleuze*, Philippe Mengue (2103) faz um esforço de pensar essa preocupação do pensamento de Deleuze no contexto do que seria atualmente a chamada *sociedade de controle*. Se a obra *O Anti-Édipo* (1972/2004) tem como objetivo acabar com a centralidade da figura do Édipo e assim poder fornecer argumentos críticos contra o capitalismo, a sociedade de controle traz novas modalidades de poder, com novas liberdades e novas injustiças. De fato, ela exigiria um novo tipo de combate político. Isso nos faz pensar como as lutas políticas são sempre provisórias e precárias, o que demanda outras subjetivações.

Nas sociedades dominadas pela soberania e na sociedade disciplinar as lutas tinham que ser frontais, contra um poder que excluía. Se o poder perdeu parte de suas características repressivas nas sociedades de controle, trata-se de criar *zonas de indeterminação* e do *imperceptível* (MENGUE, 2013, p. 21). Espaços onde o controle perderia sua eficácia. É daí que vem o título do livro de Mengue: seria preciso “banciar o idiota”. O personagem de *Bartleby, o escrivão* (2005), de Herman Melville, e até mesmo o personagem da *Recherche* de Proust corresponderiam a essa “tipificação” do idiota. Ao nada saber, nada perceber, nada ver, o narrador da *Recherche* nos leva a uma linha de tensão, de indeterminação, a qual estaria presente em toda forma determinada.

Peter Sloterdijk (1983/2012, pp. 200-201) faz uma incursão no mundo daquilo que foi rejeitado pelo domínio da razão científica e, de certo modo, pela filosofia, mas retomado no contexto do cinismo de um modo particular. Sob o lema “sei, mas continuo fazendo-o como

se não soubesse”, o cinismo seria o nome da forma que assumiu contemporaneamente o mal-estar na cultura. Numa relação direta com uma atual crise da crítica, o cinismo pode ser descrito como “ato de conformar-se ciente de si mesmo”. Mesmo se o cinismo está comprometido em desnudar verdades, ele parece manter algo de falso sua exposição da verdade nua. Uma das consequências disso seriam atitudes como a indiferença, a ironia e uma “associabilidade integrada”. É comum jogar o jogo das relações sociais numa posição de vítima e de sacrifícios, os cínicos alegam que se não fizessem o que fazem, “outros o fariam, talvez pior” (SLOTERDIJK, 1983/2012, p. 33).

Se a filosofia quiser compreender o cinismo, não restaria outra saída senão voltar-se a uma “psicossomática do cinismo”. Ela deveria voltar-se às coisas da vida cotidiana, ao que está “embaixo”, capaz, assim, de não mais se seduzir pelos “grandes problemas”. Desse modo, Sloterdijk localiza no ocidente ligações com uma cultura anal, nossa consciência aprendeu a dissociar-se de sua própria merda. É justamente nessa nossa relação dissociada com a merda, com os dejetos que produzimos, que está o mais profundo de nosso adestramento para a ordem. O modo segundo o qual aprendemos a lidar com nossos excrementos forneceria pistas de como lidamos com os dejetos de nossa vida em geral (SLOTERDIJK, 1983/2012, p. 214). Em tempos de cinismo, é a ecologia que tem nos forçado a reincorporar à nossa consciência nossa produção de dejetos no dia-a-dia. Com isso, há repercussões na filosofia, na ética e na política, esse tema passou a ser “elevado”. Com um toque de ironia, Sloterdijk localiza o cinismo no ato de trazer à tona a importância dos dejetos, em lidar com eles ecologicamente e, ao mesmo tempo, continuar a pensar de modo “superdecepcionado”, “o cínico sente nojo por princípio; para ele, tudo é merda. (...) não vê o que há de bom na merda. Daí sua náusea” (SLOTERDIJK, 1983/2012, p. 215).

Se concordamos que a psicanálise precisa rever constantemente seu alinhamento à *maioria*, pensamos que a psicanálise segundo Lacan não poderia ser pensada no campo de uma educação do inconsciente e da promoção da autonomia, como queria Castoriadis. Pensamos que as formulações de Lacan sobre os modos de gozo e a felicidade como possível no sintoma mantém vivos alguns instrumentos para pensar e para dar lugar ao que não funciona, ao que não se pode contabilizar, os dejetos, os quais permitem criticar as pretensões de alinhar-se como maioria no corpo social. Com isso, ela poderia escapar ainda das promessas da descoberta de uma verdade superior para os tempos cínicos. Nesse sentido, a ideia de semblante desarticula as verdades universalizantes, mas deixa também em aberto as questões sobre o que fazer diante da face impotente da verdade e com o resto irreduzível que

chamamos dejetos. Por outro lado, nesses termos, ao propor dar voz aos modos de gozo singulares, a psicanálise parece não poder pensar simplesmente em termos de criação de um espaço de indeterminação, mesmo que admita que não há um destino pré-estabelecido para o gozo e para o desejo.

Das lições da obra de Deleuze sobre o encontro com o impossível como aquilo que leva a pensar e a agir a posição da psicanálise seria questionar o lugar dessa impossibilidade para o sujeito na própria constituição de seus modos de gozo. Ao levarmos em conta as diferenças entre a psicanálise de Lacan e o pensamento de Deleuze, há um aspecto que parece aproximá-los em alguma medida: uma certa modéstia de pretensões está presente tanto na aparente impotência do idiota quanto na felicidade possível a partir dos modos de gozo. A verdade superior da ironia e do cinismo, pelo menos aqui, perderia sua força.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao realizarmos este estudo, propomos partir da ideia de *encontro* para embasar nosso percurso. Em *Diálogos* (DELEUZE; PARNET, 1977/1998), ela é contraposta à ideia de uma “troca” de ideias ao estilo perguntas-respostas. Para o filósofo francês, questões propostas numa entrevista, num diálogo, trazem problemas já fabricados, ou seja, não teríamos nada a dizer sobre o que é proposto. Na ideia de *encontro*, o que interessa são os devires. Se os devires passam numa dupla captura, um encontro não é confundido com imitação ou com um “fazer-como”. Nele um termo não se transforma num outro, mas cada um encontra o outro em algo que não seria necessariamente comum, mas que está *entre* os dois, pelo meio.

Abordar um encontro entre Deleuze e Lacan nos pareceu possível não somente pelas inúmeras referências à psicanálise presentes nas obras de Deleuze, mas também pela presença de temas que se aproximam em suas respectivas obras. Além disso, apostamos na existência de desdobramentos do pensamento de ambos que de algum modo se tocam, mesmo que não apresentem algo da ordem de uma semelhança. Nesse sentido, nos interessou também debates e posturas díspares presentes não somente em citações diretas. Ao escolhermos esse caminho metodológico, nos inspiramos no trabalho de análise da presença da psicanálise na obra de Michel Foucault feito por Joel Birman (2007), obra na qual o autor dedicou-se à busca de “indícios”, traçados por referências implícitas, latentes e virtuais. Com efeito, pensamos ser possível ao menos aproximarmo-nos dos “roubos” e das capturas que se passam *entre* os dois autores.

A partir do objetivo de abordar um encontro entre Deleuze e Lacan, nos chamou a atenção uma bibliografia dedicada a estudar as relações entre as obras de Deleuze e Lacan a partir das críticas de Deleuze centradas nas primeiras décadas do ensino de Lacan. O conceito de desejo é a base desses estudos. Procuramos não nos concentrar nesse momento por considerarmos que tal privilégio não leva em conta as transformações do pensamento de Lacan e do próprio Deleuze, colocando um peso muito maior nesses primeiros momentos. Nesses termos, pensamos não somente nas críticas de Deleuze ao que Lacan pensou na década de 1950-1960, ou em certos efeitos que as objeções de Deleuze produziram no pensamento de Lacan, mas também na possibilidade de abordarmos discussões talvez menos óbvias que se passam *entre* as obras dos autores, as quais poderiam também nos levar a conhecer as transformações do pensamento de ambos. Diferentemente de alguns estudos dedicados a

comparar os conceitos de desejo para Deleuze e para Guattari, não usamos a obra *O Anti-Édipo* como “ponto de chegada”, mas como um “disparador” de nossa discussão, dele passamos a outros textos.

Nossa introdução ao livro *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* (1972/2004) mapeou algumas das principais ideias de Deleuze e Guattari, guiados por temas que têm a psicanálise, sobretudo a de Lacan, como foco. Nesse sentido, destacamos o conceito de máquinas desejantes contraposto ao Édipo estrutural. Vimos em qual medida a psicanálise operaria com o Édipo a radicalização de um distanciamento do desejo de suas principais características: o excesso e a produção. Para os autores, todas as tentativas de controlar, de impor limites e de utilizar o desejo a favor de um *socius* são posteriores, não confundidos com o próprio desejo. Vimos o quanto Nietzsche foi importante na elaboração dessas críticas. Do filósofo alemão, os autores utilizaram a ideia de valoração, a partir dela, Deleuze e Guattari pensaram a negatividade atribuída ao desejo como fator de cultura. A ideia de processo esquizofrênico, por sua vez, cumpriu o papel de sinônimo do desejo em sua radicalidade produtiva, não ligado a questões familiares que tomam a família como uma espécie de unidade isolável da história, da economia e da política. Foi nesse sentido que retomamos também o debate em torno da ideia de lei presente no livro *O Anti-Édipo*. Contra a noção de uma lei fundante, a ideia de “posteridade da lei” defendida por Deleuze e Guattari questiona as produções sociais da repressão e a imposição de limites para o desejo.

A discussão acerca do par de conceitos positividade e negatividade foi pensada como um desdobramento do *Capítulo 1* por conta desse “par” conceitual ser parte importante dos argumentos de Deleuze e Guattari no livro *O Anti-Édipo*. Se a negatividade foi discutida como um tema ligado à moral, tal tema apresenta algumas nuances quando se trata de analisar seu papel no âmbito da psicanálise. A proposta do *Capítulo 2* foi sair da leitura, descrita acima, da obra de Lacan baseada em suas formulações sobre o desejo sobretudo no que diz respeito às primeiras décadas de seu ensino. Nesse sentido, as ideias de Miller acerca da importância do gozo positivado, nos últimos momentos do ensino de Lacan, estão atentas às críticas que levaram em conta as implicações práticas, morais e políticas, do estatuto da negatividade na psicanálise e parece nos dizer que Lacan ampliou sua obra ao criar formulações que dão conta de aspectos que fogem do domínio da negatividade e que não poderiam ser abordados segundo o paradigma do desejo. As colocações de Geneviève Morel sobre as posturas de alguns psicanalistas frente aos debates acerca das novas configurações

sociais serviram para exemplificar o quanto a discussão, de certo modo começada por Deleuze e Guattari, ainda esta presente em nossos dias.

Safatle nos ajudou a pensar numa leitura das transformações da obra de Lacan baseada na negatividade como elemento que continuou sendo uma das principais bases da construção teórica de Lacan. A partir da dialética negativa como base interpretativa, Safatle defende que houve a passagem de uma certa ideia de transcendência presente nas elaborações em torno do desejo, dos objetos e da Lei, a uma visão dos objetos como desvinculados de um privilégio do registro narcísico. Assim, seria no reconhecimento da opacidade presente no objeto que reconheço minha própria opacidade como sujeito.

Pensamos que uma investigação acerca das bases marxistas da via interpretativa de Safatle (2006), visto que a ideia de dialética negativa baseia-se na obra de Adorno, seria uma estratégia crucial para uma discussão sobre o encontro Deleuze-Lacan sob o viés da negatividade-positividade. Se no livro *O Anti-Édipo* há uma tentativa de distanciar-se do pensamento marxista e freudo-marxista à época, ao pensarmos em retirar das transformações da obra de Lacan algumas posições frente às críticas de Deleuze e Guattari, nosso percurso se complexifica. Pensamos que este estudo foi apenas capaz de indicar alguns caminhos para essa discussão ao não realizá-la do modo esperado. Caberia, por exemplo, um dialogo mais aprofundado com a obra de Louis Althusser, uma das referencias do marxismo no livro *O Anti-Edipo*. Do mesmo modo, quanto ao *Capítulo 2*, pensamos que esta tese deveria ter se dedicado a um estudo mais amplo sobre o que seria um pensamento dialético na obra de Lacan.

Escolhemos abordar o par simulacro e semblante por ambos os conceitos relacionarem-se às posturas de Deleuze e de Lacan, respectivamente, quanto ao problema da verdade. Ambos os conceitos incluem discussões acerca do tema da verdade em momentos em que tanto Deleuze quanto Lacan buscaram estabelecer os limites entre suas ideias e outros domínios, quais sejam, o pensamento filosófico dedicado à representação, no caso de Deleuze, e a verdade quando entendida como totalizante, a qual teve como exemplo principal, para Lacan, o discurso da ciência. Desse modo, o conceito de simulacro coloca o não-senso como primeiro, somente a Diferença se repete. Pensamos que Deleuze ampliou suas elaborações acerca do conceito de simulacro ao discutir o masoquismo como umas das modalidades mais relevantes da perversão. O masoquista parodia a Lei ao mostrar que ela pode sustentar consequências que lhe seriam contrárias. Nesse sentido, importa subverter a lei sem sair dela, ao mostrá-la como risível, o masoquista nos diz que só ha simulacros. Já *Proust*

e os signos traz uma nova perspectiva ao tema do simulacro: não salta aos olhos a tentativa de afirmar o não-senso perante o sentido, mas os signos como aquilo que nada quer dizer. A verdade figura então como uma busca que não depende da boa vontade e do amor à sabedoria, mas da violência dos encontros com os mais diversos signos, os quais nos convocam a saber como eles funcionam.

Quanto à discussão em torno do conceito de semblante, pensamos ser preciso abordar o modo segundo o qual Lacan atualiza as ideias de Freud sobre o par verdade-recalque para compreendermos como ele chega à ideia de semblante. A partir da angústia como índice da verdade, que aparece subitamente para o sujeito, temos desvelado como ilusório o domínio dos objetos empíricos. As discussões presentes no *Seminário 18, de um discurso que não fosse semblante* (1971/2009) mostram que Lacan passou a pensar a verdade em outros termos. Ela não poderia mais ser pensada como aquilo que diz o que é, como aquilo que precisa ser revelado, isso porque, quando se trata de dizer a verdade, estamos no domínio dos significantes, dos discursos. Se os discursos só podem ser semblantes, a verdade é sempre semidita, é ela mesma o engano. Nesse sentido, voltamo-nos ao percurso feito por Lacan em torno da reafirmação do Édipo como mito, em termos lacanianos, o gozo absoluto não existe. Ele também nos diz que no lado mulher e no lado homem não existem senão semblantes; a relação sexual não existe porque se trata de parodiar o gozo. Trata-se aqui da própria definição do que é o gozo nesse momento do ensino de Lacan. É importante ressaltar que este estudo apenas aponta, no *Capítulo 3*, o que seria uma das últimas delimitações do conceito de gozo segundo Lacan.

Os temas expostos até aqui neste tópico relacionam-se diretamente à nossa tentativa de discutir algumas implicações práticas da obra de Deleuze e de Lacan, sobretudo no campo da política. Utilizamos, para isso, dois termos emprestados, um deles é a ideia de *movimentos aberrantes*, de David Lapoujade (2014), segundo termo, *modos de gozo*, vem das discussões feitas por Jacques-Alain Miller (2011). Quando no referimos à política, levamos em conta as discussões feitas por Hannah Arendt (1958/2009;1950-1959/2009) ao caracterizar a política como uma atividade que surge *entre* os homens, como algo presente nas atividades humanas que ultrapassa a mera manutenção da vida. Nesses termos, o discurso é aquilo que torna o homem um ser político, desprivilegiando seu entendimento como limitado à representação política e ao domínio do Estado.

A ideia de movimentos aberrantes relaciona-se aos conceitos de *maioria*, de *minoria* e de *devenir*. Se Deleuze defende que não há como formular um modelo de ação política que responda aos problemas de nosso tempo, já que somente o encontro com o impossível seria capaz de nos levar à ação, autores como Philippe Mengue (2013), afirmam que há em Deleuze um modo de estratégia política baseada na figura literária do idiota. O principal aspecto dessa estratégia seria criar espaços de indeterminação nos campos que pretendem determinar as possibilidades da política.

Quanto à psicanálise, a chamada *indiferença à política* (ASSOUN, 1990) que lhe é atribuída liga-se à política tal como Freud normalmente a entendia, relacionada ao Estado e aos ideais, os quais evitam a parcialidade do saber e sua contestação. Freud acredita que a psicanálise seria inseparável de uma tarefa crítica diante da política e da filosofia, essa última também associada por ele aos ideais. Se um dos problemas da psicanálise para Deleuze seria querer tornar-se uma língua oficial, alinhar-se à maioria, seria preciso ver na psicanálise aquilo que escapa a essa pretensão. Também Deleuze preocupou-se em romper com uma tradição filosófica interessada em constituir-se como língua oficial. Ao dar voz à minoria no âmbito da filosofia, Deleuze buscava escapar da filosofia como saber ideal, como língua oficial.

A partir do termo *dejeito* e de resto, discutimos aquilo que da postura de Freud frente à política Lacan parece conservar. Se a história da psicanálise é rica de tentativas de alinhar-se à *maioria*, as formulações de Lacan sobre os modos de gozo e a felicidade como possível no sintoma avivam elementos capazes de dar lugar ao que não funciona, ao que não se pode contabilizar. Nesses termos é possível criticar as pretensões de alinhar-se na posição de *maioria* no corpo social. Também a ideia de semblante, como vimos, contribui para uma postura crítica, já que desarticula verdades universalizantes e, ao mesmo tempo, deixa em aberto às questões sobre o que fazer diante da face impotente da verdade, bem como com o resto irreduzível que chamamos *dejeito*. Com efeito, no encontro entre Deleuze e Lacan uma espécie de “modéstia” de pretensões para suas teorias parece coincidir, mesmo sob implicações e desdobramentos distintos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. (1966/2009). *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar.

AGAMBEN, G (2009). *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Chapecó: Argos.

ALTHUSSER, L. (1970/1976). Idéologie et appareils idéologiques d'État: notes pour une recherche, in *Positions* (1964-1975). Paris: Les Éditions Sociales, p. 67-125.

ARENDT, H. (1958/2009). *A condição humana*. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____. (1950-1959/2009). *O que é política?* Fragmentos das obras póstumas compilados por Ursula Ludz. 8 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

ARIÈS, P. (1978). *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Zahar.

ASSOUN, P.-L. (1990). *O freudismo*. Rio de Janeiro: Zahar.

BAAS, Bernard. (2001). *O desejo puro*. Rio de Janeiro: Revinter.

BADIOU, A. (1997). *Deleuze: o Clamor do Ser*. Rio de Janeiro: Zahar.

BARROS, do R. B. (2005). O anti-Édipo da psicanálise. *Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, n. 42, Rio de Janeiro, p. 64-69.

BERMAN, M. (2007). *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras.

BIRMAN, J. (2007). *Foucault et la psychanalyse*. Lyon: Parangon/Vs.

_____. (2010). *Governabilidade, força e sublimação: Freud e a filosofia política*. *Psicologia USP*, jul/set, v. 21, n.3, p. 531-556.

_____. (1998) Imaginação, a fantasia e o sublime em psicanálise: uma leitura de *Eros e civilização*, de H. Marcuse. *Physis*, Jun, vol.8, n.1, p.75-99.

BRUNO, Mário. (2004). *Lacan & Deleuze: o trágico em duas versões do além do princípio do prazer*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

CASTORIADIS, C. (2004). *Figuras do pensável: as encruzilhadas do labirinto*. Vol VI. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CHÂTELET, F. (1993). *Uma história da razão – entrevistas com Émile Noël*. Lisboa: Presença.

DAVID-MÉNARD, M. (2005). *Deleuze et la psychanalyse: l'altercation*. Paris: Presses Universitaires de France.

DELEUZE, G. (1990/1992). Carta a um crítico severo, in: *Conversações (1972-1990/1992)*. São Paulo: 34, p. 11-22.

_____. (1973/2006). Cinco proposições sobre a psicanálise, in: DELEUZE, G. *A ilha deserta e outros textos – textos e entrevistas (1953-1974)*. São Paulo: Iluminuras.

_____. (1967/2006). Como se pode reconhecer o estruturalismo?, in: DELEUZE, G. *A ilha deserta e outros textos – textos e entrevistas (1953-1974)*. São Paulo: Iluminuras.

_____. (1969/2003). *Lógica do sentido*. 4 ed. São Paulo: 34.

_____. (1962/1976). *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio.

_____. (1990/1992). Post-Scriptum sobre as sociedades de controle, in: *Conversações (1972-1990/1992)*. São Paulo: 34.

_____. (1976/2006). *Proust e os signos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____. (1988/1994). *O abecedário de Gilles Deleuze*. Disponível em: <<http://www.oestrangeiro.net>>. Acesso em: 5 out. 2013.

_____. (1967/2009). *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Rio de Janeiro: Zahar.

DELEUZE, G.; FOUCAULT, M. (1979/2006). Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze, in: DELEUZE, G. *A ilha deserta e outros textos – textos e entrevistas (1953-1974)*. São Paulo: Iluminuras.

DELEUZE, G., GUATTARI, F. (1972/2004). *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio e Alvim.

_____. (1995). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: 34, v. 1.

DELEUZE, G.; PARNET, C. (1977/1998). Psicanálise, morta análise, in: *Diálogos*. São Paulo: Escuta, p. 93-141.

DOSSE, F. (2007) *Gilles Deleuze et Félix Guattari: biographie croisée*. Paris: La decouverte.

FAUSTO, R. (2003). Dialética e psicanálise, in: SAFATLE, Vladimir (Org.). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: UNESP, p. 107-146.

FERRY, L.; RENAUT, A. (1988). *Pensamento 68: ensaios sobre o anti-humanismo contemporâneo*. São Paulo: Ensaios.

FOUCAULT, M. (1973/2002). *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau.

_____. (1977/1991). “Anti-Édipo: introdução à vida não-fascista”, in ESCOBAR, Carlos H. de (Org.). *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon, p. 81-84.

_____. (1976/1988). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 17 ed. São Paulo: Graal.

FREUD, S. (1925/2014). *A negação*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. (1969). *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago:

_____. (1905[1901]): *Fragmento de uma análise de um caso de histeria*, v. VII.

_____. (1918 [1914]): *História de uma neurose infantil* – v. XVII.

_____. (1911): Notas psicanalíticas de um relato autobiográfico de um caso de paranoia (*dementia paranoides*) - v. XII.

_____. (1930) *Mal-estar na civilização* – vol XXI.

_____. (1908): *Moral sexual civilizada e doença moderna* – v. IX.

GERBASE, J. (2007). *Comédias familiares: Rei Édipo, Príncipe Hamlet, Irmãos Karamázovi*. 2 ed. Salvador: Campo Psicanalítico.

HALPERN, C. (2013). “Si loin, si proches: le retour de trois pensées critiques”, in *Pensées rebelles: Foucault, Derrida, Deleuze*. Auxerre: Sciences Humaines Éditions.

HYPPOLITE, J. (1971/1989). *Ensaio de psicanálise e filosofia*. Rio de Janeiro: Taurus-Timbre Editores.

KOJÈVE, A. (1933-1939/2002). *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto/EDUERJ.

LACAN, J. (1958/1998). A significação do falo, in: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. (1954/1998). Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud, in: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. (1979/2003). Joyce, o sintoma, in: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. (1963/1998). Kant com Sade, in: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. (1959-1960/1988). *O Seminário, livro 7, a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. (1962-1963/2005). *O Seminário, livro 10, a angústia*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. (1968-1969/2008). *O Seminário, livro 16, de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. (1969-1970/1992). *O Seminário livro 17, o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. (1971/2009). *O Seminário livro 18, de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. (1972-1973/1985). *O Seminário livro 20, mais, ainda*. 2 ed. Rio Janeiro: Zahar.

_____. (1975-1976/2007). *O Seminário livro 23, o sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. (1960/1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano, in: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. *Televisão* (1974/2003), in: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.

LAPOUJADE, D. (2014). *Deleuze, les mouvements aberrants*. Paris: Les Éditions de Minuit.

MACHADO, R. (2009). *Deleuze: a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar.

MAIA, L. (2014). A interpretação deleuziana de Proust: aprendizado e subjetividade, in FORNAZARI, S. (Coord.). *Deleuze hoje*. São Paulo: Fap-UNIFESP, p. 373-390.

MANGUEIRA, M.; MAURÍCIO, E. Imagens do pensamento em Gilles Deleuze: representação e criação. *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 23, n. 2, p. 291-304, maio/ago, 2011.

MANN, T. (2001). *A lei*. 2 ed. São Paulo: Mandarim.

MELVILLE, H. (2005). *Bartleby, o escrivão*. São Paulo : Cosac Naify.

MENGUE, P. (2013). *Faire l'idiot: la politique de Deleuze*. Paris: Éditions Germina.

MILLER, J.-A. (2005a). Introdução à leitura do Seminário sobre a angústia de Jacques Lacan. *Opção Lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, n. 43. São Paulo: Edições Eolia, p. 7-91.

_____. (2010). Mulheres e semblantes II. *Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, n. 1, Rio de Janeiro, p. 1-25.

_____. (2011). *Perspectivas dos Escritos e Outros Escritos de Lacan: entre desejo e gozo*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. (2005b). *Silet: os paradoxos da pulsão de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.

MOREL, G. (2000). *Ambigüités sexuelles: sexuation et psychose*. Paris: Anthropos

_____. (2006). *Freudian constructions and Lacanian reductions*. Disponível em: <<http://www.cfar.org.uk/seminars.htm>>. Acesso em: 12 mar. 2013.

_____. (2008). *La loi de la mère: essai sur le sinthome sexuel*. Paris: Economica.

PRADO JR, B. (2004). *Erro, ilusão, loucura - ensaios*. São Paulo: 34.

PEIXOTO JUNIOR, C. A. (2004). A Lei do Desejo e o Desejo Produtivo: transgressão da ordem ou afirmação da diferença? *PHYSIS: Rev. de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 14, p. 109-127.

PERELSON, S. (1994). *A dimensão trágica do desejo*. Rio de Janeiro: Revinter.

PROUST, M. (1919/1946-1947). *À la recherche du temps perdu*. Paris : Gallimard.

RAJCHMAN, J. (1993). *Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética*. Rio de Janeiro: Zahar.

RANCIÈRE, J. (2011). *La leçon d'Althusser*. Paris: La fabrique.

REICH, W. (1988). *Psicologia de massas e análise do fascismo*. São Paulo: Martins Fontes.

SAFATLE, V. (2006a). *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: UNESP.

_____. (2014). Aquele que diz “não”: sobre um modo peculiar de falar de si. In: (FREUD). *A negação*. São Paulo: Cosac Naify, p. 35-53.

_____. (2008). *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo.

_____. (2006b). Sexo, simulacro e políticas da paródia. *Revista do Departamento de Psicologia – UFF*, v. 18, n. 1, p. 39-56, jan.jun.

SLOTERDIJK, P. (1983/2012). *Crítica da razão cínica*. São Paulo: Estação Liberdade.

TORT, M. (2005). *La fin du dogme paternelle*. Paris: Aubier.

ZIZEK, S. (2003a). *A falha da bioética*. Entrevista Caderno Mais, Folha de São Paulo, junho.

_____. (2003b). *Bem-vindo ao deserto do Real!* Cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. São Paulo: Boitempo.

_____. (2006). *O desejo, ou a traição da felicidade. Entrevista com Slavoj Zizek*. Disponível em: <www.ihu.unisinos.br>. Acesso em: 12 ago. 2009.

_____. (2003c). *Organs without bodies: on Deleuze and consequences*. New York: Routledge.

_____. (1992). *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Zahar. Rio de Janeiro: Zahar.

ZOURABICHVILI, F. (2004). *O vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume/Dumará.