



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – CFH – CAMPUS TRINDADE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Fabio Henrique Medeiros Bogo

**(IM)POTÊNCIA:
CONSIDERAÇÕES ACERCA DO DESEJO NA PSICANÁLISE E NA
ESQUIZOANÁLISE**

Florianópolis

2021

Fabio Henrique Medeiros Bogo

(IM)POTÊNCIA:

**CONSIDERAÇÕES ACERCA DO DESEJO NA PSICANÁLISE E NA
ESQUIZOANÁLISE**

Tese submetida ao Programa de Pós-graduação em
Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para
a obtenção do título de Doutor em Filosofia

Orientador: Prof. Marcos José Muller, Dr.

Florianópolis

2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Medeiros Bogo, Fabio Henrique
(Im)potência: considerações acerca do desejo na
psicanálise e na esquizoanálise / Fabio Henrique Medeiros
Bogo ; orientador, Marcos José Muller, 2021.
233 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2021.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Psicanálise. 3. Desejo. 4.
Esquizoanálise. I. José Muller, Marcos. II. Universidade
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. III. Título.

Fabio Henrique Medeiros Bogo
**(IM)POTÊNCIA: CONSIDERAÇÕES ACERCA DO DESEJO NA
PSICANÁLISE E NA ESQUIZOANÁLISE**

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca
examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Roberto Wu, Dr.

FIL/CFH-UFSC

Profa. Carolina de Souza Noto, Dra.

FIL/CFH-UFSC

Prof. Daniel Kerry dos Santos, Dr.

UNISUL

Prof. Celso Reni Braida, Dr. (Membro Suplente)

FIL/CFH-UFSC

Profa. Maria Aparecida Leite Holthausen da Silva (Membro Suplente)

UNIFACVEST

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi
julgado adequado para obtenção do título de doutor em filosofia.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof. Marcos José Muller, Dr.

Orientador

Florianópolis, 2021

À minha família, a quem eu honro, admiro e amo intensamente.

A vocês, pai Toco e mãe Tela, que, amando sem medida, possibilitaram que eu chegasse até aqui e mais além, amparado pela força e doçura que aprendi com vocês a receber e praticar.

A ti, Aline, companheira dessa vida e de outras, com quem descobri verdadeiramente a beleza de um encontro pleno de potência entre sujeitos às voltas com a falta. Este aqui é só mais um dentre os abundantes frutos do nosso amor: juntos, somos luz e fertilidade.

Às minhas duas filhas Clara e Mariana, em cujo semblante vejo o melhor de mim em meio à força e à graça de gerações que nos precedem. Vocês são kairós, aion e chronos na minha existência, todo dia; poder amá-las, vê-las florescer é um privilégio pelo qual sou grato à vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia por conceder a oportunidade de uma formação crítica, comprometida, desalienada e competente no exercício da atitude filosofia diante daquilo que se apresenta como fenômeno em nossos tempos de caos.

Em especial, deixo meu agradecimento a todos os docentes do PPGFIL que contribuíram para minha formação profissional e pessoal, bem como aos colegas de pós-graduação que serviram como interlocutores prolíficos em nossos vários e insubstituíveis momentos de agonismo.

À instituição educacional Bom Jesus-IELUSC, na qual tenho a oportunidade de figurar como docente, e que sempre me dedicou apoio e flexibilidade nas demandas laborais em consideração à dedicação de tempo e atenção que a elaboração da tese exige.

Ao grande número de psicólogos e filósofos que conheci durante os últimos anos da vida profissional e acadêmica, cada um deles apresentando a singularidade de sua experiência de si, que só fez ampliar meu horizonte e enriquecer ainda mais minha própria experiência.

Ao querido Marcos, meu orientador que me acompanha há mais de uma década e é um importante fator de influência na adoção de minhas identificações e, igualmente, na dissolução dessas em proveito de uma reconfiguração. Obrigado por me indicar o quão vasto pode ser o mundo quando contemplado e vivido como *Gestalten*.

Por fim, aos vários familiares, amigos e irmãos-de-alma que, em circunstâncias diferentes, foram pontos de apoio em minha jornada outrora solitária: teria sido bem mais difícil sem a presença de vocês, pela qual nutro profunda gratidão.

RESUMO

O debate metapsicológico sobre a noção de desejo implica necessariamente uma reflexão sobre duas dimensões em aparente oposição: a noção de falta e a de mobilização para a produção ou articulação de um novo estado de coisas. A teoria psicanalítica tem no desejo um de seus conceitos fundamentais, já presente no cerne das obras introdutórias de Sigmund Freud, e o compreende como um desdobramento inalienável da teoria da castração e do recalçamento. Em contrapartida, a esquizoanálise de Gilles Deleuze e Félix Guattari toma de empréstimo um conjunto de articulações lógicas alternativo, especialmente de B. Spinoza, com fins de caracterizar o desejo como um princípio ontológico produtivo que é remetido à falta apenas tardiamente. A partir da sinalização de uma ideia de inconsciente-Real nos ensinamentos derradeiros da psicanálise lacaniana busca-se estabelecer uma interlocução entre os dois conjuntos teóricos de modo a caracterizar adequadamente o limite de seu campo de convergência no que tange à compreensão fenomênica do desejo, sua estruturação linguística e o território subjetivo ao qual ele compete, em sua relação narcísica consigo e com a alteridade. Apontar-se-á a sustentação de uma ambiguidade temporal na filosofia da carne de Merleau-Ponty como possibilidade de superação deste dilema, além do questionamento quanto à legitimidade de se caracterizar como desejo o modo maquínico de produção extensamente investigado pelos esquizoanalistas.

Palavras-chave: desejo; psicanálise; esquizoanálise; metapsicologia.

ABSTRACT

The metapsychological debate about the conception of desire necessarily implies a reflection over two dimensions in apparent opposition: the conception of lack and that of the motion for the production or engendering of a new state of things. The psychoanalytical theory holds in desire one of its fundamental concepts, one already present in the core of Sigmund Freud's introductory works, and understands it as an inalienable unfolding of the theories of castration and repression. On the other hand, the schizoanalysis of Gilles Deleuze and Felix Guattari borrows an alternative collection of logical articulations, especially from B. Spinoza, as a means to better characterize desire as a productive ontological principle, which is remitted to lack only belatedly. Based on the signaling of an idea of an unconscious-Real in the ultimate teachings of Lacanian psychoanalysis an attempt is made to establish a dialogue between the two theoretical groups in order to adequately characterize the limit of their field of convergence with regard to the phenomenal understanding of desire, its linguistic structuring and the subjective territory to which it competes, in its narcissistic relationship with itself and with otherness. The ongoing scaffolding of a temporal ambiguity in Merleau-Ponty's philosophy of the flesh will be pointed out as a possibility to overcome this dilemma, in addition to the questioning of the legitimacy of characterizing as desire the machinic mode of production which was extensively investigated by the schizoanalysts.

Keywords: desire; psychoanalysis; schizoanalysis; metapsychology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1) CONCEPÇÕES DE DESEJO NO CLASSICISMO E NA ÉTICA DE SPINOZA 19	
O dilema do mobilismo em Heráclito	20
<i>Clinamen</i> como princípio de variação do devir.....	24
O “Banquete” de Platão e o amor de Diotima	26
Ressignificações do desejo na modernidade	31
A consciência e o <i>conatus</i> de Spinoza.....	34
Disposição dos afetos em multiplicidade: o plano de consistência.....	38
<i>Deus sive natura</i> : a univocidade da Substância como positiva e necessária.....	43
2) A ECLOSÃO DO REAL: DESCOBERTA E TRAVESSIA DO INCONSCIENTE-HISTÓRIA.....	47
O que <i>falta</i> a Spinoza	49
Interpelação do sujeito como <i>Gestalt</i>	55
A falta constitutiva do inconsciente simbólico.....	61
Falta ou equívoco? – Ressignificação da hiância como <i>différance</i>	69
Divergências entre o lacanismo e a esquizoanálise	77
O inconsciente-Real no Lacan derradeiro	81
3) LINGUAGEM NA PRODUÇÃO DESEJANTE DO SOCIUS E DO SUJEITO 91	
Linguagem heterogênea e <i>socius</i> como multiplicidades	92
A molarização da linguagem – do desejo ao interesse	97
O <i>fallasser</i> como formação de um território existencial	103
Narcisismo e a relação objetal	108

Merleau-Ponty e a linguagem “falante”	115
Axiomática do capitalismo e os regimes pós-significantes	119
4) PODER E POTÊNCIA: DUAS PERGUNTAS PARA O OUTRO DO DESEJO 127	
<i>Extimidade</i> e função mediadora do desejo psicanalítico	128
A fantasia fundamental e a fundação da noção de objeto.....	131
A menor alteridade: <i>petit autre</i> como objeto-causa do desejo	135
O nômade: engajamento aproximado no campo de presença do Real	139
Da alteridade à qual se dirige a questão: <i>Che Possiamo?</i>	148
Reedição funcional do “a” em relação ao <i>corpo próprio</i>	152
5) GÊNESE TEMPORAL DO SUJEITO DO DESEJO	158
O campo de presença: a participação no plano imanente precede a subjetivação.....	160
Participação na carne do mundo como <i>Gestalt</i>	164
Precedência ontológica do Corpo sem órgãos: as três sínteses maquínicas da produção desejante 168	
A filosofia da ambiguidade na zona de coexistência entre psicanálise e esquizoanálise	175
Três modos de participação no mundo engendrados pela percepção	179
Fundamentação da repetição: as três sínteses passivas da temporalidade.....	183
6) O FALO E O DEVIR-MULHER, OU: QUAL O OUTRO DO DESEJO?..	194
O paradigma positivo do gozo, ou: para que servem os objetos parciais?	196
O problema da <i>diferença</i> na esquizoanálise, ou: há Outro no tempo do acontecimento?	200
Alteridade radical na opacidade do olhar, ou: que mundo se desvela por-meio-do-Outro? ..	204
Devir-animal como antítese da antropologia, ou: homem, mulher ou besta?	213
O feminino como ponto de fuga da falicidade, ou: como devir-indiscernível?	219
A forma do segredo, ou: é possível desejar sem intencionalidade?	223
CONCLUSÃO.....	228
REFERÊNCIAS	235

INTRODUÇÃO

O indivíduo ocidental moderno tem muita familiaridade com o ideário comum do desejo. A rigor, este ideário reside na matriz de toda a sua constituição personalística, emocional e das relações interpessoais que estabelece; todos os discursos que faz sobre si mesmo para descrever de maneira geral quem se é; e, principalmente, todo o conjunto de objetivos que assume como seus enquanto imerso em um sistema socioeconômico de produção e consumo de valores em proveito da dinâmica do capital; todos estes caminhos de subjetivação parecem remeter quase imediatamente a algo que recebe o nome de desejo, e que permite uma miríade de significações, nem sempre compatíveis entre si. Além disso, como é do modo de ser da maioria dos conceitos difusos do senso comum, o desejo admite diversas variações e formulações idiossincráticas, significando inclusive coisas diferentes quando relacionado à sexualidade, à vida profissional ou consumo midiático de temas de interesse.

Se há, no entanto, um ponto pacífico nas formas como o desejo se revela na contemporaneidade, ele parece dizer respeito a seu atrelamento intrínseco a duas noções: a de falta e a de mobilização para a ação. Despido de suas nuances, o desejo é basicamente entendido como a ânsia por alguma forma de completude, que instiga o homem a estabelecer laços com a realidade no intuito de obtê-la. Adota-se este pressuposto irrefletidamente; terá, contudo, sido sempre assim? É possível que este vínculo entre o desejo dos homens e uma incompletude inalienável como sua gênese seja um traço alheio à historicidade e respectivo ao reino da natureza humana essencial? O fato de que esta hipótese nos soa, já *prima facie*, pouco plausível, nos leva a uma segunda questão mais pertinente: quais foram os primeiros dispositivos lógicos e semióticos pelos quais o desejo veio a ser atrelado à noção de falta?

O primeiro capítulo é dedicado a examinar esta trajetória dos discursos do pensamento ocidental sobre o desejo em torno de dois eixos: o *Banquete* de Platão e a *Ética* de Spinoza. Tal exame encontrará já nas raízes do fazer filosófico, com as contendas de Parmênides e Heráclito quanto ao mobilismo sob o enquadramento de um dilema ontológico que atravessa o debate entre a identidade e o devir, as nuances mais rudimentares do que viria a desdobrar-se nos dois grandes modelos conceituais apresentados e contrapostos nos capítulos posteriores. Será com Platão que o paradigma da incompletude da alma ganhará consubstanciamento e assumir-se-á

como justificativa e fundamentação da máquina subjetivante do cristianismo por mais de um milênio até a modernidade. Na reformulação de Spinoza do conceito de *conatus*, já presente no cartesianismo como um termo complementar, dá-se o consubstanciamento do modelo oposto de desejo, que figura como uma produção positiva e não como incompletude.

Uma vez estabelecido o terreno, caberá ao segundo capítulo projetar-se adiante no sentido de uma articulação teórica ambiciosa: um atravessamento. O dilema ancestral sobre a *physis* é reencenado no contexto do ocaso da modernidade, particularmente no movimento idealista alemão graças a seus mais diversos personagens, dos quais Hegel e Nietzsche se destacam. Estes dois notórios pensadores ofereceram, epitomizadas na formulação da relação dialética entre o senhor e o escravo, por um lado, e na tese do eterno retorno, por outro, a herança direta dos dois modelos que serão protagonistas deste texto como um todo: a psicanálise de Freud e de Lacan e a teoria antipsicanalítica de Deleuze e Guattari apresentada em *O Anti-Édipo*, bem como seu desenvolvimento ulterior em *Mil Platôs*. A interlocução entre estes dois campos é prolífica: os esquizoanalistas são ávidos leitores de Freud e, não raro, expressam sua admiração por ele, afirmando que “sua grandeza foi ter determinado a essência ou a natureza do desejo não mais em relação a objetos, fins [...], mas como essência subjetiva, abstrata, libido ou sexualidade” (DELEUZE & GUATTARI, 2010a, p. 358). Tal sentimento só é equiparado pela decepção de testemunharem como Freud reterritorializa o desejo no seio da família, talvez recuando diante da dimensão de sua descoberta e a compartimentalizando como *pequeno segredo sujo*.

Marcadas as divergências entre ambos os projetos, e reconhecida a intenção veemente de antagonismo e contraposição do segundo em relação ao primeiro, perguntar-se-á ainda assim o quão irreconciliáveis ambos são de fato. Este inquérito corresponde a mais uma questão que nos guia, e talvez a mais importante e ampla delas: como conceber um discurso sobre o desejo que reconheça a pertinência do que a contribuição psicanalítica de décadas de práxis clínica e literária lhe oferece, mas que todavia leve em conta também as críticas tecidas por estes seus dois detratores para quem o tema do desejo é tão caro? Se haveremos de encontrar um caminho possível, este passará pelos escritos de Lacan em sua maturidade, nos *Seminários* dos anos 1970 dedicados à questão do Real e à superação do que Jacques-Alain Miller (2010) chamou de “inconsciente-história”.

A explicitação da alternativa Real ao “inconsciente-história” seguirá no capítulo três, cujo tema prevalente é a constituição do sujeito narcísico a partir da imersão no simbólico. Demonstrar-se-á que o modo linguístico de engendramento e veiculação do desejo na cadeia significativa é, em última análise, uma sujeição codificante que equivale a um exercício de poder, e que o regime de signos no qual a linguagem opera – e no qual surge o território subjetivo de identificação narcísica do *falasser* – sequer é o único. No âmbito do “inconsciente-Real” os fluxos do desejo estão descodificados; o mesmo ocorre no ínterim da dinâmica capitalista, para a qual os códigos só funcionam instrumentalmente, mas neste caso a cooptação do Real se dá por meio de uma axiomática, qual seja, a de circulação e autorreprodução do capital. Sobretudo, o capítulo defenderá que o uso homogeneizante da linguagem para fins de imposição de códigos e estratificações ao sujeito não é o único horizonte de eventos. Em vez disso há de se preconizar um uso da linguagem que potencialize a atividade produtiva e criadora do desejo como heterogênesse, ou seja, aquilo que a linguagem tem de “falante” nos termos da valiosa contribuição de Maurice Merleau-Ponty.

O quarto capítulo se vale do estabelecimento do sujeito desejante apresentado na seção precedente e se dedica a investigar a relação deste sujeito com a alteridade. Esta, na teoria psicanalítica, não se desvela de outra forma senão pela relação de sujeição perante o Outro (A) demandador e gozador, e não admite outra causa senão a presença ausente do objeto *petit “a”*, que injeta *agalma* nos objetos da realidade. O assenhoreamento do Outro é o complemento necessário da dialética de formação do sujeito, que se prostra como servo e, ao fazê-lo, corrobora o exercício de poder do Outro na fantasia simbólica: ambos estão às voltas com uma mesma demanda do desejo, formulada por Lacan como “*Che vuoi?*”. Uma vez que se desvencilhe da trama simbólica, o sujeito também perde inexoravelmente a consistência imaginária em que outrora se sustentava; resta a ele, tendo posto em suspenso a imersão na disputa de poder de toda uma vida, tomar posse de sua potência no encontro com uma alteridade Real junto a quem uma confluência ou somatória de forças e afetos está à disposição. Não mais uma questão de “o que queres tu?”, a relação com a alteridade pode ser deslocada no sentido da questão inaugural de Spinoza: lá ele interrogava “o que pode um corpo?”, e aqui a pergunta pertinente é “o que podem os corpos desejantes?”, ou, para fins de paralelismo retórico, “*Che Possiamo?*”.

O quinto capítulo intenciona descrever a gênese do sujeito desejante do ponto de vista temporal. Este tratamento não é extemporâneo: foi preciso, primeiramente, caracterizar os

planos de existência e circulação do desejo e de seus agentes, e conhecer suas dinâmicas internas e relacionais, para só então reorganizar estes vários elementos em uma articulação teórica coesa em que os dois modelos de inconsciente previamente examinados possam ambos figurar. É aqui, também, que ganha destaque a contribuição de Merleau-Ponty e sua filosofia da carne que envolve a participação ambígua dos registros do simbólico, do imaginário e do Real em um mesmo campo de presença populado por atos e por todos os seus correlatos inatuais. O desejo como produção e potência é, em consonância com a teoria de Deleuze e Guattari, descrito aqui como maquinado, engendrado na imanência por meio de três sínteses sobre os fluxos do Real. O resultado da produção desejante não é um sujeito – este é tão somente uma formação dita “residual” deste processo temporal – mas a própria diferença ou *parenklisis*, demarcada vez após outra por um princípio de organização que é a própria repetição, descrita como o “diferenciante da diferença”. A repetição, nesse sentido, é o próprio fundamento do tempo sobre o qual repousa sua fundação, a dimensão dos hábitos, cuja copresença nos atos foi tematizada tanto por Husserl quanto por Merleau-Ponty.

O sexto capítulo levanta alguns questionamentos-chave para o desenvolvimento desta tese. Um deles tange à convergência possível entre os dois modos de compreensão do desejo na teoria lacaniana do feminino e neste modo de (des)subjetivação que Deleuze e Guattari chamam de devir-mulher; o segundo, na possibilidade de superação de um impasse que, em última instância, revela uma base semântica e uma orientação política: atribui-se o mesmo significante “desejo” a duas entidades lógicas de naturezas muito distintas, uma delas objetual e pertencente ao domínio do simbólico, e a outra afetivo-rizomática e pertencente ao domínio do Real. Haverá de se pôr em questão a própria legitimidade de localizar no campo do desejo um fenômeno de autopoiese ontológica que prescinde da castração, da intencionalidade e até mesmo de alteridade relacional. Isso posto, sinalizar-se-á para a filosofia da carne de Merleau-Ponty como uma possibilidade de formulação alternativa do desejo que contemple, em copresença ambígua, uma dimensão negativa correspondente ao que, do mundo, recusa-se à doação intencional, bem como uma dimensão de produção de novidade correspondente ao que, do mundo, ainda resta por construir. É uma sinalização teórica que deverá – assim esperamos – contribuir para a empresa contínua de produção de soluções à demanda de natureza metapsicológica que rege este texto.

1) CONCEPÇÕES DE DESEJO NO CLASSICISMO E NA *ÉTICA* DE SPINOZA

Desejar é engajar-se na realidade a partir da condição de mais crua humanidade; afinal, dentre as expressões do espírito, não há outra cuja relação com a carnalidade do corpo seja tão intrínseca, ao ponto mesmo de serem indissociáveis. No âmago da reflexão sobre o desejo subsiste uma questão de formulação relativamente simples, mas cuja complexidade da resposta exigirá a totalidade da exposição que segue, e até mais: “por que fazemos tudo aquilo que fazemos e agimos dos modos como agimos?”

A reconstituição da história da relação humana com a causa eficiente de sua própria ação, portanto, é uma tarefa que nos compele a uma análise retrospectiva ampla. Seu ponto de partida pode ser determinado na coincidência com as origens do próprio pensamento ocidental; nesse sentido, parece legítima a estratégia de cartografar algumas das reviravoltas na história da filosofia em torno do tema do desejo partindo do contexto que levou à formação da sociedade grega, arbitrariamente eleito como marco original, e alcançando o início da modernidade com os renascentistas e o cartesianismo. Por toda a trajetória desde este ponto de partida, caracterizar os discursos sobre o desejo é, essencialmente, narrar a história de um dilema entre a afirmação de uma positividade diferencial e a busca pela suplência de uma negatividade.

Um recorte possível deste dilema será o objeto de análise deste primeiro capítulo que segue. Não se tem a pretensão neste texto introdutório de esgotar uma arqueologia do desejo e de suas duas concepções admitidas na literatura contemporânea, nem de mapear extensamente suas condições de possibilidade. Em vez disso, trata-se de identificar em alguns pontos nevrálgicos da história da filosofia os esboços de várias ideias que haverão de figurar no debate que segue nos capítulos posteriores: em meio ao contexto do surgimento da filosofia nas cidades-Estado da Grécia Clássica emerge também, não sem certo pioneirismo, uma antropologia filosófica que retrata o homem em sua incompletude, e seu desejo como provindo de uma falta que, por um lado, demanda ser suplantada e, por outro, impede que o seja por sua própria natureza. Um par de milênios depois, no cenário epistemológico da modernidade pós-cartesiana, as reflexões em torno do movimento dos corpos ganham importância não só na física, mas na própria concepção ontológica vigente, abrangendo em igual medida a extensão e

o pensamento, a natureza e a cultura, e aproximando o desejo da ideia de afirmação persistente do ser pelas vias do crescimento e da conservação. O “Banquete” de Platão e a “Ética” de Spinoza são as obras eleitas como eixos representativos de cada uma das concepções nascentes do desejo por terem-nas sistematizado ou elevado à condição de parte fundamental de seu pensamento.

Conquanto uma arqueologia substancial da genética do desejo não seja o compromisso prioritário que aqui assumimos, ela aparecerá brevemente como um efeito colateral muito bem-vindo da investigação a respeito de algumas noções que ecoam nos planos conceituais que nos interessam sobremaneira. É possível, afinal, caracterizar este mesmo dilema em estágio ainda mais embrionário, nas contendas intelectuais entre os sábios anteriores ao helenismo. Admitidamente, poucos registros restaram das biografias e dos escritos dos filósofos pré-socráticos. Por muitos séculos estes personagens figuraram em galerias de honra como iniciadores do pensamento racional, mas seguidores de valores já obsoletos e incompatíveis com a fé cristã, sendo nesse sentido depreciados. Foi um esforço recente de filologia, com Nietzsche, Heidegger e outros, que trouxe novamente à tona estes pensadores em traduções atualizadas, permitindo uma reinterpretação de suas principais ideias, seu modo de vida e, principalmente, seu objetivo de formulação da cosmogonia última sob a forma de um *logos* explicativo da integralidade da natureza.

O DILEMA DO MOBILISMO EM HERÁCLITO

Depois de um período inaugural da literatura grega em que as epopeias como as de Homero remetiam frequentemente aos deuses como antropomórficos e descreviam uma interação próxima destes com o mundo humano, o mistério do divino ganhou certa inteligibilidade. Os homens se autorizaram a outorgar para si – ou, ao menos, para alguns privilegiados – a função de sábios e a responsabilidade de sistematizar os conhecimentos sobre o universo natural em um discurso coeso, um *logos*. Como ponto comum estes discursos tinham o fato de recorrerem frequentemente à noção de uma substância divina primordial (*archê*) que

servisse de fundamento comum a tudo o que há (SOUZA et al., 1973). No intuito obstinado de tecer uma explicação para o fenômeno da vida que brotava do âmago do mundo natural, havia tão somente um livro a ser escrito, vez após outra, pelos pensadores dos séculos subsequentes: Περὶ Φύσεως, *Peri Physeos* ou “Acerca da Natureza”. A versão de Parmênides desta obra sinalizava para a via da razão da qual depreender-se-ia o princípio lógico-ontológico de identidade eterna, imutável, contínua e indivisível do ser, segundo o qual aquilo que é, é, e não pode deixar de sê-lo.

Em certa medida, a defesa de Parmênides sobre o imobilismo constituiu uma réplica ao que já postulava Heráclito de Éfeso por volta do ano 500 a.C. no conjunto de aforismos que compunha sua própria versão de *Peri Physeos*. A dificuldade de interpretação destes aforismos era tal que rendeu a Heráclito a alcunha de “*Skoteinós*”, “Obscuro”; é possível que se tratasse de uma estratégia didática de comunicação da verdade ao espírito, uma vez que os sábios até então – Pitágoras, Hesíodo e Homero entre eles – eram acusados de polimatia, acumulando conhecimentos sem a devida reflexão sobre seu significado articulado. A exceção às suas críticas era a Sibila Déléfica, porta-voz do oráculo de Delfos que, nas palavras de seu aforismo 93, “não exprime nem oculta seu pensamento, mas o faz ver através de um sinal”. A Sibila não é a guardiã de nenhum *segredo*, isto é, um saber ocultado que se faz faltante; antes, ela é por excelência a porta-voz de um *mistério* que não se oculta ou se revela, mas sustenta sua própria condição de indeterminação e ambiguidade. É uma distinção que, futuramente, será caríssima a Jacques Lacan em sua empresa literária sobre o feminino. Na compreensão de Heráclito, a vocalização do mistério pela Sibila de Delfos é representativa da distância entre o *sono*, a inteligência privada e cotidiana dos fatos sensíveis distinguíveis, e a *vigília*, a inteligência elevada do *Logos* que revela a verdade de que todas as coisas são só Um.

Embora não seja raro em narrativas propedêuticas da história da filosofia que Heráclito e Parmênides sejam posicionados como diametralmente opostos, simbolizando simplisticamente a transitoriedade e a permanência, este último estava às voltas com a instrumentalização para a arte dialética na qual a figura do filósofo surgiria como um amigo do saber, enquanto o primeiro operava sob a lógica do enigma que o mundo ilusório do sensível impunha sobre a lógica divina. É em devoção ao mistério, e por saber-se capaz de entretê-lo discursivamente, que Heráclito toma para si o papel de arauto do discurso verdadeiramente desperto da natureza, capaz de romper o torpor do conhecimento humano e a polimatia dos sábios. O *Logos* (escrito desde o grego arcaico com L maiúsculo) afirma a unidade constitutiva de todas as coisas. Esta unidade,

contudo, é toda ela composta de pontos de tensão entre forças opostas, e é apenas no quadro geral dos pontos de tensão que se revela a harmonia absoluta, a ordenação de todo o *Kosmos*. No âmbito de nossa experiência, a vida é dinâmica e tramada por jogos de interesses conflitantes, ao passo que a tranquilidade serena é própria dos mortos. Heráclito articula os opostos em uma mesma *Gestalt*: o todo e a parte, o ser e o não-ser são o mesmo, estão contidos um no outro, e seus conceitos estáticos são abstrações arbitrárias. Séculos mais tarde, o personagem de Erixímaco no *Banquete* de Platão afirmaria que a harmonia da música é, tal qual o amor, proveniente do acordo dos dissonantes.

Era porque defendia o potencial racional da humanidade, e por acreditar que tudo o que ela precisava era de um método mais eficiente de compreensão que amparasse sua cognição limitada sobre o *Logos*, que Heráclito optava por uma escrita lírica e ambígua, sustentada pelo raciocínio indutivo que extrai princípios gerais de casos particulares fornecidos em enigmas. O calembur do arco e da vida, recorrente em seus aforismos, é ilustrativo: o arco é a vida, mas seu produto é a morte. Associadas foneticamente na língua grega, as duas palavras implicam que a vida seja uma afirmação da violência, um ato destrutivo, ao mesmo tempo que um ato de criação musical como a da lira. É apenas no mundo das aparências que o arco e a lira são distintos, assim como é apenas no mundo das aparências que os fenômenos são contraditórios. Isso posto, o único reino diretamente acessível à razão e ao *logos* dos homens é precisamente o mundo das aparências, para o qual o conflito é fundamental e a variação tem função de fundamento ontológico do ser. Este foi, afinal, o filósofo que introduziu ao pensamento ocidental os primeiros esboços da ideia de devir. “*Panta rei*”, “tudo flui, nada permanece” é a síntese de seu tratado acerca da natureza¹.

Mesmo a *arché* eleita por Heráclito – o fogo – não cumpre função de elemento fundante da natureza por si mesmo, mas tem em vez disso valor de *permuta* ou moeda de troca: “Todas as coisas são trocadas em fogo e o fogo se troca em todas as coisas”, lê-se em seu aforismo 90. Em vez de um monismo, Heráclito defende uma concepção pluralista da matéria, na qual o fogo

¹ Vem do Crátilo, de Platão, a citação do rio no qual ninguém se banha duas vezes, ou ainda, sequer uma única vez, já que as águas que molham a planta do pé não são as mesmas que molham o calcanhar. A mais aceita tradução literal diz: “naqueles que adentram rios permanecendo os mesmos, outras e outras águas fluem”. Não se trata simplesmente de atestar a impermanência: ocorre que o rio só permanece o mesmo se mudar: o fluxo, o correr das águas faz parte de sua constituição. O próprio devir é o que dá identidade à matéria; em igual medida, um corpo humano persiste como tal por seu metabolismo dinâmico.

opera não como um “marco zero” a partir do qual os demais elementos derivariam, mas sim como elemento de coesão interna por ser o representante da dinâmica por excelência (SANTOS, 1990). Ora, se o intuito deliberado de Heráclito era o de instaurar em seu *Logos* tantas manifestações quanto possível da contradição constituinte do *Kosmos*, nessa afirmação ele logra êxito. Como conceber que a fundação arcaica da experiência mundana seja, simultaneamente, a tessitura de uma produção ou positividade quase *ex nihilo*, tal qual o relâmpago incinerante de Zeus, e a teleologia cíclica de uma negatividade ou carência? Não nos basta resolver esta contenda situando-nos em seu ponto intermediário, no qual supomos que esteja localizado o ponto da *transmutação* pelo fogo, como se displicentemente disséssemos: “nem lá, nem cá, permaneçamos no ponto de equilíbrio admitindo partes de cada polo”. Esta atitude estaria em flagrante desacordo com a defesa veemente de Heráclito sobre a manutenção de um conflito sustentado. É preciso demonstrar coragem diante do paradoxo do devir.

O uso que Deleuze e Guattari fazem do conceito, amparados pelo instrumental filosófico que a contemporaneidade acumulou, é formulado com maior minúcia: o devir não remete a correspondências metafóricas entre relações, comparações e distinções analógicas operadas pela imaginação. Portanto, não são imaginários nem simbólicos: são absolutamente Reais. Todavia, o que se produz não é um objeto “B” derivado do objeto “A”, mas a si próprio, $A \rightarrow A \rightarrow A \rightarrow (\dots)$ sem chegar a termo. O que Deleuze e Guattari argumentam é que de fato apenas o devir é real; o “ser” estático é tão convencionalizado quanto o “imitar”. Além disso, reformula-se o pressuposto do “caminho de diferenciação” percorrido na *anatimíase* – a evaporação das substâncias promovidas pela *arché* do fogo – do ponto de maior afinidade até o de maior dissonância: o devir não é linear – o que poderia levar à ideia imaginária de uma evolução por filiação, mas a cartografia rizomática de alianças:

Devir é um rizoma, não é uma árvore classificatória nem genealógica. Devir não é certamente imitar, nem identificar-se; nem regredir-progredir [...]; nem produzir, produzir uma filiação. Devir é um verbo tendo toda a sua consistência (DELEUZE & GUATTARI, 2011d, p. 20).

De todo modo, restaria ainda um consórcio entre os momentos do devir, em que algo se preservaria no seio de sua afirmação continuada da diferença de modo a garantir que o rio com novas águas que hoje testemunho fosse ainda identificável como o rio que ontem testemunhei; com fins de evidenciar este consórcio e fazer referência a qualquer sorte de alteridade que se

presuma intrínseca ao próprio ser – um “*seu outro*” – talvez seja legítimo examinar um outro conceito herdado dos helênicos, localizado historicamente já na ascensão das cidades-estado.

CLINAMEN COMO PRINCÍPIO DE VARIAÇÃO DO DEVIR

O período contemporâneo a Platão testemunhou a emergência de um discurso que lograva não só conciliar como também superar a disputa entre as perspectivas conflitantes acerca das *arché* e do estatuto dinâmico da vida (*zoé*). A escola atomista, famosamente representada por Demócrito de Abdera, concebia o fenômeno da vida associado não à imutabilidade, mas ao movimento. Não obstante, aquilo que se move não seria senão aquilo que permanece: o átomo, em si imutável, mas percorrendo incessantemente o espaço. Os sentidos revelam que o movimento existe, o que seria evidência suficiente para deslegitimar a concepção deste como ilusório. A justificativa para que haja indubitavelmente mobilidade real dos corpos na *physis* viria da admissão de áreas de espaço vazio, incorpóreo e contínuo que permitam o deslocamento dos corpos descontínuos. Os átomos, nesse sentido, seriam partículas plenas sem vazio interno que apresentam comportamento errante, deslocando-se pelo vazio e acoplando-se entre si. Só seria possível distingui-los por sua posição, seu tamanho em relação aos demais e pelos arranjos em que se combinavam. Há no atomismo algo como um *negativo* do átomo que o compele a deslocar-se e preencher o vazio com o *positivo* do ser. Dá-se o nome de *clinamen* a este princípio de perpétuo deslocamento pelo espaço, que confere à dinâmica da *physis* um caráter fluido sem associá-la a uma *arché* do elemento água como fizeram seus predecessores da escola de Mileto. A própria noção de *arché* como substância fundante única, tal como o paradigma monista que ela implicava, teve aqui consumado o fim que Heráclito já renunciara, sendo substituída por um paradigma ontológico dual da matéria, em que os átomos corpóreos e descontínuos do ser e o vazio incorpóreo e contínuo do não-ser coabitam a mesma realidade de forma interdependente, pressupondo-se um ao outro.

Ainda que preservando a condição imutável do átomo, a noção de *clinamen* implicava uma perpétua reorganização destas unidades indivisíveis que era ampla o suficiente para fazer

do atomismo uma ontologia da heterogeneidade, com associação inextricável ao devir. Um registro hipotético do movimento atomista não acompanha a passagem de retas em cruzamentos angulares e espaços estriados por eixos “x” e “y”, mas a transformação de curvas em espirais e formas toroidais em nível atômico até os grandes turbilhões de multiplicidades em escala astronômica. É o que reconhecem Deleuze e Guattari (id., 2011e, p.26):

É um “paradoxo”, fazer do próprio devir um modelo, e não mais o caráter segundo de uma cópia; Platão, no *Timeu*, evocava essa possibilidade, mas para excluí-la e conjura-la, em nome da ciência régia. Ora, no atomismo, ao contrário, a famosa declinação do átomo proporciona um tal modelo de heterogeneidade, e de passagem ou de devir pelo heterogêneo. O *clinamen*, como ângulo mínimo, só tem sentido entre uma reta e uma curva, a curva e sua tangente, e constitui a curvatura principal do movimento do átomo, [...] é o ângulo mínimo pelo qual o átomo se afasta da reta. É uma passagem ao limite [...].

Levado às suas implicações mais radicais, o *clinamen* revela um potencial verdadeiramente revolucionário, qual seja, catalisar a descodificação de todo um paradigma epistêmico. A história precoce do pensamento racional é a da busca pela obtenção de uma homogeneidade na caracterização do mundo experienciado pelo homem. A tradição hegemônica dos modelos físicos que virão a ser construídos na modernidade depois de Descartes e Newton apresenta de maneira geral uma estrutura de estriagem ou esquadramento por meio da determinação de séries de retas paralelas perpendiculares entre si, com função de constantes e variáveis. O poder de minúcia da estriagem na caracterização da *physis* é proporcional à quantidade de paralelas: pode-se dizer de um espaço segmentado por um número maior de cortes verticais e horizontais, fixos e variáveis, que é “mais estriado” que outro segmentado por menos linhas. Esta estrutura de estriagem se traduz em termos de vetores de atração universal entre dois corpos (da qual a gravidade é o caso testemunhado cotidianamente) e de trabalho (relacionando força e deslocamento dos corpos). Por meio destes conceitos é possível determinar coordenadas e descrever fenômenos de todo o mundo físico – até o ponto em que este modelo falha diante das descobertas físicas do século XX e até mesmo de ideias como a de *infinito*: o universo transcende a submissão à lei da atração por conta de sua sutil declinação, um deslocamento em arco que é resultante de um *clinamen* ou desvio mínimo em relação à reta da gravidade, e que se converte em moção toroidal ou turbilhonar. Na medida em que se revela um agente de ruptura da hegemonia sustentada na estriagem, o

clinamen sinaliza suas vias de escape – linhas de fuga é como Deleuze e Guattari as denominam – pela operação diametralmente oposta, qual seja, a construção de um plano de consistência que se prolifera irrestritamente pelo próprio escape, sem jamais converter-se em um novo *Logos* consolidado.

O “BANQUETE” DE PLATÃO E O AMOR DE DIOTIMA

Demócrito deixa na história precoce da filosofia os efeitos de uma transição: por um lado ainda se ocupava das discussões entre mobilistas e imobilistas, e, por outro, servia como interlocutor e agonista de seu contemporâneo Sócrates, cuja devoção inspirada pelo recado ominoso do Oráculo de Delfos – “queres conhecer como as coisas são? Conhece-te a ti mesmo” – estava na investigação da *intentio* metafísica que transcenderia os liames da matéria (*hylé*). É só com Sócrates e a fecunda emergência das vozes de Atenas que se cunha a filosofia (*φιλοσοφία*) como amizade para com um saber do qual não se tem posse. Depois, com Platão, a filosofia ganha a própria forma do diálogo educativo e processo continuado de construção coletiva de conhecimento entre os homens. Em última instância o pensar constitui uma *reminiscência* da sabedoria que outrora possuímos e perdemos quando passamos a habitar o mundo sensível. Antes uma prática eminentemente oral, seja de adivinhação das enigmáticas mensagens divinas, seja pelo exercício agonístico da dialética, com Platão e todo o ganho de importância da retórica na Atenas da época o pensamento passa a ser elaborado principalmente por escrito. A estrutura dialógica segue constituindo este processo, mas agora os debates ocorrem entre personagens de ensaios como *O Banquete*.

Não são poucos os motivos para se ter *O Banquete* em altíssima conta na apreciação dos textos mais importantes da humanidade: além de ser considerado um dos mais belos discursos sobre o Amor produzidos no período clássico, estabelece, entre outras coisas, a afirmação do estado de *pathos* inicial do amor como necessário para a ascensão do espírito à contemplação do Belo; é esta a mesma lição que Diotima de Mantinea ensina a Sócrates. Werner Jaeger (1995) comenta, a respeito das propostas vigentes à época para a educação dos jovens atenienses, que escolas como a de Isócrates defenderiam uma atitude sóbria do tutor e dos

aprendizes, mantendo distância das distrações do amor e do entorpecimento; Platão, por sua vez,

[...] obriga as duas forças, Eros e Dionísio, a se colocarem a serviço da sua ideia. Anima-o a certeza de que a filosofia infunde sentido novo a tudo que vive e tudo converte em valores positivos, mesmo aquilo que já bordejava a zona de perigo. [...] Na sua teoria do *eros* lança uma audaciosa ponte sobre o abismo que separa o apolíneo do dionisiaco [...] [pois] sem o impulso e o entusiasmo inesgotáveis e incessantemente renovados das forças irracionais do Homem, jamais será possível atingir o cume daquela transfiguração suprema que atinge o espírito, quando este contempla a ideia do Belo (op. cit., p. 723-4).

Inobstante, talvez seja um legado ainda mais avultoso a instalação do modelo que associa o desejo às ideias de falta e incompletude. No relato mitológico de Aristófanes as criaturas andróginas ancestrais remetem ao estado originário da psique humana, o horizonte ideal caracterizado por Freud como narcisismo primário. Tais criaturas teriam existido como inteiras em algum passado primevo cuja localização temporal é sempre um já-passado que nada suscita senão nostalgia; irremediavelmente clivadas pelo procedimento de castração formadora da subjetividade diferenciada e de seus mecanismos de defesa, elas desde então ocupar-se-iam de buscar sua metade perdida, sempre alhures, sempre sustentada pela tessitura fantasmática de uma esperança. Pelo relato de um Sócrates ficcionalizado, *O Banquete* afirma a natureza ambígua do desejo que, sendo neto da Prudência e filho da Abundância ou Recurso – *Póros* (Πόρος) – e da Pobreza – *Penía* (Πενία), é sempre pobre, faltoso, “duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro” (PLATÃO, 1972, p.36), mas ao mesmo tempo é engenhoso na procura do que é belo e bom, “ávido de sabedoria e cheio de recursos” (ibid.). Nem mortal nem imortal, morre e ressuscita diariamente; simultaneamente um mendicante clamor pela completude que só o Outro pode oferecer e um ato generoso de doação e promoção da alteridade.

Na qualidade de personagem na narrativa do *Banquete*, Sócrates testemunha a sequência de elogios ao amor que o precederam, com graus variantes de beleza. Como último orador, declara a intenção de proferir um discurso que prescindia do Belo e se consagre em vez disso ao Verdadeiro; é, destarte, pela voz de Sócrates que Platão explicita sua própria teoria a respeito do amor: trata-se invariavelmente de uma relação objetual – é sempre amor *de alguma coisa*, e, sobretudo, alguma coisa da qual se carece. Sutilmente, pelo método da maiêutica, o significante

eros (ἔρως) ou “amor” é substituído no texto platônico pelo significante *epithymia* (ἐπιθυμία) ou “desejo” associado à ideia de falta, ainda que irredutível a um simples binarismo: carece de beleza aquele que ama o belo, mas disso não se depreende que seja feio; tampouco é ruim aquele que deseja o bom. Para subsistir no indefinido e discorrer a partir desse lugar não-fálico, Sócrates precisa deslocar sua fala para a posição de uma mulher: Diotima de Mantinea, a Estrangeira, uma antiga interlocutora sua cujo discurso ele repetirá aqui. Lacan (1992a) comenta a este respeito que quando se trata de tematizar o amor, o jogo socrático dos significantes fracassa. Diferente dos sofistas, cujo método se fia na construção de tramas discursivas sofisticadas que promovem um efeito de arrebatamento afetivo de fascinação sobre o interlocutor sem que para isso haja qualquer sorte de compromisso com a verdade, o método socrático utiliza silogismos tão simples quanto for possível, e significantes corriqueiros com fins de deixar transparecer a verdade da *episteme* em articulações simbólicas sucintas e acessíveis. A despeito destes esforços, o próprio Sócrates reconhece um limite na amplitude de objetos que este método é capaz de circunscrever: falar do *eros*, em especial, exige a tomada de uma perspectiva não-binária e não-finita, que prescindida da sustentação na lei do significante e transcenda a noção de sujeito, que não é senão a representação de um significante a outro significante, isto é, um efeito da trama simbólica. Em suma, é preciso adotar uma postura que Lacan relacionaria ao *feminino*.

Uma vez suspensa a estrutura do discurso com pretensão de verdade demonstrável, Sócrates pela voz de Diotima recorre ao discurso mítico (*mythos legein*), como também Aristófanes o fizera na passagem dos andróginos. O mito é uma forma de narrativa que visa preencher uma hiância, uma construção fantástica em suplência a um saber “que apenas pode ser assegurado dialeticamente, isto é, [...] somente pode ser confirmado através do que se diz” (FERREIRA, 2017). Tanto o conto da gênese de Eros quanto a própria biografia de Diotima, suposta maga, apresentam nuances de relato mítico. Diotima foi quem refutou as afirmações de Sócrates de que o amor seria um deus belo, Por outro lado, disse também que ele não está fadado a ser o extremo oposto, mas ocupa um lugar *intermediário* entre o belo e o feio, entre o bom e o mau. Entre o saber e a ignorância, o amor é “opinião certa”: não é racional, mas atinge o ser. Sobretudo, se não é belo e bom Eros não pode ser um deus, mas também não é um mortal; antes, é um intermediário entre o mortal e o imortal: é um gênio (*daemon*) com função de fazer o intermédio entre os deuses e os homens. Como tal, Eros se expressa por meio de mensagens enigmáticas, que mesmo ao próprio falante parecem pouco ou nada familiares. Caberia

posteriormente à psicanálise explicitar que o aspecto críptico destas mensagens não corresponde à linguagem de um deus ou *daemon*, mas à estrutura das formações do inconsciente. Independentemente da origem, contudo, a dinâmica relacional segue a mesma: entre amante e amado há um (a)muro – da homofonia entre *mur* e *amour* no francês – de vazio e indeterminação não simbolizável, o mesmo que torna impossível a relação sexual.

É precisamente aqui que Diotima oferece uma saída à lógica binária de Sócrates, que remete tanto à oposição heraclitiana dos contrários quanto ao princípio de identidade de Parmênides. Sobretudo, trata-se aqui da lógica do significante: algo é, por sua presença, ou não é, por sua ausência. O amor é um fenômeno de *zona* ou de *práxis*: ele é passível de abordagem por “opiniões verdadeiras” em que, essencialmente, uma verdade é oferecida sem que o falante a tenha. Ferreira (op. cit.) aponta o paralelo entre esta fórmula discursiva e a fórmula lacaniana do amor: dar o que não se tem a quem não o quer.

Os deuses não procuram sabedoria pois já a têm; os absolutamente ignorantes também não a procuram, pois sentem-se confortáveis em sua ignorância e nada querem saber. É o amor (já convertido em desejo) quem cumpre o papel de passagem ao saber promovido pela filosofia. O equívoco dos outros discursos que precederam o de Sócrates era pensar o amor do lado do amado e não do amante: do lado de quem é desejado, era natural supor o amor como bem-aventurado, belo, bom e divino. Como amante, o amor é quem busca essas virtudes, quer tê-las consigo e com isso ser feliz – afinal, a felicidade é a recompensa de quem busca o Bem. Ora, se tal desejo é comum a todos, porque diz-se que alguns amam e outros não? É que só chamamos de *amor* um tipo específico de busca da felicidade, com relação aos vínculos românticos/eróticos; mas há outras formas de caminhos para o Bem, a felicidade e a virtude: a ginástica, a sabedoria, a riqueza etc. Nada muito distinto do que ocorre com a atividade poética: se por um lado a poesia (*poiesis*) é o nome dado a toda passagem do “não-ser” ao “ser”, ou seja, toda produção, convencionou-se chamar de poesia especificamente a criação literária, música e versos.

Por fim, na medida em que esse desejo pela felicidade é também desejo de sempre tê-la consigo, o amor visa a eternidade. Ao modo da maiêutica, o amor é um parto “em beleza, tanto no corpo como na alma” (PLATÃO, 1972, p. 40). O encontro com a beleza liberta o que está sendo gestado no sujeito, não sem certa dor. Mais do que *amor ao belo*, trata-se de amor à parturição no belo. O parto encarna um liame entre o mortal e o imortal, nesse sentido: está

relacionado ao eterno retorno, pois há um eterno renascer de nossa vida afetiva, e nossos estados psíquicos – ideias, sentimentos, desejos, prazeres, enfim, experiências psíquicas em geral – se repetem na diferença, pelo esquecimento e rememoração. São as coisas que a alma é capaz de parir: ações humanas, poesia, produção de virtude. Quanto ao corpo, há algo de muito carnal, um “adoecimento”, um *pathos* no parto do belo, a partir do qual “a natureza mortal procura, na medida do possível, ser sempre e ficar imortal” (ibid., p.41).

A um amante jovem interessa mais o corpo, a beleza exterior, a juventude; ele se entrega a um objeto de amor único; a maturidade vem com a valorização da prole da alma, da virtude, dos ofícios, das ciências e do Bem. O homem maduro, também, enxerga o belo em toda parte, e por isso não se ama apenas um, mas a tudo – até que enfim se aprenda a amar não uma coisa ou outra, mas o Belo que participa de todas as coisas. A ascensão consiste em “subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabe naquela ciência [...] e conheça enfim o que em si é belo” (ibid. p.45), despido das carnes da matéria, em sua forma única, como *eidós*. Nesse ponto o amante amará a própria virtude real e já não mais suas sombras, “porque é no real que estará tocando” (ibid.). Foi esta a lição derradeira de Diotima: aquilo de que se desprende com a ascensão do espírito, mais que a matéria sensível, é a própria relação objetual delimitada em torno do falo.

O que torna *O Banquete* de Platão uma obra seminal em seu próprio campo de efeitos, e também o que legitima sua presença destacada na presente arqueologia que busca pelas condições de possibilidade desta definição do desejo como falta, é precisamente o fato de que esta obra oferece o estofo afetivo do modelo de homem platônico. O primeiro ato de sua peça é factualmente trágico: desde que é primeiramente lançado na existência empírica, o homem já se encontra imerso na condição de incompletude, mais próximo do simulacro que da cópia fiel e marcado pela cisão fundamental em relação ao seu próprio correlato eidético, ao qual o único vínculo preservado é o da reminiscência. O conhecimento do Verdadeiro, a contemplação do Belo, a distinção do Bom são os lances de escada a serem vencidos no caminho que conduz ao resgate ascendente de sua plenitude; há no horizonte, entretanto, um impedimento mais crítico, que passa pelo abandono intrinsecamente contraditório do corpo terreno. A proposição dual do platonismo e seu discurso sobre a reminiscência na voz de Aristófanes encerram a tragédia de forma derradeira, na medida em que apontam a cisão como insuperável – e mesmo assim, é no

seio desta ética que ganha forma a fantasia-matriz de todas as demais. O amante, sob os sortilégios de Eros, tanto quanto o filósofo, que ama o saber sem jamais apreendê-lo, são figuras que protagonizam uma trama morosa, repetitiva, da perseguição um objeto essencialmente esquivo. Acima de tudo, a sustentação continuada dessa empreitada é possibilitada por seu próprio fracasso inevitável: a crença de que “se a contraparte de minha alma não pôde ser encontrada aqui, se o fragmento faltante da Verdade não está aqui, então há de estar alhures” devém necessária diante de uma alternativa que é por demais aterradora. Pouco importa que a finitude humana seja descrita verborragicamente na letra platônica: no tangente à trilha de superação da reminiscência ela se traveste de segredo inconfessável. É o desejo psicanalítico, mas *avant la lettre*.

RESSIGNIFICAÇÕES DO DESEJO NA MODERNIDADE

Os litígios intelectuais dos pré-socráticos sobre a natureza da *physis* e o fundamento ontológico da realidade sensível forneceram as estruturas basilares para a empresa por parte do homem ocidental de um esforço reflexivo sobre seu desejo entendido no sentido mais radical, isto é, o fundamento ontológico de sua própria ação. No classicismo algumas destas contendas parecem ter sido sanadas pela adoção de um conjunto de pressupostos hilemórficos platônico-aristotélicos, cuja hegemonia perdurou durante o período escolástico. Asseverar-se-ia na doutrina Cristã que a cada corpo da Criação corresponderia uma sorte de centelha divina, um substrato suprassensível ou *hypokeimenon* (ὑποκείμενον) nela investido por obra da *intentio* de um Criador. Seria apenas no Renascimento, no alvorecer do século XV, que uma cisão mais profunda com o classicismo grego operar-se-ia para fazer emergir um novo modelo de pensamento que tivesse o indivíduo racional como protagonista.

Com o advento da modernidade, a concepção de natureza transformou-se de modo a contemplar as ações concretas que se impunham à humanidade da época: assenhorar-se tanto dos fenômenos naturais por meio da atitude científica quanto de suas próprias faculdades racionais por meio de uma ética de base cartesiana, que consistia em perseguir uma noção de bem que se aproximasse gradativamente de preceitos universais da razão. Portanto, conquanto

o período dos séculos XVI e XVII houvesse testemunhado uma ruptura com relação à cosmologia clássica, o saber sobre a própria humanidade ainda preservava as linhas gerais da *phronésis* aristotélica, na qual o desejo figurava como alguma sorte de fenômeno fantasmagórico de periferia, potencialmente disruptivo à ascensão espiritual do homem. A empresa científica nascente autorizar-se-ia a dar conta dos afectos de um corpo humano tanto quanto de outro corpo qualquer. Não obstante, as paixões da alma, os amores, a desrazão e o desejo, não sendo mensuráveis, estariam para além das possibilidades de uma ciência: especificamente, o desejo foi no *Tratado das Paixões* de Descartes concebido como uma entre várias faculdades do pensamento, caracterizada em seu estado inicial como um *pathos* involuído cujo efeito prático era a obnubilação da vontade racional, ainda que pudesse ser convertido em motivação para o desenvolvimento da razão e converter-se em desejo de saber. Caberia a cada indivíduo, incumbido de sua faculdade intelectual de prudência aliada à atitude de generosidade, operar a cooptação do desejo para os fins moralmente mais nobres de aproximação do esclarecimento racional, sem jamais sucumbir às suas próprias paixões.

São bem conhecidas as consequências dos postulados cartesianos para o *êthos* do homem moderno que produzir-se-ia a partir deles. A “coisa pensante” não poderia nem confundir-se com a manifestação substancial da “coisa extensa” e nem tampouco consigo mesma em seus aspectos obscuros e indistintos: o imperativo da razão impunha que ela fosse destilada de quaisquer impurezas, incluindo-se aí não só os efeitos obnubilados da vida afetivo-emocional, mas também a própria experiência ambígua da existência que futuramente Merleau-Ponty caracterizaria como um *atolamento no ser*. O filósofo comenta a respeito não da pessoa de Descartes, mas do sujeito abstrato que habita em seus escritos:

Um cartesiano não se vê no espelho: vê um manequim, um “exterior” do qual tudo faz supor que os outros o vejam do mesmo modo, mas que, para ele próprio como para os outros, não é uma carne. Sua “imagem” no espelho é um efeito da mecânica das coisas; se nela se reconhece, se a considera “semelhante”, é seu pensamento que tece essa ligação, a imagem especular nada é *dele*. (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 25).

Tendo estabelecido o dualismo ontológico da condição humana como *res extensa* e *res cogitans*, corpo e mente radicalmente distintos, mas relacionados pela união substancial e comunicáveis diretamente apenas pela ação de um órgão mediador - a glândula pineal -

Descartes localiza a razão no âmbito exclusivo do espírito. As interações do corpo estariam sujeitas às leis mecânicas de movimento, e as sensações seriam experiências compostas que tinham na própria união substancial sua condição possibilitadora. Figurando entre outros gêneros do pensamento, o ato mental de desejar estaria relativamente próximo das sensações; seria necessário, se não abandonar o desejo à maneira do *nekkhamma* ou desapego budista, ao menos fazer dele um uso prudente em favor do desprendimento das determinações físicas, o que significa dizer, reverter o desejo contra si mesmo. A explicitação desta lógica é o que torna tão intrigante investigar como a obra de Baruch Spinoza promove uma subversão vultosa do tratamento dado por Descartes às afecções do corpo, mesmo aparentando fiel adesão à ética cartesiana em uma leitura superficial.

Pode-se ir além: defender-se-á aqui a tese de que a *Ética* de Spinoza inflige sobre pressupostos do pensamento ocidental que remontam aos helênicos o tão aguardado ponto de virada com relação à atitude do homem às voltas com seu próprio desejo. A *Ética* é um tratado da jornada humana da servidão à liberdade; como isso se traduz nos termos do engendramento do sujeito em ato e de sua disposição temporal? Em que medida se pode fazer oposição direta entre o spinozismo e a teoria da reminiscência platônica e postular que a orientação nostálgica do desejo, voltada para a saudade de um passado meramente mítico, se reverte enfim em uma orientação futura de faceamento do devir, da fortuidade dos encontros e composições potencializantes? Será preciso estender a tarefa arqueológica deste capítulo para determinar a contribuição Spinozana na compreensão do homem sobre sua derradeira Causa Final – que, como veremos, coincidirá aqui com a derradeira Causa Eficiente, ambas epitomizadas na coincidência da natureza naturante – bem como na relação do homem com seu corpo, uma revolução não menos impactante.

Desde Aristóteles o prazer só poderia ser equivalente ao bem no ínterim de uma “ética de mestre”, que trata do controle que um indivíduo tem sobre suas paixões e hábitos como uma virtude – a *phronésis*. Para além delas, contudo, Aristóteles designaria um campo de paixões que é insondável e irrefreável pelo eu, o âmbito da *bestialidade* e da *epithémia* (επιθυμία) em cada um. É na *epithémia* que Lacan localizará o desejo verdadeiro, pois “os desejos são exilados do campo próprio do homem” (LACAN, 2002, p. 18). O mesmo Lacan admite no *Seminário VI* que é Spinoza quem rompe com a estratégia aristotélica de exilar o desejo e o insere no âmago da essência do homem.

Spinoza tratou da tese cartesiana da união substancial nos termos de uma articulação intrínseca (*cohaerentia*), uma “colocação-em-conjunto” de forças participantes dos atributos da extensão e do pensamento em uma proporção determinada e disposta em paralelismo; o filósofo holandês afirma na proposição 7 da *Ética II* que “a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas” e, ao fazê-lo, outorga ao corpo uma legitimidade inédita no pensamento europeu desde o cristianismo. A alma não goza de outro estatuto metafísico senão o da ideia, sempre em ato, que um indivíduo faz de sua própria posição na extensão. Na condição de objeto atual da ideia atual que caracteriza a alma, o corpo é desinvestido do *status* depreciativo que a filosofia clássica lhe impusera, e passa de mero simulacro imperfeito das verdades eidéticas a coprotagonista da experiência humana *em paralelo* com a mente. O corpo até então, pois, era majoritariamente desconhecido a não ser pela quantidade de conhecimento que permitia que o conjunto de atos e paixões fosse adequadamente domesticado pelos dispositivos de controle e da Moral. Esta era a denúncia de Spinoza a este respeito: não se sabe, repetia ele, o que pode um corpo. Ademais, pelo mesmo modelo do paralelismo o filósofo pretende mostrar que, assim como a potência de um corpo agir é desconhecida, o mesmo ocorre com o pensamento, que ultrapassa em muito os limites da consciência. Em suma, passa-se a admitir um *desconhecido* do corpo e um *inconsciente* do pensamento; o esclarecimento de ambos passaria pela necessidade de reformulação de uma mecânica das afecções, que consiste precisamente no fato de que, quando os corpos se encontram, as partes componentes de um e de outro interagem complexamente de modo a se articularem em um sistema mais potente e produzirem um afeto de alegria, ou, ao contrário, de modo a decompor e subtrair as partes do outro interagente, diminuindo sua potência e produzindo um afeto de tristeza. E tudo se passa igualmente para as ideias e suas afecções possíveis.

A CONSCIÊNCIA E O *CONATUS* DE SPINOZA

A consciência das causas de um fenômeno qualquer não é o bastante: a própria consciência precisa ter uma causa da qual ela própria esteja consciente. É isto o que leva a uma definição do desejo em Spinoza como um apetite do qual se tem consciência. Em seu escólio

único, a proposição 48 da Ética II de Spinoza (2009) caracteriza a vontade como a faculdade intelectual de afirmar e negar, isto é, distinguir entre o verdadeiro e o falso, e, ato contínuo, explicitamente esconjura possíveis confusões de uma leitura desavisada que incorra no equívoco de equivaler a vontade ao intelecto e ao desejo. Se a capacidade de afirmar e negar da mente é infinita, o mesmo não ocorre com o intelecto ou capacidade de compreender: há um limite na quantidade de ideias adequadas que um indivíduo, enquanto modo finito do atributo pensamento, pode produzir. Ao desejo, por sua vez, cumpre a tarefa de produção de ideias a respeito daquilo que em relação à mente tem caráter apetitivo ou aversivo, o que certamente é distinto da atribuição de verdade ou falsidade às coisas. Esta definição tem, todavia, apenas valor nominal, e não muda nada na natureza do apetite que um indivíduo experimenta. Há, então, de se procurar alhures tal princípio de natureza; afinal, o que se pode chamar de desejo, ao menos em nível da definição até aqui apresentada, é tão somente a manifestação engajada e consciente de um dos conceitos basilares da ética Spinozana: o *conatus*.

Eis, neste termo em latim para a ideia geral de “esforço”, uma noção cara à filosofia moderna, mas que recebeu conotações distintas para os que sobre ela se debruçaram. Descartes, como visto, já o contemplava em sua cinética. Thomas Hobbes também o interpelou sob o viés do movimento, mas atribuiu a ele responsabilidade ímpar como princípio universal do conhecimento, desde as investigações de interações dos corpos na física aplicada até a filosofia moral dos afetos e da política (OLIVA, 2018). Todavia, há de se reiterar o caráter disruptivo da apropriação que Spinoza fez do conceito de *conatus*, impossibilitando o que havia sido ensejado na física cartesiana: a partir de então ele já não pode ser mensurado nem calculado, pois não é claro nem distinto. A concepção Spinozana afirma que não só o *conatus* é coincidente com a existência em ato da coisa, mas a própria singularidade da coisa também o é. Existir, perseverar em seu ser e fazê-lo como ser singular, são três movimentos ontológicos reunidos em um só ato. Ao definir o esforço de uma coisa por perseverar no seu ser como a essência desta mesma coisa, Spinoza localiza o *conatus* como o ponto fundamental a partir do qual toda a ação humana é pautada, em ambos os modos do qual o homem participa: o modo do pensamento e o da extensão². O filósofo identifica em ambos os modos de existência a mesma protensão de perseverança essencial, no âmbito do corpo como apetite, e no âmbito da mente como vontade,

² Desde Descartes o *conatus* é sinalizado como um fenômeno da união substancial entre *res extensa* e *res cogitans*, que conta com sentimentos obscuros tanto quanto esforços dos corpos: está contido na Natureza mas transcende a física, portanto.

como fica explícito no escólio único da proposição 9 da Ética III (SPINOZA, 2009, p. 106). É ainda neste mesmo escólio que se encontra a equiparação entre o desejo e o apetite consciente: “entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite” (ibid.).

O desejo tem sua legitimidade resgatada quando deslocamos seu escopo de definição: ele é a própria natureza ou essência de cada um enquanto determinada a produzir ou realizar algo a partir do que nos afeta. Cada afeto específico mobiliza uma relação única de desejo que assume os contornos da gula, da embriaguez, da luxúria e assim por diante, a depender da natureza da relação com o objeto: ambição é o desejo por glória, tanto quanto a avareza é o desejo por riqueza³. Tudo o que uma coisa faz se segue de sua natureza determinada; por conseguinte, quaisquer atos mentais ou físicos configuram manifestações de sua essência. De modo algum isso implica que se possa imputar ao filósofo alguma sorte de essencialismo herdeiro dos neoplatônicos: ainda que compartilhem como causa formal a mesma origem na Substância infinita – convinha ao filósofo chamá-la de Deus –, cada um de seus modos finitos será definido tão somente por seu grau de potência de agir, afetar e ser afetado. Diferentemente do senso comum, que atribui a potência à deliberação de um Deus antropomórfico e caprichoso, a potência em Spinoza é relacionada à necessidade da Substância. O filósofo denuncia a confusão entre o poder (*potestas*) e a potência (*potentia*) de Deus, que é infinita no agir, no existir e no compreender, no sentido de ser causa de si mesmo e de todas as coisas que dele se seguem (DELEUZE, 2002).

A justificção da atribuição de necessidade à natureza naturante se segue do fato de que os modos finitos, enquanto concebidos na qualidade de puras essências modais são todas convenientes entre si, já que participam da mesma essência divina; suas potências são tão somente graus de intensidade da infinita *potentia*. Por necessidade, Deus produz a tudo e concebe toda a existência precisamente como é. Também por necessidade todos os modos pertencem ao entendimento divino ou à ideia de Deus, e possuem Nele seu ser formal. Potência é ação; a ela corresponde, sim, um poder (*potestas*), que é o poder de ser afetado por outras afecções cuja causa última é Deus. A Substância, já estabelecida como infinita *potentia*, possui igualmente *potestas* em grau infinito: ela é passível de ser afetada por uma infinidade de

³ Por esta razão é preciso refutar qualquer compreensão da análise Spinozana dos afectos que se satisfaça com este grau de binarismo, que trate por exemplo a castidade como oposta à luxúria.

afecções necessariamente ativas – que ela mesma produz, vale ressaltar em consideração ao fato de a hipótese de um Deus infinito suscetível a paixões ser um contrassenso.

Isso vale apenas para a Substância considerada *a priori*; de fato, na extensão, ela está invariavelmente submetida a um contingente de afecções. Uma afecção da Substância ou de seus atributos é o que Spinoza chama de um modo (*modus*), e é pelo conceito de “modo finito” que o filósofo pensa a coisa singular, composta de uma relação interna de afecções necessariamente ativas e não paixões, pois provêm da essência de Deus como causa de tudo e causa de si. A realidade ou perfeição de um modo é definida por sua capacidade de afetar e ser afetado: será considerado bom pela mente aquilo que se compõe com o modo e aumenta esta capacidade, e ruim o que a diminui ao decompô-lo. É quando passam à existência finita que os modos são determinados como *conatus*, apetite ou tendência a durar, pois perdem suas relações de absoluta conveniência e se manifestam como sistemas de partes extensivas conflitantes na medida em que podem determinar tais partes a entrarem em outras relações. O esforço do *conatus* é o de buscar afecções de alegria, ditas convenientes, tanto quanto possível. Nesse sentido, é apenas quando referido à Substância Divina que o *conatus* é eterno e imutável. O que está em constante variação é seu estado a cada instante, ou seja, a potência de agir do indivíduo existente, seja considerado a partir do atributo extensão ou do pensamento. Um mesmo indivíduo é capaz de agir, ser afetado, pensar e compreender com maior ou menor variedade, a depender dos agenciamentos de que participa. A cada instante há de se determinar o *conatus* por suas afecções presentes, ou seja, ele está sempre associado a algum movimento de aumento ou diminuição de perfeição, de alegria ou tristeza. O papel da consciência, sob este ponto de vista, não é outro senão o de testemunhar estas variações do *conatus* – e, por conseguinte, desejar.

Resta, contudo, um questionamento a ser feito com relação à presunção de uma afirmação do ser em cada um de seus atos: se a natureza de um modo finito é a preservação de seu próprio ser, o que explica a diversidade de comportamentos humanos de autossabotagem, submissão deliberada, enfim, toda sorte de ato que atente contra sua própria integridade biopsíquica? Com fins de elucidar esse problema é que Spinoza recorre à noção de ideias inadequadas ou paixões. Se, como vimos, a essência de algo não pode comportar qualquer causa genética de sua não-existência, é também necessário que aquilo que retira a existência de algo venha de fora: as coisas existentes têm o poder de destruírem-se umas às outras. Se o farão ou não, isto depende de um conflito entre os poderes de afecção das coisas e a força que cada coisa

tem de perseverar em seu ser, ou seja, seu *conatus*. A ética que Spinoza apresenta é um tratado de classificação do comportamento humano em dois grandes grupos, ações, que se explicam pela natureza ou *conatus* do próprio indivíduo, e paixões, que apresentam causas externas. Não é impossível ou sequer incomum que estas paixões sejam alegres, ou seja, tenham como efeito o aumento da potência de agir do indivíduo afetado; nesse caso, são facilitadoras do caminho para a virtude, que não obstante só é lograda quando o sujeito passa a agir em vez de padecer. Para além delas, há também uma miríade de paixões que não são favoráveis à natureza do indivíduo, e que em vez disso decompõem seu corpo e sua capacidade de pensamento. Estas são as que Spinoza denomina “paixões tristes”.

DISPOSIÇÃO DOS AFETOS EM MULTIPLICIDADE: O PLANO DE CONSISTÊNCIA

A ontologia de Spinoza é radical em seu tratamento dos afectos, pois almeja tangenciar elementos reais. Se é possível dizer que são, em simultâneo, reais e abstratos, é apenas no sentido de estarem aquém de quaisquer atribuições formais ou funcionais e serem puramente intensivos, distinguindo-se apenas em relação ao movimento ou repouso. A realidade destes mesmos elementos consistiria em sua capacidade de produzir efeitos; assim, como abstração, estes existiriam aquém da própria ideia de átomo, bem como da individuação estratificada, existindo sempre como multiplicidade e produzindo individuações imanentes em que cada indivíduo pode investir intensivamente outros indivíduos em jogos de forças de complexidades diferentes no transcurso da duração. “São as últimas partes infinitamente pequenas de um infinito atual, estendido num mesmo plano, de consistência ou de composição” (DELEUZE & GUATTARI, 2011d, p. 40). É assim que se pode, com legitimidade, fazer referência à ideia de univocidade em Spinoza mesmo no íterim de um modelo de multiplicidade de afecções.

Esta trama de partículas que compõe o modelo ontológico Spinozano forma a unidade de um plano de consistência da Natureza; não a unidade transcendente já pressuposta no fundamento dos objetos, nem tampouco a unidade teleológica de um projeto divino, mas um plano de extensão radicalmente imanente populado por fluxos intensivos com velocidades e

lentidões distintas formando um sem-número de agenciamentos. De modo a compreender a amplitude dos desdobramentos deste modelo, acima de tudo, convém lembrar o comentário de Deleuze e Guattari (ibid.) sobre duas maneiras muito diferentes de se caracterizar um plano.

Na maioria dos casos se faz referência à ideia de um plano estrutural genético, definido nos termos de um “princípio oculto, que dá a ver aquilo que se vê” (ibid., p. 56) e que funda tudo o que é dado no mundo sem contudo que o próprio plano seja dado, mas apenas inferido das coisas que nele se sustentam. Trata-se neste caso de um plano *de transcendência*, acrescido ao mundo imanente e portador de um projeto; é ainda um plano tomado por analogia, pois o único aspecto pelo qual se pode chama-lo imanente é o de uma *ausência* à qual as coisas do mundo apontam simbolicamente, por metáfora e metonímia, tal como a árvore está planejada, projetada na semente.

Há, inobstante, uma segunda concepção que será mais cara à filosofia Spinozano, ao menos na leitura que Deleuze e Guattari dela fazem: um plano de consistência ou composição. Este é o plano das *hecceidades* ou individuações assubjetivas, o plano das puras velocidades e lentidões, que entram em agenciamentos sem jamais constituírem formas planejadas nem sujeitos. Embora não faça distinção entre o natural e o artificial, não seria equivocados chamá-lo de plano de natureza por sua característica absolutamente imanente: suas dimensões estão em constante expansão sem jamais fugir da planificação, isto é, sem se alçar à transcendência. Como esta expansão se dá por descodificação ou desmonte das formas já estabelecidas, é antes um movimento de *involução* que evolução. Ademais, por não compor formas fixas e sujeitos, o plano de consistência “não é princípio de organização, mas meio de transporte” (ibid., p. 60) para as velocidades intensivas.

Tem-se na releitura deleuziana de Spinoza, portanto, o seguinte modelo: a) todo modo finito da Substância infinita está imerso num plano imanente de afecções dispostas como multiplicidade irreduzível; b) a este plano imanente convém atribuir o predicado “de consistência”, uma vez que sua existência e dimensões reais gozam de exata coincidência com o conjunto de todas as afecções intervenientes em cada instante determinado; c) seus acontecimentos ou *hecceidades* se compõem pelas variações de velocidades e lentidões destas afecções; d) o tempo do *conatus* de cada coisa é indeterminado, mas não finito. Caso o fosse, a coisa deveria proceder no sentido de sua própria aniquilação, mas este ato não pode se seguir de sua própria natureza ou essência. Ela, portanto, persevera até ser destruída por causas

externas, as supracitadas paixões. A proposição 25 da *Ética* IV (SPINOZA, 2009) assim declara: “o *conatus* não tem outra causa além da própria essência deste ser”.

A concepção do homem Spinozano como composição ou agenciamento imanente de afecções em multiplicidade é, em suma, uma pura afirmação; assim descrito, não parece ser possível atribuir ao homem qualquer menção à ideia platônica de sua vida psíquica como ser-em-falta intrinsecamente. Ao contrário, o ser sob a pena de Spinoza não é outra coisa senão um *ser-em-excesso*, ao qual se faculta potência em abundância suficiente não só para perseverar em si mesmo, mas até mesmo para oferecer resistência a outras afecções externas que promoveriam sua dissolução. Será radicalmente herdeira de Spinoza a tese que Deleuze e Guattari defenderão posteriormente, de que “existe uma alegria imanente ao desejo, como se ele se preenchesse de si mesmo e de suas contemplações, fato que não implica falta alguma” (DELEUZE & GUATTARI, 2011c, p. 19).

A essência afirmativa do ser – isto é, seu *conatus* – é diretamente associada ao Bem, posto que determinada necessariamente por Deus. Resta compreender então o que Spinoza tem a comunicar sobre seu oposto: qual é a natureza do Mal, e de que modo a condição faltante dos homens funciona como antítese desta afirmação ontológica que o *conatus* promove. Afortunadamente, a resposta talvez seja rastreável na profícua troca de cartas que Spinoza travou com Willem van Blyenbergh entre 1664 e 1665 a respeito de sua teoria e, particularmente, tratando do tema do mal. Deleuze (2002, p. 107) resgata este diálogo e comenta alguns de seus pontos mais importantes, como a contestação de que, se os efeitos de todas as afecções são relativos às relações de composição ou decomposição, não há como distinguir vícios e virtudes. A réplica de Spinoza é de que o mal não reside na positividade da ação, mas no que falta a ela: o exemplo encontrado no próprio texto da *Ética* é o do soco, em que a mão cerrada desferindo um golpe implica uma positividade e potência de ação da qual Deus é causa, mas também pode manifestar crueldade e ódio na destruição do objeto golpeado. A necessária determinação da natureza naturante não habita nem é causa eficiente desta relação em que o alvo se decompõe, embora seja a causa do movimento muscular que estabelece tal relação. O mesmo golpe usado para quebrar uma janela de um carro se afundando e salvar a vítima presa dentro dele, por exemplo, faria com que o soco fosse considerado bom e não ruim. A imagem da coisa afetada pela afecção é o que determina qualitativamente esta mesma afecção: ideias

adequadas envolvem a imagem dos dois corpos da relação e seus aspectos em comum, ou seja, a clareza sobre como meu corpo e o de meu interagente se compõem.

Se não há mal intrínseco nas relações, tampouco é possível do ponto de vista de Spinoza a suposição de qualquer falta inerente a uma essência, tampouco essências singulares associadas ao mal absoluto e que tenham por propósito danificar, entristecer e corromper. Esta é outra objeção de Blyenbergh, à qual Spinoza responde que a essência é sempre um grau de perfeição que exprime uma potência em um ponto determinado no espaço e no tempo. Alguém é cego, criminoso, viciado etc. não por uma determinação de sua essência, mas por aquilo que lhe falta: a virtude, o sentido da visão, a resiliência e outras manifestações possíveis da potência de agir. Tal como o cego não tem a potência de ser afetado pelas ondas físicas de luz, tampouco o adicto teria a potência de ser afetado pela luz intelectual. A atribuição de maldade a qualquer coisa, fica então revelado, é possível apenas em uma reflexão *a posteriori*, na ocasião da comparação entre uma essência que pode “*x*” e outra capaz de “*x - n*”. Acima de tudo, esta atribuição descreve tão somente uma dimensão mais efêmera da existência de um modo finito: não em nossa composição como essência singular e eterna e nem tampouco como a totalidade de relações internas de movimento e repouso, também igualmente eternas, que nos caracterizam intensivamente como indivíduos e correspondem à nossa potência de agir nos atributos da extensão e do pensamento. A maldade não encontra lastro em nenhuma destas duas, mas apenas no nível de nossas partes extensivas dispostas na duração, que podem entrar em relações boas ou más a depender de suas afecções extrínsecas. Em suma: é bom ou útil o que aumenta a potência de ação de um corpo, e mau, nocivo ou ruim o que a diminui. É bom também o que mantém ou reestabelece a proporção própria de relações de movimento e repouso expressa pela essência de cada corpo, enquanto é dita ruim outra afecção que a põe em desequilíbrio e decompõe o corpo até o limite da morte.

Hegel futuramente teceria críticas sobre a ontologia deliberadamente univocal e afirmativa de Spinoza que negligenciava a contraparte dialética do desenvolvimento negativo-imanente da substância⁴ em que ela nega a si mesma como abstração para então afirmar-se determinada nos modos. Hegel acusou o filósofo holandês de construir uma filosofia estática ou até “eleática” por não conceber cada modo finito como negativo ou oposto em relação à universalidade da Substância (AQUINO, 2007). Ao definir a individuação como uma

⁴ O tema do desenvolvimento negativo-imanente de Hegel receberá maior atenção no início do capítulo a seguir.

articulação singular de forças com velocidades e lentidões variadas em proporção definida, uma “união” (*cohaerentia*), Spinoza não seria capaz de explicar a autoconsciência, que só resultaria de um movimento intelectual de diferenciação negativa em relação à alteridade, e também ao universal; por conta disso, seu conceito de individuação manter-se-ia no nível da identidade imediata, apenas.

Em resposta a esta censura, Deleuze (2002) reitera que é precisamente nesta postura ontológica que reside a glória de Spinoza: denunciar o mal interior (culpa, má consciência) e o exterior (ressentimento, ódio) como construtos reais pertencentes às interações entre os modos, mas sem ilusão de intrinsecabilidade. A doutrina Spinozana envolve uma severa crítica da negação; ela expõe que todo ato intelectual de determinação carrega consigo um traço de negatividade que o limita ao segundo gênero de conhecimento sem jamais atingir a plenitude da compreensão de Deus, na medida em que este ato circunscreve um território de existência de alguma coisa enquanto, simultaneamente, caracteriza todo o resto como um território de não existência. É preferível, como produção ideativa do terceiro gênero de conhecimento – o das ideias adequadas – operar pelo enaltecimento de características da essência de uma coisa qualquer. A natureza de cada atributo deve ser concebida pelas suas características de forma autônoma, independente dos demais atributos e prescindindo de comparação diferencial entre eles. Cada atributo afirma positivamente a essência da mesma e única Substância, e todos estabelecem positivamente sua existência. Estes preceitos constituem o fundamento da atividade de distinção e, sobretudo, instauram na filosofia conjunta de Deleuze e Guattari toda uma dimensão ética em um sentido muito específico: o território existencial como oferta de morada e cidadania condiciona para eles uma *geoética*.

Se um modo é determinado a existir, então, isto significa que uma infinidade de partes é determinada a compor a relação que caracteriza a essência deste modo. Antes da existência do modo, e depois dela, não se concebe negatividade: ela está diretamente ligada à existência, e à possibilidade de falta quando comparada ao ser formal do modo que sua essência determinou. Um indivíduo humano, por exemplo, deveria por natureza possuir certas relações extensas que o permitem enxergar, mas alguém pode nascer ou tornar-se cego pelas vicissitudes de sua existência. Contudo, mesmo a existência é um ato de afirmação do *conatus*, um perseverar em existir. Assim, em todas as instâncias a negação é um produto do intelecto que toma por base um ideal fictício, seja o de uma outra essência suposta comparável, seja o mesmo

objeto em um instante anterior, quando este exprimia um grau maior ou menor de perfeição que o atual. Em Spinoza, essência de coisa alguma envolve a negação, e o nada não tem propriedades.

DEUS SIVE NATURA: A UNIVOCIDADE DA SUBSTÂNCIA COMO POSITIVA E NECESSÁRIA

A proposição ontológica formulada no século XIII pelo franciscano Duns Scot seria referida por Deleuze (2009, p.44) como a única já feita na história da filosofia, conquanto repetida sob a pena de uma miríade de pensadores que o sucederam: o ser, para Scot, é unívoco, isto é, se diz da mesma forma a partir de todas as suas diferenças; estas são contempladas em variação infinita na existência concreta de cada ente, mas sua existência diversa em nada afeta sua univocidade essencial. Este mesmo ser do modo como o beato o concebe, entretanto, é tomado como neutro, indiferente entre o finito e o infinito, e até mesmo aquém desta distinção. Em Spinoza, por sua vez, a univocidade não é neutra, mas se compreende como afirmação ou positividade pura: *Deus sive Natura*, “Deus, ou seja, a natureza”. A Substância se diz e se afirma da mesma forma por todos os modos, ou, analisando esta relação lógica pela via reversa, todos os modos em sua infinidade de expressões singulares estão submetidos ao regime ontológico de uma mesma Substância que determina seus modos de expressão. Especificamente no caso da humanidade, a antropologia que decorre do monismo Spinoziano é tal que, nela, a natureza humana não define o que é Deus, sendo ao invés disso definida por ela. Mais especificamente, é a própria existência dos homens determinada pela Substância que produz coletivamente o que o ser humano é.

Indubitavelmente, o homem necessita de coisas às quais não goza acesso, e que servem de motivo para seu agir na concretude. O que ocorre, contudo, é que toda imagem de causa final produzida a partir dos objetos faltantes, conquanto sirva a seus propósitos cotidianos tão bem quanto as demais imagens constituintes da trama significativa do senso comum, é uma ficção, ou seja, tão somente um ato de imaginação produzido por um modo finito do atributo pensamento. A mente apreende as coisas de forma parcial e viciada, pelo primeiro gênero de

conhecimento que, provindo das sensações e da percepção difusa, nada tem de claro e distinto. Sob a lente de uma etologia humana, a composição sofisticada de sistemas orgânicos que formam o modo finito do homem, tanto anatomofisiologicamente na extensão quanto no complexo afetivo-racional do pensamento, expressa o *conatus* por meio de duas grandes categorias de ação – conservação e crescimento – cuja determinação é imediatamente remetida ao próprio princípio interno de organização destes sistemas orgânicos. A investigação do comportamento organísmico, quando amparada pelas ideias inadequadas do primeiro gênero, muito provavelmente irá induzir o inquiridor à noção de uma “máxima intencional”, qual ordem divina: *crescei e multiplicai-vos*.

Inobstante, a concepção adequada – provinda do conhecimento dito virtuoso, de terceiro gênero – do movimento etológico de conservação como o esforço contínuo de perseveração na existência ou na essência atual de um organismo revela tão somente a tendência à manutenção das proporções internas de movimento e repouso, velocidades e lentidões deste mesmo organismo; quanto ao crescimento, é uma prerrogativa de todo ser vivo a busca ativa pela maximização dos afetos alegres e evitação dos afetos tristes cujo resultado seja a diminuição da potência de ação. Ambos os movimentos caracterizam o fundamento dos organismos vivos como seres autopoieticos, isto é, capazes de reproduzirem internamente sua individuação e a atualização de seu próprio estado de coisas: embora toda a matéria, incluindo as coisas inorgânicas, coabitem e participem de um mesmo plano imanente de afetação, no que tange aos organismos vivos sua “*vis viva*” é, em si mesma, determinada a perseverar na existência. Sobretudo, trata-se de perseverar na existência de forma dinâmica e adaptativa, graças às suas respectivas formas de percepção do ambiente, que lhes facultam o reconhecimento de sua potência de afetar e ser afetado por outros corpos e, por conseguinte, alterar seu estado interno e responder à afetação externa. O que distingue o homem dos demais seres vivos, diz Spinoza, é que a virtude está a seu alcance, traduzida como a capacidade de afirmação deliberada de seu *conatus* e de cálculos racionais de economia libidinal com fins de aprimorar a busca por sua alegria.

Tomando distância de definições categóricas do Bom e do Mau, o que Spinoza apresenta é uma ética dos atos e não dos valores. Ao pensar a possibilidade do homem livre, o filósofo encontra na orientação do desejo pela razão a chave do enfrentamento da causalidade determinista que remete a Deus, se não subvertendo esta causalidade, ao menos conhecendo-a

por meio de ideias adequadas que permitam uma leitura precisa dos fatores intervenientes na trama imediata de afetos de que cada homem participa. Se a alegria pode ser definida como aumento da capacidade de agir, isto significa igualmente maior capacitação em sua atividade de adaptação autopoiética. Em suma, o conhecimento racional tão adequado quanto possível terá como resultado direto o aumento da alegria e da capacidade de sobrevivência. Este é um dos pontos nevrálgicos da fissura que o discurso psicanalítico, ao emergir na virada do século XX, acravaria entre ele próprio e a ética da modernidade, não só em relação ao spinozismo em específico, mas a toda a lógica ali subsumida no tangente à relação do sujeito da consciência com o controle dos rumos da própria sorte.

Segundo a denúncia psicanalítica a razão Spinozana comete o pecado de se arrogar como instância independente, heterogênea ao indivíduo e que o guia e protege tal como uma bússola para o sobrevivente no deserto. De Freud em diante, o caminho para algo que se aproxime da liberdade certamente não passará por uma abordagem racional da determinação das pulsões, mas de sua simbolização e significação do objeto virtual que funciona como causa do desejo (aquele ao qual Lacan referir-se-á como “*a*”). Ainda que não se deixe conhecer, este “algo” pode e deve ser capturado como símbolo, tanto em suas causas quanto em seus desdobramentos, de modo a lançar luz sobre a trama significativa no qual se inscreve. Freud destaca peremptoriamente um aspecto de indeterminabilidade dos afetos ao qual Spinoza já fazia referência desde a proposição 2 da *Ética III*, ocasião em que profere a famosa acusação de que “ninguém sabe de que um corpo é capaz”. Contudo, jamais ocorreu a Spinoza debruçar-se sobre as possíveis implicações desta indeterminabilidade – que serão melhor caracterizadas nos capítulos a seguir - com a mesma ousadia com que Freud o faria. No que concerne à teoria Spinozana, os afetos são uma dimensão específica dos modos do atributo pensamento, e, sendo assim, dispõem de lógica distintiva própria – afetos passivos e ativos, alegres e tristes etc. – e não podem ser adequadamente representados. Eles podem, sim, ser objetos de uma intuição sobre a variação da potência de agir; mesmo que haja a ideia associada a um afeto – especificamente de um amor ou de um ódio – este afeto não representa tal ideia, nem tampouco qualquer outra.

É justamente a qualidade das representações feitas sobre o afeto que está no cerne de sua discussão sobre a virtude e a liberdade. Com Spinoza, o indivíduo passa a ser definido como causa, quer seja ela adequada ou inadequada. Seu desejo, que é tão somente um apetite consciente, geralmente está inadequadamente sujeitado às ideias da imaginação e às paixões e,

por conseguinte, verte-se na busca de um objeto que se presume faltante, de modo que a ação humana é determinada negativamente por estes objetos externos. Em meio à condição de servidão humana, o desejo obedece à formatação teleológica de uma tentativa esperançosa⁵ de obtenção no instante futuro daquilo que foi revelado como ausente ou insuficiente no passado, sob a crença de que, em algum encontro fortuito no porvir, está a chave para a dissipação ou anulação deste fantasma. Na agência em conformidade com a virtude, por contraste, o desejo visa objetos não por seu caráter de falta, mas por proverem uma oportunidade de crescimento e potencialização. Nessa ocasião o *conatus* e o objeto do desejo transpõem sua distância e se aproximam ao ponto de confundirem-se: o desejo do homem livre já não é uma questão de suplantação de carências e incompletudes da alma, e se converte em vez disso em uma questão de abertura possibilística, em criação ativa e composição de encontros, cuja orientação temporal futura se dá ao modo do devir.

⁵ A esperança associada à emergência futura de objetos externos é compreendida por Spinoza como uma paixão alegre porém instável (cf. escólio 2 da Proposição 18, *Ética III*) e, em última análise, não virtuosa, e deve ser distinta da atitude esperançosa fundada na confiança de um indivíduo em seu próprio potencial de ação.

2) A ECLOSÃO DO REAL: DESCOBERTA E TRAVESSIA DO INCONSCIENTE-HISTÓRIA

Durante todo o percurso dos ensinamentos pós-cartesianos, dos quais o capítulo precedente foi um recorte, transformações significativas na compreensão da agência epistêmica do homem sobre seu entorno foram engendradas, sem que todavia o axioma preponderante fosse refutado: a intelecção do mundo para-si, bem como a subsequente ação volitiva possibilitada por essa intelecção, eram ambas pertencentes ao reino da compreensão racional. Se, por exemplo, não estava ao alcance do homem como modo finito conceber a Deus em sua plenitude infinita, ao menos ele poderia – e deveria, em conformidade com a meta máxima da *Ética* – produzir ideias adequadas que retratassem com fidelidade aspectos da natureza de Deus. Mas isto estava prestes a mudar: o movimento artístico e filosófico do Romantismo e do Idealismo alemão que ganhou força no cenário europeu aproximadamente um século depois de Spinoza conferiria tonalidades ao seu respectivo momento da modernidade, nos estágios rudimentares do processo de industrialização, que a distinguiam em muito da modernidade ao modo cartesiano. Incitados pela máxima kantiana do *Sapere Aude!* os idealistas assumiam para si o desafio de “ousar saber” sobre a disposição própria da realidade uma vez que se viam desamparados por uma metafísica que se revelava insipiente e pela velocidade crescente das transformações nas relações sociais e de trabalho. O que sua audácia permitiu revelar foi um relance do Sublime, a coisa mesma que se provava irreduzível à apreensão objetual por parte do entendimento. Que relação pode ser estabelecida entre estas primeiras centelhas do incêndio da razão e a postulação de um plano de absoluta imanência do Real na filosofia continental do último quarto do século XX? E, sobretudo, que função cabe ao desejo na tessitura desse plano, desde o *Begierde* hegeliano até a natureza do *désir* que epitomiza a contenda dos pós-estruturalistas franceses?

De maneira geral, a virada copernicana de Kant lançou nova luz – um verdadeiro Esclarecimento (*Aufklärung*) – sobre o caráter das ideias; obviamente, não se trata de responsabilizar exclusivamente este golpe filosófico pela propulsão do pensamento moderno à sua condição tardia, mas tampouco se pode desconsiderar a relevância de sua contribuição basilar. Ao mover o primado da inteligibilidade dos objetos para o sujeito do entendimento, Kant revelou as ideias como o princípio do paradoxo e da contradição dialética. Não são mais os objetos naturais que impõem sua forma sobre o observador, ao qual caberia estar à altura do

desafio apresentado pela natureza e decompô-la com um arsenal de técnicas representacionais, e sim o reverso: o observador só pode conhecer sobre um objeto qualquer aquilo que ele mesmo impôs sobre ele, as formas *a priori* do entendimento, faculdades espontâneas de sua natureza transcendental. O fato de todo conhecimento em Kant configurar-se nesse sentido como um reconhecimento foi o que abriu caminho para o pensamento científico não-dogmático. Ainda assim, ao mesmo tempo em que operava a eleição do entendimento como regulador do conhecimento científico, o kantismo sinalizava seus pontos de ruptura com a analítica do Sublime, a determinação do conceito de razão e o apontamento das ideias que os conceitos do entendimento traziam como subjacentes.

De fato, já não convinha à filosofia o desenvolvimento d'O Método como em Descartes, com fins de operar o enquadramento conceitual e imagético das coisas e sua representação pelo entendimento dentro de rigorosos limites, já que, precisamente por ser inatingível, o “ser” compelia o filósofo a criar as justificativas para a impossibilidade de se acessá-lo. Caberia em vez disso à Razão devotar-se à própria liberdade, visando-a como um domínio suprassensível que sobrepor-se-ia ao domínio do destino. A lógica do entendimento sempre fora suficiente para uma analítica dos conceitos *a priori* – como, por exemplo, a própria noção de causalidade; para tanto, bastava lançar mão de expedientes de compartimentalização categorial em conformidade com critérios de identidade, semelhança e não-contradição. Somente a lógica da razão, precisamente por engendrar-se sob uma função sintética e não analítica, seria capaz de conceber uma dialética transcendental com tamanha abrangência que nela caiba uma expressão do incompreensível ou o Monstruoso. A razão se encarrega de excisar o que fora cindido pelos conceitos do entendimento e consubstanciá-lo no reino do Ideal – eis sua competência singular.

Não tardaria muito mais de um século para que Nietzsche decretasse a morte de Deus e o esvaziamento de todos os valores, e estilhaçasse a golpes de martelo todas as “múmi­as conceituais” (NIETZSCHE, 2006, p. 34) alheias à historicidade que vinham recebendo um tratamento quase idólatra desde que foram universalizados como conceitos pelos filósofos pós-socráticos, perdendo seu caráter de devir e fazendo de Heráclito um proscrito. Pode-se argumentar que o reerguimento do sensível como valor nobre por Nietzsche tenha sido o momento derradeiro de uma trama cujo desenlace se deu em meio ao idealismo alemão, mas que encontra seu prólogo alhures, no spinozismo. Se a sensibilidade e o mundo sensível das

aparências receberam no pensamento europeu do século XVIII um estatuto de privilégio que há milênios lhes foi preterido, desde que se tornaram os inimigos do ser-em-si e o véu que cobria a verdade e a lógica, é em parte graças a Spinoza. O cumprimento do propósito da filosofia hegemônica requeria o abandono do corpo, mas o filósofo holandês fora pioneiro na proclamação da tese contrária, a de que a obtenção da virtude passaria pela compreensão adequada do que um corpo é capaz. É nesse sentido que se pode dizer que Spinoza operou um resgate do que os helênicos depois de Sócrates haviam não só negado, mas recalcado: Heráclito também era cético com relação ao mundo dos sentidos, mas pelo motivo oposto, pois a tendência do espírito quando instrumentalizado por um *logos* fraco seria a de constituir unidades e consistência entre os acontecimentos. Essa seria a mentira da percepção: a de atribuir permanência e solidez ao que é fluido e dinâmico.

O QUE *FALTA* A SPINOZA

Isso posto, convém retornar ao tema da falta que se imputa a Spinoza do ponto de vista do pensamento idealista, em que a conformação dialética já integrada à ideia serve – retroativamente – de contraste a uma concepção de caráter monista que a precedera. O cerne da crítica que Hegel tece em relação a Spinoza está situado no problema ontológico do desenvolvimento da singularidade (*einzelheit*). Talvez este problema seja mais facilmente evidenciável no que Hegel tem a dizer sobre o desenvolvimento histórico-social da modernidade, com o qual estabelecia uma relação analógica para com a constituição própria da natureza no sentido de que a mesma ordem dialética operaria para um e para outra. Parafraseando Lukács (1963, p. 442), “na época da redação da *Fenomenologia [do Espírito]*, Hegel concebe sua filosofia como a forma intelectual de uma nova forma da história universal”.

A razão hegeliana, transcendental em relação ao entendimento, teve sempre como pretensão destilar a lei geral de regência das coisas a partir da fortuidade dos encontros entre estas coisas determinadas na concretude. Como já nos foi revelado pelo apontamento de Žižek (2015), o *modus operandi* moderno paradigmático é a inferência dos grandes padrões dos enredos míticos no âmago das narrativas mais triviais e, mais ainda, a inferência das leis gerais

de estruturação da natureza a partir da experiência concreta do homem. A singularidade, portanto, é localizada igualmente como um momento lógico da produção do conceito e como uma das condições possibilitadoras formação do sistema socioeconômico da sociedade civil-burguesa.

Dialeticamente, a particularidade está subsumida na universalidade de modo imanente, desde instâncias mais microscópicas como o sistema de carências e modos de satisfação (em que a satisfação das carências de cada um beneficiaria o estrato coletivo) até macroscopicamente, no sistema de polícias, na jurisdição, nas corporações etc.; a particularização forma as células do Estado moderno, que estão nele subsumidas ao mesmo tempo em que o constituem. O advento da modernidade será identificado historicamente como um tempo de corrupção dos costumes mais simples e naturais, na medida em que estes serão particularizados e integrados às políticas de satisfação de carências dos indivíduos (AQUINO, 2007). Distanciada de uma suposta naturalidade, a sociedade moderna exerce um trabalho de formação cultural (*Bildung*) em que a particularidade é negativamente desenvolvida e, dialeticamente, produz a universalidade. Afastado de uma certa imediatez e simplicidade que caracterizava a episteme de certas sociedades pré-modernas, o pensamento moderno e a sociedade civil-burguesa que ele produz são fundados já em bases sociais e de uma concepção moderna de trabalho e amparados por uma atitude intelectual de investigação racional sobre o próprio entendimento, primeiramente, e, ato contínuo, sobre todas as suas categorias.

É isto o que permite a seus indivíduos um poder de liberdade e autonomia do espírito que prevalece sobre a necessidade. Cada indivíduo, particularizado, goza de um certo *estranhamento* em relação aos demais, que só se resolve pela subsunção na universalidade do Estado: cada indivíduo é uma unidade contingente de uma formação sistêmica sujeita à mesma jurisdição e à divisão do trabalho, mas que logra a determinação de sua própria singularidade graças à participação na máquina de produção de particulares da sociedade civil e da família, por um lado, e no aparelho universalizante do Estado, por outro. A sociedade civil ocupa aqui um papel mediador, portanto: a partícula singular não remete diretamente ao universal, mas à particularidade, que em um só e mesmo movimento promove uma *reflexão para si* do singular e um *retorno a si* do universal.

O pressuposto subjacente na *Fenomenologia do Espírito* (2007) de Hegel, principalmente na fundamentação de seu capítulo IV – que chegou a ser elevado por Alexandre Kojève (2002) à condição de “chave-mestra” para a imersão na leitura de Hegel – é a aquisição por cada indivíduo desse aspecto de estranhamento em face do Outro como decorrência da consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*) por um processo eminentemente dialético. O capítulo IV descreve um ato coletivo de tomada de consciência no sentido da apreensão reflexiva da essência de cada um, dado que a ambição moderna de apreensão do mundo como objeto determinável da experiência só fazia provar suas inconsistências e contradições internas, aproximando-se gradativamente da falência e da “crise das ciências europeias” sobre a qual Husserl (2012) viria a discorrer posteriormente. Em contraste com a ruína do estatuto da verdade nos objetos externos, a consciência-de-si emerge como saída para o fundamento da verdade na certeza de si mesmo. Dispõem-se, com efeito, os dois polos da dialética do *Selbstbewusstsein*, em que o reconhecimento de si só se confirma plenamente pelo estranhamento em relação ao outro sujeito.

Suscitando uma vez mais a ferina observação de Žižek sobre a *práxis* propriamente moderna de extração de axiomas universais a partir da imanência cotidiana, cabe apontar que a necessidade de uma etapa de negação especular de si para o processo de singularização do ser social é tão somente uma reencenação daquilo que Hegel situa como o processo de autoprodução do conceito. Para Hegel, um conceito não é meramente uma *Vorstellung*, ou seja, não é só uma representação formal de um conteúdo externo. Antes, é a *forma infinita* deste conteúdo, em um movimento que conduz à sua determinação e efetivação. A particularização é precisamente o momento fugaz em que a determinação do conceito acontece; nela estão coincidentes dois outros movimentos antitéticos, a negação do conteúdo como abstração e sua afirmação como exteriorizado e determinado. Por um reflexo ou retorno da universalidade sobre si mesma, o conceito devém capaz de se reconhecer e reconciliar-se consigo; o que se produziu como síntese, contudo, foi o estatuto singular deste conceito quando determinado.

Na fenomenologia hegeliana o sujeito está engajado em uma jornada da Consciência (*Bewusstsein*) até a Consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*) que tem como momento inicial uma etapa do “*em-si*”, pura consciência passiva apreendendo o mundo perceptivo e inteligível e esgotando-se nesta atividade, conquanto não tenha nesta experiência um contato com a Verdade. Graças ao reconhecimento da falta de certos objetos sensoriais dos quais o indivíduo tem necessidade e, principalmente, à ação do desejo, o homem se faz consciente de sua oposição

ao mundo e reconhece, por um lado, o “eu” como sujeito vazio, negado e desejante, e, por outro lado, o mundo como campo de objetos potencialmente capazes de suprir a falta: instala-se a etapa do “*para-si*”. Quando o homem se apropria de si mesmo como sujeito da Razão, produtor da Arte, da Religião e do Estado na etapa derradeira do “*em-si-para-si*”, ele o faz também por consequência de um efeito de desejo; como reflete Garcia-Roza (2009), o termo utilizado no texto em alemão, *Begierde*, tem o sentido de “luxúria” e “voluptuosidade” como uma força que arranca o homem contemplativo de sua passividade e o leva a buscar ativamente no mundo o objeto faltante para destruí-lo e incorporá-lo. Ele experimenta do desejo a sua ação negatriz. Afinal, só há sujeito na etapa do “*para-si*” como negativo, um vazio que a incorporação do objeto externo virá a preencher. Este sujeito identificado com o objeto incorporado constitui um estágio intermediário da humanização, e permanecerá como tal enquanto mantiver uma correlação com objetos naturais, isto é, aqueles responsáveis pela satisfação de necessidades orgânicas. Quando o Desejo visar um objeto dito não-natural é que poder-se-á nomeá-lo como Desejo humano, permitindo a transposição do animal pelo sujeito. Isso significa que é necessário que o Desejo esteja mediatizado pelo **desejo do Outro** e que seus objetos estejam imbuídos de valor cultural.

É precisamente projetado à sua *forma infinita* que o desejo (*Begierde*) hegeliano aparece neste texto: a tarefa de se escrever uma fenomenologia a respeito do espírito traz à tona a figura de um sujeito que, por um lado, tem sua garantia existencial assegurada pela consciência-de-si, mas por outro lado, é construção social por princípio, fenômeno ou diferença negativa que não tem em si nenhum ser e que é apenas um aparecer-para-um-Outro. A própria consciência-de-si autoaplicada como psicologia empírica, isto é, posta em relação especular, é que revela a dimensão da farsa intrínseca à construção subjetiva: a essencialidade da coisa-em-si está sempre alhures, inacessível ao saber. A primeira moção do sujeito como objeto fenomênico de si mesmo revela tão somente sua clivagem fundamental em relação ao Outro inacessível, que, ocupando a posição de Senhor, é o único dotado do poder de conferir ao Servo aquilo que lhe falta (dir-se-á posteriormente, que o Senhor é o possuidor do *falo* que subscreve o sujeito na fala), uma unidade ou superação da clivagem, que é irreduzível a qualquer objeto; por conseguinte, “[e]ssa unidade [da consciência-de-si] deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência-de-si é desejo em geral (*Begierde überhaupt*)” (HEGEL, 2007, par. 167).

Toda esta cadeia dialética de momentos lógicos entre o singular e o universal que encontram na operação de particularização seu catalisador – e que têm na dialética do desejo (*Begierde*) sua epítome – tecem um processo de desenvolvimento que não pode deixar de atravessar uma etapa de negação imanente de si. No que diz respeito ao sujeito, agora ressignificado como sujeito desejanter, sua determinação singular como consciência-de-si envolve necessariamente sua alienação ou clivagem em relação à coisa-em-si do mundo, superável apenas na dimensão mediada do ser-para-o-Outro. Quanto ao conceito, em sua forma comum, é universal e absolutamente coincidente consigo mesmo. O desenvolvimento negativo-imanente conduz o conceito à sua forma incomum, determinada, diferenciada de si mesmo, em que o universal é um momento que antecede os demais, se não temporalmente, ao menos no âmbito lógico.

Sendo um *reflexo para si*, a diferenciação não é senão um movimento interno do próprio universal em que, em dupla negação, ele supera sua abstração e se determina. Esse é o movimento de mediação constitutivo da identidade para Hegel, em que

[...] a diferenciação se desenvolve verdadeiramente como diferença essencial, interna, não se fixando como simples diversidade. Ora, somente a identidade abstrata, indiferenciada, pode ter diante de si uma diferença que é mera diversidade. Ao conceber que, ao contrário, à identidade corresponde um processo de diferenciação essencial, não exterior [...], Hegel busca afastar-se duplamente tanto da concepção da identidade abstrata que [...] nega em si a diferença/ distinção, quanto da diferença que, sendo simples diversidade, nega em si a identidade com outros e afirma abstratamente em si uma identidade imediata consigo mesma (AQUINO, 2007, p. 27).

Apenas a razão, no salto transcendental que dá em relação ao entendimento, é capaz de compreender a existência autônoma de cada coisa singular. A crítica de Hegel a Spinoza – agora, feito o preâmbulo requerido, pode-se retornar a ela – se sustenta no fato de que a compreensão ontológica da univocidade da Substância impossibilita a afirmação de singularidade autoconsciente, que só poderia ser negativamente desenvolvida pela admissão de um momento lógico de antítese de que as definições Spinozanas de modo e atributo parecem carecer, e que certamente está esconjurada da definição de Substância. O que Hegel expressa ser preciso acrescentar às definições de modo e atributo é a compreensão de seu *movimento de determinação* em relação ao absoluto, superando a fixidez que Spinoza lhes impõe ao conceituar uma determinação que é apenas qualitativa: a redução do infinito ao finito pela

imposição de limites exógenos, isto é, cujo fundamento provém de fora e não de si próprios. É o que Spinoza quer dizer quando define (na definição 5 da *Ética I*) um modo como existindo “em outra coisa” ou “alhures” (*in alio*). Isto implica que a determinação seja um ato reflexivo que não esteja internamente contido no próprio desenvolvimento imanente da substância. É por esta mesma razão que Spinoza só se arroga a mencionar dois atributos (extensão e pensamento), embora indique que a quantidade deles que emana de Deus é infinita: são os únicos que a mente reflexiva conhece empiricamente, pois deles participa.

O ponto de partida da filosofia de Spinoza é a definição da Substância como *causa sui*, isto é, aquilo cuja própria essência envolve a existência e que necessariamente deve ser concebido como existente. Por sê-lo, e pela sua consequência imediata – ser também causa de todas as coisas – um opositor menos generoso poderia atentar contra o cerne da apropriação deleuziana de Spinoza e afirmar que, nele, não há devir verdadeiramente, ou ao menos não em nível mais profundo, posto que o spinozismo acaba retomando o princípio de identidade de Parmênides e o estende ao paralelismo extensão-pensamento. A superação do limite que Spinoza impõe a si mesmo passa por admitir que, embora seja finita como modo, a coisa singular está imersa em uma relação especular com o infinito na medida em que remete a ele como seu retorno ou reflexo: justamente quando é considerada como dada “alhures” nas afecções é que a Substância pode subsistir por si mesma de forma singular. O caso específico do indivíduo humano ganha ainda mais destaque: o homem goza de autoconsciência como subjetividade infinita em decorrência do mesmo ato ontológico no qual ele se determina na finitude. Como se explica então, se admitimos esta concessão, a cadeia de remissão causalística que vai do modo finito até a *causa sui* da Substância absoluta? Hegel (2006⁶) explica que, na medida em que resulta de uma ocupação posicional por parte do Absoluto no espaço e no tempo, ou seja, na extensão, o modo é exterioridade posta como exterioridade, e “[c]om este juízo absoluto da diferenciação de mim por mim mesmo, o espírito estabelece a sua existência e põe-se externamente a si mesmo; põe-se na exterioridade e nisto consiste precisamente o modo universal e peculiar da existência da natureza”. O produto desta síntese é a autocoincidência identitária – precisamente o que possibilita que se defina a Substância como *deus sive natura*.

⁶ Paginação irregular.

Eis, então, a sùmula: a acusação de Hegel sobre a falta que identifica em Spinoza parece ser uma reedição, em plena efervescência do Idealismo alemão na alvorada do século XIX, do dilema ontológico que se esboçara na Grécia clássica entre a postulação afirmativa do devir de Heráclito e a tessitura do sujeito como fundamentalmente faltante sob a pena de Platão. Todavia, aqui a trama de algum modo se inverte, posto que Hegel só toma para si a tarefa de defender a dinâmica fundante da realidade sob a condição da admissão do que essa dinâmica tem de negativo em seu âmbito mais basilar. O posicionamento da versão de Heráclito da dialética se dava no nível da limitada consciência do homem, e o sábio fazia dele um uso instrumental, já que o enigma era a ferramenta de sua escolha para a aproximação do *Logos* puramente afirmativo sobre a natureza. No atravessamento hegeliano, por sua vez, toda coisa, tudo aquilo que Spinoza denomina “modo determinado” não só se constitui como negação, mas também antiteticamente como afirmação do absoluto na ordem de sua reconciliação consigo. Vai-se ainda mais longe: tal autocoincidência não se pode lograr por outra via, mas tão somente percorrendo esse caminho, que vai da universalidade da Substância à determinação ou particularização nos atributos, e desta à singularização nos modos, operando por fim o retorno a si do absoluto. A coisa singular Spinozana não tem uma posição “para si” que a diferencie em posição negativa com relação à universalidade. Há uma união coesa e proporcional de afecções convenientes, uma *cohaerentia* ou *Zusammensetzung*, mas não uma consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*). Em vez disso, a individualização para Spinoza se dá ao modo da mereologia de uma *Gestalt*, em uma disposição relacional entre partes (modos finitos) e todo (Substância infinita).

INTERPELAÇÃO DO SUJEITO COMO *GESTALT*

É da própria definição da noção de *Gestalt* atestar seu caráter imanente; qualquer que seja a totalidade produzida em sua articulação assintética, haverá de se considerá-la como constituída pelos componentes que lhe servem de “partes”, e por nada mais – a não ser do ponto de vista da injunção temporal que esta mesma totalidade, dada num instante A, estabelece com

a totalidade presumida no instante A' que sucede o atual⁷. Nesse sentido, a *Gestalt* que compreende o “modo determinado” de Spinoza não goza de menor legitimidade que qualquer outra: não há contradição lógica alguma na concepção de uma coisa qualquer como um sistema complexo de relações entre vetores em mútua afetação com suas próprias razões de velocidades e lentidões, ou tampouco na atribuição de singularidade a este sistema. Não obstante, a tese que se apresentará aqui, justificada inclusive pelo posicionamento explícito de Deleuze como um signatário “anti-humanista” de Spinoza, é que só se pode chegar mais longe na apreensão simbólica do que há de mais humano no homem – isto é, seu desejo – pela consideração de um correlato negativo da sua condição existencial afirmada. A condição para a ipseidade humana é alguma sorte de inteligibilidade que permita a inserção *a priori* do homem no mundo. Não se trata necessariamente da admissão de um “outro eu”, de um *ego transcendental* como o da fenomenologia husserliana precoce: o aceno a Husserl que se faz aqui é relacionado tão somente à presunção de vinculação magistralmente caracterizada por ele e reverberada por Merleau-Ponty de modo prolífico, o “*a priori de correlação*” pelo qual presumo que vou ser compreendido e compreenderei a presença dos demais corpos da natureza.

Embora não disputem a noção pós-renascentista de que o conhecimento da natureza não é sobre sua essência mas sobre sua *ratio* mensurável, os fenomenólogos ofereceriam como explicação do fundamento de toda esta informação a consciência noético-noemática. Em sua dimensão mais radical esta noção de consciência tem a seu favor, no que tange à capacidade de representar simbolicamente a idiosincrasia do desejo, tanto sua definição funcional como condição para a experimentação de todo vivido, quanto sua definição epistemológica como um campo de presença perceptivo, cuja localização está entre a luz e os objetos percebidos. Chamar este princípio de contato com a realidade de “eu” não se justifica a não ser propedeuticamente – em si mesmo tal “eu” não dispõe de existência ontológica própria: na definição do *nada* sartreano ele chega de fato ao estado de “não-coisa”, justamente pelo fato de ser condição pra que se possa medir todas as coisas. Merleau-Ponty (1967), a este respeito, é mais parcimonioso, ao trata-lo nos termos de uma ambiguidade entre a dimensão visível e a invisível da carne do mundo. A experiência do *a priori de correlação* obriga Merleau-Ponty a partir da presunção de que os objetos percebidos compartilhem cidadania em uma mesma totalidade sem síntese – o vivido – que tem precedência sobre a apropriação intelectual. Antes que se possa representar

⁷ É o que significa afirmar a *Gestalt* como “aberta”.

um vivido, mensurá-lo e compra-lo com outros objetos, sua percepção é garantida pela copresença das coisas em um mundo compartilhado, e se dá por *ocupação* ou *invasão* das mesmas no campo de presença daquele que experimenta o vivido. A coisa percebida, portanto, é primeiro percebida como *Gestalt* e sustenta em si mesma sua compreensibilidade, no sentido de que a percebemos como absoluta e não proporcional: o infinitamente pequeno, o infinitamente grande etc.

A configuração perceptiva *a priori* de Merleau-Ponty não se pretende como *Gestalt* no mesmo sentido que a determinação ontológica dos modos de Spinoza. Ainda outro modelo de *Gestalt* poderia ser suscitado nesta distinção, na maneira como Franz Brentano (1944) explica o fenômeno psíquico: nem dotado exclusivamente de propriedades mensuráveis como um fenômeno físico, nem tampouco puramente representacional como um fenômeno da mente, sua particularidade como psíquico é atribuída à relação mereológica que seus elementos têm entre si, alternando sua predominância fundo-figurativa no percurso da duração. Nos termos da definição Spinozana do afeto, a categoria de fenômeno a que Brentano se refere não corresponde senão ao registro impresso em um corpo daquilo que outrora o afetou: é uma *Vorstellung präsensation*, uma “representação representada” fantasmática de um afeto que torna a emergir como figura, conquanto sem o fundo que lhe sustente positivamente. Se é possível dizer que o psíquico de Brentano é uma *Gestalt*, ele o é no sentido *avesso* daquela que se pode identificar no spinozismo, em que mesmo a condição finita ou limitada das partes atesta apenas sua determinação em relação ao todo, mas não uma negatividade intrínseca. O que *falta* ao modo finito é determinável apenas quando o dispomos comparativamente diante da Substância infinita: o primeiro, subsumido na afirmação de seu *conatus*, tem com a segunda uma relação especular, conquanto imperfeita, como um pequeno espelho de bolso que reflete um lábio ou um olho à espera de ser maquiado sem jamais lograr a produção de uma imagem adequada do rosto por completo.

É conhecido e documentado na literatura⁸ o fato de que a herança de Brentano em diversas contribuições das ciências humanas do século XX é tão significativa quanto negligenciada. Tendo sido seu aluno durante a formação em medicina, Freud também valer-se-ia da noção de fenômeno psíquico de Brentano, mas operaria sobre ela um radical redirecionamento em relação ao uso que os fenomenólogos dela fizeram no conceito de

⁸ Cf. estudos como o de Boris (2011) e Maria & Winograd (2015), entre outros.

intencionalidade como condição *a priori* para a possibilidade de um mundo disponível: aquilo que Freud (1999) localiza como um “conceito-limite” (*Grenzbegriff*) na fronteira entre o somático (*Somatischen*) com o mental⁹ (*Seelischen*) é a pulsão, precisamente o que para a psicanálise condiciona a impossibilidade da relação, a experiência inexorável da perda. O sujeito da psicanálise não atesta um pertencimento, mas um exílio; seu conceito de Inconsciente não é povoado com objetos eidéticos, como ocorre com a consciência transcendental fenomenológica, mas com marcas pulsionais. As psicologias de base gestáltica se concentram na investigação da homeostase do indivíduo na qualidade de organismo, e em sua sensibilidade. A subjetividade de que trata a psicanálise, contudo, é irreduzível a estes fenômenos psicológicos, e o desejo não emite algo como um signo que se inscreva no encadeamento causal de estímulo e resposta.

Isso implica afirmar que a libido freudiana corresponde a algo que não se resume a uma curiosidade mental e tampouco a uma carência fisiológica: como compete ao fenômeno psíquico do modo como Brentano asseverou, a libido é uma necessidade de ordem intrinsecamente psíquica, com componentes mentais e somáticos, mas que todavia se configura como algo *a mais* que a soma destes dois domínios. Ela investe o corpo de um novo sentido que não o da anatomofisiologia: é por meio do investimento libidinal sobre elas que certas partes do corpo se convertem em *zonas erógenas*, às quais é delegada a responsabilidade de buscar satisfações de ordem fantasmática. Se é fato que a satisfação da pulsão é uma operação real, o desejo, como fantasia Simbólico-Imaginária, só pode ser *realizado* isto é, trazido à condição de real sem êxito completo. Diz Lacan (2002, p. 22): “Se fizerem cócegas na planta dos pés de uma rã, ela fará certamente um signo, ela responde fazendo um certo disparo muscular – mas, na medida em que a subjetividade é tomada na linguagem, há emissão, não de um signo, mas de um significante”. O significante não diz respeito aqui a algo que participa de um signo e representa uma terceira coisa; antes, ele vale em relação a outro significante distinto.

As contestações à novidade teórica de Freud foram abundantes, o que diz muito sobre sua relevância: a noção de inconsciente tópico seria rejeitada por várias correntes fenomenológicas pelo argumento de que o sintoma implica necessariamente a tematização de

⁹ O equívoco em que incorrem a maioria das traduções de “*Triebe und Triebchicksale*” para o português brasileiro é traduzir o termo original “*Seelischen*” como “psíquico”, o que se prova inadequado à luz da remissão ao conceito de Franz Brentano feita no texto.

um objeto da consciência, quer o sujeito se dê conta dele ou esteja alheio à sua presença por ignorância ou má-fé. Será isso razão suficiente para asseverar ambos os discursos como irreconciliáveis? A sentença não pode ser proferida sem que se pese, como argumento contrário, o que há de comum entre esta e aquela apropriação da relação fenomenológica de Brentano. Talvez o ponto de convergência mais prevalente seja a inacessibilidade de seus respectivos objetos. Quando tematizados pelo intelecto, estes são por definição destituídos do que propriamente os caracteriza, deixando de serem transcendentais ou inconscientes. Tanto em um caso quanto em outro apenas podemos operar com eles negativamente, isto é, por seus efeitos, seja pelo resgate do rastro durável que deixam ou pela miríade de tentativas de defesa contra o traço de angústia que implicam, ocupando-nos de pôr em efeito sua aniquilação pela lógica e pela representação, mas invariavelmente deixando algo que *resta* ou escapa. Ambos são, ademais, ultrapassamentos do domínio lógico da *ratio* cartesiana, e sua divergência quanto à orientação ética – dar cidadania ou defender-se do afeto – só faz corroborar a validade de um mesmo pressuposto, qual seja, o de que é pela via do corpo que o afeto se manifesta, se configura como *Gestalt* e sobeja as defesas simbólico-imaginárias. É aqui que fenomenologia e psicanálise se encontram: o corpo afetivo, bem como o eu transcendental, operam alegoricamente, figurativamente. A própria metáfora do nó borromeano pela qual Lacan explica a conformação subjetiva, além de postular os três registros como interdependentes, entrega ao registro imaginário a função de anteparo ao Real da pulsão, por um lado, e de correlato do simbólico no complexo da realidade, à luz do olhar anamórfico do Outro.

A ontologia da ciência moderna adere à concepção aristotélica da episteme, em que forma e conteúdo estão distintos, mas em mútua dependência na produção dos objetos da realidade. O hilemorfismo de Aristóteles não compartilha com Platão a noção de forma como eidética e imposta sobre a *physis* a partir de um mundo ideal. Antes, a questão da possibilidade de conhecimento, classificação e sistematizações do saber científico se sustenta na identificação de índices formais nos conteúdos dos objetos singulares. A universalidade destes índices possibilita que se possa conhecer um objeto universalmente pela produção de sínteses dos conteúdos perceptivos pela faculdade da imaginação: o conhecimento da realidade se dá por imagens com valor representacional. Alguns fenomenólogos, na esteira de Husserl, romperam com o modelo universal do hilemorfismo apenas parcialmente, na medida em que articularam ontologias circunscritas que resultam na construção de um sujeito a partir da experiência e não dos universais. Ainda assim, o próprio eixo determinante da empresa fenomenológica – a

correlação noético-noemática – lhe impõe como restrição a possibilidade de tematizar tão somente aquilo que se doa para a consciência intencional como *noema*. A rigor, a fenomenologia rejeita o inconsciente freudiano como um sortilégio da má-fé porque *precisa* fazê-lo.

Novamente Merleau-Ponty emerge como exceção à regra aqui, quando ao mesmo tempo em que concorda que só se pode apreender um fenômeno a partir da experiência, declara também a intenção de apreender as condições diferenciais fundamentais para anunciar uma ontologia imanente do inconsciente, mesmo considerando que não se pode fazer uma ontologia de seus indícios formais, pois ele não entrega forma alguma que faça alusão aos vividos da consciência. É com vistas a este anúncio que ele reconhece no Freud da primeira tópica um achado da maior relevância: entre outros aspectos por ele também valorizados, como a descoberta de um erotismo infantil, a relação causal entre certos sintomas e processos psíquicos latentes para além da determinação dualista físico-mental, o que se destaca é o postulado do Inconsciente e seu funcionamento em *A Interpretação dos Sonhos*. Há algo de um Freud “gestaltista” que Merleau-Ponty admira, particularmente no fato de que os diferentes pontos de vista sobre a psicodinâmica não são excludentes e nem fazem síntese entre si. O que cabe ao Inconsciente sistemático é pleitear o resgate do objeto perdido, a realização do desejo, a defesa contra angústia, e nestas três respostas afirma-se praticamente a mesma *Coisa*, que é, em suma, o próprio processo do desejo em sua definição mais rudimentar: uma operação no âmbito do binômio busca do prazer – evitação do desprazer. No capítulo metapsicológico da *Interpretação*, Freud afirma:

“A esse tipo de corrente [de excitação] no interior do aparelho [psíquico], partindo do desprazer e apontando para o prazer, demos o nome de ‘desejo’; afirmamos que só o desejo é capaz de pôr o aparelho em movimento e que o curso da excitação dentro dele é automaticamente regulado pelas sensações de prazer e desprazer” (FREUD, 1996a, p. 172-173).

A psicanálise nascente teve seus desdobramentos adotados por vários saberes: a filosofia, a literatura, a psicologia, a biologia e a antropologia disputaram sua posse, embora nenhuma destas áreas a esgotasse; a psicanálise “vaza”, extrapola os limites de cada um destes saberes específicos e se constitui como um corpo próprio de conhecimento, embora esteja ligada a todos. A noção central de clivagem da subjetividade em instâncias conflitantes, uma das quais

Inconsciente, oferece uma perspectiva inédita a todo o conhecimento do século XX e o compele a reformular-se. A modernidade carregava o esclarecimento da razão como seu maior tesouro, e nada atentou tão diretamente contra o império do claro-e-distinto quanto a opacidade do saber e do ser instaurada por Freud: deste momento em diante, tanto a relação com o objeto quanto a constituição do sujeito são, respectivamente, a via progressiva e a via regressiva de operação com os conteúdos inconscientes.

O trabalho freudiano de interpretação dos sonhos é, talvez inadvertidamente, uma ontologia fenomenológica, em que o inconsciente é pela primeira vez descrito como fenômeno majoritariamente habitual, compartilhado nos vínculos sociais com os semelhantes sempre ao modo da ambiguidade. Freud tinha como pressuposto que os conteúdos ideativos do sonho, no campo do desejo, seriam acessíveis não pelo que significam – pois em última análise não significam nada, são imagens residuais castradas – e nem tampouco pelo que são, mas por aquilo que realizam, ou seja, um efeito de sobredeterminações seriadas. A similitude com o método fenomenológico também se estende à tarefa da interpretação em si: em face das sobredeterminações, deslocamentos e condensações do trabalho do sonho, caberia a realização de uma verdadeira *epoché* em que os juízos convencionais seriam suspensos em proveito de uma verdade relativa apenas à relação analítica. Esta série de narrativas sobrepostas ao objeto vazio sinalizado pelo “umbigo do sonho” é o estofa que consolida a psicanálise como uma verdadeira *ontologia do negativo*, num sentido muito diferente da etapa antitética de Hegel em que o negativo era condição *sine qua non* para o processo de singularização em relação ao absoluto. No contexto psicanalítico, ao contrário, a dimensão negativa é o ponto de singularização às avessas, a instância em que o sujeito fracassa em sua identificação como particular diante do espelho e reduz sua condição de ser à de “falta-a-ser”.

A FALTA CONSTITUTIVA DO INCONSCIENTE SIMBÓLICO

A articulação dos elementos que compõem uma mesma *Gestalt* têm por característica rejeitar a síntese intelectual entre estes elementos: em vez disso, sua intelecção ocorrerá por alternância na ocupação de predominância figurativa e de assistência ou amparo na condição

de fundo, sendo essa dinâmica pautada pelo marco diferencial da própria presença noética do observador. O registro simbólico é passível desse olhar: ele se engendra em simultâneo nos dois escopos, microscopicamente na palavra e macroscopicamente na linguagem. Em nível de grandes agregados molares a linguagem compreende a estruturação macrossubjetiva da cultura, o compartilhamento de um território comunicacional; é o Outro no qual a criança já está inserida desde o nascimento e ao qual irá submeter-se na resolução do Édipo. Em nível molecular, por sua vez, como menor unidade simbólica, a palavra funciona como significante constitutivo do sujeito, que precisa sustentá-la em substituição ao objeto “*a*” perdido. Muito embora se pretenda como resultante de uma lembrança, de uma lembrança representada e quantificável, portanto, produto de uma articulação entre simbólico e imaginário, a palavra é “oca”: resguarda de fato uma reminiscência, o “*já contado*” de uma “quase-ideia” que nunca foi – o representante de uma representação perdida, portanto, só o vazio ou o negativo de uma lembrança. É nesse sentido que a palavra, bem como o sujeito falado pela palavra, são sintomas.

Na qualidade de sintoma o sujeito lacaniano falado – o *falasser (parlêtre)*– empunha a palavra na sua empresa de defesa contra a angústia da castração: a recuperação da palavra a partir do sintoma, sua ressimbolização, é essencialmente a sofisticação da “tarefa regressiva” que Freud impôs à psicanálise nascente à época d’ *A Interpretação dos Sonhos*. O sintoma, então, também é inconsciente, conquanto não no mesmo sentido que o Real da pulsão o é. Por um lado, ambos se distinguem por sua orientação temporal: a pulsão se projeta de um “passado mítico” para a promessa de satisfação (*Befriedigung*) futura, enquanto o sintoma traz subjacente a si toda a cadeia metonímica que o produziu, e que só se pode perscrutar regressivamente. Por outro lado, a distinção é relativa à sua continuidade: Freud (1999, p. 2) caracteriza a pulsão como uma “força constante” (*konstante Kraft*) e jamais uma “força de impacto momentâneo” (*momentane Stoßkraft*), ao passo que o sintoma compreende sempre um esforço temporalizado de sutura, que se dá em ato e, destarte, descontínuo por definição.

O que é inevitavelmente ininterrupto na tragédia do (falta-a-)ser graças àquilo que “não para de não se escrever” é, de fato, a produção do sintoma em decorrência do desencontro do gozo fálico. “*Não é isso* – aí está o grito por onde se distingue o gozo obtido do gozo esperado”, explica Lacan (1996b, p.152). Esta queixa acompanha e se entrepõe à ação desejante que sempre erra o alvo; por conseguinte, o que o gozo obtém é a repetição, mas esta é colateral em relação à sua finalidade última. Nesse sentido, o gozo parcial é uma constante – diferente de

qualquer experiência pontual de prazer ou desprazer – na existência de um sujeito que faz da mesma uma existência equívoca fadada a sintomatizar. O máximo de duração que se pode imputar ao sintoma é a possibilidade que ele oferece de sua sustentação continuada.

O romance de Madame de La Fayette sobre a Princesa de Clèves é suscitado por Miller (2010, p.183) por ser ilustrativo deste processo de manutenção do sintoma: casada por conveniência com o príncipe de Clèves, a protagonista se enamora do charmoso Duque de Nemours, sem que jamais tenham trocado uma palavra. Quando o príncipe morre, não sem antes imbuir a esposa de certa culpa pela acusação de adultério e clamar por seu juramento de fidelidade, ela se vê livre para concretizar sua relação com o duque, mas opta por não fazê-lo. Em vez disso, passa um bom período de cada ano internada em um convento, e o restante do tempo, retirada em sua casa de campo. Na análise de Miller a princesa não age primariamente por obediência às convenções matrimoniais já assumidas, mas por motivos ulteriores: ela sabe que, ao casar-se com seu amante, cederá a um amor que inexoravelmente consumir-se-á e definhará com o tempo. Ao ficar distante, ao contrário, ela viverá no desejo, sustentando a falta e o sentido que reside exclusivamente nesta relação de fantasia, em contraste com o amor, que é significação vazia. Não obstante, o celibato nesta narrativa epitomiza uma série de sacrifícios que a protagonista teve de fazer em nome da sustentação do semblante de viúva do príncipe de Clèves, mas, principalmente, da sustentação da falta que lhe animava o desejo, mesmo muito tempo depois do limite de expiração espontânea de seu sintoma.

Ora, se o sintoma aparece como uma descontinuidade, pode-se afirmar que ele seja a interrupção de uma totalidade imaginária contínua? Haveria, antes da interrupção inconsciente, algo como “Um”? Durante boa parte da história do viés psicanalítico é certo que não: quando Lacan (1996a, p.30) estabelece o limite do Inconsciente como *Unbegriff*, explicita não remeter a um “não-conceito”, mas ao próprio “conceito do não” ou da falta constitutiva, morada do objeto-causa do desejo na psicanálise. Todavia, é possível admitir outra perspectiva sobre o inconsciente sistemático do sintoma, este que encontra seu espaço de tessitura no registro simbólico e sua razão de existência na defesa contra a ação pulsional constante; é possível, em suma, tratar do inconsciente do ponto de vista de sua atividade produtiva e ganhar clareza sobre o processo pelo qual, por meio desta mesma atividade, ele se engendra como *plano de imanência*.

Há de se demarcar claramente a distinção entre um plano no sentido transcendente e o plano que, mais que imanente como predicado, é dito “de” imanência. O primeiro remete ao sentido do planejamento e da aplicação de um desígnio ou ideia necessariamente supradimensional; ele opera com sujeitos, estruturas e formações e permanece sempre inacessível e insondável a não ser por uma abstração do intelecto ou pela experiência em ato daquilo que se supõe ser sua efetuação no presente concreto. O plano *de imanência*, por outro lado, não dispõe de uma dimensão suplementar e ocorre puramente nesta dimensão, ao modo da cartografia: encontros latitudinais e longitudinais de intensidades, uma dimensão de *composição* e não de *organização*, em que não há lugar para sujeitos e formas fixas, mas apenas afecções e agenciamentos de partículas não-formadas. Artistas como pintores, literatos, cineastas, poetas e músicos são em geral perscrutadores da imanência; além deles, alguns filósofos como Hölderlin, Nietzsche e Kleist são citados por Deleuze (2002) como consoantes com esta mesma práxis. Sua produção tende a converter-se em linha de fuga do plano da filosofia tradicional, especialmente quando parecem adotar uma função de expressão e comentário antropológico, imersos na experiência amorosa e alegre das afecções e não apenas conceituando tal experiência à distância.

Como posicionar o registro simbólico da psicanálise em relação a este paradigma? O inconsciente Outro (A), lugar ambíguo da verdade, é estruturado pelo encadeamento das ações de fala e por qualquer ato carregado de valor simbólico. O sujeito que por ele transita não é diferente do homem cartesiano no concernente à obtenção de sua certeza de ser a partir da dúvida, embora aqui já tenha sido destituído da única salvaguarda que Descartes ainda preservava: a faculdade racional. A inteligibilidade do território do inconsciente simbólico pode ser operada pela razão só até certo ponto – precisamente o ponto-limite do *Unbegriff*. Lacan extrai do Inconsciente freudiano aquilo que os psicanalistas de segunda e terceira geração – os psicólogos “do ego” como Anna Freud, os “americanizados” como Heinz Kohut etc. – jamais tiveram a sutileza de identificar, ou se o fizeram, não hesitaram em suturar: o complexo pulsional do inconsciente não é em si o determinante da neurose, e sequer seria uma tarefa estrita da psicanálise resgatar a trama causal que remeteria a fatores genéticos, hormonais e da anatomofisiologia em geral para explicar o processo neurótico. Pouco importa: o inconsciente freudiano “nos mostra a hiância por onde a neurose se conforma a um real” (ibid., p.27), a hiância de algo que não é irreal nem desreal, mas irrealizado, posto que faltante desde o princípio. Ele desempenha uma função fundamental em relação ao Real da pulsão, ou seja, uma

“função do impossível” (ibid., p.124): opera simbolicamente como um interdito indeterminado dotado de uma temporalidade que lhe é própria, alheia à disposição cronológica das ideias do intelecto consciente. Pois ocorre que a cadeia significante é vazada, perfurada por essa hiância mesma que se interpõe entre as unidades moleculares de sentido (as palavras) e perturba sua ordenada disposição na duração instaurando uma fenda que deixa entrever, num só golpe, tanto a breve suspensão da mentira de que há um “Outro pleno” com quem se possa estabelecer relação (sexual) quanto a remissão disruptiva a um passado mítico que desde sempre é *já-contado* (*déjà-raconté*).

O que se assoma a partir dessa hiância é inegavelmente uma produção: as conhecidas produções do inconsciente, obras dos mecanismos de deslocamento e condensação pelos quais a pulsão emerge como que retorcida. Claramente o Lacan do *Seminário XI* não está contradizendo toda a tradição psicanalítica do negativo para fazê-la ruir em uma única sentença, ou ao menos não nessa ocasião: a produção inconsciente se apresenta sob a forma de um “achado” (ibid., p. 30) fugidio que não tarda a evadir-se, esquivar-se da apreensão tão subitamente quanto aparecera. Durante a brevidade deste instante *sui generis* o objeto perdido se insinua como reencontrado; ato contínuo, revela ser enfim apenas um prenúncio da perda constitutiva que essa hiância atesta como pré-ontológica, na própria origem do sujeito quando compreendido como falta-a-ser.

A “revolução copernicana” da psicanálise na virada do século XX já foi consideravelmente disruptiva ao transferir o primado do desejo da razão para a recém-descoberta instância do inconsciente; a segunda tópica freudiana desloca uma vez mais o conflito intrapsíquico que produz o sujeito desejante quando acrescenta a pulsão de morte à equação e reconhece seu traçado como linha-mestra ou “espinha dorsal” do processo de repetição (*Wiederholen*): mais especificamente, trata-se da tese de que “haveria na vida anímica uma tendência à morte que apenas provisoriamente seria impedida por meio dos desvios aos quais obrigam os encontros com os outros seres desejantes” (DAVID-MÉNARD, 2015, p. 107). Inobstante, há uma preciosidade ímpar na primeira tópica posto que é nela que o Inconsciente pulsional figura mais explicitamente como instância produtiva prolífica e heterogênea, e menos como uma massa caótica infértil que manifesta o retorno ao indiferenciado da pulsão de morte (LAZARATTO, 2017). Deleuze e Guattari enxergam na primeira tópica a possibilidade de pensar uma subjetivação que transcenda a dicotomia entre o caos pulsional e a ordem simbólica,

e que transite entre ambos de modo a atravessar uma pluralidade de semióticas convergindo para um processo de subjetivação imanente e em devir.

Qualquer hermenêutica do desejo que não leve em conta agora a função de repetição da experiência de angústia do sujeito para mais além das fantasias de defesa e, por conseguinte, “mais além do princípio de prazer” – como seria o caso em uma apropriação anacrônica, extemporânea do spinozismo, por exemplo, que respondesse a qualquer encontro com o Estranho com um apelo ingênuo à “maximização dos afetos alegres” – incorrerá no erro de manter-se atrelada a uma teoria conteudista da representação, em que a concepção da duração jamais consegue atingir a amplitude requerida. Em vez disso, operar-se-á sob o pano de fundo de uma duração unidimensional, em cuja teleologia “submete-se a repetição a um princípio de identidade no antigo presente e a uma regra de semelhança no atual” (DELEUZE, 2009, p. 105).

A repetição, quando resumida a uma transmissão de unidades de conteúdo entre dois momentos temporais, devém uma atribuição da faculdade de imaginação; o problema aqui implicado é o risco de que a imaginação comprometa a credibilidade de toda a operação e a torne solipsista no flerte com o ilusório. Mesmo o “primeiro” Lacan ainda precisaria ganhar clareza para distinguir o que havia para além do “automatismo de repetição” (*Wiederholungswang*), e só viria a fazê-lo em seu texto introdutório da *tyché* no *Seminário XI*. São necessárias, no mínimo, duas atitudes de admissão para que a repetição seja adequadamente entendida: primeiramente a admissão da possibilidade ambígua, intrinsecamente paradoxal, da coexistência entre os dois instantes como duas séries – não exatamente paralelas, mas encadeadas – sem que nenhuma seja a original ou a derivada; em segundo lugar, a admissão da existência igualmente ambígua do objeto virtual como fundamento da repetição, o objeto “*a*” causa do desejo e índice da ausência, em um deslocamento dissimulado entre uma e outra série. Tampouco pode o objeto virtual assumir o lugar de objeto “primeiro” ou “último”, como se *Isto* pudesse ser objetivável em ato. Em última instância, diz Deleuze, o “S1” não representa a Mãe – esta é tão somente outro disfarce, outra composição imaginária derivativa de uma modalidade discursiva que corresponde à do (significante-) *Mestre* – mas “a Virgem” (ibid., p. 89). Pai e mãe existem como intensidades: suas imagens são objetos parciais e não globais, que representam parte do Inconsciente mas não toda a sua complexidade ou tampouco os diversos agentes da coletividade.

O órgão simbólico que subsume todos os objetos virtuais, sabe-se bem, não é outro senão o falo; em seu seio encontrar-se-á a dinâmica da repetição (*Wiederholen*) do Mesmo, o instante cronologicamente pregresso ou “antigo presente” se imprimindo no “presente atual”, vazando-se para dentro dele. Chama à atenção o modo como Deleuze define o falo a partir da diferença pura, em que mesmo a falta não implica negatividade:

[O] que qualifica o objeto virtual é o passado puro [...] como contemporâneo de seu próprio presente, preexistindo ao presente que passa e fazendo passar todo presente. O objeto virtual é um trapo de passado puro. [...] Não lhe falta somente alguma coisa em relação ao objeto real de onde ele se subtrai; **falta-lhe algo nele mesmo**, na medida em que uma metade de si mesmo, da qual ele coloca a outra metade como diferente, está sempre ausente. Ora, esta ausência é [...] o contrário de um negativo: eterna metade de si, ele não está onde está a não ser com a condição de não estar onde deve estar (ibid., p. 103, grifo nosso).

O objeto virtual é, na própria letra deleuziana, a carta roubada de Edgar Allan Poe, o atestado de um equívoco paradoxal, que tanto subsiste em coabitação temporal com o objeto real quanto o precede como passado puro. Os créditos são dados a Lacan¹⁰ pela descoberta do código inconsciente das cadeias significantes em sua pertinente reflexão sobre *A Carta Roubada* (LACAN, 1998b) no âmbito de um simbólico onipotente, mas este elogio vem acompanhado da contestação de que não se pode falar em *um* único código desde que se compreenda o desejo do ponto de vista da produção maquínica: cada máquina possui nela seu código pré-programado que determina suas relações com fluxos, bem como com outras máquinas. O processo de codificação diz respeito às ideias, que são virtualidades de sentido; mais especificamente, ele corresponde à conversão da multiplicidade semiótica – poder-se-ia dizer *omnisemiótica* – em uma cadeia significativa culturalmente compartilhável. Neste aspecto ele é, ao mesmo tempo, distinto e correlato do processo de territorialização: este último diz respeito aos espaços ocupados, à estratificação do mundo natural e à transformação do *Lebenswelt* em mundo da representação e das regiões intensivas em territórios identitários de significação. A dimensão Imaginária da modelo psíquico lacaniano é povoada de territórios em formação e pulverização, ao passo que os códigos são o próprio tecido do Simbólico.

¹⁰ Cf. DELEUZE & GUATTARI, 2010a, p.57.

A noção de multiplicidade vem ao encontro do esforço intelectual por contemplar relações de diferença entre elementos sem remeter a uma totalidade imaginária e nem a uma totalidade resultante. É nesse sentido que se pode dizer que a ordem da produção do desejo é a da multiplicidade em si mesma, refratária a qualquer incorporação a conjuntos ou ilusão de síntese última que reuniria estes elementos definitivamente, sob um mesmo critério de Verdade: “Não há uma evolução das pulsões que as faria progredir, com seus objetos, para um todo de integração” (DELEUZE & GUATTARI, 2010a, p.64). Mesmo quando totalidade são produzidas, elas ocupam seu próprio lugar ao lado dos fragmentos: avizinham-se, conjuntos molares e objetos parciais. É precisamente em relação a estes últimos que Melanie Klein teria se equivocado, ao tecer uma caracterização brilhante destes objetos e, em seguida, assumi-los em relação a um objeto total faltante. A produção do desejo não precede o Édipo, mas corre por suas margens, ligando objetos parciais que em si nada representam, e são antes partes de máquinas, suportes de relações produtivas e distribuidores de agentes. O que habita o plano do Real são objetos remetidos pré-personalísticos remetidos por artigos indefinidos, “um corpo”, “um olho”, “uma mão”. De modo algum isto implica uma indeterminação ou incompletude em decorrência de um despedaçamento da unidade primordial, mas, antes, uma determinação intensiva ainda por explicitar-se.

A definição da codificação estabelecida até aqui é associada à estrutura das sociedades modernas em estágios ditos “pré-capitalistas”, embora seja defensável que contemplem também aquelas em estágios menos avançados do capitalismo; nestas, o desejo é de fato codificado no *socius* em conformidade com um determinado conjunto de diretrizes sobre como o desejo pode e deve funcionar maquinicamente, quais serão seus destinos de investimento, que conexões fará em seu traçado no plano de imanência, e assim por diante. Em contraste, o capitalismo tardio que sucede a implantação de políticas neoliberais em parte considerável do Ocidente contemporâneo só se eleva à universalidade por se construir sobre fluxos descodificados, com quantidades abstratas como a moeda ou o saber. É a partir de um paradigma em que a codificação dos fluxos dá lugar à sua *axiomatização* que se pode vislumbrar a possibilidade de um “fim da história” como foi anunciado pela perspectiva marxista – afinal os códigos são a matéria prima com a qual a história se constrói, inclusive em seu inconsciente.

FALTA OU EQUÍVOCO? – RESSIGNIFICAÇÃO DA HIÂNCIA COMO *DIFFÉRENCE*

Desde o *Seminário sobre “A Carta Roubada”* o falo é elevado à condição transcendental do Significante por excelência, o ponto nodal de duas articulações principais – *logos* e desejo, por um lado, e verdade e castração, por outro. Ao eximir o falo da condição de imanência, esse “primeiro” Lacan dos dez *Seminários* iniciais descarta – ou *fora clui* – o aspecto da deriva ininterrupta da significação, a *différance* sobre a qual Derrida (2007) disserta com muito mais aprofundamento que Deleuze e Guattari em sua incisiva réplica à análise lacaniana. O inconsciente, enfim, é admitidamente estruturado como linguagem, mas isto não implica que se estruture em seu *logos* como mensagem completa; antes, ele o é por *bricolagem* de jargões adaptáveis em uma miríade de conexões e disjunções não-excludentes, como veremos.

Isso posto, reitera-se que a repetição no registro simbólico não pode ser reduzida à mera reprodução de símbolos. O que de fato se repete não é a unidade da palavra, nem tampouco uma articulação linguajeira qualquer: tanto uma quanto a outra podem ser reproduzidas indefinidamente no uso cotidiano da língua, em diversos contextos transacionais regidos pela egrégora do significante, sem sequer tangenciarem marginalmente o processo da repetição “nua” da pulsão de morte. É por consistir no encontro fugaz com outra sorte de entidade lógica à qual se deverá responder com a produção do falo que qualquer inscrição no simbólico é, antes, o advento contingente de algo que, de repente, *para de não se escrever*.

É sobretudo um hábito que se repete; mais especificamente, um hábito fadado ao erro: sempre-retornar-a-evitar, sempre-falhar. O “objeto virtual matricial”, o falo, é castrado, o que implica que algo, nesse processo de (*re*)produção do presente em ato, invariavelmente “dá errado” ou se equivoca: o lugar para o qual o Real sempre retorna na repetição é aquele em que a coisa pensada não encontra o sujeito que pensa. “O que se repete, com efeito, é algo que se produz [...] como por acaso” (LACAN, 1996a, p.57). A criança, que pede a mesma história e a mesma brincadeira diversas vezes, indica seu apelo de que os significantes, repetidos exaustivamente, venham eventualmente a abarcar a totalidade da significação. Está relacionada, desde o *fort-da*, à instrumentalização da criança para lograr o controle simbólico sobre a “pressão constante” e indeterminada que é tão inconcebível (não se submete ao conceito, é

Unbegriff) quanto negligenciável; uma ilustração que reitera com eficiência este estatuto ambíguo do inconsciente é o da “pedra no meio do caminho” de Drummond, da qual o transeunte não consegue se livrar, seja levantando com as mãos e manipulando-a, seja tomando um desvio e a contornando.

Em seu primeiro grande trabalho a quatro mãos, Deleuze e Guattari (2010a) se devotam à construção de um modelo alternativo de inconsciente que corrobore a asseveração já defendida há anos por Deleuze, qual seja, a de que o equívoco do inconsciente é mais adequadamente compreendido já não mais a partir do parâmetro da falta constituinte, mas sim da diferença pura, geradora de uma deriva infinda. Não atuamos por um desejo faltante, engajado no resgate impossível a um objeto perdido que só pode ser acessível pela representação. Em vez disso, estamos já lançados na experiência de devir e na produção intensiva, na qual o Real não é o impossível, mas *todo* o possível. Se admitidamente há de se representar esta produção desejante Real, isto é feito com fins de significá-la em novos territórios de sentido, e não de defender-se da angústia nua que sua presença suscita: “[a]s próprias máquinas desejantes são os fluxos-esquizas ou os cortes-fluxos [...], não a grande ferida representada na castração, mas as miríades de pequenas conexões, disjunções, conjunções, pelas quais cada máquina produz um fluxo em relação a uma outra que o corta e que, por sua vez, corta um fluxo que uma outra produz” (ibid., p. 416). O que se precisa representar é esta atividade produtiva dos fluxos e cortes sobre o plano imanente, representar *o que de fato está aí*, os territórios formados.

Se um modelo arborescente, que dispõe de um “tronco” ou eixo norteador, favorece a explicação dos ciclos de reprodução, Deleuze e Guattari em vez disso emprestam da botânica o modelo do *rizoma* para caracterizar uma rede de multiplicidade irreduzível e sem centro, a erva daninha como grande inimiga da monocultura ocidental que cresce em meio à plantação estruturada e lhe ocupa os espaços. Este deslocamento escópico tem um objetivo claro: “[a] questão é *produzir inconsciente* e, com ele, novos enunciados, outros desejos” (id., 2011a, p.38). Isto fica claro no comentário dos autores (ibid.) sobre a interpretação feita por Freud sobre o sonho do Homem dos Lobos. Freud questiona a quantidade de lobos – por que seis? Por que desenhou só cinco? – e assume quanto a seu significado, previsivelmente remetendo aos pais, mas deixa escapar o “devir-lobo” ou “devir-matilha” do sonho, que atesta a pertença à multiplicidade dos lobos que não possuem pai nem mãe, mas matilhas e tribos. As associações

internas desta multiplicidade são horizontais e interconectáveis, de aliança e não de filiação vertical. Mesmo a interpretação freudiana admite “correntes libidinais” no sonho, embora logo opere sua redução ao Uno da castração; no sentido inverso, Deleuze e Guattari propõem uma expansão da unidade-lobo à multiplicidade intensiva da matilha, que só se manifesta como lobo unitário quando apreendida em um dado instante. O sonho do Homem dos Lobos remete a um inconsciente não-faltante, produzido intensivamente a partir do ponto *zero* de um plano imanente: “[o] lobo como apreensão instantânea de uma multiplicidade em tal região não é um representante, um substituto, é um *eu sinto*. Sinto que me transformo em lobo, lobo entre lobos” (ibid., p.58).

A determinação suprassistêmica à qual Deleuze e Guattari aludem na matilha não admite particulares. Os lobos não são unidades representacionais subordinadas a um conjunto; antes, são intensidades puras, cujo modo de articulação é o da *hecceidade* e do desigual em si. A mensuração de sua quantidade intensiva só pode ser efetuada pelo número ordinal; a fundação desta afirmação já havia sido disposta por Deleuze (2009) em *Diferença e Repetição*, quando postulava que a dimensão ordinal é o estado inaugural dos números e que, todavia, eles têm a característica de explicarem-se e assumirem valor escalar e cardinal, tendendo ao Uno monádico cuja divisão acarretaria em sacrifício identitário. Por conseguinte, o que iguala o desigual da quantidade intensiva é sua distribuição extensiva. É para este resultado que o desejo tende, enquanto maquinado no *socius* por meio de uma série de sínteses diretamente no/do Real. Nesse sentido, é relevante ter em conta o apontamento de David-Ménard (2014, p. 34) de que antes mesmo de assumir-se como uma crítica à apropriação psicanalítica do desejo dita reacionária e familista, a tese de Deleuze sobre a diferença já consistia sobretudo em uma crítica à mesmificação operada por Hegel ao subsumir o diferente na contradição dialética e, com isso, reduzir o heterogêneo dos dois termos a uma medida comum de homogeneidade metafísica.

O *Anti-Édipo*, como confessarão seus autores logo nas páginas iniciais de *Mil Platôs* (DELEUZE & GUATTARI, 2011a, p.8), possui uma ambição kantiana, a de criar sínteses próprias ao funcionamento desejante do inconsciente maquínico: sínteses conjuntivas, conectivas e disjuntivas. A história do mundo é contada como uma trajetória de conjunções, conexões e disjunções, enquanto o processo de subjetivação moderna epitomado pela teoria psicanalítica do Édipo aparece *a posteriori* como o agente da ilusão e da fixidez personalística. Trata-se de um paradigma do excesso: neste modelo, processos maquínicos inicialmente estabelecidos como conexões entre fluxos sofrem uma segunda síntese de caráter disjuntivo,

sem mútua exclusão, ou seja, não “e... ou...”, mas “e... e...”. As disjunções gradativamente dão contorno a objetos parciais - o bigode do pai, o dedo que exhibe a aliança da mãe, o tapa do amante – enquanto recebem sobre si a impressão de um pré-código, ou, mais precisamente, o registro das diretrizes preambulares deste código. A codificação *per se* ocorrerá só posteriormente; afinal, um código é aquilo que se produz pela ereção de um significante despótico que orienta a cadeia. Em nível molecular não se concebe ainda esta noção, mas apenas em nível molar, quando é possível considerar a cadeia como um todo e sua configuração. De todo modo, nada há de transcendental aqui: a gênese de qualquer código remeterá a um regime de produção sistêmica no seio da imanência em seu estado *zero*, sua dimensão mais pura: o plano absolutamente virtual e de potencial indeterminado, ao qual denominar-se-á Corpo sem órgãos (*Corps sans organes*).

O Corpo sem órgãos serve de fundamento imprescindível para a atividade desejante; ele é definido como o “*campo de imanência do desejo* [...] ali onde o desejo se define como processo de produção, sem referência a qualquer instância exterior, falta que viria torná-lo oco, prazer que viria preenchê-lo” (id., 2011c, p. 18, grifo dos autores). O termo surgiu da entrevista de rádio do dramaturgo Antonin Artaud (1983) que seria publicada posteriormente sob o título “*Para acabar com o juízo de Deus*”, uma declaração de guerra contra a atribuição organizada de órgãos ao corpo e sua subsequente estratificação, que é a gênese do sujeito falado, estruturado simbolicamente. Nesse sentido, predicar um corpo como “sem órgãos” é devolvê-lo ao estado pleno, de pura intensidade; era exatamente este o movimento intencionado por Deleuze e Guattari. Com efeito, o inimigo do corpo não são os órgãos de fato, mas o organismo, que os dispõe em estruturas fixadas com funções pré-definidas para fins utilitaristas. O corpo, quando deixa de ser *sem órgãos* em virtude de um “juízo de Deus”, devém instrumento de trabalho; é neste juízo que a autoridade medicalizante encontra seu respaldo, por exemplo. O fato de o organismo precisar ser desfeito, e sê-lo continuamente, não é diretamente correlativo da pulsão de morte; ele tem a ver antes com a abertura para engendramento de novos agenciamentos. Seu oposto é a estratificação do significante, que “cola na alma assim como o organismo cola no corpo [sem órgãos]” (ibid., p. 26), e que inobstante se faz complemento quase inalienável da compreensibilidade do mundo.

Por sobre o fundamento do Corpo sem órgãos é que um plano de consistência é traçado como uma especificação deste corpo pleno, escrito pela própria circulação de toda sorte de

fluxos, vetores intensivos, forças diversas com suas respectivas intensidades, velocidades e lentidões. Fica então evidente um modo próprio dos esquizoanalistas de conceber o desejo como alternativa à concepção psicanalítica:

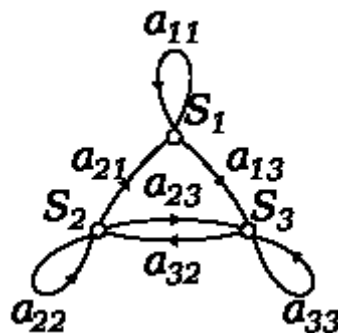
Os agenciamentos são passionais, são composições de desejo. O desejo nada tem a ver com uma determinação natural ou espontânea, só há desejo agenciando, agenciado, maquinado. A racionalidade, o rendimento de um agenciamento não existem sem as paixões que ele coloca em jogo, os desejos que o constituem, tanto quanto ele os constitui (id., 2011e, p. 84).

A dinâmica destes fluxos é dita maquínica, e o desejo, por conseguinte, é *a priori* maquinado e artificial. Nesse ínterim, talvez a diferença mais marcante entre este modelo do desejo e a tese psicanalítica seja o papel da sexualidade, que serve nesta última como infraestrutura organizante de todo o processo de emergência da superestrutura do sujeito, enquanto ocupa aqui meramente um lugar dentre os vários tipos de fluxos correntes no Corpo sem órgãos. No plano de consistência a sexualidade é também um produto das máquinas desejanter, um agenciamento de fluxos cuja natureza é, em princípio, dessexualizada. O mesmo *modus operandi* se aplica a quaisquer agenciamentos. Como regra geral, tem-se que “[u]ma máquina é como um conjunto de pontas que se inserem no agenciamento em vias de desterritorialização, para traçar suas variações e mutações. Pois não há efeitos mecânicos; os efeitos são sempre maquínicos” (id., 2011d, p. 154). Uma máquina liga um agenciamento a outros por ocasião de sua desterritorialização e promove interagenciamentos. Ela pode até mesmo não reconectar em qualquer outro fluxo intensivo, mas abrir o agenciamento para o Cosmo; pode também fazer o oposto, operar o fechamento do conjunto e leva-lo a “girar sobre si mesmo”. De toda sorte, o maquinismo cumpre sempre uma função real de passagem.

O predicado de “desejanter” atribuído a estas máquinas indica que só funcionam se desarranjando, recriando, reinventando a si próprias. As máquinas desejanter, moleculares, são “máquinas formativas, em que até as próprias falhas são funcionais, e cujo funcionamento é indiscernível da formação” (DELEUZE & GUATTARI, 2010a, p. 378), já que a formação é dispersa e não-localizável, e opera por produção de objetos parciais e por cortes e fluxos – como é, afinal, próprio das máquinas. A compreensão que Deleuze e Guattari têm da reprodutibilidade da produção do desejo, nesse sentido, é consonante com sua compreensão dos processos de variação genética e molecular nas ciências naturais: em todos estes casos trata-se de uma

questão de *mais-valia de código*, isto é, transmissão de um excesso de codificação a outros conjuntos de espécies diferentes, de maneira a contaminar rizomaticamente – qual quiasma, noção que será fundamental a Merleau-Ponty – os territórios vizinhos.

Disto se extraem duas importantes conclusões. A primeira delas é a descoberta daquilo que figura como cerne da teoria do desejo-sem-falta dos esquizoanalistas, que é asseverada em contraposição à milenar teoria do desejo como provindo de alguma ordem de carência. A partir da *mais-valia de código*, o desejo devém uma questão de pujança e transbordamento. A segunda conclusão, não desvinculada da primeira, é a de que a codificação do desejo não corresponde a uma cartilha; em vez disso, a produção de objetos parciais atende à lógica rizomática da *mais-valia de código* que, sem dúvida, reverbera a partir de uma *hiância*, conquanto aqui já plenamente ressignificada como equívoco fortuito. A máquina, portanto, não se desgasta: ela falha, e não cessa de falhar. Os autores resgatam o modelo matemático dos processos estocásticos, que designam o traçado de conjuntos de variáveis aleatórias a partir dos quais se inferem relações de probabilidade. Especificamente, o modelo utilizado é o das cadeias de Markov, que diz da formação sistêmica de eventos presentes a partir da relação entre os elementos do sistema, atendendo aos critérios de que estes elementos sejam discretos e estejam presentes de forma imanente – como se presume que seja a condição dos fluxos descodificados no Corpo sem órgãos.



A escrita que ocorre aqui é rizomática e não-linear: a escrita do próprio Real, que não produz discurso, mas *transcurso* por meio de seus ligamentos e desligamentos. A caracterização do inconsciente a partir do significante da “bricolagem” é legitimamente aplicada apenas ao inconsciente em um estado rudimentar de complexificação, ou seja, em seu estado ainda prévio à codificação das grandes estruturas. A produção de um agregado molar exige que certas

disjunções tornem-se exclusivas, e que as conexões se tornem globais e específicas. Por si mesma, a tese da autopoiese maquínica como *logos* descritivo do Inconsciente não é compatível com a tese estruturalista de que os significantes de todas as formas de discurso remetem sempre ao mesmo significado, ou seja, que haja uma tradutibilidade universal dos significantes. Não por acaso, ao tomar de empréstimo essa tese de Saussure, Lacan não hesita em revirá-la por seu avesso. As máquinas desejantes produzem sentidos e efeitos que só podem ser definidos como singulares se, em simultâneo, assumam-se também que são indefinidamente reprodutíveis.

Esse processo, em que o paradoxo singular-reprodutível se sustenta, não procura a automanutenção (e por isso escapa à estrutura), mas a constante iminência da catástrofe, da ruptura, da morte transfiguradora. Se a estrutura tem como lei interna a manutenção de sua própria constância estrutural – a máxima mesma do *conatus* – a máquina implica emergência de finitude e abre filões possibilísticos em sua operação (GUATTARI, 2012).

Eventualmente, a escrita de registros polimorfos ganha volume e atinge um determinado grau de complexificação tal que, a partir dela mesma, emergem sistemas macroscópicos de codificação estrutural cuja organização interna não só oferece obstrução à sua própria *différance* como também os compele a “transbordar” aos sistemas de organização periféricos a mesma codificação engendrada em si mesmos. Estas formações do *socius* transpuseram um limiar sistêmico de um princípio molecular de organização para um princípio molar, da produção disjuntiva de objetos parciais para a produção de objetos globais por disjunções mutuamente excludentes (“e... ou...”). O produto da “inorganização real do desejo” (DELEUZE & GUATTARI, 2010a, p. 435) são o avesso desta “inorganização”: os códigos sociais, molares e pautados pelo significante despótico do nome-do-pai, que agenciam maquínicamente a subjetivação dos corpos: uniformizam, inscrevem todos esses registros no *socius* e linearizam a plurimorfia das cadeias significantes inicialmente rizomáticas. Por isso a figura quase arquetípica do “esquizo” de Deleuze e Guattari está situada no limite dos fluxos descodificados do desejo, o que equivale a dizer que está à margem da produção social.

A produção desejante assume um sem-número de formas, e dá testemunho do potencial criativo do homem na cultura. Com efeito, a corporificação de todas estas formas na sua qualidade singular, aquilo que faz delas coisas discerníveis entre si, advém do fato de que seu estofamento é sempre sustentado por uma contraparte antiprodutiva. O que se esboça aqui é uma tensão sustentada entre as dinâmicas opostas de um Corpo sem órgãos valorado como “zero

fértil” para os fluxos inengendrados de desejo, por um lado, e, por outro, de uma trama de estratos e códigos que é, em si mesma, composta de fluxos de desejo cooptados e submetidos a uma lógica de utilidade. Parte da força produtiva do desejo em seu estado cru, como libido, é posta a serviço da antiprodução desejante; por efeito desta trama, que é condição de possibilidade para o *socius*, é que os sujeitos são mantidos fixos em modos reconhecíveis como “traços de personalidade”, e as redes de significação devêm estáveis em convenções.

Ainda assim, não se pode conceber uma dualidade simplista entre plano de consistência e de estratificação, por dois motivos principais: em primeiro lugar, é necessário que se considere que estes últimos são sempre atravessados por linhas de fuga e desterritorializações relativas em nível molecular, já que mesmo os estratos são tão somente resquícios das sínteses maquínicas do devir, como veremos adiante. Em segundo lugar, é necessário também haver clareza de que não se trata de uma oposição entre vetores opostos de produção (+) e antiprodução (-) de modo a resultar em um jogo de “soma zero” no Corpo sem órgãos, pois ambas as forças são positivas em relação ao zero fértil inicial, inclusive a (produção-de-)antiprodução paranoica. Destarte, a soma das forças intensivas de atração e repulsão nunca resultará em um equilíbrio do sistema, mas um regime de variação contínua de múltiplos estados para os quais o sujeito devêm.

Não há dúvidas de que o *socius* seja em sua maioria inconsciente: os fluxos estratificados estabelecem entre si relações horizontais de aliança e relações verticais de filiação e, por conseguinte, agenciam em conjunto um verdadeiro esquadramento do plano de consistência. Seus sentidos, seus objetos globais, participam todos de uma mesma *estrutura* “à maneira da linguagem”, qual seja, a estrutura do inconsciente sistemático. Ademais, em seus dois eixos os vetores deste esquadramento tendem a um limite: verticalmente, pela filiação, apontam para o *totem* como significante-abóbada, aqui sim elevado à condição do falo transcendental, um significante-mestre que engloba e atribui a todo o conjunto de objetos a ele associados na hierarquia filial tanto um significado quanto uma lei; horizontalmente, desvelam a estrutura restritiva do *tabu*, ao modo como Freud (1996b, p.16) o define, isto é, como algo correlativo à proibição implicada tanto no mais sagrado quanto no mais profano, e que “traz em si um sentido de algo inabordável, sendo principalmente expresso em [...] restrições”. Pela ação conjunta da sujeição ao totem e da internalização do tabu é que os objetos da realidade do *socius* adquirem, mais que um código despótico ou superegoico, a circunscrição de seu próprio

território existencial: se territorializam no registro do Simbólico. O equívoco aqui consistiria em relacionar o *socius* – que Deleuze e Guattari apontam como o palco da castração já, *a priori*, emergindo como representação – à instância do inconsciente pulsional.

DIVERGÊNCIAS ENTRE O LACANISMO E A ESQUIZOANÁLISE

Identificando o eixo estruturante da filiação, Deleuze e Guattari demarcam sua posição antipsicanalítica. Na sintomatologia da psicanálise é o filho quem preexiste ao pai, e é por ele que o desenvolvimento da psicodinâmica tem início; o pai não é senão um resquício metafórico internalizado pelo infante, ou então, para dizer o mesmo às avessas, o agente castrador que se impõe *a posteriori* para operar a clivagem da díade mãe-bebê. Todavia, a psicanálise não pode ignorar a obviedade da preexistência dos pais com relação aos filhos. A paranoia edípica provém dos pais, que pressupõem a intencionalidade perversa-polimorfa do infante, investem-no de culpa pela fantasia do incesto – o mesmo que foi proibido pelo próprio pai desde a horda primeva. Em contrapartida, os autores defendem que “todo delírio é, primeiramente, investimento de um campo social, econômico, político, cultural, racial e racista, pedagógico, religioso: o delirante aplica à sua família e ao seu filho um delírio que os excede por todos os lados” (DELEUZE & GUATTARI, 2010a, p. 362). A psicanálise compeliaria o analisando, no trabalho de regressão, a posicionar um pai hipotético no primado dos delírios, como seu marco de origem. Em vez de pai, cabe antes postular simplesmente o primado dos cortes e fluxos dos investimentos sociais, já que é nesta trama que todos os papéis familiares estão situados, junto de todos os demais.

Não parece totalmente justificada a acusação de que Freud faça eco ao imperativo de disciplinarização codificante do *socius*, como se a psicanálise investida à teoria social apresentada inicialmente em *Totem e Tabu* (1996b)¹¹ advogasse em favor de uma função simbólica de mediação, um Leviatã, para responder ao caos infrutífero que é a humanidade em

¹¹ E posteriormente em outros trabalhos, como “O Futuro de uma Ilusão”, de 1927, e “Mal Estar na Civilização”, de 1930.

seu estado de natureza. Não se atribui a Deleuze e Guattari, mas a Freud, a autoria da primeira identificação de que, subjacente à esta estrutura molar, algo resiste em movimento rizomático. O posicionamento ético destes primeiros talvez seja mais explicitamente distinto em relação ao último no que diz respeito à exaltação incontestada da oferta de cidadania aos conteúdos de uma instância “nua” que sequer se pretende descodificada, mas que de fato antecede os códigos. Há de se levar em conta, diante das acusações de que Freud teria deixado um legado reacionário e preservador do *status quo*, que se “é certo que a psicanálise não é uma ciência no sentido galileano do termo [...], ela compartilha com as ciências desde Galileu a ideia de uma inventividade conceitual que supõe rupturas epistêmicas ou mudanças de paradigmas” (DAVID-MÉNARD, 2015, p. 111).

Foi precisamente quanto à admissão da profundidade de subjacência do rizoma em relação ao *socius* molar – campo do Outro simbólico – que Lacan demorou a convergir com Deleuze. A título de contextualização, vale ressaltar que Lacan e Deleuze eram velhos conhecidos e pareciam nutrir entre si um respeito empático durante o fim dos anos 1960. No *Seminário XVI*, proferido aproximadamente três anos antes da publicação do *Anti-Édipo*, Lacan comenta ter recebido “de lambuja” (sic) de um “certo senhor Gilles Deleuze” uma cópia então recentemente publicada de *A Lógica do Sentido*, na qual reconheceu a influência massiva e confessa de seu próprio pensamento, em todas as páginas à exceção de uma, seu umbigo onírico, sua fórmula da trimetilamina que se manteve irreduzível à incorporação: “[n]esse livro em que sou invocado muitas vezes, o único ponto em que o autor indica separar-se de uma doutrina que seria a minha encontra-se na página 289 [...], [ao mencionar o] caráter plurívocos dos elementos significantes no nível do inconsciente” (LACAN, 2008b, p. 212-213).

Enquanto a pluralidade das cadeias de significação poderia perfeitamente vigorar no campo do Outro, e inclusive revitalizá-lo contínua e diacronicamente com a adoção e abandono de termos do léxico, o surgimento de dialetos e o trabalho representacional da linguagem em geral – e não é em outro nível senão este que Lacan identifica a plurivocidade citada por Deleuze – ela jamais chegaria a atravessá-lo. Ao contrário: permaneceria no campo das articulações do desejo e dos significantes, nos malabarismos com as várias formas que o “pequeno outro” – o objeto “*a*” – poderia assumir em cumprimento de sua tarefa única: circunscrever e encobrir o Real do gozo. Esta barreira erguida no liame do simbólico fica ainda mais proeminente na medida em que o Outro é definido negativamente como o espaço onde o Real não está: “O

Outro é um terreno do qual se limpou o gozo” (ibid., p. 220).

Sucede, contudo, que Lacan neste *Seminário* está “definindo o gozo em si como tudo o que decorre da distribuição do prazer no corpo” (ibid., p. 218). Refletiremos nos capítulos seguintes sobre como a propriedade derivativa da língua reservam em seu âmago um elemento de mínima diferenciação – um *clinamen*, por assim dizer – que arranca o significante de si mesmo. Acima de tudo, defenderemos que a natureza rizomática do desvio (*parenklisis*) linguístico é a mesma natureza rizomática das sínteses conectivas pelas quais a libido se distribui em um mesmo corpo, em um mesmo sistema de fluxos, sendo o prazer uma questão de conveniência na composição dessas sínteses conectivas. Só se chega a esta conclusão quando se abdica de um pressuposto muito caro à psicanálise, aquele que postula a transcendência do gozo como impossível, e se admite em seu lugar outro paradigma que postule, ao contrário, sua radical imanência.

De fato, a plurivocidade que importa está alhures. O plano estratificado do *socius* reverbera um ruído quase em uníssono, composto da massificação das vozes de todos os seus membros, suas unidades constituintes, humanos ou não – os cidadãos e as instituições, a linguagem compartilhada, o tesouro de significantes da linguagem “falada”. Vindos de baixo deste plano, todavia, irrompem verdadeiros gritos extemporâneos que destoam por completo do zumbido, abrindo espaços de ruptura, rasgos no território do *socius* por ação da energia libidinal da produção desejante. Esse é o lugar da hiância, a contraparte constituinte do inconsciente simbólico: o lugar inerentemente equivocado da *différance* que só se pode afirmar que “pertença” à estrutura simbólica na medida em que o fundo em uma *Gestalt* “pertence” à figura. Ou, dito de outra forma: tal como a palavra só se preenche verdadeiramente quando se faz permeável à invasão do Real da pulsão, também o território existencial molar do *socius* só pode ser verdadeiramente compreendido quando se leva em conta sua função do Real de contraprodução, desintegração, desterritorialização. Contra a tendência a reduzir as linhas de fuga a uma forma de fuga individual das responsabilidades e demandas sociais, é preciso contrapor esta noção simplista com o postulado da fuga nomádica da estruturação sedentária do próprio mundo e não do indivíduo em relação a ele. Quando muito, o sujeito não escapa, mas se *dissolve*; a linha de fuga é fuga também do assujeitamento, da inscrição na condição de sujeito.

Se o *socius* é estruturado com certa rigidez e abdica de parte de sua adaptabilidade na

reorganização de suas conexões ao constituir-se como agregado molar, isso não ocorre no caso das cadeias moleculares. Seja no tangente à circunscrição do sujeito ou à garantia de identidade de um objeto qualquer do intelecto, não há necessidade de um limite para elas; sua própria função é de desterritorialização e atravessamento dos limites da molaridade. Destarte, a cadeia molecular não é cadeia significativa no mesmo sentido das tradicionais cadeias molares. “É uma cadeia de fuga, não mais de código” (DELEUZE & GUATTARI, 2010a, p. 434) cuja única tarefa de significação é a de articular os signos do desejo e fazer circular entre eles a energia desejanse da libido, compreendida aqui como potência de afecção. Em si mesmos, estes signos são abstrações assnificantes e permitem todo tipo de disjunção inclusiva.

A linguagem é via de regra um composto molar: ela se agencia em conformidade com os ditames de um código específico e não tem por intenção uma fuga, mas o estabelecimento de um laço no ínterim da molaridade do *socius* e, de um modo ou de outro, com o próprio *socius*. Isto equivale a afirmar que um ato de fala se pretende expressivo, quer ser ouvido pelo Outro e assim tornar-se um “dizer”. Ao fazê-lo, o ato de fala está submetido ao juízo do Outro e da realidade, podendo ser recebido como verídico ou falso. A realidade jamais pode ser revolucionária. Ao contrário: o *socius* é por definição reacionário, pois corresponde ao próprio estado de coisas dinâmico que resulta da articulação entre simbólico e imaginário, e embora esteja em constante transformação, todo ato disruptivo só faz instaurar neste plano um *novo* estado de coisas funcional. É esta a resposta que Lacan (2007, p.132) oferece a um de seus espectadores que o questiona sobre a coletividade do inconsciente, expressando o estado de desilusão em relação ao plano de percurso da cadeia significativa, diante do qual só o que resta é “esperar, mas não aguardar nada” (ibid., p.133), como ele confessa na resposta à pergunta seguinte. Haveria de se buscar alhures este potencial de criação revolucionária; se a arqueologia do saber não revelasse uma ampla reconfiguração de conjuntos de forças e condições possibilísticas no âmbito da filosofia continental dos anos 1970, poder-se-ia atribuir a uma irônica conveniência o fato de que os rumos dos últimos escritos lacanianos transpõem a lógica circular de um “retorno a Freud” e se convertem em uma vigorosa linha de fuga criadora que o aproxima de seus mais incisivos debatedores.

O INCONSCIENTE-REAL NO LACAN DERRADEIRO

A pulsão, seu estatuto Real e suas leis próprias (pressão, meta, fonte, objeto) são descobertas freudianas; mas a concepção de todo um plano de imanência urdido pela atividade pulsional em si mesma só viria a figurar na psicanálise tardiamente. Nesse sentido, é preciso recorrer àquele que Jacques-Alain Miller (2010) reconhece como o *derradeiro* Lacan. Até então em seus ensinamentos o que se concebia era o inconsciente da primeira tópica freudiana, o mesmo ao qual Anna Freud (2006, p. 9) acusa de ter “deslumbrado” os primeiros psicanalistas, levando-os a sustentar “que o termo psicanálise devia ser reservado para as novas descobertas relativas à vida psíquica inconsciente, isto é, o estudo das moções pulsionais recalçadas, dos afetos e das fantasias [...] confinar suas investigações, exclusivamente, às fantasias infantis”. A técnica psicanalítica precoce teria adotado a estratégia de sobrepujar as defesas egoicas tão eficientemente quanto possível – se não por meio da hipnose, pelo menos pela ambientação favorável do *setting* clínico. A luz baixa, a voz calma e o divã aprazível complementariam as técnicas de livre associação e interpretação onírica em sua missão determinada de oferecer um vislumbre do material alienado pelo recalçamento (*Verdrängung*), não em seu estado desnudo, mas revestido de significação linguística, ou seja, simbolizado. “O nosso conhecimento do id – a que se dava antes o nome de inconsciente – só pode ser adquirido através de derivados que abram caminhos e se apresentem nos sistemas pré-consciente e consciente” (ibid., p. 10), ela segue, para construir a tese fundante de toda a chamada “psicologia do ego” que recebeu o severo escrutínio de Lacan nos anos 1950.

Parte substancial do primeiro ensino lacaniano diz respeito à superação da ideia de inconsciente imaginário: a imagem tem valor operatório na teoria do estágio do espelho, e o sujeito em construção faz uso delas para seu autorreconhecimento. Como simbólico, o inconsciente é psíquico no sentido de Brentano: nem pertence ao corpo, nem ao domínio do intelecto e da mente: se as tópicas freudianas não são “tópicas” em seu sentido literal, pois não residem nalgum giro do cérebro, elas também não correspondem a um conjunto qualquer de funções cognitivas, nem tampouco se pode dizer que sejam construtos da faculdade de imaginação. Todavia, por ser interpretável, a instância “ICS” ainda está relacionada ao verdadeiro, isto é, àquilo que satisfaz as exigências de conformidade com uma realidade, e que se pretende capaz de reproduzir fielmente a conexão S1-S2, mesmo que ideal ou hipoteticamente. Para dizer o mínimo, o inconsciente é verdadeiro no sentido do que funciona

de fato, do que tem êxito.

Em nome de um retorno à fidelidade da letra de Freud, Lacan operou não uma, mas uma sequência de revoluções na teoria psicanalítica – seja enxergando as estruturas linguísticas da subjetivação no Complexo de Édipo, só para em seguida apontar para o fracasso revelado nos intervalos entre estas estruturas, seja fazendo com que as mesmas implodissem o sujeito da enunciação circunscrito ao remetê-lo à interlocução assimétrica com o Outro social que ouve a demanda, como o Senhor hegeliano a deliberar sobre o sentido do ato de fala do Escravo. “Embora o conceito de estrutura em Lacan se distancie radicalmente daquele dos estruturalistas, a seguinte proposição é mantida: ao se alterar um elemento do conjunto, provoca-se a alteração de todos os outros” (MARTINHO; SADALA, 2011). O elemento desviante no estruturalismo psicanalítico é a falência do sujeito empírico, racional e intencional; a este, só o que lhe resta é sujeitar-se a saberes que o imbuem de imanência, uma contingência à mercê da subjetivação de forças e saberes. A subversão lacaniana do estruturalismo, portanto, se dá pela intrusão da dialética: a única via encontrada pelo sujeito barrado (\$) para definir-se como Ideal de Eu (*ich-ideal*) é a oferta de um lugar (o de Mestre) ao Outro simbólico, a trama significativa do *socius*, e, por oposição, receber a identidade (de Servo).

Enfim, o estruturalismo linguístico de Saussure (2006) pode até admitir a produção diacrônica da estrutura da linguagem pelo seu uso concreto pelos sujeitos, mas, por uma questão de delimitação de campo, não pode dar-se ao luxo de tematizar o sujeito da enunciação a não ser como instância hipotética e supratemporal produtora do fenômeno-linguagem; o Lacanismo, ao contrário, não opera sem o sujeito, este que é um “resquício” ou efeito da linguagem – aquilo que um significante representa pra outro significante – invertendo a lógica da diacronia de Saussure e determinando a estrutura como preexistente ao sujeito da enunciação. O inconsciente simbólico, estruturado *como (se fosse)* uma linguagem, é a herança principal do freudismo em todos os ensinamentos de Lacan. É assim até o limiar de seu ensino *derradeiro*, quando o núcleo sintático da análise é transposto do sujeito da enunciação para o não-sujeito: artigos indefinidos como o “*on*” ou “*il*” do francês ou o “*it*” do inglês, não raro prescindem de qualquer remissão a um sujeito, mesmo que ausente ou faltante, mas escapam à individualidade e, em vez disso, dão voz a um agenciamento coletivo de enunciação.

O sujeito como “resquício” localizado na comunicação representacional entre um

significante e outro está em deslocamento na cadeia simbólica que remete ao significante-materno (S1). É prerrogativa deste primeiro significante paradoxal, posto que necessário e impossível, impor o significado a todos os demais. Com efeito, o lacanismo contempla uma dimensão Real que não se sujeita à estrutura simbólica, e que dela está foracluído. O âmbito do inconsciente simbólico, que Miller (2010) distingue pela alcunha de “inconsciente-história”, há lugar para a *verdade*, ao menos no que compete à exigência para a tomada de uma consistência, uma superação dos lapsos em favor da construção de um corpo significante não-falho, compartilhável com o Outro e assegurado por ele como verdade discursiva. Tratá-lo como individual seria até paradoxal: o Outro está sempre presente, e, na clínica, está presente na figura do analista que o interpreta. Neste modelo de “inconsciente-história”, os acontecimentos já são, por si mesmos, história *a priori*; não há lugar para o impossível do Real nu, mas apenas por seus efeitos sentidos na história, ou seja, as reviravoltas e transformações de sentido que compreendem um processo de historização “secundária” que se acrescenta à historização definicional, *a priori*. Deste instante em diante está posta em moção a cadeia simbólica.

Para mais além da dimensão mais coesa, em que as experiências sucessivas do sujeito narram uma teleologia complexa mas ainda rastreável – “[e]m certos sonhos, cinco e um quarto da manhã significavam a idade de cinco anos e três meses, o que era significativo, visto ser a idade do sonhador na ocasião do nascimento de seu irmão mais moço”, dizia Freud (1996b, p. 121) – e para além também da dimensão do outro sujeito transferencial, o *Je* intersubjetivo que oportuniza a inscrição na verdade pela corroboração do olhar do Outro, há no conceito deste “inconsciente-história” uma terceira dimensão de estrutura linguística subvertida em seu estado mais puro: ela trata da submissão do sujeito às leis da linguagem, à metáfora do deslocamento e a metonímia da condensação.

É este aspecto, que já foi retratado à exaustão na literatura técnica da psicanálise desde o capítulo metapsicológico de *A Interpretação dos Sonhos* (FREUD, 1996a), figurando entre as lições iniciais de qualquer propedêutica analítica: o inconsciente não é “caótico”, ele opera por leis que lhe são próprias. Não é incomum, inclusive, recorrer à figura didática do “tecelão dos sonhos”, o homúnculo habitando algum canto da instância de censura pré-consciente como um espião, que delibera quando usar esta ou aquela estratégia de ocultação do material pulsional para melhor lograr o retorno do recalado. Esta não é mais que uma versão caricatural, supersimplificada, da lógica do “inconsciente-história”, que se presta ao olhar do Outro e se comunica com ele na transferência. O tratamento crasso que esse princípio recebe em alguns

cursos introdutórios só é equiparável à afirmação, comum nos mesmos contextos, de que o trabalho interpretativo é análogo a um “cavoucar” para encontrar nas profundezas aquilo que se foi proibido de emergir para a “parte de cima”.

O sentido de um sonho – vale aqui ampliar, de um sintoma, lapso ou ato falho, e também na associação livre – nunca se esgota em uma única interpretação. Ele é marcado por uma incompletude fundamental, já que é fruto de uma *sobredeterminação* de conteúdos latentes por obra das leis de funcionamento do inconsciente; exige, portanto uma *superinterpretação*, isto é, a soma de interpretações distintas sobre um mesmo conteúdo, de modo a dar cidadania a uma miríade de sentidos que são ora complementares, ora contraditórios. Ademais, o trabalho de interpretação pode prosseguir indefinidamente não apenas porque a construção do sentido se dá precisamente no momento da associação a outros significantes na análise, como também em decorrência de um “ponto cego” ou “umbigo” na narrativa onírica que é insondável, incompreensível, seu ponto de encontro com o Real da pulsão. Ora, não há qualquer indicação tópica de “profundezas” que se legitime aqui; em vez disso, o ponto de engajamento entre o Real e o simbólico, o ponto de pregnância libidinal da palavra, não se situa em outro lugar senão no plano dos fluxos desejanças.

O inconsciente é um fenômeno de superfície: seus sinais, seus “efeitos historicizados”, pertencem ao domínio das trocas intersubjetivas, à pele e aos gestos, ao delírio coletivo pelo qual o *socius* é formado. Mesmo no modelo d’*O Anti-Édipo*, o plano do *socius* não funciona exatamente como “cobertura superficial” sobre a camada do plano de imanência do Corpo sem órgãos, pois em virtude de suas rupturas diferenciadoras, conceitualmente necessárias, o *socius* está em relação de interpenetração ou trama com o plano que lhe invade. Se é preciso descrevê-lo topicamente, a única saída é postular que *todo* este plano é superfície, tão imanente quanto seus métodos de cartografia também o são. Por princípio, não se irá definir o Corpo sem órgãos pelos órgãos que a ele se acoplam, providos de critérios de forma, substâncias e sujeitos, mas sim por sua longitude – as relações de movimento e repouso entre partículas não-formadas que compõem um corpo a cada momento – e sua latitude – o conjunto das afecções de um corpo a cada momento.

Por volta da mesma época da publicação original de “*L’Anti Édipe*” em 1972, o lacanismo vinha dando sinais cada vez mais claros de sua intenção de linhas de fuga no ínterim

da psicanálise. No *Seminário XVI* já se prenuncia uma passagem de transposição do Outro em direção à alteridade próxima do “*petit autre*”, mas ainda descreve a existência do sujeito pensante “na medida do fora-de-sentido dos ditos – e não do sentido, como se costuma imaginar e como supõe toda a fenomenologia” (2008b, p.13). Uma ruptura mais significativa ocorreria no *Seminário XVII*, que recebeu o título de “O Averso da Psicanálise” (1992b) e estabeleceu os ditos “eixos da subversão analítica”, em que Lacan demonstra como o discurso analítico subverte os discursos do mestre, da histérica e do universitário, em cada um dos quais o exercício de poder figura de algum modo. O *Seminário XX* (1996b) inaugura uma nova clínica em torno do corpo e do gozo, menos relacionada à falta que ao dispêndio excessivo. Quando, no *Seminário XXIII* (2007), esta dimensão que Lacan associa ao Real impossível ganha consistência, quando emerge à predominância figurativa em relação ao fundo da articulação simbólico-imaginária, delinea-se uma instância inconsciente que se aproxima com certo ineditismo do modelo do *Anti-Édipo*: um “inconsciente-Real” em contraste com o “inconsciente-história” nos termos de Miller.

Os pilares principais da fundação teórica da psicanálise, que já haviam sido erguidos por Lacan no *Seminário XI* recebem um tratamento de Miller que os descentra: o inconsciente como descrito neste *Seminário*, e que tem sua origem confessa na primeira tópica freudiana, pertence ao âmbito da história, e tem a seu lado a transferência, que diz de uma relação com o Outro. Estes dois conceitos fundamentais da psicanálise, pareados, passam a contrastar com o outro par de conceitos, que é arrancado do esquema lógico que Lacan propusera: a pulsão e a repetição, ambas reposicionadas como constituintes do “inconsciente-Real”. O termo é inédito do próprio Miller, nunca citado nominalmente por Lacan, mas dado a entrever nos seus textos tardios em que o Inconsciente é definido por sua função diferenciante e produtiva da mínima centelha de novidade: “*L’inconscient est ce qui fait changer justement quelque chose*¹²” (LACAN, 1976-1977, p. 53).

A simbolização primária é o pré-requisito para que haja historização. Ocorre que, como se sabe, o processo de historização não tem abrangência absoluta: não raro, se vê em face a eventos cuja simbolização revela o prenúncio de um trauma e cujo destino, portanto, deve ser o recalçamento; à sua própria maneira o processo de simbolização também é falho e deixa entrever eventos que se furtam à simbolização, tendo sido submetido, portanto, à forclusão.

¹² Tradução livre: “O Inconsciente é isto que faz algo mudar”.

Aqui ocorre o processo oposto do que ocorria no “inconsciente-história”: um Real que sobrepuja o verdadeiro ao emergir pelas rupturas no *socius* abertas forçosamente pela ação da *constante Kraft* dos fluxos do Real. Na relação transferencial da análise, em particular, a transposição de um paradigma inconsciente para outro é mediada por um *passe*, que ocorre no instante em que o lapso deixa de ter um alcance de sentido e já não permite interpretação possível. Nesse momento a intervenção clínica que cabe é tão somente uma acolhida ética ao estranho (MILLER, 2010, p. 101). Como resposta imediata, esta ação ética da psicanálise é solapada pelo movimento contrário de reterritorialização ao qual se pode chamar de *passe bis*, que consiste em um reatamento à causa analítica transferencial. Nesse ato de retorno, a transferência não se dá necessariamente com o analista – este já foi desmascarado em sua falibilidade como Outro e não faz objeção a isto – mas com o próprio processo analítico, com o processo de *historização* do sujeito. Diante do Real que contatei, construo meu próprio sentido e tento de algum modo conciliar-me com meus modos de gozo, de modo a buscar meus modos de satisfação.

Citamos as circunstâncias da clínica como um contexto privilegiado onde se pode identificar que a dialética de assenhoreamento do Outro sobre o servo-sujeito não está engendrada neste outro modelo de inconsciente. Isto fica evidente nas circunstâncias em que o analista se descobre não mais um ilustre e privilegiado confidente, mas um intruso em sua relação com o analisando. Com efeito, esta clínica não é construída a partir da histeria e do neurose coletiva do tabu (a construção fantasmática compartilhada de que há um *socius*, de que o dinheiro tem algum valor etc.), e sim da psicose e da alucinação, que consiste na falência da historização primária. Entra em cena a figura de Deleuze e Guattari do *esquizo* como protagonista impessoal da circulação do Real – jamais o esquizofrênico tolhido dos hospitais, a quem resta pouca ou nenhuma capacidade de contato, mas seu oposto, o esquizo que passeia e experimenta o mundo por si “nas montanhas, sobre a neve, com outros deuses ou sem deus algum, sem família, sem pai nem mãe, com a natureza” (DELEUZE & GUATTARI, 2010a, p. 12), em acoplamento com as máquinas do mundo. Sua relação com a natureza é a de processo de produção livre, sem submeter-se àquilo que os autores apontam como as “restrições do Édipo”. O neurótico que “se encontra na casa do seu bom pastor, que o força a se ajustar socialmente em relação ao Deus da religião, em relação ao pai, à mãe” (ibid.) pode até tropeçar no Real e ser acometido de um “mutismo aterrorizado”, mas só o esquizo ousaria aventurar-se nele.

A alucinação é a-histórica: os eventos alucinados não compõem uma narrativa articulada, a não ser por simulacros incompletos, não obedecem às leis linguísticas e nem visam um laço manipulativo diante do desejo do Outro. O esquizo *conversa sozinho* sua verborragia em que se ouve tudo sem conseguir dar sentido a nada. Caso se tratasse de um significante faltante o discurso seria um *enigma*, uma relação de significação já presumida, mas ainda por percorrer – Heráclito não era filósofo como os atenienses, mas sábio: detinha consigo o *Logos*, e pela estratégia do enigma orientava seus interlocutores desprovidos do significante capaz de apaziguar as contradições da *physis*. A conversa do esquizo é, antes, “uma significação tão estranha que o sujeito não consegue realmente comunica-la ao Outro” (MILLER, 2010, p. 49). Por isso, diante do Real só se pode responder com uma atitude de radical passividade. As interrogações mais prolíficas em relação ao Real dizem respeito aos seus efeitos, os resultados do jogo imanente de intensidades de que é composto: “como *Isso* funciona?”, “como transita entre os corpos?”, etc. (GUATTARI, 2012).

O “inconsciente-história” é composto em relativa conformidade com os ditames da estrutura, a partir da comunicação simbólica S1-S2 da mensagem cifrada ou enigmática. Em suma, o que se comunica é o sintoma, em uma lógica na qual “[t]odos os acontecimentos que ocupam o lugar do ‘Um’ se repetem, formalmente idênticos” (NASIO, 1993). A partir da articulação do sintoma no presente atual do “Um” substitutivo se pode remeter a pelo menos duas dimensões inatuais, uma de reminiscência do passado mítico, que preserva tão somente o *hábito* ou correlato vazio dos vividos, e uma de protensão ao futuro como virtualidade. Os significantes saltam de um sujeito (como sintoma ou “santo-homem”) para outro nesse inconsciente suprapessoal, que não pertence ao sujeito, mas ao Outro. O *Seminário XXIII* de Lacan consolida a máxima heresia a seus próprios ensinamentos anteriores, rompendo a sagrada trindade edipiana do nó de borromeu entre os registros “RSP” articulados ao modo do sintoma em proveito de um novo modelo articulatório de “diabo a quatro” (TAVARES, 2010) em torno da noção que intitula o *Seminário*: o *Sinthoma*. A grafia com “th” é necessária para distinguir um e outro termos, que possuem significados diretamente opostos. O sintoma é uma função de continuidade derivativa, de transcorrência na cadeia simbólica, ao passo que o *sinthoma*, por sua vez, aponta para fim mesmo da análise e para o extravasamento disruptivo do Real, que transcende o significante e faz a declaração da *ex-sistência* ou do devir. Não é uma mensagem, nada diz a ninguém e só revela o elemento irreduzível da estrutura. Em seu *Seminário* seguinte, Lacan (1976-1977, p. 63) dirá incisivamente que “*Le sinthome est réel, c’est même la seule*

*chose vraiment réelle*¹³”.

Qual seria esse elemento irreduzível, que na estrutura serve como princípio de organização geral? A resposta a esta indagação levará a uma aproximação ulterior entre o lacanismo derradeiro e a antipsicanálise – e não é à toa que, em seu ensino mais herético, Lacan teria sido questionado por seus pares quanto à continuidade de sua adesão à tradição psicanalítica (ibid.). De um lado, tem-se que toda estrutura encontra seu plano de fundação, bem como o fator determinante de sua ruína até a implosão, no Corpo sem órgãos. De outro lado, como um campo amplo de fala singular, solipsista e assignificante do gozo puro, tem-se a dimensão lacaniana da *alíngua*.

Postular que o inconsciente é estruturado como uma linguagem difere de dizer que este opera em uma língua: antes, o inconsciente de fato fala “*alíngua*”, um neologismo que remete à língua da biografia do sujeito, a língua falada pela mãe como significante primário S1: é, com efeito, o plano fundante do simbólico, que precede toda futura associação: “S2...Sn”. Como significante da metáfora paterna, “S2” é o sujeito *suposto* saber, porque aquele que escuta à voz Real da Mãe (ou o Real do vazio fértil, das infinitas possibilidades da Virgem, seria a contestação provável de Deleuze) alimenta a esperança fantasiosa, a *suposição*, de que a partir de S1 se produza a significação em S2. É uma mentira de histérica, consciente e cética. Porquanto seja inevitável o fato de que o “Um” (S1) espera o “Dois”, a psicanálise guarda como preceito ético saber que ele não virá, e mesmo assim sustentar sua cidadania no âmbito da fantasia: trata-se de uma “desconexão que não proíbe a promessa, mas assegura que ela não será mantida” (MILLER, 2010, p. 162).

O conceito de “inconsciente-história” se sustenta sobre o fato de que o “furo” – a lei totemizada ou o Outro do Outro – não existe. “O Outro pode falar uma verdade e pode sempre haver um Outro que o verifique ou que o conteste, mas não existe nunca o último Outro. Não há nunca a última fala, salvo se decidimos trucidar o oponente, o que é uma prática de longa data, um modo de manter junto o Outro do Outro” (ibid., p. 94). A saída dessa antinomia – perspectiva *versus* prática – é a produção de um *efeito de sentido* que não seja semblante, que mantenha-se no estado de *efeito*, cuja gênese remete ao significante materno. Afinal, o

¹³ Tradução livre: “O *sinthoma* é Real, é de fato a única coisa verdadeiramente Real”.

inconsciente não é estruturado em um idioma específico, mas naquele que o sujeito construiu em suas relações. *Alíngua* é o que a língua tem de gozoso (NASIO, 1993, p. 55), isto é, a dimensão ligada ao corpo e que comunica o gozo, mas que já não guarda fidelidade nenhuma ao verdadeiro, nem mesmo no sentido do que logra êxito, pois devém a linguagem própria do equívoco.

O pensamento científico, que preserva o verdadeiro como seu horizonte por necessidade, funciona quando adota o pressuposto de que há saber que pode ser extraído da realidade. Lacan desloca este pressuposto, caracterizando-o como a crença de que há simbólico no imaginário, estando o Real no polo oposto desta associação, “o avesso do que funciona” (MILLER, 2010, p. 85), uma vez que não faz laço. O funcionar, bem como seu sentido oposto, o falhar, estão intrinsecamente imersos no universo do verdadeiro na medida em que a noção de êxito ou fracasso implica necessariamente um conjunto de parâmetros e que é a realidade que os fornece. No contexto específico da ciência os parâmetros mais relevantes são critérios de sucessões de simultaneidades em que as variáveis só significam algo em relação às constantes envolvidas em um mesmo algoritmo. Como discurso, a ciência clássica só funciona enquanto orientada por uma meta, qual seja: a circunscrição tão clara e distinta quanto possível de um objeto de investigação mantido sempre à distância. Ela “manipula as coisas e renuncia habitá-las”, como consta na frase introdutória de *O Olho e o Espírito* (MERLEAU-PONTY, 2004). Em nível mais amplo, todavia, metas em geral são da ordem do simbólico e da ação política do sujeito que se lança na empresa de atingi-las.

O nono capítulo do *Seminário XXIII* retrata na prática esta atitude em relação ao Real: as perguntas que Lacan se propõe a responder são consideradas a partir de seu aspecto de “pedaços de Real” ofertados pelos inquiridores da plateia. Cada um fala para si e a resposta não encaixa na pergunta. O *sinthoma* é um nome para isto que se produz diante do furo inexpugnável no verdadeiro, o índice de uma falha da consistência, inclusive da consistência do *corpo-próprio*. Lacan, portanto, relativiza o postulado científico de que há saber no Real, de que a natureza é matematizável para produção de verdade – o que esta matematização produz não é senão um sentido dentre outros. Em vez de um *Real simbolizável*, Lacan sugere o *simbolicamente Real*, isto é, o Real como resquício de sentido emaranhado no simbólico (ibid.), que não mente mas não cessa de não se escrever. Se a ciência e o saber são produtos de *laços* entre o simbólico e o imaginário, formando articulações coerentes, o Real por sua vez nunca se mostra íntegro – sua emergência se dá em breves manifestações espasmódicas, “trechos”

desemparelhados e que não formam partes de um todo, como *bricolagem* sem jamais fazer a passagem-limite do molecular para o molar. De certo ponto de vista, nunca Lacan esteve tão longe do Édipo e tão próximo do *Anti-Édipo*.

3) LINGUAGEM NA PRODUÇÃO DESEJANTE DO *SOCIUS* E DO SUJEITO

Os rumos que a noção freudiana de Inconsciente tomou nos anos que sucederam sua descoberta levaram à construção de um método psicanalítico basicamente sustentado pela rememoração, como se o objetivo do processo clínico consistisse em trazer à consciência conteúdos foracluídos da memória, construídos na língua comum e com imagens de significância compartilhável. As principais técnicas do método terapêutico criado por Freud não tardaram a sofrer de vários dos primeiros profissionais uma inscrição em um modelo geral de agenciamento orientado intencionalmente para este propósito de resgate do pretérito: a associação livre não valia como técnica, portanto, por seu potencial criativo, mas exclusivamente por sua capacidade de permitir a expressão dos conteúdos produzidos nos primeiros anos da vida infantil e que houvessem sido recalçados; a relação transferencial que se estabelecia entre analista e analisando seria entendida tão somente como uma reencenação das primeiras experiências de vínculo que precedessem a resolução do Édipo, e assim por diante.

A aproximação da práxis do analista àquela do arqueólogo, supondo que “ambos estão à procura do que está ‘soterrado’ [...], trabalham cautelosamente para não danificar o que pode vir a encontrar [...] e sabem apenas que diante deles está arquivada a história de seus objetos de estudo” (CARVALHO; HONDA, 2017, p.54) tem como efeito colateral uma tendência a negligenciar os ajustamentos atuais do indivíduo em condição de analisando. Talvez o pior desdobramento desta atitude seja a compreensão simplista do desejo: a busca por sua gênese biográfica remete uma vez mais ao tempo pretérito, limita-se à identificação do desejo enquanto reprimido e perde de vista o desejo em curso, os caminhos que percorre na atualidade e o substrato que produz. Quanto à linguagem, nesta interpretação factualmente determinista atribui-se a ela função análoga à da terra para o arqueólogo escavador: servir de mero receptáculo que simultaneamente acomoda e obstrui o acesso àquilo que “realmente importa”.

O que se pretende sinalizar neste capítulo é que há, para além das virtualidades relativas ao retorno do recalçado que preenchem o discurso nas parapraxias e livres associações, todo um universo de virtualidades de significação que se produzem no próprio ato de fala: o momento do *falar para si* é o primeiro e mais fundamental da língua, precisamente o momento quando tem efeito a sua (re)criação. Quer-se demonstrar que não só cada ato de fala é um

engendramento de desejo por si, mas também a própria produção simbólica do *socius* a partir do Corpo sem órgãos compreende uma ambiciosa e duradoura empresa desejante. Ademais, não se pode deixar suscitar um debate sobre o mais importante e mais eficiente produto que a linguagem é capaz de fazer emergir: o sujeito narcísico, invenção própria à modernidade e que serve com presteza aos ditames de uma axiomática do desejo pela máquina capitalista.

A linguagem envolve alguns pressupostos implícitos ou não-discursivos, como as ações desempenhadas quando se fala: o ato de jurar quando se diz “eu juro”, por exemplo. Por esta razão, mais que comunicar uma informação, a linguagem é o exercício das ações de duvidar, questionar, prometer, assustar ou assegurar. Esta leitura traz pelo menos três consequências: I) falar não é comunicar uma ação, mas agir *per se*; II) fica impossível fazer referência a “zonas científicas de linguagem” – semântica, sintaxe etc. – que estejam desvinculadas da pragmática; e III) a fala deixa de ser um caso de aplicação prática da estrutura preexistente da língua, e também aqui a relação se inverte: o sentido e a sintaxe são definidos em função dos atos concretos de fala. Estas consequências serão validadas tanto pelo ponto de vista da ontologia imanente construída a quatro mãos por Deleuze e Guattari quanto pela asseveração da linguagem “falante” de Merleau-Ponty e da ambiguidade que a caracteriza. Em comum entre ambas estas perspectivas está o fato de conceberem a linguagem como intrinsecamente heterogênea e reconhecerem o valor político de sua sistematização e homogeneização pela ciência linguística.

LINGUAGEM HETEROGÊNEA E *SOCIUS* COMO MULTIPLICIDADES

A linguística se subscreve como restrita às constantes estruturais – fonologia, sintaxe, semântica etc., os eixos de organização de cada língua associados à linguagem-ação primitiva – para reivindicar cientificidade a si própria. Como corpo de conhecimento, ela se organiza em um modelo arborescente que comporta todas as línguas classificadas por derivação e diferença crescente. A tentativa da parte de certos linguistas de inserir uma dimensão pragmática nas teorias da linguagem não atinge sucesso pleno, pois mesmo que em princípio chamasse a

atenção a certas variáveis do uso cotidiano da língua – pronúncia, estilos, dialetos – que não atentariam contra sua universalidade estrutural, eventualmente encontraria seu limite na presença irreduzível das constantes.

O modelo da árvore remete à ideia de uma “língua-mãe” em um sentido bem diferente da *alíngua*: em primeiro lugar por que o ponto de partida de toda variação linguística – o tronco, por assim dizer – não consiste em um plano que precede o simbólico, e sim no verdadeiro fundante da rede matricial de significação, o primeiro simbólico por excelência. Em segundo lugar, a distinção também se dá no sentido de sua disposição temporal: há em ambos os casos um conteúdo Real que se expressa na concretude como um gozo do corpo, mas o modelo arborescente historiciza estes eventos e os compreende como gênese ou ponto de partida da diacronia, nas “palavras-ação” primevas. Faz-se referência aqui aos mais ancestrais ruídos com função comunicativa e que teriam sofrido apenas uma simbolização rudimentar, como se guardassem ainda um vínculo próximo com o Real antes que a cisão inalienável do Outro social efetivasse sua forclusão definitiva. Quando se deixa entrever pelo “furo” ou hiância no significante, o Real da pulsão é sempre manifesto como o “já contado” (*déjà raconté*) do passado mítico. Este é o motivo pelo qual a estrutura linguística só pode suportar o “inconsciente-história” e jamais o “inconsciente-Real”.

É evidenciando o funcionamento maquínico da linguagem, e sua produção e distribuição pelo modelo do rizoma e não da árvore, que Deleuze e Guattari (2011a) subvertem este campo de saber. Os autores defendem que máquina abstrata da linguagem é, *a priori*, sempre singular e essencialmente heterogênea, e que nada há de universal nesta dinâmica de variação contínua a não ser o mais importante: sua lei interna de produção maquínica. Esta produção pode ser tornada global, nas ocasiões em que suas máquinas desejantes são rearticuladas como máquinas semióticas constitutivas dos regimes de signos; isto, porém, é um efeito arbitrariamente imputado à linguagem por parte dos linguistas a quem interessa a manutenção da cientificidade. Com efeito, as variações não estão aquém da estrutura, mas antes compreendem a própria dinâmica interna de organização estrutural. Em última instância “[é] a própria variação que é sistemática” (ibid., p. 38) e se dá por meio dos atos, ou seja, no “conjunto das *transformações incorpóreas* em curso em uma sociedade dada, e que *se atribuem* aos corpos dessa sociedade” (id., 2011b, p. 19).

A cadeia significante, do modo como aparece no lacanismo, já implica uma função de

derivação: o vínculo entre S1 e S2 é a “conexão mínima que está pronta para receber, aliás, sentidos diversos” (MILLER, 2010, p. 178), já que o termo “S2” não tem esta denominação por vir sequencialmente após o primeiro em uma sucessão ordinal, e sim por acarretar pelo menos dois sentidos possíveis, sendo já em si um modo de escrever o equívoco.

Para que se possa tratar do “inconsciente-Real”, destarte, é necessário transcender as fronteiras da própria estrutura linguística, não no sentido de uma elevação, mas na busca por aquilo que está aquém dela. Tal busca contempla as variações heterogêneas dos sistemas de signos e as transformações incorpóreas por elas operadas, e descobre como seu fundamento o Corpo sem órgãos como um regime de fluxos que certamente não é uno, mas tampouco é múltiplo; antes, o fundamento molecular da linguagem – e de todo o *socius* – é da ordem da própria multiplicidade irreduzível. As multiplicidades são constituídas de acúmulos de bordas (DELEUZE & GUATTARI, 2011a, p.10), e se definem pelo seu número de dimensões, sendo que a alteração deste número implica por definição em uma mudança de natureza. A temperatura é um exemplo: a convergência de fluxos que produz uma temperatura de -10°C e a que produz uma temperatura de 36°C são acontecimentos de natureza distinta. A experiência de um corpo a uma e outra temperatura não é semelhante nem uma é extensível à outra, embora os números possam ser tomados por um construto teórico organizado em graus ($-10, -9... 35, 36^{\circ}\text{C}$). “Um grau de calor é um calor perfeitamente individuado que não se confunde com a substância ou com o sujeito que a recebe” (id., 2011d, p. 39).

A noção de multiplicidade serve à proposta deleuziana de concepção da diferença pura, que prescinde de remeter à negação da identidade; foi, portanto, uma via de saída da dialética. Tal como a diferença é pensada em si mesma a partir do *clinamen*, também a multiplicidade pura é pensada do ponto de vista do que se furta à reprodução em cada acontecimento ou *hecceidade*, e não faz referência comparativa à identidade do uno ou de seu fragmento no múltiplo. Algo se repete sem jamais se reproduzir: é assim que uma multiplicidade se produz. Isto também explica o que torna a multiplicidade irreduzível à afirmação do Uno como totalidade mais complexa do múltiplo, e torna legítimo o movimento lógico contrário, em que o Uno é subtraído da multiplicidade (n-1) como uma de suas partes. Os devires de qualquer multiplicidade só compõem unidades quando se atualizam na imanência e se deixam apreender pela representação. Nesse sentido, ambos os conceitos de “uno” e de “múltiplo”, dispostos um em oposição ao outro, são representacionais.

Isso posto, duas ressalvas são necessárias: em primeiro lugar, as multiplicidades estão sempre em uma dinâmica de transformação, e o fenômeno de sua mudança de natureza tende a ser incessante. Em segundo lugar, a mera consideração das multiplicidades componentes do plano de consistência não necessariamente implica que suas dimensões estejam reduzidas; todas estas são registradas como *multiplicidades planas*, capazes de promover consistência ontológica a todos os objetos e fundar a possibilidade de sua interação e seus agenciamentos na concretude, ou, no sentido contrário, mostrar certos agenciamentos como incongruentes ou incompatíveis. Toda sorte de moléculas poderia *teoricamente* entrar no agenciamento-vida, inclusive minerais como o silício, por exemplo, mas não o fazem por não funcionarem maquinicamente, isto é, não entrarem em zonas de vizinhança e interação com os demais corpos.

Veremos que as multiplicidades podem até convergir na figura imaginária do “eu” (*Moi*), mas somente como um fenômeno tardio e cuja consistência é efêmera. A rigor, os elementos da multiplicidade são ligados reciprocamente e sem independência, não possuem identidade, forma sensível ou existência atual: são absolutamente virtuais. Sobretudo, “sua indeterminação torna possível a manifestação da diferença enquanto liberada de toda subordinação” (DELEUZE, 2009, p. 175).

Os vetores intensivos em uma multiplicidade molecular se conectam e se desconectam. Quando se molarizam em unidades e cadeias extensivas, unificáveis, as multiplicidades devem conscientes, na medida em que permitem síntese interna e podem constituir-se como objeto noemático. Em vez de vetores, as multiplicidades molares formam cadeias, segmentos que já não fazem mais conexões, e sim conjugações: é precisamente esse processo de formação sistêmica de “órgãos” que faz com que o *socius* ganhe emergência sobre o plano inengendrado. Uma formação molar, contudo, não deixa de ser uma formação desejante: as produções do *socius* também são multiplicidades, conquanto arborescentes e já não mais rizomáticas; e mesmo estas também são sustentadas por seus próprios investimentos moleculares de natureza inconsciente.

No caso dos investimentos paranoicos de antiprodução, que investem o próprio Corpo sem órgãos, eles emergem travestidos de interesses ao nível pré-consciente, recebem uma explicação ou justificativa racional que oculta o absurdo de sua violência. Em última instância, contudo, “[é] lastimável ter de dizer coisas tão rudimentares: o desejo não ameaça a sociedade

por ser desejo de fazer sexo com a mãe, mas por ser revolucionário” (DELEUZE & GUATTARI, 2010a, p. 158). Por debaixo das justificativas, do apelo às necessidades sociais e ao crescimento econômico da nação, o que sustenta estes investimentos é sempre uma determinação irracional de códigos e axiomáticas no nível dos fluxos do *socius* que tem como *raison d'être* a contenção, o amortecimento da revolução que o desejo promove. Uma eventual exposição destes determinantes reais poderia fazer a estrutura molar implodir, revolucionar seu curso e torná-la também agente esquizofrenizante, dada a ressalva de que um fluxo com objetivos expostos ainda não é o mesmo que um fluxo livre de objetivos. A distinção aqui é análoga àquela da fenomenologia, entre intencionalidade e intenção: a intencionalidade trata das conexões de multiplicidade, de um jogo de forças, enquanto a intenção visa sempre a conservação de um estado de coisas e a defesa de uma ideia em detrimento das demais que foram alienadas. Isto demarca, no fim de contas, uma distinção de lógica interna, mas não de natureza, com relação à fundação molecular que é subjacente às suas macroestruturas:

Diz-se erroneamente (sobretudo no marxismo) que uma sociedade se define por suas contradições. Mas isso só é verdade em grande escala. Do ponto de vista da micropolítica, uma sociedade se define por suas linhas de fuga, que são moleculares. Sempre vaza ou foge alguma coisa [...]. (id., 2011c, p. 103)

O conjunto de movimentos populares em maio de 1968 na França figura como um exemplo de um acontecimento que não é adequadamente analisável em nível macropolítico ou molar, o que gerou a frustração e a indignação dos porta-vozes das “grandes teorias” sócio-político-econômicas à época. Havia ali algo de microscópico que lhes escapava, e que não era um problema de contradição entre forças molares como são os interesses de classe. Não é oximorônico chamá-las, em vez disso, de fugas de massa, já que o que define o molecular não é sua escala de efeito, mas a natureza de seu conteúdo composto de fluxos de “*quanta*”, intensidades da energia de produção desejante que se pode denominar de libido. A territorialização é precisamente a apreensão dos fluxos de *quanta* libidinais, e, ato contínuo, sua segmentarização.

Obras sociológicas seminais como o estudo de Durkheim sobre o suicídio determinam como o conhecimento sobre fenômenos ou fatos sociais podem e dever ser sistematizados; são obras macroscópicas que tratam dos grandes fenômenos de representações sociais que,

necessariamente, haverão de adequar-se a uma ou outra dentre um número limitado de categorias. Em contraste, a *práxis* de uma sociologia menor – novamente, não em ambição ou escala de abrangência, mas na amplitude de seu escopo – devotará seu interesse às pequenas variações das representações, as imitações, invenções operadas pelos perversos e disruptivos da sociedade; muito além ou aquém do psicologismo ou da “expressão do *Self*”, as produções singulares que servem de objeto à microssociologia – a exemplo dos *memes* do universo virtual – são caracterizadas por uma certa publicidade indeterminável, transitam de indivíduo para indivíduo como fluxo

Os fluxos não são a expressão ou a representação do desejo; antes, são o próprio desejo em sua natureza produtiva. O grande debate sobre o objeto da sociologia, portanto, desloca-se da oposição entre o fenômeno individual e o social para a oposição entre o molar das representações e o molecular do fluxo desejante, que não pertencem aos indivíduos, mas os atravessam, vibram neles alternando-se nos polos codificação-descodificação. Dada a admissão do fundamento molecular que subjaz em cada grande estrutura molar do *socius*, o que cumpre à sociologia dita “menor” ou microssociologia é a análise da microfísica que rege estas interações. Ademais, de maneira geral cada segmento molecular tem pelo menos um centro de poder, cuja função é atrair o direcionamento das linhas de fuga e reterritorializá-las, reproduzindo um mesmo sistema de esquadramento do Corpo sem Órgãos em observância a um conjunto de códigos, principalmente aqueles relativos ao regime de signos da linguagem.

A MOLARIZAÇÃO DA LINGUAGEM – DO DESEJO AO INTERESSE

Como objeto da linguística, a língua é diacrônica, e as vicissitudes às quais é submetida no percurso temporal de sua variação se inscrevem necessariamente em um campo de multideterminação probabilística já antevisto pelo linguista até certo ponto. Em contraste, o modelo rizomático de variação contínua outorga às línguas “menores”, os dialetos, as gírias e principalmente os memes, um potencial de desdobramentos virtuais infinitos. São estas línguas heterogêneas que põem a língua pública “maior”, objeto da linguística, em um movimento cuja natureza não é diacrônica, mas assíncrona. Adotar a linguagem variante é “Ser um estrangeiro,

mas em sua própria língua, e não simplesmente como alguém que fala uma outra língua, diferente da sua” (id., 2011b, p. 45). A variação ocorre aqui por causas internas da diferenciação, sem referência à externalidade dos modelos representacionais. Ela ocorre em uma “linha contínua necessariamente virtual” (ibid., p. 46), que não é oposta ao Real mas a uma determinada configuração em ato que carrega em seu seio as condições para sua própria transposição ou desterritorialização. Uma construção linguística atípica, a dita “língua menor”, é um elemento tensor imposto sobre a língua como um todo, que prenuncia na virtualidade uma sorte de reorganização que devém atual. A operação agenciada pela conjunção “e...” tem o poder de servir de tensor de toda a língua – eis porque ocupa um lugar de tanto destaque na filosofia esquizoanalítica. É uma questão política o fato de que as variáveis constitutivas da língua possam ser manipuladas com o intuito de formar sistemas constantes e relações fixas, como é o objetivo da ciência linguística, ou, ao contrário, no sentido de operar nelas uma desterritorialização tão abrangente quanto possível, como parece ser o propósito de Deleuze e Guattari.

A ontologia deleuziana se realiza a partir do plano imanente fundamental, o já citado Corpo sem órgãos; a investigação geométrica deste plano pelos pontos não-colineares que lhe servem de coordenadas revelará o verdadeiro ponto de variação ou diferença pura: o *clinamen* é o princípio unívoco de traçado das retas e tangentes, dos feixes turbilhonares pelo qual o Corpo sem órgãos irá se constituir. Uma vez mais se confessa a herança do monismo Spinozano, embora carregada de iconoclastia: a pertença absoluta à identidade da Substância, de *deus sive natura*, é arruinada em proveito de uma concepção de univocidade da diferença pura. A identidade, com efeito, serve a um consenso e produz hegemonia – é “verdadeira” no escopo da massa e das organizações molares. A experiência singular, no entanto, não é a da identidade, mas a do devir, que é molecular em vez de molar. Ambos, molar e molecular, figuram como polos opostos do ponto de vista estrutural, mas certamente não o fazem do ponto de vista da lógica do devir, já que “[os polos] não são *entes* puros. Há sempre invasões recíprocas entre sistemas, territórios que se desterritorializam, fluxos que se precipitam. Assim, mesmo o inconsciente linguístico-estrutural comporta suas linhas de fuga” (DUTRA & COUTO, 2017, p. 55). Há de se entender, portanto, a estabilidade da estruturação molar como uma formação provisória, tão possível quanto reversível; o que a sustenta não é um princípio interno de organização, mas o exercício continuado de um poder a serviço de um interesse, ele próprio simbólico e molar.

Detecta-se um ranço contratualista na imensa maioria dos sistemas linguísticos dos Estados, embora de modo bem mais escamoteado do que nos sistemas legalistas, em que esta presença exhibe a si mesma indelevelmente. Alguma forma de mediação entre natureza e cultura foi preservada por todas as ciências psicológicas, sempre a serviço da operação subjetivante do Estado, até a psicanálise. Deleuze e Guattari parecem defender, contudo, que o desejo não precisa de mediador: ele é imediato, já no campo, maquinado. Tudo o que o mediador pode fazer, na intenção de “domar” um conjunto de fluxos indisciplinados e nebulosos de modo a fazê-los caber na ordem simbólica, é obstruir arbitrariamente o fluxo produtivo do desejo. Se o Estado não é capaz de apreendê-lo, é porque não sabe enxergar em rizoma.

Isso posto, toda composição singular de fluxos, toda síntese conectiva sucedida por uma disjunção, produz em si mesma um agenciamento heterogêneo, que corresponde a um ato. O agenciamento de uma sentença jurídica, portanto, transformará um acusado em condenado – tal é o investimento de *potestas* que um ato de fala pode ter imbuído em si, a depender dos fatores de sua composição (sua *potentia*). Esse sistema de valores tem força de direito sobre os corpos: atos são passíveis de punição porque assim a lei o determina. Admitindo que a linguagem envolve uma dimensão performativa relacionada à articulação de elementos linguísticos no ato de fala, e uma dimensão ilocutória que diz respeito àquilo que ocorre quando falamos, então o que afirmam é que o ilocutório é que precede o performativo e não o inverso, como seria o caso em uma concepção de intersubjetividade oriunda da linguagem. As palavras de ordem, que agenciam o que a linguagem tem de ilocutório, fazem entre os corpos e os atos que se atribuem a eles uma sorte de mediação que serve “não para representá-los, mas para antecipá-los, retrocedê-los, retardá-los ou precipitá-los, destacá-los ou reuni-los, recortá-los de um de um outro modo” (op. cit., p. 29).

Faz-se aqui referência a uma função incorporal da língua, mas ainda assim uma função Real. Não se pode, todavia, tomar as palavras de ordem incorporais como ocorrências transcendentais surgindo *ex nihilo* para agir sobre a realidade imanente; tanto os conteúdos quanto as formas de expressão resultam de um movimento de desterritorialização de modo que não há primado de uma sobre a outra. Essa desterritorialização é o que Deleuze outrora chamara de “repetição”, em que uma nova configuração de realidade se atualiza e devém fundante do processo produtivo no mundo. Em vez de instaurarem uma correlação de representação do conteúdo pela expressão, ambas se comunicam por movimentos de desterritorialização relativa em mútua afetação. Dito de outra forma, cada ato linguajero singular põe a língua em variação

contínua na medida em que constitui inevitavelmente uma forma de desvio do padrão, à revelia da intenção do falante. Mesmo o vocalizador da palavra de ordem, a quem interessa uma restauração normativa de um determinado estado de coisas, não pode evitar fazê-lo.

A normatividade do *socius* pede por um modelo ideal de linguagem que, lançando mão de recursos de reapropriação de relações sintáticas já definidas, consiga descrever a totalidade do mundo. Se na contemporaneidade o discurso científico goza do prestígio que outrora coube ao discurso religioso, é ao menos em parte porque tem como ferramenta de registro e comunicação de seu saber uma linguagem própria, muito mais precisa que a língua falada regularmente na maioria das interações humanas. Os signos de que a linguagem própria à ciência é composta são repelentes à dubiedade e significam apenas aquilo para o qual foram designados, e um algoritmo precisa apenas da quantidade exata de signos que permitem a expressão de toda a mensagem intencionada pela representação das grandezas envolvidas e nada mais. Foi neste sentido que Merleau-Ponty (1974, p. 31) elaborou sua denúncia desta pressuposição de uma linguagem transparente, em que “a significação dos sinais que empregamos, retomada e redefinida, nunca exceda o que nela pusemos e o que sabemos nela encontrar”, como ilusória e inatingível: o “fantasma de uma língua pura”.

É muito diferente o que ocorre no caso de uma ciência não devotada à manutenção de uma hegemonia simbólica, uma ciência dita “minoritária” ou nômade: ela é menos baseada em teoremas que em problemas. O observador atenta para acontecimentos e afectos, segmentações, aglomerações e projeções, não procede por pensamento dedutivo sobre as variantes de um estado ideal a exemplo da ficção didática das “condições normais de temperatura e pressão” sobre o qual se sustentam quase todos os exercícios de física e química das escolas. Em vez disso, a ciência nômade procede por acompanhamento de um problema singular e dos acontecimentos que o determinam e o modificam; não se trata sequer de almejar uma resolução derradeira do problema que fosse capaz de reestabelecer um estado de normalidade. Há, antes, uma tentativa de resposta à natureza problemática do mundo em cada acidente, cada agenciamento. Deleuze e Guattari (DELEUZE & GUATTARI, 2011e, p. 27-28) relatam como o cálculo diferencial foi considerado paracientífico por muitas gerações e, até hoje, é recebido pela ciência régia ou hegemônica com tentativas de racionalização e eliminação da heterogeneidade daquilo que é considerado uma ficção complexa; a geometria de Arquimedes e a hidráulica dos fluxos libertos, não-encanados, e principalmente a meteorologia são alguns

outros exemplos.

Acima de tudo, a estratégia norteadora do saber científico em si é a produção de constantes das quais se possa inferir um conjunto de relações estáveis de modo a conferir ao caos da natureza uma inteligibilidade geral, e por isso mesmo os exemplos supracitados não parecem adequar-se a este preceito: eles têm variáveis demais. Tal incumbência que compete à ciência não é diferente para a linguística de pretensão científica. Se este modelo, que extrai constantes a partir da análise das variações da língua, é denunciado por Deleuze e Guattari como homogeneizante, não o é por qualquer propriedade que lhe seja intrínseca, mas por um arbítrio, um ato de tomada de poder em proveito de um interesse. Por meio desta diretriz que é política por natureza, a língua devém “maior”, dominante. “Formar frases gramaticalmente corretas é, para o indivíduo normal, a condição prévia para qualquer submissão às leis sociais” (id., 2011b, p. 49). Destarte, a ação de transmissão da estrutura constante de uma língua aos partícipes de uma sociedade implica sempre na contraparte de palavras de ordem que devem ser cumpridas. Aquilo que a linguística apontaria como a “língua-mãe”, tronco vasto do qual derivariam todos os demais sistemas linguísticos da arborescência, jamais existiu *a priori*, mas é fruto desta mesma tomada eficiente de poder.

Do ponto de vista da máquina reacionária de antiprodução e manutenção do estado de coisas do *socius*, o exercício de poder no intuito da conservação da linguagem é um imperativo. O deslizamento contínuo da cadeia significante leva a uma certa impotência, concernente ao fato de jamais se lograr um sentido definitivo: não há “relação sexual” possível, mesmo na coalisão simbólico-imaginária. A única potência nesse sistema é o próprio significante, e a máquina antiprodutiva depende dele para obter alguma sensação de controle e antecipação. O Corpo sem órgãos é caótico demais, imprevisível demais enquanto manter-se inengendrado; a formação do *socius*, a instalação de territórios de existência e códigos de significação, consistem em um conjunto de medidas reacionárias em sua própria constituição. Mais especificamente, são reações à ameaça oferecida pela desmesura do “inconsciente-Real”. É premente que ele seja organizado em segmentos ou órgãos, significado e subjetivado – em suma, que se engendre uma verdadeira estratificação deste plano.

Este *insight* dos esquizoanalistas esclarece parte de seu desapontamento com o freudismo depois dos anos 1920: de acordo com esta acusação, Freud chegou a descobrir o universo molecular do inconsciente, mas tratou de organizá-lo em estruturas molares. Quando

os objetos perdiam sua identidade e eram dissolutos em multiplicidades intensivas, a palavra – o significante – retornava para oferecer nova integração, conquanto apenas em nível abstrato. Este é o *modus operandi* do Estado despótico: a imposição de unidade molar a um mundo que é multiplicidade nômade, molecular. Essa unidade funciona como um rosto próprio ao *socius*, que “cristaliza o conjunto das redundâncias, emite e recebe, libera e recaptura os signos significantes” (ibid., p. 68). Seguir o caminho inverso, logicamente, implica desfazer-se do rosto é devir imperceptível, molecularizar-se em traços de rostidade que não mais formam síntese. Os devires desestratificantes “farão com que os próprios *traços de rostidade* se subtraíam enfim à organização do rosto” (ibid., p.40).

O rosto é, então, a via de saída pela qual a linguagem se manifesta e a partir da qual é proferida. Tudo o que é público dispõe necessariamente de um rosto, e vice-versa: tudo o que passa pelo rosto é publicizado. Por outro lado, o significante sabidamente não logra êxito em circunscrever o “mal estar na cultura” – ou seja, as rupturas de Real no *socius* – e em vez disso é obrigado a manter tanto um regime sub-reptício de segredo em paralelo com a publicidade do rosto ou semblante, quanto também uma dívida incessante, uma “impressão de eterno retorno” (ibid., p. 66) que mantém operante o desejo codificado na qualidade de *interesse*.

Existe um lugar muito preciso para o conceito de interesse (*intérêt*) na teoria esquizoanalítica no que concerne às determinações dos agenciamentos do desejo; ele figura como um dos núcleos da assim postulada “segunda tese” da esquizoanálise: “[n]os investimentos sociais, distinguiremos o investimento libidinal inconsciente de grupo ou de desejo, e o investimento pré-consciente de classe ou de interesse” (DELEUZE & GUATTARI, 2010a, p. 456). O desejo em nível molecular é anobjetal, as conexões, disjunções e conjunções de que participa se passam aquém da constituição dos objetos. Ele decididamente não possui interesses *a priori*, mas adquire-os nas suas operações globalizantes em nível molar como medida para defender ou assegurar uma identidade individual ou de classe, agenciar performaticamente o cumprimento de um papel com eficiência, e, sobretudo, conservar o próprio conjunto molar ou “organismo” (isto é, o sistema produzido a partir daquilo que um dia já foi Corpo sem órgãos). Conjuntos distintos compõem o *socius*. Sua natureza é a dos conflitos de interesses entre organismos, sejam eles pessoais ou institucionais. Apenas neste nível de organização macroestrutural é que se engendra a política como a entendemos, desde a micropolítica até a fundação partidária e de movimentos sociais.

É perfeitamente concebível que a agência de um conjunto molar qualquer carregue consigo um viés de revolução em seus interesses; todavia, isto não ocorrerá nas mesmas dimensões ou com a mesma liberdade de movimento que um fluxo “esquizado” singular que se converteu em linha de fuga; os interesses de revolução de uma classe se articulam ao modo dos “cortes revolucionários”, isto é, o agenciamento de disjunções exclusivas que suscitam novas conexões globais: algum número de relações internas do *socius* haverá de se transformar, e um desarranjo da distribuição de poder inevitavelmente operar-se-á, mas em última análise o *socius* persiste. Ademais, nem todos estes interesses ganham a atenção dos grupos majoritários pertencentes à classe dominante.

Embora não caiba aqui o devido aprofundamento, vale sinalizar a função que a ágora contemporânea das redes sociais desempenha na reestruturação das disputas por legitimação dos discursos de interesses minoritários, por um lado, mas paradoxalmente corrobora com fixidez inédita, por outro lado, a conformação tradicional dos discursos hegemônicos pela ação impessoal dos algoritmos de distribuição e exibição do conteúdo aos usuários. Nunca a dimensão ilocutória do ato de fala como “palavra de ordem” foi tão veemente quanto na internet, em que todo discurso é simultaneamente potência de fuga traçando a si própria rizomaticamente, por um terreno sem fronteiras convidativo ao anonimato, e sentença de morte circunscrevendo a trajetória deste mesmo traçado a um território subjetivo cada vez mais estreito, e alienando quaisquer outras possibilidades de forma não declarada, sub-reptícia.

O *FALASSER* COMO FORMAÇÃO DE UM TERRITÓRIO EXISTENCIAL

A internet só faz tornar evidente, pela participação onipresente no cotidiano popular que veio a exercer neste novo milênio, esta dupla inscrição que é inerente a toda palavra de ordem. Como ato, “puro ato, pura transformação” (id., 2011b, p. 58) a palavra de ordem tem um aspecto de morte e um aspecto de fuga, ambos correlatos. No caso do aspecto de morte, a “pura transformação” nada tem a ver com o devir; é, antes, um “acontecimento”, uma transformação subjetivante que faz incidir uma barreira territorial de diferenciação dos corpos, demarcando um “eu” (*Moi*), ainda como sujeito do enunciado. O grande produto final máquina abstrata

linguística em sua função de morte será a sobrecodificação do homem e, subsequentemente, a *ilusão da identidade*, em que o *falasser* diz de si enquanto ecoa o que é dito dele pelo Outro. Cada indivíduo “reproduz o enunciado quando acredita falar em seu nome, ou antes fala em seu nome quando produz o enunciado” (id., 2011a, p.65).

O aspecto de fuga da palavra de ordem, por outro lado, é assubjetivante e dispõe as variáveis da língua em variação contínua. Em seu percurso sujeito nenhum é produzido; antes, este é o cenário exclusivo da produção do *nome próprio*, que é absolutamente despersonalizado: é o nome próprio com o qual se caracteriza um acontecimento singular e imanente, isto é, uma *hecceidade*. “Ora, o nome próprio não designa um indivíduo; ao contrário, quando o indivíduo se abre às multiplicidades que o atravessam de lado a lado [...] é que ele adquire seu verdadeiro nome próprio, [...] a apreensão instantânea de uma multiplicidade” (ibid., p. 66). Quando se declaram antipsicanalíticos, é a uma psicanálise do indivíduo que tem como horizonte o fortalecimento de um “ego adaptativo” que Deleuze e Guattari fazem afronta. É possível argumentar, inclusive, que a empresa antipsicanalítica de Deleuze e Guattari encontraria em Lacan menos um adversário que um prolífico interlocutor, e que seu alvo estaria melhor direcionado nas psicologias do ego neopsicanalíticas desde Anna Freud e Alfred Adler e, principalmente, seus herdeiros diretos na tradição da psicanálise culturalista. “Encontre e fortaleça seu ‘eu’, seu *self* adaptativo”, é o que pregam estas éticas de corroboração da molaridade subjetiva. A esquizoanálise se constrói nos dois grandes tratados da série sobre “capitalismo e esquizofrenia”, primeiramente no *Anti-Édipo* como avesso ou negação desta ética ao implodir a triangulação edípica na multiplicidade, e depois em *Mil Platôs* como proposição anti-humanista da transcendência egoica em proveito de um estado pré-pessoal no Corpo sem órgãos, substituindo “a anamnese pelo esquecimento, a interpretação pela experimentação” (id., 2011c, p.13).

A história moderna traz como seu protagonista a figura antropológica do homem, que Foucault (2000) desnudou como uma invenção recente e, quiçá, passageira. Seja como for, a este paradigma antropológico da modernidade não faltam reivindicações de singularidade subjetiva. A psicanálise “do ego”, e mesmo as contribuições da tradição psicanalítica culturalista na esteira de Harry Sullivan e Erich Fromm, estão pouco preparadas para tangenciar estes temas devido à sua maneira de reduzir os fatos sociais a mecanismos psicológicos. A intenção de acrescentar ao debate o conceito de *território existencial* é lograr uma reedição

transversal da subjetividade como uma sequência de laços simbólicos sempre transitórios, ou seja, em devir. A subjetivação passa a ser um processo concernente não só a uma antropologia mas também ao que Guattari (2012) chama de uma geoética, posto que se engendra a partir de um plano.

Um território, nesse sentido, é um espaço de desaceleração do devir – como qualquer conjugação de fluxos em uma estrutura molar o é. A lógica interna da existência de um território é caracterizada por Guattari (ibid.) em seus aspectos distintos: I) um *componente direcional*, que leva o sujeito a buscar sempre um ponto de estabilidade no caos pelo recurso a atos e respostas habituais, desde suas manifestações mais rudimentares como a criança que atravessa o quarto escuro cantando sua cançãozinha reconhecível para chegar ao corredor iluminado ou ao quarto dos pais, onde é seguro, até as mais complexas reproduções de práticas, valores e estratégias hermenêuticas convencionadas em uma mesma sociedade; II) um *componente dimensional* de instalação e expansão do território em torno de um ponto com vistas a manter o caos na exterioridade e o próprio sujeito em seu interior, garantindo sua estruturação e organização no ínterim de um sistema de códigos com os quais ele possa operar instrumentalmente; III) um *componente de passagem* ou desterritorialização, que implica a possibilidade de saída do agenciamento territorial em direção a outros agenciamentos. É este último componente que garante ao território sua natureza transitória, pois corrobora o fato de que sua construção está subsumida no devir: quando se volta para o território que é conhecido, já não se é o mesmo. O sujeito muda, o território muda, e o paradoxo da diferença pura é precisamente este, o de que mesmo a busca pela constância se dá no seio da mudança.

É bem verdade que esta ideia não parece ser sintônica com a explicação da psicanálise para a gênese do sujeito. A rigor, ela defende que o marco inicial da subjetivação a partir do Real não é a demarcação de um território, mas a instauração de uma falta que se faz no Real infinitamente cheio de possibilidades. Nesse sentido, o sujeito surge como correlato que responde a essa falta, operando nela a criação de uma positividade *a posteriori* na qualidade de semblante. “O sujeito só sobrevém como ‘Um’ ali onde o real – no sentido do infinitamente pleno – é afetado por uma falta” (NASIO, 1993, p.83). Uma investigação mais atenta, entretanto, revela que a discrepância é mais sobrepujável do que se supunha: o discurso esquizoanalítico relaciona a pedra fundamental do território narcísico a um corte na trama de fluxos, uma primeira síntese conectiva sucedida por sínteses de disjunção que passam do estado de inclusivas (“e... e...”) para o estado de exclusivas (“e... ou...”).

A incompatibilidade persiste apenas na questão da precedência do que está no cerne do eu. Do ponto de vista esquizoanalítico, as sínteses são entendidas como operação maquínica desejante, e quiçá a própria lei geral da produção do desejo, produzindo a falta como fenômeno tardio localizado na etapa em que a articulação devém molar e passa a remeter a um plano transcendente de referência que conta com um “a mais” de que o sujeito não pode gozar – por isso mesmo, o mais-de-gozar. A psicanálise, em contrapartida, localiza a falta no ponto de primícias, e a sequência de disjunções formativas do território do sujeito como resposta a sua instauração. O componente dimensional do território é explorado por Lacan (2007, p.64), por exemplo, em sua exposição sobre a consistência imaginária e sua obstrução pela *ex-sistência* do nó borromeano. O *savoir-faire*, o conhecimento técnico que atribui à arte e aos ofícios um “valor notável” – seja ele estético, financeiro, utilitarista... – é uma atribuição do indivíduo, que habita um território de qualificação técnica e tem acesso a seus instrumentos lógicos, conquanto seja essa atribuição pautada pela valoração do Grande Outro social. Em última instância, não há Outro do Outro que possa atribuir um juízo final; há, portanto, algo de que não podemos gozar, que é o gozo de Deus, o Outro do Outro. A própria consistência é alusiva a esse Outro do Outro impossível – a não ser no campo da fantasia. Pode-se imaginá-la como aquilo que une a tudo, conjuga uma certa quantidade de dados num mesmo acúmulo e lhe confere unidade. “Mesmo o corpo, nós o sentimos como pele, retendo em seu saco um monte de órgãos” (ibid., p. 63). O *falasser (parlêtre)* acredita em seu corpo imaginário, confia em sua consistência e lhe imputa a tarefa de sustentar os limites do Eu; para além do território erguido por essa abstração, só há o engano, ou, para dizer melhor, a revelação crua e escancarada do engano como tal.

Os discursos personalistas, não só provindos da psicanálise como também de suas dissidências – e até principalmente por meio destas últimas – vendem a ilusão do solipsismo psíquico, que pressupõe possível a produção individual de enunciados; em face disso, a asseveração contrária do lacanismo se projeta como a de um pária da psicanálise. Talvez seja o contrário: Lacan se afirma como o único verdadeiro discurso psicanalítico, quando expõe que de fato não há “ego” senão aquele construído como semblante devotado ao grande Outro, a farsa do território consistente. O *Seminário XI sobre os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise* apresenta já nas páginas iniciais uma defesa do caráter extrínseco do psiquismo: “[A] verdade do sujeito, mesmo quando ele está em posição de mestre, não está nele mesmo, mas, como a análise o demonstra, num objeto velado por natureza” (LACAN, 1996a, p. 13). A prática analítica, conforme este paradigma, avança à medida que se afasta do internalismo e da

introspecção, considerando em vez disso que o sujeito não é definido senão pela relação que ele estabelece com uma exterioridade opaca e inexpugnável.

Enquanto a ilusão egoica se mantém, a (neo)psicanálise habita o domínio da neurose não só como tema de investigação, mas de fato como seu apêndice, instrumento molarizante por excelência e submetida por inteiro à lei paterna. Mesmo quando tecem críticas a determinados jogos de força intrínsecos ao *socius* por serem ansiogênicos e fomentarem a produção social da neurose de inadequação, não fazem mais que clamar por “reparos” ou atenuações das turbulências no sistema de valores ao quão professam adesão. É o que acontece quando Karen Horney, representante eminente da psicanálise nos Estados Unidos do início do séc. XX¹⁴, elenca alguns dos fatores que acusa como determinantes da produção social da neurose:

Nós vivemos em uma cultura competitiva e individualista. [...] [A] competição não é apenas uma força motora em atividades econômicas, mas impregna nossa vida pessoal em todos os aspectos. O caráter de todas as nossas relações humanas é moldado por uma competição mais ou menos ostensiva. Ela se faz presente na família entre irmãos, na escola, nas relações sociais (demonstrando superioridade socioeconômica ou cultural) e em relações amorosas. [...] [C]ria inveja do mais forte, desprezo pelo mais fraco, desconfiança de todos. [...] Em consequência de todas essas tensões potencialmente hostis, a satisfação e a segurança que se pode conseguir a partir das relações humanas são limitadas. [...] Nós estamos inclinados a atribuir sucesso a boas qualidades e capacidades pessoais, tais como competência, coragem, iniciativa. [...] [A sociedade nos neurotiza] devido a uma espécie de dupla moral. Embora de fato o sucesso suscite uma adoração, quase que sem considerar os meios empregados na sua consecução, somos ao mesmo tempo ensinados que a modéstia e uma atitude complacente e altruísta são virtudes sociais ou religiosas, e somos compensados por elas com elogios e afeição. As dificuldades particulares que o indivíduo enfrenta em nossa cultura, podem ser assim sumarizadas: para a luta competitiva ele precisa ter disponível uma boa porção de agressividade; ao mesmo tempo ele é solicitado a ser modesto, altruísta e até mesmo abnegado. (HORNEY, 2007, p. 152-3)

O grande dano provocado pelas contradições internas na moralidade utilitarista do *socius*, de acordo com sua análise, é evidenciado como a privação das necessidades básicas por afeto e segurança provindas da condição de desamparo infantil. É explícita na letra de Horney

¹⁴ Entre outros feitos, Horney consta como fundadora da Association for the Advancement of Psychoanalysis, do American Institute for Psychoanalysis e da publicação American Journal of Psychoanalysis (apud. SCHULTZ; SCHULTZ, 2018).

a caracterização desta contradição I) como inerente à formação social, ao menos em seu momento pós-industrial; II) como dotada de dimensões generalizadas “entre irmãos, na escola, nas relações sociais [...] e em relações amorosas”; e III) como dispositivo maquínico de subjetivação com poder estruturante de uma subjetividade inadequada e sempre em falta. A despeito da constatação de todos estes aspectos, a solução apontada na continuidade do artigo é formulada na qualidade de uma demanda sobre o indivíduo: a de que se rompa o círculo vicioso da produção de ansiedade pelo fomento de relações interpessoais mais saudáveis e amadurecidas. De fato mesmo esta indicação de solução fica implícita, subjacente à ameaça com que o texto se encerra: “[e]m uma determinada cultura, aquelas pessoas que encontraram de forma acentuada essas dificuldades culturalmente determinadas [...], e aquelas que não foram capazes de resolver suas dificuldades [...] provavelmente tornar-se-ão neuróticas” (op. cit., p. 154). Todo um regime de esforço sacrificial do sujeito é construído em devoção à figura transcendente do Outro despótico, subsumido na figura do semelhante ou interlocutor (a quem o neurótico dedica sua inveja e suas projeções idealizadas), compelindo este sujeito à tarefa de construir-se como “bem-educado”, “bem adaptado” e socialmente funcional. Só quando a ilusão egoica desfalece é que se adentra no universo do *esquizo*, quando o assentamento sedentário nos territórios existenciais e epistêmicos dá lugar ao percurso nômade por todos os territórios, sem reivindicação de pertença ou posse.

NARCISISMO E A RELAÇÃO OBJETAL

O que vem a ser um sujeito, senão uma entidade engajada em uma relação biunívoca com a entidade correlata do objeto? Não se trata de desmentir essa definição, que segue perfeitamente válida no âmbito das relações objetais, mas de somar a ela a definição da linguística, para a qual um sujeito é um agente que recebe uma predicação e se engaja em uma articulação significante no mesmo movimento que o aliena do Real da pulsão. Para evitar que o corpo pleno do bebê incontinente experiencie a frustração que resulta do absoluto regime do processo primário, ele é circunscrito na identidade imaginária e imerso na fantasia simbólica, e condenado a gozar apenas pelas zonas erógenas. O sujeito, portanto, recebe na psicanálise uma

predicação seminal: sujeito *barrado* (\$); acima de tudo, sua identificação como sujeito é remetida à relação com um objeto privilegiado, qual seja, o objeto personalístico de seu ideal de ego (*Ich-ideal*).

No artigo de 1914 “*Sobre o Narcisismo*”, Freud postula pela primeira vez o conceito de “ideal de ego”. O fenômeno do narcisismo, de que o artigo trata, caracteriza um investimento da libido sobre o próprio sujeito, e é graças à conversão da libido objetual em libido egoica que a própria instância do “eu” é constituída. Mais precisamente, Freud está descrevendo aqui o narcisismo secundário, que é resultante da sujeição ao Édipo. Em um estágio primário do narcisismo, que na vida adulta será experienciado principalmente nas circunstâncias oníricas, todo o investimento libidinal da criança se dá sobre si mesma, mas ainda não em decorrência de um redirecionamento a partir do objeto; ao contrário, este investimento é um efeito do estado anobjetal de indiferenciação com o mundo remanescente da vida intrauterina.

Uma crítica frequente a este modelo dos escritos precoces de Freud, como a feita por Laplanche (apud GARCIA-ROZA, 2009) é a denúncia de que ele não funciona na realidade porque o neonato não é uma mônada isolada do ambiente, mas em vez disso está entregue aos cuidados da mãe. Desta crítica emerge uma conclusão importante: o narcisismo primário existe como *mito*, isto é, o mito do S1. Dada a construção fantasística do eu ideal (*Ideal-ich*) que foi revivido como reminiscência alucinatória da perfeição do ego infantil, o sujeito adulto desenvolve um ideal de eu (*Ich-ideal*) na tentativa de atender às suas exigências. Se o eu ideal é o correspondente do narcisismo primário imaginário, o ideal de eu é o correlato do narcisismo secundário, da alienação ou identificação no Outro simbólico. É, portanto, a consolidação derradeira da primazia da linguagem sobre a experiência Real que se faz presente no freudismo e em boa parte da psicanálise lacaniana: a linguagem constitui o sujeito e marca o corpo por meio do falo. Este último cumpre uma função metonímica de significante articulador, portanto simbólica, mas possui uma dimensão Imaginária relativa às formas objetais que assume. Como conceito teórico Simbólico o falo não é representável, mas é vivido subjetivamente na condição Imaginária do ideal de eu no conjunto de todas as suas relações objetais.

Quando Lacan explica o narcisismo primário, ele se refere ao processo de alienação da percepção global do eu – corpo e mundo indissociados – em uma imagem, um construto egoico que produz no estádio do espelho. O bebê é “todo eu”, até que pouco a pouco se circunscreve no imaginário de um território existencial populado por tudo o que é “eu” em oposição a tudo

o que não o é. Deveras, é somente no campo da ficção que a parcialidade do corpo remete a um todo; a ficção infantil do corpo próprio no estádio do espelho, por exemplo, oferece à criança uma ilusão de integração subjetiva a um feixe de “significações múltiplas e diversas” (NASIO, 1993, p. 153). O que serve de espelho, ou para dizer melhor, o que faz com que a forma intensiva do eu se converta em imagem, é, como sabemos, o Outro em sua dimensão narcísica, uma “outra versão de mim”. Ato contínuo, o questionamento que se impõe é referente a possibilidade de haver alteridade de fato no mundo imaginário que não seja um reflexo especular do eu narcísico.

É necessário, antes de qualquer coisa, desvelar a produção social do narcisismo, que é tão somente um desdobramento da produção do próprio *socius* e que, mesmo assim, nada tem a ver com o familismo, como supor-se-ia caso se adotasse a hipótese da família como “célula fundante” da estrutura social. A compreensão adequada do processo maquínico de subjetivação passa por “[d]escobrir sob o fantasma individual a natureza dos fantasmas de grupo” (DELEUZE & GUATTARI, 2010a, p.360). E, mais, ainda: se o processo é maquínico, é possível fazer a “engenharia reversa”: radicalizar as imagens de sujeito a ponto de pulverizá-las e trazer à tona os fluxos abstratos que subjazem ao sujeito barrado (\$). Diante do composto moderno de homem, que se desdobra separadamente em sujeito do enunciado e sujeito da enunciação, trata-se de atentar para os agenciamentos coletivos de enunciação e da produção desejanse quando esta é vertida a serviço dos processos de formação de agregados molares codificados. O que estes agenciamentos coletivos de enunciação, que se dão a partir da linguagem e dos símbolos compartilhados no *socius*, oferecem na (re)produção de cada sujeito é, essencialmente, o chamado *traço unário*, aquilo que a nós se deixa reconhecer no semelhante como um traço comum a todos os objetos do desejo, a tudo e todos que já amamos: em última análise, “[...] esse traço não é outra coisa senão nós mesmos” (NASIO, 1993, p. 94). Trata-se aqui de dois processos correlatos e transversais: a apreensão simbólica e a apreensão imaginária da “consistência” de que falava Lacan.

Em alguma medida todo ato linguajeiro empreende estas duas funções ilocutórias, de territorialização e desterritorialização. Em seus respectivos limites, o polo de territorialização produz o “monomito”, o ideal-de-eu estereotípico que não se pode atribuir à experiência concreta de ninguém, enquanto o polo de desterritorialização promove um estado de absolutização no sentido reverso, de alienação na irreduzível multiplicidade de intensidades

físicas, químicas, literárias, políticas, utilitárias, estéticas etc. Longe de advogar por uma desassociação total do sujeito às palavras de ordem em si, posto que estar inserido na linguagem já é estar sujeito a elas e que o limite de desterritorialização é a assunção de um estado de angústia incomparável, o que cumpre é distinguir a sentença de morte que elas carregam e indicar que um uso heterogeneizante da linguagem é possível.

O trânsito de fluxos de toda natureza que percorrem o plano de imanência que relacionamos ao “inconsciente-Real” do lacanismo tardio é, inicialmente, desobstruído e desterritorializado. Eventualmente estes fluxos conectam-se sinteticamente e passam a estabelecer relações determinadas de velocidades e lentidões no sistema que compõem. Engajar-se nessas relações intrassistêmicas implica o corte dos fluxos para fora do sistema; esta segunda síntese, de função disjuntiva, delinea contornos para os objetos do mundo, ainda que se trate uma disjunção não-exclusiva em que os objetos não estejam privados da possibilidade virtual de entrar em novas relações no porvir. Nesse ponto, o sistema de relações dispõe de um *conatus*, passa a perseverar pela continuidade de sua própria existência e resistir à ação dos afetos externos que possam decompor suas conexões internas. Dito de outra forma, o sistema de relações forma um território de existência que serve de anteparo aos fluxos desterritorializados do Real; é nesse sentido que um território exerce uma função no registro do imaginário.

Mas a circunscrição deste território é um fenômeno que só ocorre em uma ocasião que, temporalmente considerada, é tardia, e que tem em seu estágio inicial a instauração de um ponto na estratificação do *socius* que é análogo a um “buraco negro”, ainda assignificante e assubjetivo (DELEUZE & GUATTARI, 2011c, p. 41). A explicação psicanalítica sobre a identidade imaginária do sujeito como a síntese intelectual de um aglomerado de objetos parciais é revertida aqui: em vez de órgãos sem corpo, supõe-se um Corpo sem órgãos. Enquanto serve como obstrução à atividade produtiva do plano de imanência, esta mesma função territorializante manifesta seu aspecto de morte anteriormente citado como intrínseco à palavra de ordem, e o mesmo ocorre com o aspecto de fuga na medida em que as disjunções são inclusivas. É no âmbito do plano de fluxos simbólicos do *socius* que a palavra de ordem funciona com tanta prevalência como “máquina desejanter” produtora de subjetivação – em contraste com o Corpo sem órgãos, o sistema é *organizado*, compreende órgãos estruturados em relações estáveis e que têm sua manutenção assegurada por um ato afirmativo, literalmente uma *sentença*, acompanhada de seus efeitos ilocutórios: “*habemus entis*”, “temos um ser

(falado)”, um *falasser* (*parlêtre*).

A psicanálise, na crítica deleuze-guattariana, seria responsável por evocar nos analisandos um sujeito de enunciação razoavelmente bem instalado, um “*Moi, je pense...*” sempre ativo. Seria injusto negligenciar, contudo, que há algo de muito particular no modo como Lacan se apropria e retorce o *cogito* cartesiano quando postula que o “sujeito é aquilo que um significante representa para outro significante”. Os sujeitos respectivos a cada máxima são diferentes: não se trata mais do sujeito da razão, mas do desejo – e este, como vimos, não coincide com o “eu” ou o sujeito psicológico, tampouco com a instância psicanalítica denominada “ego” que foi apresentada no *Projeto* de 1895 e consistia simplesmente em uma determinada configuração de neurônios “*psi*” com função de defesa. O posicionamento do sujeito por Lacan na cadeia significante associa o processo de subjetivação a uma predicação linguística: o sujeito *a priori* é um lugar vazio, e um nome qualquer como “João” só ganha sentido quando relativo a seu predicado: “João é um excelente médico”, ou “João ama Maria”, e inclusive os predicados negativos, que expressam o que foi alienado na definição do sujeito, como “João não tem bom humor”. O fato de que a condição de possibilidade desta predicação reside necessariamente no tecido simbólico do Outro é o ponto de partida da distorção operada por Lacan no *cogito*: primeiramente uma formulação que é herdeira direta da primeira tópica freudiana e da descoberta da instância Inconsciente: “penso onde não sou, logo sou onde não me penso” (LACAN, 1998a, p.96); ato contínuo, a formulação que se apresenta como novidade propriamente lacaniana: “penso ao ser pensado pelo Outro. Logo, existo no Outro”. Graças ao Outro sou significante, e ele também o é, pois a ele também é atribuída uma predicação por outros. Sobretudo, “[o] Outro é o lugar em que se situa a cadeia do significante que comanda *tudo* que vai poder presentificar-se do sujeito, é o campo desse vivo onde o sujeito tem que aparecer” (LACAN, 1996a, p. 193-194).

Para dizer mais, ainda no paradigma psicanalítico, a sujeição ao Outro na resolução do Complexo de Édipo se dá aos modos da dialética do Senhor e do Escravo de Hegel: desigual e conflituosa, exigindo paradoxalmente a anulação da condição de poder do Outro e a preservação de seu *status* de sujeito, ou seja, de espelho para a afirmação do sujeito. Esta disputa por reconhecimento Imaginário é engendrada e mantida no nível Simbólico. É no cenário possibilitado pela linguagem que a luta política do desejo é encenada. Eis a grande disputa com relação ao desejo como agenciamento de fluxos reais *versus* o desejo como disputa expressa ou

representada simbolicamente no Teatro do *socius*. A contenda que se trava precisamente sobre a natureza expressiva ou engendradora do desejo é o que, por muito tempo, manteve a psicanálise do ego e também a clínica lacaniana do Simbólico, por um lado, e a esquizoanálise, por outro, como incompatíveis. Para esta última, a única relação autêntica é a de produção, mas – segundo esta crítica – pela inscrição no triângulo de subjetivação do Édipo o sujeito é privado de produzir: a psicanálise teria descoberto o inconsciente como produtivo, mas não tardaria a substituir o modelo da fábrica pelo do teatro, a produção pela representação incessante da mesma tragédia original.

Uma solução para esta contenda, que em última instância diz respeito à aplicação do desejo por excelência, parece se insinuar na direção da análise dos fundamentos dos atos linguajeiros. Esta análise evidencia que o Real condiciona a realidade, garante o funcionamento desta estrutura de interpenetração simbólico-imaginária que é o fundamento do inconsciente do Outro: a língua é, como vimos, produzida no próprio ato de fala. Pela própria ação – Real em sua dinâmica e seus efeitos – de sua fala e da deriva linguística subsumida nela como aspecto de fuga, cada ser falado e falante se inscreve como coautor da trama simbólica:

No fundo, não temos a memória da língua, criamos uma língua a partir do momento em que falamos ou a partir do momento em que fazemos ato de fala [...], damos um sentido às palavras e, com isso, as desviamos, ainda que minimamente. Por conseguinte, o inconsciente [-história] não é coletivo, ele não é o inconsciente de uma língua, é o inconsciente sempre particular, de cada um (MILLER, 2010, p. 73).

Fica então ainda mais claramente demarcada a distinção entre os dois modelos de inconsciente coexistentes, um criador e outro representador. A criação no Corpo sem órgãos se dá na crueza do plano de imanência, aquém de qualquer subjetividade, é uma questão de mecânica e não de psicologia. O “inconsciente-história” não é menos prolífico em sua produção, nem tampouco menos diferenciante em seu próprio fundamento, mas ainda assim é circunscrito ao âmbito do registro simbólico em maior ou menor grau de heterogeneidade. As cadeias significantes dispõem de uma vastidão de rotas não-lineares, pois a relação signo-signo se desenvolve saltando por várias vias e formando círculos sempre em expansão; mas, no fim de contas, o regime signifiante não é um rizoma: “não se salta de qualquer jeito, nem sem regras; e não apenas os saltos são regulados, como existem aí proibições” (DELEUZE & GUATTARI, 2011b, p. 66).

Esta noção poderia até ser aproximada da definição de Gestalt, uma determinada articulação da realidade que forma um todo sem-síntese só estratificável no sistema orgânico *a posteriori*. Todavia, esta aproximação se prova falsa: a dinâmica dos estratos do *socius* não é a de partes ou “fragmentos” de um todo, alternando-se entre a predominância figurativa e a sustentação de fundo, mas antes a produção maquínica de uma trama de fluxos em velocidades diferenciais. É precisamente assim que se explica a formação de um corpo qualquer na ontologia deleuziana, como uma articulação singular de forças que tem suas conexões e velocidades determinadas por códigos de ordem genética, ecológica, química entre outros – enfim, códigos inscritos na materialidade. Tão importante quanto os códigos, contudo, são os acontecimentos que os transcendem, já que o corpo tende à desterritorialização estrutural e funcional, certamente prévia à cultura como a conhecemos. A mão usada para segurar objetos é, por si mesma, uma desterritorialização da mão de sustentação do corpo, e mesmo esta é uma desterritorialização da pata dianteira do animal. As novas funções são desvios do curso – *discursos*, neste sentido – de uma pretensa linearidade evolutiva que só faria sentido se a evolução fosse concebida como o duradouro desenvolvimento de um projeto fixo, o que não é o caso. O que convida a matéria a se desterritorializar na duração dessa produção discursiva é a participação em uma realidade que também devém, no seio da qual se produzem *correlações*. Se a glândula mamária se desterritorializa no seio, este processo é correlato ao da desterritorialização da goela animal no aparato boca-lábios da criança.

As várias desterritorializações de um corpo, desde as mais rudimentares, são resultantes de investimentos de desejo em seu sentido mais rigorosamente maquínico; se é verdade que transformam segmentos do corpo em objetos parciais por suas sínteses de conexão e disjunção, o fato é que nada “falta” a estes objetos, que devem antes ser entendidos como peças das máquinas desejantes. Quando o objeto parcial está remetido ao Corpo sem órgãos, acoplado não a um sujeito mas aos fluxos de matéria (*hylé*) da pulsão de modo a participar da composição de uma máquina desejante, o que ele produz algo que é da ordem de uma positividade real. Nesse modelo, a castração é nada mais que a conversão de todos os cortes disjuntivos num mesmo ponto, qual seja, o do traço unário de um significante.

MERLEAU-PONTY E A LINGUAGEM “FALANTE”

A contraposição entre as teorias do *sujeito falado* na psicanálise e na esquizoanálise, que se tem tentado aproximar neste capítulo, pode se beneficiar de uma breve consideração sobre as contribuições de Merleau-Ponty acerca da produção heterogênea da linguagem como precedente à subjetivação. Parte da justificativa para isso é o fato de a ontologia merleau-pontyana ser caracterizada por uma fundamental ambiguidade, o que faz da epistemologia que dela deriva – manifesta em uma teoria do conhecimento e também da linguística – refratária à determinação homogeneizante. Ademais, por meio desta mesma ontologia o filósofo disserta sobre um processo eminentemente literário de personalização, isto é, fundado em uma livre articulação de significantes que antecede a construção de uma narrativa relativamente coesa pela qual o sujeito se reconhece. Uma condição de possibilidade imprescindível para este processo é a admissão de um modo discursivo ambíguo, em que o significante esteja prenhe de sentido não apenas descritivo ou com pretensões de verdade, mas que figurem como expressões do desejo.

Os casos mais cristalinos da expressão, em proposições simples como “está chovendo lá fora”, descrevem o mundo e a natureza de maneira a deixar pouco ou nada a desejar. Mesmo ao descrever objetos ou relações novas, a linguagem faz uso de um conjunto de signos já estabelecidos: letras, palavras, expressões idiomáticas; estes signos por sua vez também se articulam em um determinado número de formas estabelecidas que a garantem coesão. Merleau-Ponty predica esta forma de linguagem com uma inflexão do ato de fala no particípio – linguagem “falada” – para referir-se ao seu estado de processo levado a cabo, já incorporado ao tesouro cultural e institucional do *socius* e disponível aos falantes de uma língua. O estágio mais amadurecido da linguagem “falada” seria o algoritmo, uma correlação absolutamente determinada de termos absolutamente transparentes, à qual nada poder-se-ia acrescentar nem retirar sem prejuízo à sua consistência em relação à verdade. Todavia, este grau de fixidez impossibilita qualquer produção de novidade que permite a derivação dinâmica da língua. Afinal,

“[u]m presente que contivesse realmente o passado em todo o seu sentido de passado e, em particular, o passado de todos os passados, o mundo em todo o seu sentido de mundo, seria também um presente sem futuro, já que nisso não haveria mais nenhuma reserva de ser de onde alguma coisa pudesse lhe vir” (MERLEAU-PONTY, 1974, p.119).

Em Merleau-Ponty, tanto quanto na teoria esquizoanalítica, a linguagem é originalmente produzida por uma miríade de acidentes e acasos, que são submetidos à sistematização apenas posteriormente. A dimensão (já) falada da linguagem encontra sua origem em uma linguagem “falante”, viva, que se constrói no momento da expressão; embora a comunicação oral seja seu campo de ação por excelência, é possível imprimir este pulso vivo do ato linguajeiro até mesmo no texto escrito, transformando-o em uma verdadeira “escrita-experiência” que faz com que sua leitura cativete e afete o leitor, “pegue como fogo pega” (ibid., p. 27) e dê conta de expressar por significações novas o pensamento intencionado pelo autor. Isso não ocorre senão por efeito de um descentramento da língua que já existe: a linguagem “falante” percorre como figura o fundo de sentidos comuns da linguagem “falada”. A circularidade hermética e tradicional da linguagem “falada” sofre rupturas relativas à derivação da cultura – já que não cabe falar em evolução – em um devir ou *continuum* de significações, por retomadas ora sincrônicas, ora contestatórias.

Uma análise vertida na direção oposta à da intenção normativa da comunicação, como faz a ciência linguística pela produção de constantes e categorias, revela que a linguagem se faz esquecer; ela torna sua articulação de signos relativamente transparente na medida em que deixa transpor a mensagem indicada. A universalidade abstrata da linguagem pura se prova impossível, mas essa impossibilidade mesma se desdobra na possibilidade de outra universalidade concreta da linguagem expressiva de totalidades de sentido, como *Gestalten*. É, portanto, gestalticamente que a linguagem expressa ideias como “todos”, descreve objetos completos, e só se pode dar conta das partes constituintes e mensurar detalhes “com a condição de fechar um olho” (op. cit., p.25). O que Merleau-Ponty defende aqui é não apenas a precedência da linguagem “falante” sobre a “falada”, ou tampouco apenas uma primazia funcional da linguagem sobre a estrutura – embora ambas sejam de fato postuladas por ele – mas, principalmente, uma primazia da percepção sobre a linguagem, dado que é o corpo de atos que se estende em atos linguajeiros ou expressivos em geral. Sobre a “urgência” expressiva de que o pintor é, ao mesmo tempo, soberano e vítima, Merleau-Ponty (2004, p. 16, grifo nosso) ressalta por exemplo que “não se percebe como um Espírito poderia pintar. É oferecendo **seu corpo** ao mundo que o pintor transforma o mundo em pintura”.

Nada se produz na linguagem sem que tenha motivo. Deleuze e Guattari também chamaram a atenção para o caráter de heterogeneidade da linguagem em seu fundamento molecular, mas é Merleau-Ponty quem enaltece a intencionalidade deste processo de variação contínua quando postula que aquilo que serve de “molécula” linguajeira não é outra coisa senão um ato de fala. É nesse sentido que as fórmulas fixas como os algoritmos científicos, conquanto cumpram sua função homogeneizante, atentam contra a multiplicidade da linguagem, e arrancam dela sua história. Essa é uma falta que não pode ser imputada sequer à linguística, que faz da assincronia heterogênea do ato linguajeiro um desvelar temporal ou diacronia, e, por conseguinte, constrange a produção desejante da língua apenas no nível necessário para torná-la sistemática e inteligível, mas preserva boa parte de seu dinamismo molecular. Não se supõe, a rigor, que cada falante crie para si uma linguagem inteiramente nova; o agente da fala certamente faz uso do tesouro de significações já compartilhado. Todavia, na medida em que opera deslocamentos de sentido, ele deveras *realiza* a linguagem, põe-na em ato para fins expressivos. Em um momento posterior, caso atenda a alguns critérios de utilidade, relevância e reprodutibilidade, a criação se sedimenta e se soma ao arcabouço maior da linguagem “falada”: “a obra da linguagem, construída a partir deste bem comum que é a língua, pretende nela se incorporar” (ibid., p.111).

A linguagem exige um certo esforço de retomada da língua – tanto nos aspectos gramaticais quanto no tangente às ideias – de uma época. Não é esse o caso da pintura, por exemplo, em que a comunicação do quadro é instantânea e facilmente acessível pela percepção imediata, independente do intervalo de tempo entre a elaboração da obra e sua contemplação. Não obstante, pela maneira como a significação está disposta em cada um destes meios, a pintura evoca nuances de uma época de forma vaga, ao passo que a escrita dispõe de um potencial descritivo muito mais consistente em seus enunciados cujos sinais podem ser ultrapassados na direção do sentido: “a linguagem *diz* e as vozes da pintura são *as vozes do silêncio*” (op. cit., p.112). Há todo um universo de formas mudas da expressão, que são regimes de signos alternativos à verborragia da linguagem. Elas produzem no mundo natural imediato uma *deformação coerente*, em que as coisas têm seu sentido alterado em função das determinações contextuais, como no exemplo do chimpanzé que vê um galho de árvore como “bastão possível” caso enxergue também uma oportunidade de utilizá-lo como tal em seu ambiente imediato. O objeto – no caso, o galho – entra em novos agenciamentos e conexões de fluxos; nas palavras de Merleau-Ponty, investe-se o objeto de “um feixe de intenções práticas

que o reúnem ao objetivo” (ibid., p.114).

O que distingue a linguagem de tantos outros regimes de expressão é o fato de que ela oferece significações que estão desprendidas dos objetos e das circunstâncias; por meio dela, inaugura-se a compreensão e a historicidade do mundo, pois o deslocamento se dá entre significações equivalentes. As relações semióticas da linguagem não precisam ser retomadas a cada ato linguístico, mas, ainda assim estes atos guardam sempre uma relação funcional com a experiência. O pensamento em ato depende da linguagem para que se possa expressá-lo, mas é irrevogavelmente diferenciante posto que é público, ou seja, se dá na relação com o percebido no ínterim de um campo de presença.

Isso posto, a atividade criadora em Merleau-Ponty é inequivocamente pretendida, vertida para um horizonte de futuro incriado, cujo traçado, portanto, é o próprio devir. É a linguagem “falada” que, em contraste, permanece estática, não como fluxo, mas como acúmulo ou poça infértil: “[a]s ideias demasiadamente possuídas não são mais ideias, nada penso quando as falo, como se fosse essencial à essência *ser para o amanhã*” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 117, grifo nosso). Ocorre que a vida requer o continuado e repetido investimento do desejo na concretude dos atos; é indiscutível que isto ocorre no âmbito biológico, na satisfação de necessidades do organismo e na percepção ativa dos estímulos externos (*äußere Reize*), mas não é menos legítimo no que diz respeito às ideias e à linguagem, que também são atos. A plenitude da experiência humana, conquanto finita, se dá em virtude de uma entrega ou aceitação tácita ao dinamismo do desejo, sem jamais confundi-la com uma passividade resignada. A dinâmica é a da reedição ativa dos vividos passados, que emergem na atualidade sempre como diferença pura, não *ex nihilo*, mas como produção do novo a partir do velho:

“A vida torna-se ideias e as ideias voltam à vida, cada um é preso pelo torvelinho no qual, de início, se engajara comedidamente, levado pelo que já disse e pelo que lhe responderam [...]. Seja na discussão ou no monólogo, a essência no estado vivo e ativo consiste sempre em certo ponto de fuga indicado pelo arranjo das palavras, seu ‘outro lado’ inacessível, salvo para aquele que aceita nelas viver de começo e para sempre” (op. cit., p. 117-118).

Via de regra, a linguagem é um empecilho à expressão primeira do mundo na medida em que faz a mediação entre o falante e as coisas. Esta afirmação é válida ao menos do ponto de vista de que, no mundo, há silêncio, e que a tentativa de transposição desta vida muda para

o mundo das palavras é um exercício de poder que incorre em violência ontológica e, quiçá, em uma operação com a libido – a energia intensiva dos fluxos – que ao mesmo tempo a constringe e a desperdiça. Não são as articulações pré-estabelecidas da linguagem “falada” que são capazes de dar voz ao mundo: estas o representam ou reencenam. Antes, esta atribuição é delegada à linguagem “falante”, em que prevalecem as articulações inéditas entre palavras e suas consequentes revoluções semânticas. Raramente o poder de afetação emocional do *script* de uma peça teatral é equiparável ao de uma performance, quando noite após noite o ator atualiza a virtualidade do texto e lhe empresta seu corpo, sua voz e seu improviso para agenciá-lo na concretude.

A produção da linguagem “falante” consiste em situá-la como um fenômeno vivo entre as coisas mudas do mundo e as coisas ditas no porvir. Se já apresentamos nossa defesa de que linguagem nunca é um sistema autossuficiente fechado em si mesmo, e de que uma linguística que tratar seu objeto como tal será no melhor dos casos equivocadamente reducionista, e, no pior, despótica e reacionária, ela tampouco é um anteparo que se põe sobre o mundo silencioso para obscurecê-lo com as convenções gramaticais e morfológicas. A linguagem tem o potencial para ser um instrumento para que o ser se manifeste, desde que se abra para as coisas e seja tomada no âmago do envolvimento que o falante tem com o mundo, desde que seja “esta linguagem operante que não precisa ser traduzida em significações e em pensamentos, esta linguagem-coisa que vale como arma, ação, como ofensa e sedução, porque faz com que aflorem todas as relações profundas da vivência em que se formou, a vivência da vida e da ação” (ibid., p. 124).

AXIOMÁTICA DO CAPITALISMO E OS REGIMES PÓS-SIGNIFICANTES

Não há porque atribuir ao regime significante um privilégio maior ou um *status* primeiro. Ele consiste em um estágio de sobrecodificação muito particular, a saber, aquele no qual os territórios estão totalmente consolidados em um sistema organizado de maneira uniforme, com a linguagem como uma forma hegemônica de expressão. Isto porque é preciso esclarecer que os territórios existenciais dispõem de pleno potencial de heterogênese, ou

“abertura para processos irreversíveis de diferenciação necessários e singularizantes” (GUATTARI, 2012, p. 66), e, se não fosse assim, a construção laboriosa de uma teoria em favor da libertação do desejo perderia seu próprio sentido de ser. A axiomática capitalista encontra no regime significante um de seus maiores aliados na tarefa de cooptar esta heterogênesse e, valendo-se dos códigos (inclusive dos códigos linguísticos) apenas instrumental e temporariamente, como obsolescências remanescentes de uma era em que os códigos valiam por si mesmos, redirecioná-la em seu próprio benefício. O devir se desdobra na chamada

homogênesse capitalística do equívoco generalizado, fazendo com que todos os valores sejam equivalentes, todos os Territórios apropriativos sejam referidos segundo uma mesma escala econômica de poder, e que todas as riquezas existenciais caiam sob o jugo do valor de troca [...] (ibid., p. 66-7).

Há de se ressaltar ainda como aspecto prevalente de sua caracterização o fato de que, neste regime, a linguagem enfim opera uma desassociação da expressão em relação ao conteúdo, conferindo à instância expressiva uma independência maior do que jamais teve, enquanto mantém a forma e a substância do conteúdo relativamente determinadas: a boca, a motricidade das palavras, as articulações fonéticas. Isto “suscita certas pretensões imperialistas da linguagem” (DELEUZE & GUATTARI, 2011a, p.101), como se a linguagem fosse a responsável pela codificação de todos os sistemas não-linguísticos, o que não é o caso. Pode-se, por exemplo, admitir uma semiótica *pré-significante* primitiva de enunciados plurívocos cujas métricas sejam a corporeidade, o ritmo, o movimento e a vocalização não-territorializada e não pela interpretação do já-dado.

O regime de signos que talvez mereça um exame mais atento, contudo, justamente por estar intrinsecamente relacionado à formação do *socius* em sua versão contemporânea de capitalismo tardio, e por constituir um *backlash* direto de sua estruturação em torno do significante, é a semiótica denominada pós-significante. Nela os sujeitos da enunciação e do enunciado coincidem na adoção de um grupo de signos que escapa à circularidade pela via que antes era sinalizada pelas linhas de fuga, mas que agora passa a receber um valor positivo. Este último existe sempre como projeto, e, mais precisamente, projeto passional de “traição” ou afronta contra a ordem do *socius*: grupos de falantes ocupam voluntariamente as posições semânticas que no regime significante são contra-hegemônicas, e modulam seu discurso em

consonância com um delírio coletivo que desloca ou rearticula diversos elementos do aparato linguístico: linguagem corporal, expressões faciais e gestos. É claro que assumir uma postura confrontativa em relação às ortodoxias do regime signifiante também interessa à axiomática do capitalismo, que, como supracitado, preserva este ou aquele regime de códigos como obsolescências que podem ser convenientes nas condições adequadas:

[d]e fato, o valor capitalístico não está à parte, fora dos outros sistemas de valoração; ele constitui o coração mortífero de tais sistemas, correspondendo à transposição do inefável limite entre uma desterritorialização caótica controlada – sob a égide de práticas sociais, estéticas, analíticas – e uma oscilação vertiginosa no buraco negro do aleatório [...] que dissolve implacavelmente qualquer tomada de consistência dos Universos de valor que pretendessem escapar à lei capitalística (GUATTARI, 2012, p. 67).

Não por acaso, o regime pós-signifiante é intrinsecamente ligado à sociedade moderna que tem no capitalismo não só seu modo de produção (de riqueza e de subjetividade), mas, principalmente, seu modo próprio de disposição maquínica dos fluxos desejantes. A gradual universalização dos “nós” de fluxos durante os séculos XVI e XVII, com as grandes navegações e os grandes empreendimentos de colonização do mundo pela Europa moderna, traçou um esboço do que constituiria a megamáquina capitalista, mas apenas como prenúncio: o capitalismo só pôde ser efetivado quando este esboço foi preenchido por uma malha de fluxos descodificados, criando um mercado mundial que transcende as fronteiras de qualquer Estado. O capitalismo devém um Sujeito único global, que “se exprime agora num Objeto qualquer, não mais num tal ou qual estado qualitativo” (DELEUZE & GUATTARI, 2011e, p. 161). Ele é fruto da conjunção entre o trabalho livre e a riqueza não-qualificada, e seu resultado é uma *axiomática geral dos fluxos descodificados*.

Deste ponto em diante, as grandes organizações ecumênicas ou mundiais transformam-se, deixam de ser formações heterogêneas que integram traços territorializados de vários Estados, e se tornam agências de distribuição das formações e relações sociais organizadas em uma divisão internacional do trabalho que não é centralizada, como um Estado e seu rosto identificável, mas antes pulverizada na micropolítica da “mão invisível”. Os códigos que cooptam o desejo no *socius* de hoje são preservados na maioria das vezes como obsolescências, cada vez mais prescindíveis, especialmente depois das iniciativas neoliberais do fim do século XX. Isso porque o capitalismo não é uma nova forma de codificação que se sobrepõe àquela do

Estado como sobrecodificação. Em vez disso ele é, sim, uma axiomática: os fluxos se projetam com infinita heterogeneidade de modos, velocidades e possibilidades de agenciamento, mas pouco importa, posto que estão vertidos em última instância para o curso único da reprodução de uma mesma lógica, de um mesmo axioma, conferindo a todos os fluxos uma tradutibilidade universal em fluxos de capital. A axiomatização “considera diretamente os elementos e as relações puramente funcionais cuja natureza não é especificada, e que se realizam imediatamente e ao mesmo tempo em campos muito diversos, enquanto os códigos são relativos a esses campos, enunciam relações específicas entre elementos qualificados” (ibid., p. 164). É nesse sentido que se pode dizer que o capitalismo é um *discurso perverso*: nele, todos os objetos são fetichizados e todo desejo tem seu curso distorcido, à revelia de sua sujeição a códigos ou não.

Outros modelos socioeconômicos historicamente precedentes como o feudalismo mantinham seus indivíduos em um regime de servidão maquínica: nele, os homens não são sujeitos por si mesmos, mas peças em uma megamáquina de códigos rígidos, tanto quanto também o são os animais, a matéria prima, os saberes, as ferramentas e os recursos tecnológicos. Em um regime de sujeição social como o *socius* moderno, por outro lado, o homem é perfeitamente distinguível da máquina social de que ele fazia parte no regime de servidão maquínica; isto faz dele um sujeito que está em relação com os objetos, agora exteriores, e principalmente em relação com as várias máquinas técnicas: as instituições, o aparato legal, as tecnologias, os saberes etc. Ao mesmo tempo, não mais fazendo parte da megamáquina social, o homem está sujeito a ela. De fato, no regime capitalista todos são sujeitos, embora os proletários sejam meros sujeitos do enunciado e os únicos sujeitos da enunciação sejam os capitalistas detentores das máquinas técnicas.

Mesmo valores de preservação dos territórios do Estado como o patriotismo e o nacionalismo são sobretudo máquinas técnicas de macrossubjetivação estrategicamente elaborados pela e para a axiomática do capitalismo e que, em última instância, acabam por compelir os homens a um novo regime de servidão maquínica abstratizado, sem uma unidade formal. Serve-se apenas ao fluxo do capital, sob as mais diferentes formas microagenciadas na linguagem, na cultura e na manifestação consumista do desejo. Isto é facilmente perceptível nos casos em que o consumo se converte em estratégia de posicionamento político – vota-se “com a carteira” em companhias que indicam adotar certos valores sociais aprovados

hegemonicamente, por exemplo – ou então no fato de que cada telespectador é um componente do agenciamento máquina-homem produzido pela máquina técnica da mídia. Em casos como este, muito embora o homem esteja distinto da máquina, está em uma relação com ela que é intrinsecamente maquínica, em que funciona como *outlet* ou depositário da sua produção objetual massiva, uma tela a mais no cálculo da audiência, uma visualização, compartilhamento ou curtida a mais no *website*.

Uma miríade de máquinas subjetivantes no *socius* agencia a subjetivação de um indivíduo de forma concomitante, sendo que, a rigor, não há sujeito a não ser como fruto de uma formalização da expressão. Se Lacan definiu o sujeito como aquilo que um significante representa para outro significante, em *Mil Platôs* os autores definem o “eu” (*Moi*) como “um devir entre duas multiplicidades” (id., 2011d, p. 35). Na precedência, tudo o que há são agenciamentos coletivos de enunciação, dentre os quais a subjetivação como um processo *ad infinitum*. Ora, mesmo em Lacan o lugar do Outro em que se desenrola a cadeia significante que determina o *fallasser* é sempre um lugar provisório, passageiro: o semblante não costuma resistir por muito tempo às injunções do Real. É preciso um dispêndio libidinal intenso e contínuo para a manutenção de um território narcísico como defesa contra uma suposta entropia da pulsão, devido ao “fato de o sujeito, originalmente, frente ao que o relaciona com um declínio do gozo, só poder manifestar-se como repetição, e repetição inconsciente” (LACAN, 2008b, p. 72).

Isso posto, persiste o fato de que de modo geral, fora das condições de suspensão da normalidade nos espaços de exercício do *clinamen* – os vários espaços clínicos, portanto – os sujeitos imersos na cotidianidade são personalidades ou sujeitos do enunciado (“*Moi*”). Com efeito, o regime linguístico significante é duplamente segmentarizado, não só em um eixo significante-significado como também em um eixo antropológico entre sujeito do enunciado e da enunciação. Tal esquadrinhamento é a condição de possibilidade da emergência do inconsciente sistemático a partir do Real da pulsão, esta última admitida doravante na linguagem apenas sob a égide do gozo fálico: “[o] inconsciente é que o ser, falando, goze” (id., 1996b, p. 143).

Admitir a natureza do sujeito como provisória implica, igualmente, admiti-la como reversível. A teoria da dissolução do ego do psicanalista americano Daniel Stern (apud GUATTARI, 2012, p.16) é suscitada por Guattari como uma contribuição que não só se afasta

consideravelmente da metapsicologia freudiana como também compreende uma investigação do processo de subjetivação no sentido inverso ao da passagem do indiferenciado à diferenciação. Para Stern há pelo menos três “sentidos de *Self*” antes da emergência do *Self* verbal: o mais rudimentar é o *Self* emergente, já desenvolvido nos primeiros meses de vida, em que o bebê pode discriminar globalmente – por contágio – o que ocorre ao seu redor, articulando de modo rudimentar alguns aspectos ambientais e transitando entre eles pela sensorialidade. Por volta do primeiro ano de vida emerge o *Self* nuclear, no qual o “eu” está em oposição empírica e irrefletida com todas as outras entidades do mundo. Há, enfim, o *Self* subjetivo, em que a criança se dá conta de que dispõe de um espírito rico em emoções, afetos e vivências não apenas experienciáveis, mas também comunicáveis ao outro.

Todos estes três estágios descritos por Stern são ainda prévios à aquisição da linguagem formal, e seu compartilhamento se dá por meio de uma forma rudimentar da “linguagem-ação”, como ao modo dos regimes pré-significantes mas ainda menos sistematizada. Ademais, todas estas dimensões do *Self* permanecem presentes na vida adulta: experiências pronunciadamente sensoriais como as proporcionadas pela dança, as práticas meditativas e as artes visuais comunicam-se diretamente com a dimensão dita subjetiva do *Self*, ao passo que, graças a experiências imersivas como uma sessão de cinema, pode-se resgatar a vivência de solidão do *Self* emergente. Com a imersão eventual na linguagem, a criança desenvolve finalmente seu *Self* verbal, e passa a ser capaz não apenas de expressar seus afetos mas de representá-los de forma abstrata: a cisão entre o vivido e o representado se opera, e se desdobra na cisão antropológica entre a vida sensível e a vida inteligível, sem que ambas deixem de afetar-se mutuamente na medida em que não forem obstruídas pela repressão.

O que se descreve aqui é o processo de formação de um ente com capacidades cada vez maiores de contato com o meio; dito de outra forma, o indivíduo tem acesso a agenciamentos mais numerosos e mais complexos. Não obstante, essa capacidade mais prolífica do indivíduo amadurecido, essa grau mais elevado de *potentia* do modo determinado, como diria Spinoza, é cooptado pela *potestas* da territorialização subjetivante do *socius*. Do modo como Guattari (ibid.) os entende, os “vários *Selves*” não consistem em níveis a serem superados teleologicamente, mas sim camadas de subjetivação sempre copresentes. Longe de ser o estado “mais desenvolvido” de todos, o *Self* verbal está submetido à dominância da linguagem que é antes de tudo um dispositivo de poder responsável pela estabilização do território do Estado.

Esta atribuição fica ainda mais premente como estratégia de redução de danos diante da descodificação empreendida pela axiomática capitalista. Tanto quanto a ciência linguística, a ordem simbólica é complementar à ação da máquina capitalística.

No que diz respeito ao regime pós-significante, esse movimento de dissolução do *Self*, por assim dizer, é radicalizado a ponto de configurar uma máquina que é subjetivante à sua própria maneira. Trata-se de uma máquina de composição identitária própria a este regime, que por si mesmo é um efeito colateral da ação capitalista em que a codificação é substituída por uma axiomática; nela, o eixo de estratificação simbólica do *socius* que vai do sujeito da enunciação ao do enunciado ganha uma orientação inédita, e passa a percorrer uma trajetória linear disruptiva – uma linha de fuga em seu sentido mais incontestado – em vez da circularidade em torno dos centros de significância convencionados. Do ponto de vista deste regime certos objetos do mundo são pontos de partida para a subjetivação; uma vez que a máquina de subjetivação pós-significante esteja em ação, a realidade consensual “mudou de sentido, deixando de ser o corpo de um significante para devir o ponto de partida de uma desterritorialização que põe em fuga todo o resto” (DELEUZE & GUATTARI, 2011b, p. 88). Não é surpreendente que, nestes contextos de significação, o desejo não tarde a se recodificar em um novo regime significante despótico. É a saída que se prova preferível à alternativa insustentável de um universo sem Outro. O perigo que as linhas de fuga aqui confessam é tão insidioso quanto o aprisionamento nos territórios mais rígidos: travestido de aspectos alegres, empoderadores, iconoclastas e revolucionários está o risco de “escorregar”, desterritorializar-se a ponto de fazer do sentido uma obsolescência, quando objeto de realidade nenhum é capaz de oferecer o espelho necessário para os agenciamentos produzidos. A função de estabelecimento de laço com a realidade fica gravemente comprometida quando se atinge este limite de desterritorialização: nenhum ato do indivíduo deixa lastro nem encontra referência em uma alteridade simbólica que lhe institua a autorrecogitação.

Se estabelecemos o risco que representam as duas situações extremas, a territorialização imobilista por um lado, e a desterritorialização absoluta por outro, como pensar a condição do sujeito do desejo e suas participações na organização social e nas linhas de fuga? Primeiramente talvez seja necessário reestabelecer a gênese regressiva de sua condição como desejante: foi o que fizemos ao evidenciar a multiplicidade irreduzível que compõe o plano do Real. A regressão não está circunscrita à família, já que esta última figura como mais um componente do *socius* que se especifica sobre o Corpo sem órgãos. A continuada produção da família como “célula

do Estado” obedece de fato o modelo do ciclo da repetição – em que aquilo que se repete é tão somente o *clinamen*, o traço diferenciante nos investimentos da produção social. Além de máquina desejante, o inconsciente é máquina autopoietica, isto é, reproduz a si próprio e, neste processo, reproduz também a família. Quem opera as disjunções no ciclo da repetição não é a família, mas a atividade da comunidade, ou seja, o conjunto dos agenciamentos sociais.

Em segundo lugar, é importante denotar o caráter de artificialidade das construções simbólicas, no seu sentido mais radical: os construtos aos quais se atribui significação são artifícios humanos com um propósito comum de oferecer certa tangibilidade ao Real e permitir que se opere com ele. Isto é muito diferente de afirmar que se pretende oferecer-lhe uma materialidade de que careça: quando afirmam que o inconsciente diz respeito à (macro ou micro)física, Deleuze e Guattari tomam o cuidado de esclarecer que não fazem alusão metafórica, pois o inconsciente – ou, ao menos, o “inconsciente-Real” – é matéria de fato. Sequer há nesse âmbito de fundação dos fluxos qualquer oposição entre individual e coletivo, pois todo o desejo é “populações, grupos e máquinas” (DELEUZE & GUATTARI, 2010a, p. 374). A oposição pode ser melhor disposta entre forças produtivas (moleculares e desejantes) pelas quais o inconsciente se tece, e forças resultantes (antiprodução social repressiva pela formação de agregados molares) pelas quais o inconsciente se representa e se oculta. Ambas estão presentes na dinâmica da cadeia significante, em seus aspectos de fuga e de morte.

4) PODER E POTÊNCIA: DUAS PERGUNTAS PARA O OUTRO DO DESEJO

No capítulo anterior operamos a ressignificação do desejo como fluxo Real na precedência das construções objetais, e descrevemos o processo pelo qual ele se aliena a um regime de códigos próprio do plano simbólico, estruturado à maneira da linguagem. É nesta ocasião que o desejo se converte em relação de dois termos dialeticamente determinantes entre si em suas respectivas posições às quais compete uma medida de poder que é distribuída de modo desigual, necessariamente. Ao sujeito compete a posição de servo ou *falta-a-ser*, como já vimos: o que lhe falta não é outra coisa senão o excesso que ele inconscientemente registra como existindo alhures, fora do eu faltoso: o mais-de-gozar. Tão logo a construção do polo do sujeito esteja minimamente esclarecida, ao menos no que tange à sua gênese, ela encontra um impasse, justamente no aspecto de sua definição que se dá na complementaridade com sua contraparte: não há caracterização do servo que se complete sem remeter à figura do senhor. Sendo assim, será preciso deslocar o foco da investigação para a extremidade oposta da relação desejante, que, em vários sentidos, serve de interlocução com o sujeito narcísica e simbolicamente constituído. Abre-se então espaço para uma definição de sujeito pela sua diferenciação em face do Outro: o sujeito é definido por exclusão do “A”, e compõe seu território de existência a partir do conjunto de todos os significantes que tem o “A” como Outro.

Os significantes da cadeia (S1, S2, S3... Sn) estabelecem entre si pontos nevrálgicos de deslocamento metonímico exatamente ali onde o sujeito emerge: o ponto em que um significante representa o sujeito para outro significante. Se tematizados isoladamente, são passíveis de distinção, e o que os une é a alteridade em relação ao universo simbólico do “A”. Mas esta conclusão suscita, entre tantas outras, uma dúvida pertinente: estaremos nós restritos à relação especular com o Outro simbólico como única experiência de contato com a alteridade possível? Há de levantar neste capítulo algumas interrogações a respeito do ente que reconhecemos como Outro, quanto à extensão de sua condição de alteridade e o papel que passa a cumprir quando é instaurado como objeto do desejo, bem como a radical reformulação deste papel quando o desejo é descodificado e compreendido do ponto de vista de sua pertença ao Real.

EXTIMIDADE E FUNÇÃO MEDIADORA DO DESEJO PSICANALÍTICO

Toda a clínica psicanalítica do simbólico, incluindo-se aqui as duas tópicas freudianas e boa parte do corpo teórico lacaniano, é organizada em torno da operação sobre a cadeia significante. O pressuposto maior que guia esta clínica é o de que a linguagem manifesta uma demanda desejante de natureza inconsciente para além do significado, um “*A*” (*Autre*) para além do outro da linguagem “falada” e que deixa transparecer a falta constitutiva da castração. O desejo seria admitido como a inspiração essencial da experiência humana, conquanto da maneira inversa à do *conatus* Spinozano: o direcionamento intencional dos atos do homem não seria engendrado com vistas a conservar seu ser em crescente potência, mas, ao contrário, contornar pela via da lógica consciente e obnubilar um ser que em última instância se expõe como ser-em-falta. Ademais, não só a vida desejante mas a própria individuação do sujeito se tece em torno da produção do sintoma que expressa uma queixa quanto a uma dimensão de sofrimento, a partir do qual dar-se-á toda sua produção simbólico-imaginária de sentido(s). David-Ménard (2014, p. 39) parece confirmar na psicanálise a identificação desta posição contrária a Spinoza quando afirma que

[r]espeitar a especificidade deste fato [de que a subjetivação e o desejo se desvelam a partir do sintoma e em torno dele] implica o distanciamento em relação à ideia spinozista de que o negativo não dá lugar ao pensamento, de que não há ideia adequada do que nos destrói e nos faz sofrer. Spinoza escreveu que uma paixão triste, quando é concebida de maneira adequada, não é mais uma paixão triste, mas uma alegria [...]. A psicanálise contradiz essa afirmação [...] e responde à pergunta que Spinoza evitava: o que fazer com as paixões tristes?

Com efeito, o desejo na psicanálise, na medida em que é caracterizado como a tentativa de externar um sofrimento que se furta à representação por “ideias adequadas” com clareza e distinção, se converte em um fenômeno de radical *extimidade* em vários sentidos. O neologismo de Lacan (2005) inaugurado em seu *Seminário sobre a Angústia* trata do aspecto contraditório daquilo que, a despeito de habitar a mais inexpugnável intimidade, se publiciza no externo; é o que se pretende indicar na ilustração famosa em que o nó borromeano R-S-I é traçado por

bandas de Moëbius, retorcidas de modo a indistinguir a face interna da externa.

O que faz do desejo *êxtimo* é sua dupla remissão aos arrojados da libido, por um lado, e à atribuição de estabelecimento de laços objetivos com a realidade, por outro. O lugar que a psicanálise guarda para o desejo é sobretudo o de uma função mediadora entre dois planos, ou, para dizer o mesmo, dois inconscientes: o plano imanente dos fluxos Reais em estado inengendrado, sem órgãos nem organização – em suma, um plano molecular – e o plano organizado em territórios existenciais e regimes de signos em graus variados de molaridade, ao qual até aqui temos nos referido pelo nome de *socius*. Na qualidade de *êxtimo*, o desejo “emerge na linguagem e só por ela, revelando-se inconsciente, e só podendo ser contornado num processo interminável” (NOGUEIRA, 1999, p.94). A localização do desejo na interposição entre a indefinida continuidade do Real e o tangível conglomerado molar do discurso do Outro expressa sua natureza não só como *êxtima*, mas como factualmente ambígua. Trata-se de um conceito-limite entre o tangível, mas impossível, e o intangível, mas necessário; do estabelecimento de um corte no indeterminado, mas, ao mesmo tempo, de um movimento de escape à determinação despótica como único movimento possível em que o sujeito logra se determinar. O processo do narcisismo secundário corresponde à formação dialética deste território existencial do sujeito, que é demarcado em meio ao território maior do *socius* precisamente com fins de distinguir-se dele ou d’*Isso*, sendo que o único conteúdo com que o sujeito pode preenchê-lo é aquilo que obtém da identificação imaginária de espelhamento com o Outro.

Por conseguinte, a remissão do desejo da psicanálise ao plano das articulações entre o imaginário e o simbólico diz de um engendramento específico do desejo em sua orientação de produção de sentido e não de fuga. Ao cabo deste processo, contudo, o sujeito do desejo que emerge é incompleto *a priori* – falta-lhe precisamente o objeto mais caro, aquele que traz tanto a marca da opacidade quanto a aura reluzente de mistério e preciosidade que Lacan (1992a) chama de *agalma*. Traduz-se melhor a *agalma* neste caso como a promessa de sanção da angústia e restauração da integridade que sente como já-perdida, sempre perdida e relegada à nostalgia do *déjà raconté*¹⁵. Esta é a característica atribuída por Platão ao personagem de

¹⁵ Muito antes de ter sido articulada por Lacan, esta associação do desejo à nostalgia já estava presente desde o texto freudiano pré-psicanalítico “Projeto para uma psicologia científica”, o texto freudiano de 1895 que precedeu o início da psicanálise [FREUD, 1950(1895) / 1990, p. 394], onde se define o desejo (Wunsch) como o “retorno a traços mnêmicos de satisfação”.

Sócrates em *O Banquete*, onde ele é escrito como alguém dotado de um certo fascínio que nos levava a *supor* que ele tivesse um saber que nos faz amá-lo, “muito mais maravilhoso que o sátiro” (PLATÃO, 1972, p.50) pois prescinde da flauta e seduz com suas meras palavras.

Quando, num palco, o holofote ilumina a bela cantora ou o mágico fascinante o clarão destaca aquele indivíduo como objeto do nosso desejo, mas o que *causa* essa relação é o próprio holofote que imbui o objeto com uma luz particular, o *agalma* de Platão, o indefinido de um “*je ne sais quoi*” ou “*ziriguidum*”. Quanto ao holofote em si, sequer consideramos sua presença, que permanece inconsciente; ainda assim, é graças a ele que fazemos face ao Outro que se apresenta no palco e em relação ao qual logramos nossa constituição identitária como espectador e plateia.

Os escritos de Freud sobre *Luto e Melancolia* (1974a) já mostravam como o encontro com a castração não produz somente o lamento e a tristeza pelo objeto perdido, mas também implica um trabalho de subjetivação justamente por meio de seu contorno incessante na tangência de novos objetos – Žižek (2009) trata este aspecto nos termos de uma “coincidência entre emergência e perda”. Em virtude de ser essencialmente um movimento de retorno a uma experiência sempre perdida, e almejar o objeto transcendente por excelência que coisa alguma da extensão ou do pensamento é capaz de conter, o desejo não tem outra via de satisfação senão a construção fantasística de articulações no simbólico, em virtudes dos quais são criados e eleitos os inúmeros objetos do desejo. E, indubitavelmente, há de se criar e eleger muitos objetos e ainda mais, sem que essa empresa admita um horizonte de cessação – a não ser pela iminência da morte. Afinal, o *agalma* é tão volátil quanto sedutor. O destino do objeto outrora fulguroso, uma vez que tenha dado cabo de seu propósito como claustro ou receptáculo da relação desejante, é sua dissolução: há uma violência considerável nesta concepção objetual que fica então evidente, mas que já estava presente anteriormente, desde que o sujeito desejante dissera: “[e]u te amo, mas, porque inexplicavelmente amo em ti algo que é mais do que tu – o objeto *a* minúsculo, eu te mutilo” (LACAN, 1996a, p. 254). O que se chama de amor nesta citação parece se constituir nos termos de um vínculo por objetos parciais em segmentos feticistas do semelhante – um cabelo, uma voz, uma pressão determinada no toque das mãos. Inevitavelmente, todo um conjunto de outros segmentos que não couberam nesta cama de Procusto da apreensão objetual do semelhante precisou ser alienado: é do ponto de vista de seu dejetivo que a mutilação do objeto fere mais profundamente.

Isto parece ser especialmente verdadeiro na instituição social do casamento. A manutenção duradoura de qualquer relação conjugal, nesse esquema de coisas, não pode prescindir de uma fantasia muito bem articulada e com consistência o bastante para se reinventar esteticamente e semioticamente de modo a incitar, ora aqui, ora ali, uma vez mais os holofotes do *agalma*. Outrossim, valerá a regra do senso comum de que o casamento é a morte do segredo, e, por conseguinte, a morte do desejo – ainda que sobreviva a relação antropológica, a parceria entre indivíduos em seus projetos e interesses de ordem molar. Há ainda o risco no sentido oposto, que reside na precocidade da construção de uma relação amorosa: ouvir prematuramente “eu te amo” de um parceiro pode soar angustiante caso não se tenha lhe dado tempo o suficiente para que a construção de uma fantasia bem-fundada de que o falante nos ama por inteiro, pelo que somos e não por um punhado de qualidades que apeteça às suas demandas desejantes. Corre-se o risco de estilhaçar a fantasia e expor-nos pelo espelho do objeto-causa do desejo que numa relação amorosa frequentemente somos. Na ausência completa desta fantasia de amor resta tão somente o fetichismo, os *glory holes* e bonecas infláveis, que evidenciam com proximidade demasiada o Real terrível de nossa condição de objeto do amor alheio.

A FANTASIA FUNDAMENTAL E A FUNDAÇÃO DA NOÇÃO DE OBJETO

Eis a fórmula criada por Lacan (2002) do sujeito posto em relação à fantasia, e especialmente, à fantasia dita *fundamental* que opera como estruturante de todas as outras: $\$ \diamond a$. O símbolo do losango (\diamond) contém em si quatro segmentos decomponíveis, que representam as respectivas funções desta fantasia: a conjunção “^” remete às funções de fusão, sinergia, confluência; a disjunção “v” remete às funções de repúdio, rejeição, distanciamento, distinção; o símbolo de “maior que”, “>” remete ao aspecto de superioridade, prevalência e sadismo presente na fantasia; e, por fim, o símbolo de “menor que”, “<” faz referência ao seu aspecto de submissão, dependência e masoquismo. A fantasia fundamental, em específico, tem menos a ver com uma satisfação alucinatória da pulsão impossível de ser obtida na realidade, e mais com a tarefa de organização dos fluxos do desejo como um todo: ela oferece um *framework* ou

“planta baixa” do acesso à realidade objetal a partir do significante-mestre (S1), o registro deixado pela mãe que mostra qual a via possível e necessária para o gozo.

Nesta qualidade, se a fantasia, por um lado, é sempre um conjunto molar constituído de disjunções mutuamente excludentes (em virtude do seu aspecto expresso em “v”) em que a cada momento presente a elevação de um objeto à predominância figurativa compele à alienação de todos os outros objetos, por outro lado ela é um fenômeno de cadeia simbólica, e se desloca metonimicamente por sobre esta mesma cadeia, como indicado por seu aspecto expresso em “^”. Como compreender, então, o objeto do desejo à luz destas atribuições que, à primeira vista, parecem oximorônicas?

A ideia de objeto, desde a epistemologia aristotélica, remete indissociavelmente ao lugar do sujeito que o contata: o objeto é objeto de algo, de um ato de apreensão ou faceamento por parte do sujeito. Tudo se passa na *Metafísica* de Aristóteles (2002) no plano da substância (*ousía*) como propriedade geral dos objetos e da qual depreendem suas causas: a essência do objeto determinada pela sua forma (*morphé*) como causa formal, a matéria de que é feito como causa material, sua origem com causa eficiente e seu propósito ou destino como causa final. Qualquer que seja a perspectiva com que se identifica esta determinação, as causas da substância objetal se inscrevem na ordem da necessidade, e requisitam um segundo momento de investigação para contemplar os acidentes que sobre ela incidem. A fenomenologia husserliana elevou à condição transcendental o objeto noemático, mas mesmo neste caso só se pode admiti-lo em relação à visada noética como sua condição de possibilidade. Em Husserl, tratamos sempre do *objeto do desejo*, mas jamais do *objeto-causa-do-desejo*, que opera na fundação, nos “bastidores” da visada noético-noemática.

Via de regra, a relação objetal é *mesmificante* no sentido de que o sujeito precisa tratar de acomodar em seus esquemas intelectuais e de presença – seus territórios, portanto – o objeto inicialmente marcado por uma insuportável, insustentável alteridade. Sua terminologia remete ao termo em latim “*obiectum*”, que caracteriza aquilo que está posto diante do sujeito fazendo-lhe oposição. É por esta mesma razão que, na teoria psicanalítica do desenvolvimento psicosssexual, o primeiro golpe subjetivante, que destaca o corpo do bebê da indiferenciação do Real e projeta-o na trama de significação do simbólico, é a relação entre o infante e o significante materno (S1): é o primeiro encontro com a alteridade, o “primeiro outro”, que

sinaliza para o bebê algo de inacessível à sua inteligência. Há na presença desta figura de alteridade matricial, portanto, a marca de um excesso, que assoma para além do seu alcance e deixa tão somente um traço. Se retroativamente criamos a ilusão nostálgica de que o gozo pleno era possuído na relação indissociada com o S1-mãe, isto se prova uma estratégia necessária visando evadir-se à condição de angústia, engendrada em coincidência com a restrição ao gozo pleno imposta pela Lei.

O objeto-mãe jamais participou por inteiro do campo de mesmidade do bebê; dito de outra forma, jamais se teve o gozo pleno da mãe. Mesmo assim, a introjeção da Lei superegoica estabelece a proibição do gozo, enquanto, ao mesmo tempo, impõe o imperativo impossível de sua efetivação pela via da culpa. O processo de inscrição no *socius* é, sendo assim, biunívoco, e oferece como resultado a emergência de um *resto* de gozo impossível que será reinscrito na relação objetual mais uma vez, e outra mais, como repetição. Se ao menos se pudesse encontrar no cerne de algum objeto de realidade o estofado de satisfação que se visa, o sujeito talvez descansasse em um estado de homeostase e plenitude. Não é o caso; a relação gozosa não admite homeostase, zona de moderação ou “ponto ótimo” – é, antes, uma relação de desestabilização em que o *resto*, na qualidade de rastro do objeto faltante, está sempre alhures e não para de não se escrever. O “*encore*”, “de novo”, que intitula o *Seminário XX* laciano (1996b), remete a esta dinâmica da repetição do gozo, assim como a tradução para o português deste título, “*Mais, ainda*” remete a seu aspecto de transbordamento e excesso em face do qual o sujeito será compelido a desejar. Este *insight* já estava claro no *Seminário X* sobre a Angústia:

Vocês não sabem que não é a nostalgia do seio materno que gera a angústia, mas a iminência dele? [...] [T]udo aquilo que nos anuncia, que nos permite entrever que voltaremos ao colo. [...] A possibilidade da ausência, eis a segurança da presença. O que há de mais angustiante para a criança é, justamente, quando a relação com base na qual essa possibilidade se institui, pela falta que a transforma em desejo, é perturbada, e ela fica perturbada ao máximo quando não há possibilidade de falta, quando a mãe está o tempo todo nas costas dela, especialmente a lhe limpar a bunda, modelo da demanda, da demanda que não pode falhar. (LACAN, 2005, p. 64).

A submersão do infante precoce no gozo é angustiante, e ele se esforça para escapar desta situação distanciando-se do desejo da mãe por ele, percebido como opressivo, qual “boca de crocodilo” prestes a cerrar-se sem que se possa prever “o que lhe pode dar na telha, de estalo fechar sua bocarra” (id., 1992b, p. 118). É o falo quem, literalmente, *mantém a boca aberta*,

expõe a Coisa (*das Ding*) da mãe como falante e seu desejo como faltante, já que o gozo pleno é impossível. Muito antes do encontro com a própria morte, à maneira Heideggeriana, o ponto de formação do sujeito no paradigma psicanalítico coincide com um encontro com uma finitude muito mais próxima e rudimentar: o território existencial do Outro, o *das Man* que substitui o *das Ding*. Posteriormente à castração simbólica, o recém criado sujeito estará alienado definitivamente do “resto” da Coisa e ansiará por ela da única forma que se mostra possível: o princípio de realidade e suas implicações, a saber, o adiamento da satisfação, a imersão na cadeia metonímica, a adesão ao sistema de regras do *socius* estratificado verticalmente pelo totem e horizontalmente pelo tabu.

Ocorre, afinal, que o significante devém causa do gozo ao mesmo tempo em que impõe nele um limite ou “basta” (id., 1996b). Sem o significante sequer poderíamos nos aproximar daquela parte do corpo à qual associamos um significante-mestre (S1), mas ao mesmo tempo, o significante também é o responsável por enquadrar o gozo no limite do Simbólico. Como legitimar essa dupla função do gozo, senão fazendo a distinção entre dois de seus regimes operativos? O que a linguagem limita é o gozo imediato da criança, doravante relegada aos processos de adiamento, potencialização e redirecionamento da satisfação relativos ao princípio de realidade. Desde que a *Coisa Real* é proibida pela lei, o que resta ao sujeito é uma forma de gozo mediado pela representação, ou seja, o gozo fálico. Há de se entender pela predicação de falicidade ao gozo que ele passa a ser subordinado ao significante em sua pura materialidade codificante. Não há dúvida do que são os códigos: os traços fantasmáticos da fantasia fundamental relativos ao significante-mestre, do prazer uma vez sentido no corpo e inscrito no registro do “inconsciente-história”, como resquício de satisfação Real.

Gozar, então, passa a requerer que se configure uma relação de demanda para com o Outro e, mais especificamente, para com seu desejo. Obnubilado por seus próprios fantasmas que emergem em face da perda do objeto primordial, o indivíduo que ensaia seus primeiros passos simbolização adentro ainda não se deu conta de que a relação sexual é impossível; ao contrário, descobre esta como única solução à sua disposição. “Que desejas tu?”¹⁶ é a pergunta que a criança aprende a formular durante o que Lacan chamou de estágio do espelho, o período dos seis aos dezoito meses de idade que marca início da apreensão imaginária do corpo do

¹⁶ Elocução encontrada frequentemente nos textos de Lacan em sua versão em italiano, “*Che vuoi?*”, como veremos adiante

Outro como *figura unificada*. O bebê se enxerga no espelho e reconhece na alteridade daquela imagem global – o reflexo – o reconhecimento de seus próprios atos. É a partir sempre da alteridade, do olhar e das demandas do Outro que uma articulação imaginária – *Gestalt* – da unidade do Eu surgirá.

Uma vez que, na esteira de Deleuze e Guattari, se compreenda a institucionalização do Estado como uma organização específica dos fluxos maquínicos livres do Corpo sem órgãos em estratos, e especificamente em uma combinação entre dois regimes de signos antagônicos – significante e pós-significante – pode-se propor uma releitura da explicação psicanalítica da alienação do sujeito em relação ao gozo pleno. O sujeito circunscrito em um território sistêmico, caracterizado por seus sistemas internos ou “órgãos” e pela imersão em macrossistemas sociais de codificação mais ou menos rígida, é uma criação própria do *socius* e inerente a ele. A consciência de si (*Selbstbewusstsein*) não vem desassociada da consciência de sua participação na trama simbólica e no arcabouço imaginário das identidades. O sujeito psicanalítico localizado em meio ao nó entre a palavra, o gozo e o narcisismo é o mesmo sujeito entendido como peça da máquina subjetivante do *socius*, remetendo ao Real dos fluxos descodificados por um lado, e à produção de cadeias de significação e territórios de pertença por outro.

A MENOR ALTERIDADE: *PETIT AUTRE* COMO OBJETO-CAUSA DO DESEJO

O fato de que a construção subjetiva é uma artificialidade, e que novamente ganha evidência aqui, não é uma afirmação nova dos esquizoanalistas: Freud no texto sobre *Os Instintos e suas Vicissitudes* (1974b) já afirmava que entre a pulsão e o objeto sexual não há uma ligação próxima e natural, mas uma vinculação ao modo da “solda” de um fetiche. Se é possível arguir que a *ousía* aristotélica está dada *a priori* nos objetos, esse certamente não é o caso para o objeto sexual, que só se dá no âmbito da castração humana na linguagem, como seu apêndice, seu arsenal de “trechos”. Isso é muito diferente de concebê-lo como o ente idealizado factualmente capaz de completar qualquer coisa. A teoria psicanalítica é desenganada com relação à promessa infundada do desejo – e, todavia, é por meio da relação do sujeito com seus “trechos” que a análise ocorre. Nesse sentido, de todos os objetos mundanos artificiais e não-

idealizados, o mais mundano de todos é o próprio objeto “*a*”, definido por Lacan como o “avesso do ideal” (FINGERMANN; MENDES DIAS, 2005).

Na considerável maioria da produção teórica da psicanálise o objeto ausente e desprovido da substância aristotélica, e que, portanto, não se inscreve na lógica da necessidade e das quatro causas, figura ele próprio como causa do desejo. É outro modo de se compreender a reversão tópica que se opera sobre este objeto como “avesso do ideal”: não se irá localizá-lo no horizonte ideativo ao fim de uma teleologia qualquer, mas em seu princípio, como agente de mobilização que permite duas compreensões distintas, conquanto complementares: I) como causa de *todo* o desejo, a própria razão pela qual a humanidade deseja após a internalização da castração, em oposição ao bebê pré-edípico que tão somente pertence ou goza maquinicamente em suas conexões e disjunções inclusivas; e II) como causa de desejos *específicos*, na dimensão idiossincrática do “*a*” a partir da fantasia fundamental em que cada sujeito está imerso, e que o leva a associar metonimicamente os conteúdos simbólicos enquanto retém sempre alguns traços fantasmáticos constantes de investimentos libidinais no passado. Neste último caso, o objeto “*a*” é entendido como pré-estrutura de consistência fantasmática que impõe os mesmos traços impressos em cada objeto de realidade para fazer dele objeto do desejo. O homem que escolhe como cônjuge uma mulher assemelhada à sua mãe, então, faz crer que os traços da Coisa (*Das Ding*) materna ficaram registrados como marcas primárias do gozo, ou seja, como o significante-mestre (S1).

Esta definição já estava insinuada em Freud, e pode ser identificada por uma leitura *a posteriori* já amparada pelos indicadores adequados, mas talvez sua falta de clareza à época tenha sido parcialmente responsável pelo histórico ato falho da tradução americana do termo “*Trieb*” como “*instinct*”, que só décadas depois seria corrigido pela adoção do termo “*drive*” para caracterizar propriamente a pulsão. Por um período considerável da história da psicanálise americana admitiu-se uma sinonímia irrefletida entre pulsão e instinto; os danos foram significativos, especialmente em relação à subsequente sinonímia entre o objeto de desejo e o objeto de necessidade da Vontade, como conceito filosófico. O “objeto parcial” de Melanie Klein, temido e alienado na posição esquizoparanoide e submetido à integração fracassada na posição depressiva, bem como o “objeto transicional” de Winnicott, cumprem ambos esta função geral, considerando as especificidades que cada conceito guarda nos respectivos corpos teóricos de que participam.

Lacan vai mais longe que os antecessores, e dedica todo um escrutínio minucioso, ao longo de vários escritos e por pelo menos duas décadas, ao negativo do objeto substancial referido pelo caractere “*a*”, *petit autre*. O termo não admite tradução por dois motivos principais: primeiro para que o termo mantenha seu caráter algébrico, e também porque, sendo a primeira letra do alfabeto latino, “*a*” implica a marca de uma abertura em um campo de símbolos. Sobretudo, este nome subsume em si um engodo: em circunstância alguma o objeto “*a*” funciona como “*um autre de plus*”, um “outro” a mais; ele não é equiparável a uma presença sensível em meio a outros objetos sensíveis, mas em vez disso indica precisamente o que há de inapreensível nestes objetos. Se a ação desejante do sujeito é abordada topograficamente do ponto de vista da encarnação incessante do “*a*” nos objetos sensíveis, é preciso admitir também como causa final desta ação a defesa contra a angústia do inapreensível; é, sem surpresa alguma, o pressuposto alicerçador da concepção negativa do desejo. Retoma-se aqui a ideia de que o Outro (representado pelo “*A*” maiúsculo) é constituído pela própria demanda que lhe é feita pelo sujeito alienado do *Das Ding*. O cenário montado, por conseguinte, é o da emergência de um jogo de conjuntos em que o Outro (*A*) jamais é atingível, e no qual a demanda tende ao infinito onde se localiza o “*a*”.

É, portanto, no íterim da teoria lacaniana dos três registros que o objeto “*a*” pode ser definido diferencialmente, tanto pela sua caducidade opaca como algo que “cai” como resto e não se inscreve no simbólico quanto pelo seu caráter não-especularizável que o impede de pertencer ao registro imaginário, e sobretudo por sua predicação como destacado ou disjuntado do plano imanente, que faz dele irreduzível ao Real. Outrossim, o objeto “*a*” não é obtemperado a nenhum dos três registros ao mesmo tempo em que organiza-os todos no nó borromeano. Sem ele os registros estão desarticulados, mas por meio dele se faz a transição entre um e outro: sua interpelação no Real se dá na medida em que é o resto perdido de nós mesmos que opera como causa inconsciente do desejo; faz face ao simbólico pois foi produzido pela linguagem e é contornado por toda a cadeia significante nas fantasias, sem jamais deixar-se capturar; está, enfim, em interlocução com o imaginário enquanto a “parte perdida do Eu” que é necessária para recuperação da completude narcísica do Eu ideal (*Ich-ideal*) da primeira infância. É também dentro do discurso Lacaniano que se lhe é atribuído um valor duplamente paradoxal, seja como paradoxo ontológico, de algo que emerge ao mesmo tempo em que evanesce e se revela ao mesmo tempo em que escapa e impede a satisfação plena da pulsão, ou seja como paradoxo de ordem valorativa, pela atribuição de *agalma* aos objetos do mundo num momento

inicial e a subsequente desvalorização destes mesmos objetos com a constatação da falta não-preenchida.

Quando descreve um sujeito que desaparece justamente por “ser o que surge” (LACAN, 2008b, p.21), o discurso propositalmente labiríntico de Lacan remete não a uma, mas a duas dimensões subjetivas diferentes. O sujeito do Ideal de Eu é o que desaparece em proveito da emergência figural de um *outro*, inapreensível pela objetivação identitária, mas ainda assim com um caráter de relativa autocoincidência (posto que está para mais além do representante, que jamais haveria de representar a si mesmo) que só a ele é possível, e que o sujeito territorializado em suas próprias identificações sequer tem notícia do que seja. Para Lacan, contudo, o sujeito não é capaz de lograr esta autocoincidência sem incutir numa perda, que é o que o objeto “*a*” representa. Na relação com o outro significante (S2), o sujeito barrado (\$) nunca poderá apreender o Significante Primário (S1): eis aí a mecânica da mais-valia do gozo. Uma vez tendo perdido alguma coisa de si, qual seja, a possibilidade do mais-de-gozar, o sujeito se vê encarcerado em uma dinâmica psíquica pela qual não goza mais plenamente, diante da qual será compelido a responder pela formação do sintoma. Todo o sujeito se unifica em torno do objeto “*a*”, e devém objeto global a partir dos engendramentos de objetos parciais.

Em todas estas narrativas supracitadas o objeto “*a*” figura como alguma sorte de “vácuo substancial” ou “vazio reificado” – a síntese dialética entre uma posição de falta que, por isso mesmo, é ainda uma indicação, uma referência por seu rastro. A desassociação da causalidade do desejo a qualquer presença-ausente só viria a ser lograda em uma teoria do desejo veementemente antitética; foi o que aconteceu na ruptura lógica operada por Deleuze e Guattari no conjunto de sua obra intencionada e anunciada como antipsicanalítica, principalmente no *Anti-Édipo*. Um dos dispositivos de combate mais proeminentes nesse texto é estilístico, e corresponde ao modo de apresentação e organização interna de suas ideias principais, como apontado por Dutra e Couto (2017, p. 53):

O *Anti-Édipo* é um livro máquina, cuja superfície funciona como um *corpo sem órgãos* onde temas, argumentos, figuras e conceitos são registrados [...] para compor arranjos provisórios [...]. Eles obedecem à lógica dos agenciamentos dos fluxos, das intensidades e, por que não, dos ritmos. Por conseguinte, os temas trabalhados não possuem sentidos intrínsecos, mas valores definidos pelas formas como são usados.

Este estilo é uma verdadeira declaração de desconfiança de todos os universais; nunca a artificialidade do objeto “*a*” foi tão reiterada, nem jamais se deu tanta prioridade ao fato dele ser objeto-causa de ansiedade tanto quanto de desejo. Inevitavelmente o “*a*” deixa de ser somente a cenoura em frente ao burro e se revela também o chicote em suas nádegas; ele chega muito perto do objeto designado como de desejo, e, por conseguinte, muito perto da experiência consciente do corpo pleno e inengendrado do Real que aniquila a estrutura territorial do sujeito no seio do nó simbólico-imaginário. A conformação faltante do sujeito é um modo de engajamento no Real que se converte em hábito – isto é, o homem civilizado em geral não sabe ser de outra forma senão enquanto tendo submetido seu desejo ao regime das necessidades molares e objetais-fálicas do *socius*.

A passagem das sínteses inclusivas e conexões ilimitadas de objetos parciais no plano imanente para a formação molar da estrutura sedimentada envolve um tipo de alteração no processo segundo o qual as disjunções passam a ser exclusivas, “ou-ou...”, e os próprios signos ou objetos parciais ganham valor significante em relação a um símbolo despótico que Significante-mestre para a fantasia fundamental maior que estrutura toda a rede de perversões do desejo, todas as “versões do pai” às quais ele se atrela no *socius*. Passa a existir um signo não presente na própria cadeia, e que deverá ser simbolicamente representado por ela. “É aí que o desejo é reportado a um termo faltante” (DELEUZE & GUATTARI, 2010a, p. 409) na compreensão esquizoanalítica. A estrutura do Grande Outro (A) em si é edipianizante, reprodutora do Édipo e da castração, primeiramente pela reterritorialização na imagem do homem privado da modernidade e, ato contínuo, pela produção subjetiva do indivíduo produtor-consumidor no seio da estrutura capitalista, graças à qual o significante despótico é reproduzido ainda que como arcaísmo.

O NÔMADE: ENGAJAMENTO APROXIMADO NO CAMPO DE PRESENÇA DO REAL

Quando Lacan evidencia este processo já na clínica do simbólico, leva Édipo ao ponto de sua autocrítica ao indicar que o inconsciente não é uma estrutura linguística fechada, como se esperaria de um idioma, mas depende de um significante-mestre arcaico. Este é o primeiro

passo para que o paradigma simbólico-imaginário da representação seja rompido e dê lugar a uma investigação do “avesso”, o Real da produção desejante a quem nada falta e cujo idioma é a *alíngua*, haja visto não remeter a conjunto molar algum. A mais insidiosa ansiedade para o sujeito do Estado é, portanto, relativa a seu contato com o estatuto da abundância intensiva do Corpo sem órgãos, em que a única carência concebível é a da circunscrição nos territórios. Uma vez mais há de se fazer justiça ao apontamento de Lacan sobre a condição de angústia provinda da *falta da falta*, isto é, a presença posta de algo que *deveria* estar ausente, em particular no comentário supracitado sobre o bebê na boca do crocodilo-mãe: “a possibilidade da ausência, eis a segurança da presença” (LACAN, 2005, p. 64). Ou, em outro trecho do mesmo *Seminário X*: “[a]quilo diante de que o neurótico recua não é a castração, e fazer de sua castração, o que falta ao Outro. É fazer de sua castração algo positivo” (ibid., p. 56).

Inobstante, em última instância o cenário de condição de angústia proposto por Deleuze e Guattari e o proposto por Lacan não são equiparáveis, pois o primeiro faz referência não à suspensão dos efeitos da castração na interlocução com o Outro, mas à própria transposição do Outro em direção ao “inconsciente-Real” não-discursivo. A aproximação do plano do Real implica, igualmente, a transcendência da alteridade objetual do narcisismo, em que aquilo que se reconhece como outro é o semelhante que compartilha com o “eu” o tesouro semiótico da condição antropológica e se manifesta circunscrito como *alter-ego*. Ademais, implica também a transcendência da alteridade do Grande Outro como lei estruturante do simbólico, que faz dos objetos do mundo a promessa de reencontro do complemento perdido do sujeito barrado. Para além destes, o contato com o Real é um encontro ético com uma alteridade de outra natureza, na qual o “eu” absolutamente não se reconhece, mas cuja presença experimenta mesmo assim.

Mesmo se a imagem do outro corpo for familiar, a dimensão conhecida da relação imaginária com o outro sofre facilmente uma ruptura quando dele percebo algo de “insólito”, sou surpreendido por uma manifestação inesperada e do semelhante emerge algo que é radicalmente *outrem* e que me sinaliza a existência de um outro mundo privado ao qual não pertenço a não ser por dois modos de aproximação: o fato de a possibilidade de uma comunicação, ou seja, de que este mundo me afeta, respondo a ele e recebo de volta uma resposta; e o fato de que o reconstruo por inteiro exclusivamente com aquilo que tenho à disposição, meus próprios conteúdos. “A comunicação transforma-nos em testemunhas de um mundo único, como a sinergia de nossos olhos os detém numa única coisa” (MERLEAU-

PONTY, 1967, p. 23).

O pensamento em ordem molar é categorial e sistematizado, como já vimos; a estratificação do Corpo sem órgãos serve a interesses de manutenção de um estado determinado de relações internas entre objetos globais por vários motivos, e dentre eles está sua capacidade de oferecer uma episteme consistente, clara e distinta sobre os fenômenos da realidade e permitir ao observador que “sobrevoe” com eficácia os territórios bem delimitados de um vasto plano de conceitos, instituições e modelos relativamente organizados. Se uma ontologia “do sobrevoo” não pode conceber uma relação entre eu e o outro que não seja objetificante, ao modo do “eu-isso” de Martin Buber (2001), é porque esta perspectiva instala obrigatoriamente uma distância entre o observador e seu objeto.

Este é um privilégio do qual o observador-nômade não dispõe. Diz-se nômade a figura hipotética que percorre os fluxos moleculares de um plano que não foi planejado, de um devir que não se dobra sobre si mesmo em um porvir. A empresa de registro dos fluxos livres é uma cartografia, e seu escriba é inevitavelmente um pioneiro, que transita onde os territórios sedentários não se estabeleceram. O sobrevoo não é uma opção, e tampouco lhe seria útil, pois os fenômenos de seu interesse são de ordem molecular, microfísicos. O que uma visão aproximada permite, no tangente a uma ética para com a alteridade, é a instauração de uma oportunidade do outro devolver ao observador o olhar que lhe lançara. Dali em diante, como Merleau-Ponty (1967) revela, não há mais solidão possível, pois o outro já não é mais visto de frente, como objeto, mas lateralmente, compartilhando a condição de vidente e, acima de tudo, incógnita indecifrável ainda que passível de certo reconhecimento: suponho que ele, assim como eu, também vê. Tomar a perspectiva de visão do outro é uma impossibilidade; e é sobretudo preciso sê-lo, sob risco de destituir a própria condição de alteridade do outro e incorporá-lo ao Mesmo conhecível: “o outro é o titular desconhecido dessa zona não minha, que sou obrigado a traçar pontilhadamente no ser, posto que me sinto visto” (ibid., p. 83).

Caso se mantivesse no nível das oposições, a filosofia merleau-pontyana do negativo se constituiria como uma filosofia reflexionante às avessas, em que em vez da afirmação do ser habitar o lado de “dentro”, na consciência ou no espírito que vislumbra o infinito de negatividade “lá fora”, a consciência seria em vez disso a dimensão de absoluto negativo que está em relação com o ser positivo das coisas, ao modo de Sartre. Esta distinção radical entre o ser e o nada criaria na acusação de Merleau-Ponty um dilema, já que a própria radicalidade

destas instâncias é questionável: o nada inexistente, portanto é só um princípio, uma ferramenta filosófica; o ser puro, por sua vez, também não existe a não ser “encarnado”, manifesto em um corpo de modo que tudo o que há é aparência (e jamais essência). Não se pode garantir que as imagens que percebemos do mundo, alternadas por imbricação (*empiètement*), pertençam ao mesmo Ser já que ele também não existe de forma transcendente ou essencial: “esse ser, para ser positivo e pleno, deve ser plano, permanecendo, pois, *o que é*, para além da ambivalência onde estamos confinados” (op. cit., p. 73).

É tão somente em uma analítica do Ser e do Nada que resguarde a ambiguidade intrínseca dos acontecimentos que ambas as instâncias podem coabitar: o evento a que se chama de ser é um fenômeno absolutamente imanente, uma confluência de fluxos ao modo da *hecceidade* que, não obstante, é investido de transcendência pelo pensamento quando este reconhece a persistência de suas relações internas, velocidade e lentidões e lhe atribui duração. A ontologia que Merleau-Ponty propõe no ultrapassamento de tal binarismo implica não só pensar a relação entre ser e nada nos termos de uma dialética como também adotar um certo conjunto de premissas metodológicas, como a necessidade de implicação do filósofo na constituição da verdade, ou então a impossibilidade de conceber a relação complexa (e em muitas ocasiões, impossível) entre dois termos em uma única proposição.

Conquanto uma exegese minuciosa da construção deste sistema de pensamento seja prescindível para os objetivos que agora adotamos, convém ressaltar ao menos dois de seus aspectos mais pertinentes: em primeiro lugar, o resultado direto deste modelo ontológico é uma descrição ontológica do Ser como passível de diversas abordagens, “um sistema com várias entradas” (ibid., p. 91); em segundo lugar, e como decorrência do aspecto supracitado, a estratégia indicada para o acesso a este ser plurívoco é uma cartografia operada por um pensamento errante e nômade em vez de contemplado à distância. As relações estabelecidas com a noção de diferença pura deleuziana, em outras palavras, convergem na proposta de

[...] um pensamento que abre seu próprio caminho, que se encontra a si próprio avançando, provando a viabilidade do caminho, percorrendo-o – esse pensamento inteiramente subordinado a seu conteúdo, de quem recebe incentivo, não poderia conceber-se como reflexo ou cópia de um processo exterior, é engendramento de uma relação a partir de outra. (op. cit., p. 92).

Mais que a mera negação de mim mesmo, à qual a dialética singularizante de Hegel já aludia, a presença do outro proporciona uma breve intersecção dos universos, o compartilhamento ao menos de um *campo de presença* constituído das minhas fronteiras porosas e das fronteiras pontilhadas (por mim) do outro. A relação não implica mais uma discrepância de poder, mas permanece eternamente assimétrica: eu sou opaco a mim mesmo, mas ainda assim tenho acesso a minhas próprias experiências, o que não posso dizer sobre o outro. Portanto, não é legítimo dizer que eu e outro sejamos dois “para-si” com universos equivalentes¹⁷. Antes, somos uns para os outros, eu para todo não-eu, todos contribuindo com perspectivas enviesadas sobre um mundo compartilhado. O que o outro me revela, em suma, é a existência de dados aos quais nunca terei acesso, que a mim permanecem invisíveis e *ausentes* – daí a incógnita que ele representa – ainda que essa revelação só seja possível pela coabitação de um mesmo mundo.

A proposição da pertença do sujeito ao mundo da carne como fato originário exclui de imediato a hipótese sartreana de que a consciência que inquire é nada. Ademais, ela exclui também as hipóteses impeditivas do inquérito, seja aquela segundo a qual questão alguma pode ser sanada, posto que entre ela e a resposta há um abismo intransponível que separa o ser e o não-ser, ou a hipótese de base materialista de que a resposta está inclusa na questão e o homem jamais pode propor pergunta alguma para a qual não tenha a solução. Para que a interrogação seja possível, há de se partir da hipótese da quase-concentricidade entre o mesmo e o Outro: é preciso, portanto, haver um fundo de conhecimento prévio em comum a partir do qual a discrepância possa emergir como figura e ser abordada inquisitivamente. A interrogação é contínua, e não indica uma imperfeição na relação do homem com o mundo, mas a própria caracterização desta relação; não é a necessidade de essências a responsável por oferecer-lhe uma compreensão integral.

Há, na verdade, dois tipos de zonas de compartilhamento simbólico que são abordadas aqui, remetendo, respectivamente, aos conceitos merleau-pontyanos de linguagem “falada” e

¹⁷ A remissão a um campo de compartilhamentos pré-subjetivos de ordem molecular encontra eco na justificativa de Lacan para a prática clínica como ocasião para um encontro singular, regido por uma ética própria. Do ponto de vista dos quatro modelos discursivos, é apenas por meio do discurso do analista que seu interlocutor – o analisando – logra pôr em suspenso o sujeito do enunciado, aquele que precisa sustentar o que acaba de dizer. Dar cidadania à contradição, desatrear-se temporariamente do sujeito representacional egoicamente identificado como Ideal de eu e abdicar da égide dos sentidos comuns são os caminhos – as linhas de fuga que se abrem – para que o analisando consiga engendrar uma fala plena de contato, que seja “fala” e não “dizer” (LACAN, 2008b, p.19).

linguagem “falante”. Não há dúvidas quanto ao compartilhamento em questão no âmbito da linguagem “falada”, que por definição implica a imersão em um tesouro de práticas linguísticas bem fundamentadas e a reprodução pouco ou nada ambígua das mesmas. Os territórios existenciais sobre os quais se ergue o sujeito são atravessados por vários agenciamentos coletivos, tanto no sentido de envolverem a participação de uma miríade de outros sujeitos engajados em uma vasta rede de contatos ligada por vínculos de interesse, familiares, profissionais e afetivos, quanto por determinantes mais sutis desta coletividade, como a ação transversal de complexos semióticos e estéticos de um mesmo grupo de identificação e até um mesmo regime de signos. Ou seja, boa parte dos indivíduos personalizados do *socius* tem seus corpos e seu desejo submetidos a um processo de subjetivação maquínica de massa, com aspectos relativamente semelhantes.

O segundo modo de compartilhamento ontológico, relativo à linguagem “falante” ou a coautoria da derivação linguística – e, por conseguinte, coautoria do processo de subjetivação – é menos óbvio. Coube a Merleau-Ponty trazer luz à experiência muito particular de angústia que é o encontro com a alteridade radical do outro, que enfim é legitimado em sua função como produtor de sentido. É esta condição de alteridade pura que “não tem sentido para o homem como visão pura: este tem perfeitamente a convicção de ir às próprias coisas, mas, surpreendido no ato de ver, torna-se de repente uma delas, não havendo passagem de uma das visões à outra. Vidente puro, torna-se coisa vista por uma catástrofe ontológica” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 86).

Consistência porosa do “intermundo”

De fato, a despeito da inegável solidariedade que um território de existência subjetiva mantém com todos os outros em sua cercania, há sempre algo que resta de inexoravelmente singular na condição de ser quem se é. Deleuze e Guattari enxergam esta marca no caráter de diferença pura de cada acontecimento imanente como *hecceidade* por si mesma, em que, de cada eventual encontro de fluxos no plano de consistência, só o que há de se repetir é a própria

fagulha da diferença; Merleau-Ponty por sua vez desloca o *clinamen* da atribuição de singularidade para a relação com o outro, e, principalmente, no momento em que esta relação se revela como um encontro entre consciências videntes. Toda relação com o ser é carnal e marcada por uma distância, espessura ou opacidade que o próprio ser impõe, que não é totalmente transponível por mim nem por outrem, de modo que a localização do ser está na intersecção entre meus atos e os do outro. Isto faz do mundo natural e histórico na letra de Merleau-Ponty um “intermundo” dotado de uma certa “atmosfera” de indeterminação (op. cit., p. 87).

Para alienar-se desta condição indeterminada ou atmosférica, é possível recorrer a ilusões mentais fatalistas, particularmente no apelo falacioso à hipótese da morte como prova da finitude e da obrigatoriedade do determinismo; pode-se também recorrer à ilusão oposta, a libertária, que afirma que contingências acidentais podem rasgar a espessura da implicação compartilhada dos agenciamentos como atos puramente “meus”. É habitando uma vez mais o ponto médio – jamais o ponto de equilíbrio moderado da *phrónesis* aristotélica, mas antes o ponto de sustentação da ambiguidade assintética – que Merleau-Ponty aponta uma terceira via: conceber a transversalidade espacial e temporal dos atos, isto é, contemplar junto a eles a copresença dos inatuais, sem confundi-los com entidades *a priori* como as de um plano de coordenadas transcendentais. No paradigma do visível e do invisível, os atos correspondem a uma dimensão que o próprio filósofo chama de imaginária e que define como inconsistente, sempre prestes a dar lugar à imagem subsequente. O que lhes oferece consistência são os “nadas bastardos”, nunca puros, posto que já incorporados ao ser.

Ambigualmente indiscerníveis e irreconciliáveis, o ser e o nada vivem um paradoxo que só é superado pela condição imanente do ser-em-situação: “porque não sou coisa alguma, [...] eu tenho assim mesmo que sê-lo, que realizá-la no mundo” (ibid., p. 75). Há então para o sujeito uma experiência de alienação de si, mas que possui mais divergências do que paralelos com relação à teoria psicanalítica do objeto faltante. A equivocidade experimentada por cada indivíduo na impossibilidade de congruência consigo só tem a ver com a proibição do gozo na medida em que corrobora sua conclusão, qual seja, a afirmação de que, em nosso corpo, algo nos é *outro*, ou antes pertence a *outrem* (*autrui*)¹⁸, e não temos o pleno domínio ou gozo do

¹⁸ Eis uma explícita referência ao Inconsciente freudiano como definido no artigo “O Inconsciente” de 1915, um dos textos seminais da fundamentação da primeira tópica: “[t]odos os atos e manifestações que noto em mim

“pedaço de Real” em que estamos instalados. Se é possível tratar essa incongruência como uma falta intrínseca como faz a psicanálise, parece mais justo postular que ela diz respeito à necessária convivência com a dimensão invisível de minha situação, que me leva como observador a uma condição de relativa exterioridade no âmbito imaginário, e precisamente por me situar neste conflito “eu-nada” *versus* “eu-sujeito” é que o contato com o outro – ou seja, a *relação sexual* – é uma impossibilidade.

A cartografia desta linha de raciocínio leva Merleau-Ponty a uma conclusão que confronta diretamente o lacanismo no que tange à atribuição de consistência. No *Seminário XVI*, Lacan (2008b, p. 350) faz a dedução lógica de “do Outro” para “de *um* Outro”, colocando o “um” como o significante que o sujeito projeta no Outro como totalidade que, de fato, não existe *a priori* posto que ele é vazado. Como falta-a-ser, o sujeito é privado de algo que se furta ao saber e que ele supõe ser capaz de apreender no campo do Outro e fazer do falo seu índice por excelência. O fato de tampouco o Outro ser capaz de prover esse saber e, ainda assim, manter-se como semblante e promessa, é o que sustenta a relação faltosa. É muito natural que, para contatar o “um” do Outro, o sujeito também se invista de totalidade Imaginária, se perceba como “um” indivíduo que contata. O Outro é um “conjunto vazio” porque só existe no campo da alteridade na qual o sujeito se atrela: ele não é sujeito, pois quando o faz deixa de ser Outro. Trata-se no fim de contas de um Outro projetado e, em sua gênese, superegoico. A castração, inclusive, é reencenada deste ponto de vista como a ameaça do sujeito identificar-se com o conjunto vazio perante o “um” do Outro.

Se o objeto “*a*” é o representante de uma falta, aquilo que a pulsão visa é um “objeto enquanto ausência” (id., 1996a, p.173), lugar este em que o Outro é posto; deste modo, estruturar-se-á a mais conhecida máxima lacaniana sobre o desejo, aquela que o atrela ao desejo do Outro. Na base da ontologia psicanalítica Lacaniana dos anos 1960 temos um sujeito que só o é na medida em que é “assujeitamento ao campo do Outro” (ibid., p.178) para jamais reconhecer nele sua falibilidade, e nem tampouco o fato de que este estaria também subjugado a uma dívida que lhe assomasse como sendo originária de uma fonte reconhecida como alteridade despótica.

mesmo, e que não sei como ligar ao resto de minha vida mental, devem ser julgados como se pertencessem a outrem” (FREUD, 1974c, p. 175).

Se em Lacan a consistência é entendida como a estratégia de ocultação da castração do Outro – e da própria como decorrência resultante - e de defesa contra a aviltante ameaça de sua revelação como sujeito vidente e desejante, em Merleau-Ponty por sua vez a porosidade, a presença ausente da hiância, é exatamente o que confere consistência à carne do mundo. Sua filosofia é uma exaltação da copresença do inatual, e não uma hermenêutica de suas tentativas de dissimulação. Assumir esta posição ética em particular não implica em tornarmos obsoleta ou subestimarmos a prevalente descoberta de Lacan de que todo discurso da cadeia metonímica confirma-se no Outro, nos sentidos e articulações significantes que meu território existencial e o dele compartilham lá onde ambos se interseccionam, mas que o Real, todavia, não tem lugar nesta intersecção de territórios e sim naquilo que o objeto “*a*” circunscreve. A novidade em relação a Lacan reside na afirmação de que o que o Outro pode oferecer de mais real ao sujeito é a horizontalidade de um reconhecimento recíproco da condição de barrado (\$).

E, sobretudo, a relação com a alteridade é investida de uma esperança possibilística que o lacanismo não enxerga. Afinal, o Outro em Lacan é, depois da ruína do semblante, “o um-a-mais entre tantos outros, e que de modo algum pode responder ao grito da verdade, mas que é, muito precisamente, seu equivalente – o não-gozo, a miséria, o desamparo e a solidão” (LACAN, 2008b, p. 24). A contestação que se faz à definição de Lacan tem como núcleo de discordância a impossibilidade do Outro “responder ao grito da verdade”: justamente o fato de ser, mais que o correlato do espelhamento narcísico do sujeito, seu equivalente diante da alteridade é o ponto de partida para a construção de uma afinidade entre fluxos maquímicos convergentes, um verdadeiro “encontro alegre” Spinozano. Sujeito e Outro, ambos, fazem face ao dilema comum de uma escolha impossível entre a submissão de seu desejo à hipercodificação do *socius*, por um lado, e a entrega desamparada destes mesmos fluxos desejantes à trama Real do Corpo sem órgãos desterritorializado, por outro. A segunda via é inadmissível, de fato insuportável; a primeira é razoavelmente sustentável, mas de forma intermitente; eventualmente a trajetória programada do semblante encontra tropeços, já que “o lugar da verdade é um lugar vazado” (ibid., p.58). É precisamente aqui que meus atos e os do semelhante convergem – ou ao menos suponho que o façam, assim como suponho que o outro corpo esteja sob efeito das mesmas contingências que eu, sinta o calor do mesmo sol e ouça a mesma canção tocando no rádio – como soluções semelhantes de ruptura ou, para dizer o mesmo, produção de linhas de fuga.

DA ALTERIDADE À QUAL SE DIRIGE A QUESTÃO: *CHE POSSIAMO?*

Toda a crítica à clínica lacaniana do Outro apresentada aqui está direcionada à sua obra dos anos 1950 e 1960, principalmente; dela, o chamado *derradeiro* Lacan está escusado, graças ao seu atravessamento do plano simbólico que tem o Outro como interlocutor principal e constituinte narcísico em proveito da construção de outra clínica, a do gozo do Um no *sinthoma*. A intuição de que o Inconsciente é um engano, *une bévue*¹⁹, já estava presente no *Seminário XI*, enquanto a intuição ainda mais primígena de que o engano de fato precede o Inconsciente e opera como seu ponto de formação remete ao *Seminário XIV* (apud MILLER, 2010, p. 145). É então que esse engano é imbuído de direção, significação e sentido, e firma o modelo do “inconsciente-história” com eloquência inédita, de modo indubitável.

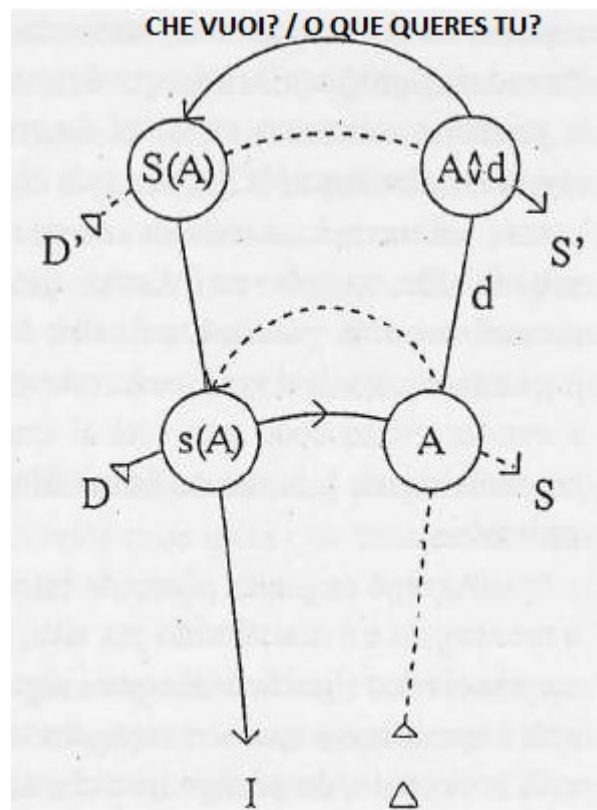
A proposição do “inconsciente-Real” no ensino tardio de Lacan é um retorno às primícias da empresa freudiana de descoberta da instância Inconsciente – esta que Deleuze e Guattari acusam Freud de ter eventualmente negligenciado – na medida em que radicaliza a impossibilidade de sua apreensão: nem substância positiva, nem tampouco o nada da consciência sartreana, o inconsciente é em seu âmago um ato de denúncia, a abertura de uma poderosa linha de fuga caracterizada pela atribuição de incompletude aos estratos da realidade; ademais, e não menos importante, é também o conjunto de todas as decorrências desta denúncia, muitas delas relativas à evidência do plano imanente como fundante da planificação simbólica e da presunção de teleologia. No fim de contas, “não há destino, só há destino como semblante, assim como só há história como *histæria*. [...] De fato, há apenas acasos” (MILLER, 2010, p. 146).

Assim sendo, o objeto “*a*” é investido na clínica tardia de Lacan de um papel muito diferente daquele desempenhado no seio da clínica do simbólico: lá, ele figurava como objeto-causa do desejo e estruturante da relação objetal com o Outro como interlocutor oferecendo seu

¹⁹ A expressão é homófona do termo alemão para a instância Inconsciente, “*Unbewusste*”, e figuraria no título do *Seminário XXIV* de Lacan: “*L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*”. Embora não haja tradução oficial para o título, são possíveis duas interpretações, uma literal – “o desconhecido que sabe do erro voa para a morte/ acaba por morrer” – e uma derivada do equívoco translinguístico na escuta, que dá a entender algo como “*l'insuccès de l'Unbewusste c'est l'amour*”, ou “o insucesso/ fracasso do Inconsciente é o amor (transferencial)”.

semblante para a projeção especular do *agalma*. A definição de sujeito ainda estava diretamente ligada à teoria dos significantes organizados como par ordenado, com um deles servindo de sujeito ao Outro (ainda aquele ao qual se faz referência pelo matema “A”). Claro que a ilusão sustentada de que o Outro supostamente tem tudo o que lhe é demandado só se manteria fragilmente de pé por uma evitação do contato: não há diálogo possível com o Outro, ele é inapreensível – apesar de continuar sempre o mesmo – pois a relação do par ordenado não é horizontal nem equiparável em *potestas*. O Outro simbólico é aquele a quem o sujeito requisita sem reciprocidade, como inferido pela fórmula “ $A = S \rightarrow A$ ” do *Seminário XVI* (LACAN, 2008b, p. 56). Este segundo “A” da equação pode sempre ser definido pela própria equação; a imagem implícita na fórmula, então, é a de um sujeito eternamente na busca pelo “A” inacessível: $S \rightarrow (S \rightarrow (S \rightarrow (S \rightarrow (S \rightarrow (...))))$). O axioma substitui os dois significantes por um só, que é o par ordenado posto em ação pela presença *éxtima*, apenas inferida, do objeto “a”. A rara e fugidia ocasião de sua explicitação é sob a forma do representante da ausência que vaza do Outro quando o sujeito o interroga; esta não tarda a ser ocultada novamente por revestimentos simbólicos novos ou até mesmo reciclados, já que sua emergência à predominância figurativa não interessa a nenhum dos deuteragonistas da trama simbólica, nem ao eu narcísico e muito menos ao Outro despótico.

A relação simbólico-objetal é sintetizada por Lacan em uma pergunta direcionada ao Outro – “*Che vuoi?*”, ou “O que queres?”. Tomada de empréstimo do personagem demoníaco do conto clássico “O Diabo Enamorado” escrito em 1772 por Jacques Cazotte, a pergunta é simples em sua formulação, mas suscita toda uma trama de decorrências que codificam o desejo na alienação como “desejo do Outro”. De imediato, o “*Che vuoi?*” se reformula como “O que falta em ti?”, e, ato contínuo, já que meu desejo é na verdade o desejo do Outro, se desloca novamente para “me pergunto o que eu quero”. Uma última reformulação dá cabo do processo de subjetivação em conformidade com os ditames da dialética hegeliana senhor-escravo: a questão, tendo passado por seguidas etapas de sublimação, se converte em “me pergunto quem sou” e, enfim, em “me pergunto o que é Eu”. Todos estes redobramentos do desejo sobre si sob a bússola da demanda em face do Outro é representada no grafo do desejo que Lacan (2002) explicita no *Seminário VI*:



Desde o primeiro investimento do sujeito no campo do Outro (A), representado pela linha tracejada do grafo, consta que ele se inscreve num universo de fala mesmo antes de aprender a produzir discurso linguístico, na medida em que remete ao Outro como presença sobre fundo de ausência. O primeiro encontro do sujeito com o desejo é, portanto, com o desejo do Outro; é este mesmo encontro que suscita uma seleção particular dentre os significantes que estavam disponíveis como tesouro cultural de linguagem “falada”. Ocupando a posição lógica onde houvera antes uma mensagem “M” no grafo está agora “s(A)”, o significado do Outro; em oposição a ele está “S(A)”, o significante que o Outro fornece. Nesse ínterim, o desejo “d” aparece no intervalo entre a articulação simples da mensagem e o ser da fala; por esta formulação Lacan conceitua o desejo como a capacidade que o ser falante tem de produzir algo de si mesmo a partir da exigência do Outro. É nesse sentido que “d” é inicialmente o desejo do Outro, posto que este último interpõe na fala um horizonte de ser que o sujeito tentará atingir satisfazendo a demanda engendrada pelo objeto “a” e inserindo ali seu próprio desejo.

No “inconsciente-Real”, em contrapartida, o objeto “a” sai dos bastidores e se converte na ponta-de-lança da atividade disruptiva pela qual as linhas de fuga se produzem e se efetivam.

Trata-se de uma atividade que é empreendida na solidariedade com o outro sujeito e no faceamento com a alteridade assubjetiva de *outrem*, o estranho não-eu que há para além de meus territórios de sentido. No deserto não-cartografado do plano imanente as disputas políticas entre a totalidade molar do eu narcísico e a totalidade molar do Outro social pouco importam quando comparadas a estas experiências alternativas de contato com a alteridade molecular – com o outro sujeito e com *outrem* – que a desterritorialização do objeto “a” oportuniza; a interação não é de ordem significativa e estrutural, mas afetiva e funcional: “outrem funciona, pois, como centro de enrolamento, de envolvimento, de implicação” (DELEUZE, 2009, p. 245). O câmbio de predominância no trato com a alteridade se manifesta essencialmente na natureza e no objetivo da questão que o eu propõe na ocasião do contato com o não-eu.

Não se trata mais de um engajamento díspar e inconciliável entre um sujeito esvaziado e um Outro inflado, ambos trocando entre si uma demanda mesmificante – a sobrepujante demanda de incorporação superegoica do sujeito pelo Outro, em uma das vias, e a demanda do sujeito pelo esclarecimento do desejo do Outro, pela outra via. Em outras palavras, já não mais se opera no campo freudiano da identificação, seja pela identificação de amor e submissão a uma Lei, pela identificação *historistérica* com o Outro desvelado como faltoso, ou tampouco pela identificação territorial com o “traço unário” do significante qualquer (S_q). O sujeito desejante é agora prenhe de possibilidade, mesmo no que tange à sua participação nos outros registros a partir do registro Real. Simbolicamente o sujeito é pensado da perspectiva da linguagem “falante”, isto é, a do “empurrãozinho” na estrutura diacrônica da linguagem; imaginariamente, é pensado a partir do *corpo próprio* ou Um-Corpo (*Un corps*²⁰) cujo sustento ontológico se dá em si mesmo, por suas próprias relações internas de conexões, velocidades e lentidões, prescindindo da validação do olhar do Outro.

A relação com o Um-corpo não é de identificação, mas de pertença ou propriedade, implicando que afirmar o gozo do corpo é afirmar sua posse como única consistência verdadeiramente Real, em oposição à consistência simbólica dos territórios de sentido. Há ainda uma segunda implicação, talvez a mais importante: a apropriação do *corpo próprio* do sujeito como máquina desejante. Esta é a condição necessária para que o desejo se liberte da codificação a que é submetido na trama simbólica – conquanto não seja necessariamente suspenso de sua axiomática no capitalismo, ao menos não só por meio deste atravessamento;

²⁰ Homófono do título original do *Seminário XX*, “Encore”.

para tanto, é necessária a ação complementar de outras linhas de fuga componentes de um agenciamento mais complexo. É também esta a condição para que a experiência de contato com a alteridade se transponha da forma da demanda para a forma do convite: *Che Possiamo?*

A insuperável distância em relação a alteridade não é mais decorrente de uma disparidade de poder (*potestas*) entre aquela figura à qual o gozo é proibido e aquela que precisa esconder que não o tem. Em vez disso, a nova questão formulada acede a um problema de potência (*potentia*): O que podemos, nós, *corpos próprios* solidários, irrevogavelmente imersos no campo de possibilidades intensivas do Corpo sem órgãos? O que se torna possível para nós experimentando os vividos do lado de fora do estado de generalidade molar da cultura, para a qual somos particulares em relação a um geral, e participando da universalidade não-mediada do Real em vez disso?

REEDIÇÃO FUNCIONAL DO “A” EM RELAÇÃO AO CORPO PRÓPRIO

Não se pode perder de vista que o Um-corpo não é uma entidade puramente Real, despida de revestimento de sentido; muito pelo contrário, trata-se de uma instância eminentemente imaginária que aponta para uma consistência no âmbito das ideias, ainda uma representação da carne física que está em constante mudança. Precisamente por ser esvaziado de sentido que o Real pode ser parcialmente ou fracamente apreendido: trazê-lo para o discurso significante é capturá-lo, e, assim, privá-lo do que o define. Então, é necessário definir o Real de novo e de novo, visitá-lo em diferentes significantes. Mesmo o sentido do Um lhe é insuficiente, e por isso o Real não pode ser confundido com o sentido do Um, nem tampouco é legítimo fazer equivaler a oposição Real – simbólico à oposição entre Um e Outro, simplesmente porque o Real não corresponde ao Um. Este último, o *corpo próprio*, é um corte investido da consistência da repetição, isto é, de um “dizer o mesmo” que sempre se atualiza como diferença graças à mínima variação do *clinamen*. O “*un corps*”, dito de outra forma, tem sua consistência garantida pela sua afirmação ontológica exercida “*encore*”, de novo e de novo.

Na medida em que é uma oferta de sentido à um acontecimento durável do Real, a

imagem do *corpo próprio* se articula com o registro simbólico – inobstante, ela o faz por uma apropriação dos territórios de sentido convencionados pelo *socius* e para o *socius*, uma reconfiguração destes territórios para que respondam menos à demanda política das macroestruturas molares e mais à potencialidade que o Real oferece. O deserto do Corpo sem órgãos continua figurando incontestemente como o limite do sentido, o limite do verdadeiro e até mesmo o limite da análise; quem muda é o *corpo próprio*, que devém território fronteiro ou fenômeno de borda.

Como tal, o Um corpo implica um modo específico de gozo que está em relação com um limite ou barreira – a própria fronteira do Real. Enquanto o do gozo do Outro se desvela no sentido, isto é, na passagem $S1 \rightarrow S2$, aqui, ao contrário, se trata de um não-sentido, melhor caracterizado como um sentido ainda por se fazer; isso se deve tanto à desconexão dos significantes entre si quanto à desconexão entre a trama significativa e o Um. É o sujeito reduzido à função de extravasamento do *sinthoma*, sendo este último o significante que corresponde ao Um-Corpo. Sendo significante, ele pertence ao domínio do discurso do Outro, mas em outra “diz-mensão” (*dit-mension*, menção do dito). Não sendo em si mesmo o próprio “inconsciente-Real”, o *sinthoma* está em relação imediata com ele, na medida em que “é o que há de singular em cada indivíduo” (MILLER, 2010, p. 136). Por isso mesmo ele em nada se assemelha ao sintoma, que é uma generalidade, um sinal compartilhado e produzido socialmente pelas estruturas neurotípicas.

Em termos estruturais, ainda há plena legitimidade na representação gráfica de Lacan que mostra o objeto “*a*” na intersecção entre os registros triádicos RSI, desde que se entenda o posicionamento do “*a*” como presença ambígua e indeterminada em todos os registros e em nenhum deles, sem jamais atrelar-se a quaisquer regimes de códigos específico e nem lograr pertença inalienável a qualquer imagem, mas ao mesmo tempo preservando uma consistência tal que impede que ele se dissolva na molecularidade do Real a ponto de confundir-se com ela. A mais importante alteração semiótica no quadro de Lacan não tange à estrutura, mas sim à função do objeto “*a*” em sua posição de ponto médio, que passa a consistir em uma função de contato solidário com tudo aquilo que não é o “eu” ou o Mesmo, o que é muito diferente de remetê-lo necessariamente ao Outro (*A*).

Pode-se especificar ainda mais o escopo desta mudança sem dirimir a importância de seus efeitos: a função do objeto “*a*” não deixa de ser a de causa do desejo, posto o assunto em

questão continua sendo o destino dos fluxos desejantes que atravessam o *corpo próprio*. Ocorre que, se ele continua “nos bastidores”, é apenas em virtude de um princípio interno de agenciamento do sistema complexo que compõe o Um, e não mais em virtude de uma demanda faltosa de passado mítico herdada no processo de introjeção da Lei estruturante. “Pequeno outro”, *petit autre*, passa a corresponder à descrição da alteridade molecular em cujo regime o desejo se agencia, se conecta e se corta; é desta perspectiva que ele é “causa” do desejo. Quanto à predicação objetal, que afirma o “a” como *objeto*-causa do desejo, esta não chega a ser invalidada, mas tampouco resiste tão bem: engajado na dinâmica do devir e em suas incessantes variações de modulação, velocidades e lentidões, intensidades congruentes e conflitantes, o objeto jamais chega a se consolidar, e está sempre prestes a fazê-lo.

Este esclarecimento é absolutamente necessário, principalmente à luz da objeção possível de que o processo de desterritorialização do *falasser* seja associado à produção de uma segunda Lei, uma planta-baixa de codificação do desejo substitutiva àquela do *socius*, ou ainda uma nova versão do Pai. Em suma, a objeção é a de que o esforço de superação política do gozo do Outro implica o risco de produção de uma perversão (*père-version*). Embora esse risco seja plenamente factível, ele é mais facilmente associado à vinculação a um regime de signos pós-significante, que foi descrito no capítulo anterior como o exercício eminentemente político de uma subjetivação de contracultura, com maior ou menor grau de deliberação, mas de uma forma geral consistindo na implosão de grandes interesses molares de classe em pequenos interesses pulverizados. Cada linha de fuga nestes casos se converte em um pequeno vetor estruturante, produtor de molaridades individuais que cada sujeito “possui” e da qual goza – eis, enfim, a perversão. E se de fato é assim, jamais saem do campo do Outro, por mais que tentem; quando muito, se estruturam como seu avesso ou negativo, ainda mantendo-o como eixo ao qual fazer oposição.

Visitar o que há para além do Outro – visitar a não-falicidade indeterminada de *outrem*, portanto – é um processo muito distinto. Ele exige a contemplação desta dimensão Real que não é aquele que “se embrulha no verdadeiro”, isto é, não é um Real no âmago do simbólico. É o Real em contato consigo mesmo sem nunca se fazer espelho, haja visto que o Corpo sem órgãos não é um plano de mesmidade e sim de *hecceidade*, em que a repetição é sustentada tão somente pela diferença. O modo primário de relação consigo, neste plano, se aproxima do *autismo*, tão distinto da classificação psicopatológica quanto o modelo do *esquizo* de Deleuze

e Guattari o é da esquizofrenia diagnosticada no consultório. O *autismo*, aqui, corresponde a um modo primário de relação consigo, o falar sozinho, com a roda fechada circunscrita no ponto. O Um não pertence a uma classe molar, e não empunha a bandeira de qualquer de seus interesses. Enquanto fala sozinho, o Um não é passível de interpretação à maneira tradicional, pois aquilo que sua ação compreende de simbólico prescinde de destinatário.

De modo geral, o nó borromeano atesta a incomunicabilidade da linguagem, a dificuldade que a fala impõe. O nó é uma escrita impermeável à fala; ele designa tão somente um ruído ou grito que se desvela aquém da articulação de sentido, e atribui a esta articulação valor equiparável à do efeito de furo no Real – ambos os efeitos são complementares na constituição do equívoco. Para interpretar qualquer coisa a partir do Um é preciso que se manipule, toque a materialidade do nó borromeano, é preciso fazer vibrar o seu grito na carne e sentir sua consistência como um efeito que é de ressonância: fazer ressoar a pulsão nos atos corporais, e não nos significantes em si, não no “curto-circuito do Outro” como se fazia em psicanálise até então. A ressonância é o eco da pulsão no corpo, fazendo lembrar que há um dizer em sua circulação nos circuitos fechados das zonas erógenas da boca, mãos, olhos e orelhas do Um; e mesmo estando restrito a seu próprio circuito no *corpo próprio*, este mesmo dizer “*autista*” está livre no que diz respeito à alienação ao discurso do Outro, livre para engajar-se como produção desejante de possibilidades virtualmente infinitas.

Isso posto, como pensar a relação com a alteridade no plano do “inconsciente-Real” sem restringi-la a um “autismo a dois” em que cada um fala sozinho? A resposta parece ser sinalizada no *derradeiro* Lacan pela postulação da *alíngua* como o determinado ordenamento comum da linguagem por meio do qual os corpos (*un corps*) entram, uma vez mais (*encore*), em relação. O elemento comum não é o sentido, mas a materialidade e a fonética da língua, por isso mesmo convidativa ao equívoco a ponto de ser produzida nos jogos de ambiguidade semântica cuja abstração simbólica é quase descartável – o que importa é sua apropriação material visando o Real. Um significante ganha diversos sentidos dependendo do contexto em que é alojada, mas a vibração Real de sua fonética não se altera por reterritorialização simbólica alguma: é preciso uma realocação material para tanto. Por essa razão, a matéria está fora do Outro do sentido, ou, ao menos, é distinguível dele como a tela do cinema é distinguida da projeção luminosa que se impõe sobre ela.

Talvez a mais importante consequência da releitura da comunicação verbal a partir da

alíngua envolve a compreensão do dizer em sua dimensão de ato linguajeiro. Como tal, é sempre um dizer desenganado, como se estivesse ciente de que todo discurso significativo é um semblante, mas que produz como efeito ou rastro, uma marca habitual. Se o dizer na interlocução com o Outro vale por sua própria articulação significativa, o dizer no âmbito do Um corpo não tem valor em si, a não ser por seu potencial como *affectus* Spinozano. A formulação da questão anteriormente sugerida, “*Che Possiamo?*”, está por inteiro alinhada com esta atitude em relação à reinvenção da linguagem, a tal ponto que sua versão mais extensa formular-se-ia assim: “o que pode o meu desejo e o teu produzirem – inclusive como produção de sentidos – a partir da experimentação com o dizer?”. Há uma segunda versão, que dá mais evidência ao aspecto de abertura possibilística que a materialidade do ato de fala pode acarretar em um campo de presença solidário, de mútua afetação: “o que é possível a ti quando o meu dizer devém desejo produtivo e se converte em linha de fuga?”. Esta segunda formulação enaltece um *discurso* – um desvio do curso – desejante que se orienta para a heterogeneidade e que é, afinal, um destino tão plausível quanto seu oposto, o uso normativo da linguagem como dispositivo de cooptação assenhoreamento homogeneizante do desejo.

Para não incorrerem em compreensões simplistas como a da ultrapassagem do domínio despótico do Outro como um processo definitivo e necessário apenas uma única vez, qual carta de alforria irrevogável – o que pode até ser dado a entender pela estilística desta exposição, em que os dois regimes de articulação entre desejo e alteridade precisavam ser discriminados com certa assertividade – é conveniente retomar uma vez mais (*encore*) o que já foi dito anteriormente: a condição temporal do Corpo sem órgãos é a de copresença porosa, mas sua condição mecânica é a de subjacência molecular em relação aos sistemas molares organizados. Eventualmente, o Outro entra em ação: segmenta o Um-corpo em órgãos e, principalmente, sobrecodifica e axiomatiza o desejo. É quase paradoxal que o horizonte de incorporação do *sinthoma* pelo Outro seja sua estabilização no Mesmo, e todavia é isto o que ocorre, ao menos temporariamente, enquanto a estrutura do semblante se mantém erguida e até que uma nova erupção de linhas de fuga desterritorializante sobrevenha.

Ademais, afirmamos que o Um fala sozinho ao modo do *autismo*, e no entanto é claro que não o faz *ad eternum*. Ao contrário, não demora para que ele *cesse de não se escrever*, e suspenda a prioridade de expressão pela *alíngua* em favor de uma expressão no regime significativo do Outro, que tem algo de que precisamos. A manifestação mais imediatamente

presente deste Outro com quem falamos é a família de cada indivíduo. É sobre ela que falamos na análise, e, de certa forma, para ela. A família é a agência de circunscrição do desejo, que toma a energia das significações contingentes que nos são facultadas, e nos imputa em seu lugar a necessidade de significação: a passagem do Um ao Outro é a passagem do regime da fortuidade ao regime do destino. É a partir do Outro que há destin(atári)o, principalmente porque a interação possível com ele não é outra senão a da remissão de uma demanda. A questão da imanência radical, “*Che Possiamo?*”, não encontra eco e é de fato alienígena ao paradigma simbólico, porque sua própria natureza é a da constrição possibilística e da transcendência do objeto faltante. A única pergunta cabível é “*Che vuoi?*”, concernente ao destino que foi dado ao desejo, já alienado ao desejo despótico do Outro, que de um só golpe faz de si o senhor, e do sujeito, o servo.

5) GÊNESE TEMPORAL DO SUJEITO DO DESEJO

Operamos até aqui, portanto, com duas teses que admitidamente não logram de absoluta coincidência, mas que outrossim revelam ter entre si um grau de convergência maior do que aparentariam à primeira vista. Isso se dá, sobretudo, em relação à disposição destas teorias – e da produção subjetiva que elas implicam – na temporalidade: tudo se passa como se a estratégia privilegiada para uma análise comparativa entre dois discursos sobre o desejo remetesse diretamente ao modo como cada uma delas lida com o tempo e nele desvela seus conceitos principais. Lacan, como já foi dito, trata do desejo como uma função limitada. Conquanto o princípio psicanalítico do prazer tenha a homeostase orgânica como horizonte ideal e seja potencialmente ilimitado, a égide do desejo se sustenta em torno de um corte ou limite sobre o gozo do significante materno, que, alienado em sua integridade, deixa apenas um *resto* como reminiscência. O que o desejo faz é “veicular para um futuro, sempre curto e limitado, o que ele sustenta de uma imagem do passado” (LACAN, 1996a, p. 35). Eis que, se é admissível que Freud conceba o desejo como indestrutível é tão somente em virtude do fato de que ele não está inscrito na temporalidade cronológica como as “coisas” que permanecem estáveis e conservam sua identidade no prolongado da duração.

Por outro lado, já se apontou também aqui a natureza da formulação de Deleuze e Guattari sobre o desejo como inexoravelmente atrelada ao movimento de produção maquínica do devir. Por definição, só se pode fazê-la remeter a uma orientação de futuro sem linearidade ou planejamento transcendente, e por isso distinta de algo que se poderia chamar de um “porvir”, qualquer coisa como uma antecipação de eventos vindouros em uma sequência já esboçada. Graças a esse atrelamento constitutivo a um modo indefinido de transcurso temporal e a um modo de produção como máquina, a própria noção de objeto faltante do desejo perde o sentido, uma vez que “não lhe falta o seu objeto. É o **sujeito**, sobretudo, que falta ao desejo [...]”; só há sujeito fixo pela repressão” (DELEUZE & GUATTARI, 2010a, p. 43, grifo nosso). É esta asseveração de Deleuze e Guattari, em igual medida audaciosa e simples, que suscita a investigação deste capítulo. Afinal, será o sujeito do desejo instaurado no exato momento do

primeiro corte imaginário em relação ao S1, quando mãe e bebê se (de)compõem como díade? Ou, ao contrário, será o desejo um fenômeno pré-subjetivo e que só confere estofa a um sujeito na ocasião de sua obstrução, na barragem de seus fluxos? Põe-se ainda uma terceira formulação deste mesmo inquérito: a castração simbólica é a marca do início do desejo ou de sua interrupção?

É necessário não só desassociar a interdependência entre sujeito e desejo como também deixar este primeiro em suspenso em favor de uma sorte de compreensão fenomênica ou *epoché* do segundo. Abdicar do ego unificado é instaurar uma nova relação entre a experiência e a verdade que substitua o peso dos mitos simbólicos – o Édipo, principalmente – por uma alegria digna do *Übermensch* nietzschiano, provinda do despeito às representações e as empoeiradas constrações valorativas do *socius*. É esta mesma microrrevolução que Merleau-Ponty (1999) já tentara efetivar dentro da tradição fenomenológica ao substituir qualquer menção ao ego transcendental de Husserl pela tese alternativa de que a experiência é um vivido espontâneo que se manifesta como totalidade intuída e prescinde da participação prévia de um sujeito, mas, antes, o produz. Na fronteira de contato a doação do objeto perceptivo se dá sem mediação reflexiva, que advirá só posteriormente: esta é a tese que serve de espinha dorsal a toda a crítica do filósofo às filosofias ditas reflexionantes, que pressupõem a atribuição de todos os vividos à centralidade unificada de um espírito conhecedor.

O que Merleau-Ponty (1967) aponta é um *ponto cego* do olho do espírito, qual seja, sua impossibilidade de conceber reflexivamente a si mesmo a não ser evocando-se como mais um objeto do mundo. O espírito é naturante do mundo, emprestando a seus objetos os conteúdos reflexivos dos quais dispõe, mas jamais pode ser naturante de si mesmo: este lugar primeiro é justamente o que ele inevitavelmente ignora. Porque pressupõe a existência do mundo externo, o pensamento reflexionante não é capaz de deduzir aquilo que é não-mundo, isto é, a consciência perceptiva. O *cogito* cartesiano é a ilusão reflexionante em seu estado máximo: assumir a dúvida com relação a todo o mundo exceto o “*Je pense*”, o ato pensante que poderia ser voltado para si mesmo, tomar o próprio espírito como objeto da percepção e daí deduzir a existência de um agente naturante, responsável por estabelecer as relações de mensurabilidade da percepção do mundo, comparando as dimensões deste e daquele objeto, reconhecendo dois objetos como pertencendo à mesma categoria (“isto é uma cadeira e aquilo também é uma cadeira”) e atribuindo a eles duração (“o objeto que há pouco percebi ainda continua o mesmo”) e assim por diante.

O CAMPO DE PRESENÇA: A PARTICIPAÇÃO NO PLANO IMANENTE PRECEDE A SUBJETIVAÇÃO

A descoberta da espontaneidade da duração e dos fenômenos temporais por Husserl já havia sido por suas próprias consequências uma revolução ou ruptura com a tradição de Kant: há algo que se dá para a consciência sem que já estivesse nela previamente. Husserl torna evidente que algo em nossa experiência é *outrem*, é alteridade em nível operativo, intencionalidade operativa que é prévia à intencionalidade de ato. É assumindo esta descoberta como ponto de partida que Merleau-Ponty avança para além dela, quando reitera a tese de que é a própria experiência da duração dos objetos engendrados temporalmente que garante a unidade imediata dos vividos experienciados. Mais além da presença do dado atual, estão copresentes os horizontes de inatualidades de um passado que persiste, inalcançável e a cuja emergência irreflexiva somos passivos. A *Gestalt* formada pela copresença atual-inatual dos vividos aparece na letra de Merleau-Ponty como uma totalidade que Husserl chamaria operativa, isto é, espontânea e assintética, sob uma dinâmica interna de alternância fundo-figurativa “que distingue, na percepção, as figuras espaciais de um fundo temporal que se doa espontaneamente” (MÜLLER, 2015, p. 363).

Mesmo assim, a teoria da consciência interna do tempo de Husserl não escapou de recorrer à egologia para explicar a atribuição de significação às vivências. A espontaneidade operativa dos todos gestálticos, para Husserl, não excluiria a necessidade de um *ego transcendental* com normas evidentes que oferecesse um saber externo e uma consciência de atos para articular temporalmente a experiência e tirá-la do anonimato, garantindo-lhe identidade. O esforço de Merleau-Ponty no decorrer de seus escritos seria o de superar a necessidade de amparar-se teoricamente no recurso a qualquer sorte de ego, mesmo que fundado em princípios evidentes, já que a doação do passado na duração é espontânea e este mesmo passado orienta os atos na percepção, também espontaneamente. Ambas as dimensões de passado e de presente, como veremos adiante, formam uma totalidade gestáltica que já

dispõe de um sentido por ela mesma. A partir do estabelecimento destas bases o filósofo aponta o caminho de afastamento da consideração de um ego *a priori*²¹.

Em suma, não é apenas do ponto de vista do devir que o sujeito emerge como um fenômeno tardio: também é assim para o sujeito abordado do ponto de vista da duração – o que de modo algum insinua que ambas as perspectivas sejam mutuamente excludentes. Assumir uma perspectiva ou outra é meramente uma questão de marco diferencial de método, e o que fica evidente em ambas é o primado de uma condição de relativa indiferenciação ou interpenetração entre os corpos, não necessariamente ao ponto da absoluta dissolução ontológica, mas, ao menos, promotora de uma participação ambígua no mundo que precede os conjuntos molares. O movimento do *devir* se dá no plano de consistência, implica a abolição das metáforas, das representações: dá-se a produção do Real, enquanto desestratificado. Ao mesmo tempo não se pode pensar dualisticamente entre plano de consistência e estratificação; estes últimos são sempre atravessados por linhas de fuga e desterritorializações relativas, mas constantes em nível molecular. É atentando para esta peculiaridade da situação do sujeito que na *Fenomenologia da Percepção* diz-se do corpo que ele “não está no limite de uma exploração indefinida, ele se recusa à exploração e sempre se apresenta a mim sob o mesmo ângulo [...], não é uma permanência no mundo, mas uma permanência ao meu lado” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 134).

A ontologia merleau-pontyana da ambiguidade fenomênica entre o corpo perceptivo e a coisa percebida encontra seu mais substancial modelo de manifestação na ideia de campo de presença. Há diversas estratégias de identificação daquilo que propriamente caracteriza este campo, sendo uma delas pela identificação da distribuição de uma *tensão* intrínseca à correlação entre corpo próprio e coisa externa com uma dimensão afetiva própria, que não chega a ser sentida ou extravasada (AYOUCHE, 2012). O corpo perceptivo é encarado como passivo – embora criativo – em relação a estas vivências que o atravessam e deixam sobre ele a marca negativa de seus registros, o *invisível* da carne porosa do mundo.

²¹ Este caminho implica também um afastamento em relação à “segunda redução” que Husserl propõe, do *Lebenswelt* aos princípios transcendentais de absoluta transparência, já que a estratégia lógica da *epoché* husserliana incorreria na contradição entre a hipótese de um mundo em-si claro e distinto e o apontamento da atividade perceptiva como necessária para reter aspectos do mundo sem jamais esgotar sua opacidade.

A opacidade do mundo é admitida aqui como um pré-requisito para a construção de sentidos, e não como uma obstrução ao sentido como Husserl indicava. A eterna presença do invisível é o que compele a consciência a seguir percebendo e produzindo um fluxo de imagens significantes em sobredeterminação. A dinâmica deste movimento da percepção é fundo-figurativa, e caracteriza a experiência como uma totalidade contemplando os vários modos de consciência, a imaginação, a percepção, a linguagem, a sensação e assim por diante. Ou seja, a percepção é compreendida em Merleau-Ponty a partir de uma espacialidade de *situação* e não apenas de *posição*, de fato uma *Gestalt*, como ele ilustra neste trecho:

Se fico em pé diante de minha escrivainha e nela me apoio com as duas mãos, apenas minhas mãos estão acentuadas e todo o meu corpo vagueia atrás delas como uma cauda de cometa. Não é que eu ignore a localização dos meus ombros ou de meus rins, mas ela só está envolvida na de minhas mãos, e toda a minha postura se lê por assim dizer no apoio que elas têm na mesa. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 146).

Quanto à propriedade positiva do visível em oposição à negatividade do “rastros” nos entes, é preciso retomar o argumento em contrariedade à construção de uma ontologia com pressupostos essencialistas, principalmente no que tange à presença do homem que percebe – isto é, o sujeito da fenomenologia da percepção – nesta relação. O equívoco, basicamente, consiste em identificar a essência na ocasião do contato primeiro com o mundo e, subsequentemente, dá-la como perdida ou inacessível desde que se entra no domínio do fato, da pertença das coisas a uma determinada manifestação no espaço e no tempo que faz com que se sacrifique irremediavelmente a “eternidade intemporal” das ideias essenciais que pudemos contatar em um passado mítico. Ao raciocinar assim, trata-se a essência como uma forma particular de positividade, “uma variação da coisa que elimina tudo o que não é autenticamente ela, fazendo-a aparecer inteiramente nua quando está sempre vestida” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 112).

O caminho mais parcimonioso talvez envolva encontrar a essência no próprio âmago da experiência imanente, o que implica uma consideração atenta sobre a figura do homem e a minúcia de sua pertença ao campo de presença. Ocorre que o homem não é *kosmotheoros*, ou seja, não é um observador imparcial do universo e de todos os acontecimentos temporal e espacialmente localizados, que tacitamente e sem obstruções produz objetos de saber a partir

das experiências que vive e, em seguida, faz incidir sobre estes objetos uma trama estratificada de significações até que a dimensão histórica se encaixe perfeitamente à dimensão Real por sobreposição. De fato, é esta mesma opacidade que caracteriza a grande novidade que a psicanálise impõe sobre o desejo na letra de Hegel. A teoria psicanalítica do desejo tem o *Begierde* de Hegel como fundamento, mas opera uma perversão desta antropogênese caracterizando o desejo como inconsciente e seu objeto como fantasmático em vez de real, podendo ser realizado no âmbito da fantasia do Simbólico, mas jamais satisfeito no registro do Real. Tampouco pode o objeto faltante do desejo ser dissolvido e incorporado: seu aspecto fantasmático *a priori*, sempre inacessível e deslocando-se para outros significantes, torna impossível que seja destruído.

Ademais, não se pode definir o Eu pelo desejo. “O Eu não é uma realidade original, fonte substancial do desejo, mas algo que emerge a partir de um determinado momento como operador de resistências e somente podendo ser pensado por referência a um outro” (GARCIA-ROZA, 2009, p.145). Na psicanálise o Eu (*Je*) corresponde ao sujeito do enunciado e o “eu” (*Moi*) ao sujeito da enunciação, ambos termos linguísticos que ganham seu sentido quando referidos à contraparte do Tu. Destarte, não é do ponto de vista da origem do desejo que cumpre pensar o Eu, mas sim do ponto de vista do enigma imposto pelo desejo do Outro. A relação que se sustenta – ou antes, que luta para se manter de pé à custa de considerável e contínuo investimento libidinal – sobre o frágil equilíbrio deste enigma é de máxima gravidade para a continuidade ou anulação da existência subjetiva do indivíduo: o Outro demandador não pode ser destruído sob o risco de privar o sujeito do reconhecimento que lhe confere uma unidade singular. Pela emergência do Simbólico o sujeito passa a ser capaz de relacionar-se com este outro, negociar com ele quanto às demandas e também mentir e ocultar na trama do discurso. Deveras, ele não o faz sem que o Inconsciente se revele sub-repticiamente.

Nesta epopeia, ao qual temos nos referido pelos termos de Deleuze e Guattari como molarização formadora do *socius*, pode-se discutir se o homem ocupa ou não o papel de protagonista, mas certamente não é ele o autor ou tampouco o diretor, provido de volições e juízos e capaz de verter o curso da trama histórica a seus caprichos. Precisamente por ser um plano de imanência e não de transcendência ou, para dizer o mesmo, um plano de circulação de fluxos do desejo em mútua afetação conectiva, conjuntiva e disjuntiva e não um *planejamento prévio*, mesmo a figura que se poderia supor como função planejadora é tão somente um de seus efeitos, tanto quanto o sujeito narcísico o é. Em vez disso, a verdade que testemunhamos

é *arrancada* do mundo, por imbricação ou quiasma. Aquilo que nos contamina não é pré-estabelecido, nem seu segredo reside na imanência do outro; antes, trata-se de um potencial de ser que só se realizará como resultado de uma imbricação, assim como o potencial oferecido pelo quiasma celular da permutação cromossômica ao qual o termo merleau-pontyano faz referência. Em qualquer imagem que produzimos do mundo, a linha de circunscrição imagética ou fronteira territorial do agenciamento faz algo vazar para o território vizinho: “[a]ndando no espaço, ela rói [...] o *partes extra partes*, desenvolve uma maneira de estender-se ativamente no espaço que subjaz tanto à espacialidade de uma coisa quanto à de uma macieira ou de um homem” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 39).

PARTICIPAÇÃO NA CARNE DO MUNDO COMO *GESTALT*

O indivíduo é, em simultâneo, um produto, um agente e um vidente na relação com sua situação na atualidade. Afirmá-lo como submetido ao devir é compreender que seu presente visível é acompanhado por *inatualidades* espaço-temporais. Ele próprio é também visível e pertencente à carne do mundo, experimenta de dentro a imbricação dos visíveis uns nos outros e testemunha esta imbricação a partir de sua própria consciência interna do tempo e da duração. Acima de tudo, os estratos denunciados na esquizoanálise não são senão resquícios habituais de processos de devir, e “[o] que foge ou dança no plano de consistência carrega, pois, uma aura do seu estrato, uma ondulação, uma lembrança ou uma tensão” (DELEUZE & GUATTARI, 2011a, p. 110). É isto o que se pretende dizer com “carne”: a natureza radicalmente imanente e assintética da experiência, que só se alça à transcendência no sentido muito específico da transposição do sujeito em direção àquilo que é invisível para ele mesmo, qual seja, o fundo de hábitos que subsiste imerso em sua situação singular. É por participar do mundo e do fluxo de vividos em que cada atualidade é amparada pelo seu correlato inatural que o sujeito consegue dar privilégio à experiência presente do desejo. O discurso do sujeito que deseja, pois, tem seu lastro vinculado à temporalidade que se pode chamar de *kairótica*, se entendemos que *kairós* remete ao tempo pleno, em que o instante presente é acrescido de algo que é sobretudo um não-presente: o excesso de um vazio, quer seja um vazio que se repete ou

que se presume. É herdeira da fenomenologia da consciência interna do tempo de Husserl (1994) a descrição em *Mil Platôs* de um tempo que “não para de dividir o que acontece num já-aí e um ainda-não-aí, um tarde-demais e um cedo-demais simultâneos, um algo que ao mesmo tempo vai se passar e acaba de se passar” (id., 2011d, p. 51).

A questão agora é o que nos lança para o domínio do “entre”, para a confiança de que há alguma sorte de solidariedade que não seja arruinada pelo fato de nossos atos serem animados introspectivamente, no tempo *kairótico*. A crença na convivência em um mesmo mundo sensível é um ponto de apoio muito frágil para a verdade, mas é dela que o homem depende para a consistência e sustentação de um território de existência minimamente autocoincidente. Ademais, ela oferece ao menos um aspecto muito forte: o estabelecimento de uma linha-mestra única que trespassa a experiência solipsista de cada indivíduo fazendo com que, se nada mais, ao menos a sensação de pertença ao mundo sensível seja compartilhável, por mais que a especificidade deste mundo venha a ganhar tantas colorações quanto são os partícipes do campo de presença. O entendimento adequado desta qualidade sensível do mundo exige uma compreensão supletiva, a da própria experiência do “sentir” como a percepção de minha imersão em um campo diferencial. Esta é outra formulação possível para o “inconsciente-Real”, que não está subordinado à minha substância anatomofisiológica, meu sistema nervoso e perceptivo ou minha atividade cognitiva, mas diz respeito precisamente a esta presença *a priori* que o sentir oferece. O fato de a linguagem ser primariamente heterogênea e diferenciante, somado ao privilégio conferido ao sentir como experiência de exílio de si, declara o fundamento impessoal do processo de subjetivação, ao mesmo tempo em que corrobora também a impessoalidade da extremidade oposta, a do Real inengendrado. Para Merleau-Ponty vão os louros pela microrrevolução ontológica por meio da qual o sentir deixa de ser uma faculdade própria do pensamento, pertencente ao reino da *res cogitans* e não da *res extensa*, e se converte em fenômeno do corpo – ou, antes, da paixão, dos afetos e da ambiguidade entre a percepção da qualidade física das coisas e as imagens mentais. É pela descoberta desta publicidade ambígua e impeditiva da determinação total que o filósofo radicaliza a impessoalidade do “eu”.

É comum que se atribua a conclusão deste feito a um Merleau-Ponty “tardio” (AYOUCH, 2012), já que em sua *Fenomenologia da Percepção* publicada em 1945 o ego guarda ainda resquícios de uma conceituação narcísica: é o “eu” quem dispõe dos hábitos que vêm à tona nas circunstâncias do contato, e que podem ser associadas à atividade pulsional.

Mesmo esforçando-se para abdicar da dependência do eu imanente da psicologia privada e até mesmo do eu transcendental da pertença à comunidade correlacional do mundo natural, a *Fenomenologia da Percepção* ainda precisa recorrer à ideia de um *cogito tácito*. Este subsiste como generalidade temporal composta de atos e de hábitos inatuais: um evento presente se destaca na predominância figurativa da percepção, e preserva como hábito sua marca afetiva mesmo depois que o conteúdo intelectual tenha se perdido. O resgate desta generalidade exigiria um deslocamento da psicologia para a fenomenologia da percepção do mundo, de mim mesmo e também do outro. Trata-se, na descrição deste apelo à generalidade, de um processo que atravessa o “inconsciente-história”, onde há um campo de subjetividade já ocupado como território, mesmo que suas fronteiras apresentem graus muito variados de determinação: “na histeria e no recalque podemos ignorar algo ao mesmo tempo em que o sabemos, porque nossas recordações e nosso corpo, em lugar de se apresentarem a nós em atos de consciência singulares e determinados, dissimulam-se na generalidade” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 224).

Por isso mesmo, há ao menos de se argumentar que certamente esta obra promove um avanço considerável à sua própria maneira, na medida em que tem a caracterização do sentir como um dos argumentos principais. A relação entre a sensibilidade – responsável pela apresentação dos conteúdos de pensamento – e o entendimento – responsável pelo estabelecimento de relações lógicas entre as coisas – sofria uma clivagem na tradição kantiana, para quem os objetos eram dados pela sensibilidade e pensados pelo entendimento. Esta clivagem seria superada em Merleau-Ponty (1945) pela ideia de percepção, em que o fenômeno é compreendido não subjetiva ou objetivamente, mas gestalticamente. A sensibilidade – ou o sentir – é investida de uma importância inédita, como uma comunicação vital com o mundo que fornece a espessura do sujeito e do objeto; contudo, isto em nada se parece com uma reencenação extemporânea da empresa empirista, graças à atenção equiparável dada ao entendimento, que é generalizado para toda a vida intencional desde o nível da sensação. O entendimento não é mais mera produção de representações – embora também lhe caiba esta função – e sim a própria intencionalidade, enquanto o sentir não está mais afastado do transcendental, mas é sua raiz.

O que significa, então, chamar à atenção o sentir por seu caráter dito transcendental? Inicialmente, há de se evidenciar a existência de uma forma de participação “ingênua” e pré-reflexiva do mundo, em que não há abertura de si para si, mas em vez disso alienação de si,

diante de um mundo que repousa só sobre si mesmo e não corresponde à nossa experiência pensada. Destarte, se as coisas do mundo logram de um caráter *transcendente*, é apenas no sentido de estar fora de qualquer interioridade perceptiva. O sentir só é transcendental em relação ao pensamento reflexionante do espírito que pressupõe um mundo privado idêntico ao mundo externo. Esta experiência de *ek-stasis* do mundo requer do sujeito uma completa saída de si; o sujeito precisa despir-se dos “fantasmas egoicos” representacionais ou imaginários que o retenham em si e alimentem a ilusão de que ele seja *res cogitans*, coisa pensante, ainda que impalpável por ser oposto ao corpo físico. Ele precisa desvencilhar-se de qualquer ilusão de positividade para descobrir-se como vazio plenamente fértil: “[n]ada está pronto. Tudo deve ser sempre retomado do zero, do ponto de emergência caósmica” (GUATTARI, 2012).

Isso posto, em escritos posteriores Merleau-Ponty de fato confere maior sofisticação – sem jamais finalizar algo que valha como “texto derradeiro” de sua obra abruptamente interrompida por seu falecimento – à sua tentativa de integrar o subjetivismo e o objetivismo prescindindo da hipótese tipicamente iluminista da centralidade do aparato perceptivo sob o comando de uma única entidade. (MÜLLER, 2015). Sem recorrer à suposição de um sujeito egoico da consciência, um “ego transcendental” como o de Husserl ou mesmo delegar esta função ao sistema nervoso central e sua dinâmica físico-química hierarquizada, Merleau-Ponty proporia um modelo de filosofia da carne que contemplasse registros distintos da experiência com base na proposição lacaniana da tríade entre o Real, o Simbólico e o Imaginário.

Os três registros operam como *Gestalt* no discurso desta ontologia desprovida de “eu” e determinada temporalmente: figuras são atualidades sustentadas por um fundo de inatualidades, em uma reapropriação da noção de Edgar Rubin que é anterior à *Gestalttheorie* e que não legitima a remissão a esta última como se fossem herdeiras uma da outra, isto é, como se a investigação de Merleau-Ponty sobre a percepção implicasse alguma sorte de continuidade com os experimentos laboratoriais dos chamados psicólogos da *Gestalt*. Sem desconsiderar todos os méritos destes cientistas pioneiros da percepção humana, é todavia preciso denunciar seu uso empobrecido do termo. Entender uma *Gestalt* como “totalidade maior que a soma de suas partes” é defini-la negativamente, por aquilo que ela não é (a soma de suas partes) e do ponto de vista da interioridade, introspectivamente, quando de fato se trata de um modo de articulação com o externo. Para dizer de outra forma, a compreensão merleau-pontyana de uma *Gestalt* não corresponde à definição de Deleuze e Guattari (2010b, data) de uma ideia, uma

multiplicidade virtual que antecede a atualização espaço-temporal extensiva, pois ela não ocupa um ponto, e sim uma *região* transcendente no espaço e no tempo do plano de consistência.

PRECEDÊNCIA ONTOLÓGICA DO CORPO SEM ÓRGÃOS: AS TRÊS SÍNTESES MAQUÍNICAS DA PRODUÇÃO DESEJANTE

No que tange à participação ambígua em um mundo que é público, o filósofo enxerga para além das fronteiras deste território egoico não um Rosto de alteridade radical absolutamente intangível como na ética de Emmanuel Lévinas (2004) – um Outro entendido como a contraparte necessária do Mesmo ou do campo de “mesmidade” que sou eu – mas um espaço intersubjetivo de compartilhamento de significantes e intenções. É preciso ir ainda mais longe e atravessar este campo público de significações para reconhecer do desejo as suas raízes verdadeiramente rizomáticas. Desta feita, a noção de Corpo sem órgãos tem precedência temporal sobre a de campo de presença, já que este último é populado e imanentemente constituído pelas moléculas ou objetos parciais cujo funcionamento maquínico pode, num momento seguinte, levar à produção dos sentidos.

O Corpo sem órgãos, sendo originalmente pleno, cheio de potencialidade por excelência, zero fértil de produção Real, só pode ser povoado por intensidades e matéria não-formada. Por isso Deleuze e Guattari descrevem-no pela metáfora do ovo, em que as discriminações para a produção estratificada do organismo estão presentes apenas intensivamente no líquido difuso (clara e gema). Posteriormente estas discriminações serão realizadas no espaço-tempo extensivo da natureza: “[o] ovo é o meio de intensidade pura, o *spatium* e não a *extensio*, a intensidade Zero como princípio de produção” (DELEUZE & GUATTARI, 2011c, p. 31). Temporalmente, o Corpo sem órgãos é adjacente e contemporâneo ao mundo e não é passível de uma abordagem regressiva ao modo da representação mnemônica: é “o bloco de infância, devir, o contrário da recordação de infância” (ibid.). Algumas características importantes do modo da intensidade apontadas por Deleuze (2009) merecem uma elucidação que até aqui ainda não haviam recebido: em primeiro lugar, a quantidade intensiva compreende o desigual em si e o que a iguala é sua distribuição extensiva; como

mensurar tais quantidades, portanto, se no regime do absolutamente desigual o número cardinal se lhes apresenta como uma insinuação de equiparabilidade, quase uma ameaça de violência? Deleuze oferece a resposta: no nível intensivo os números são inicialmente ordinais, mas têm a característica de explicarem-se e assumirem valor escalar e cardinal tendendo ao indivisível do Uno identificado.

Em segundo lugar, uma vez que compreende o desigual em si, a intensidade afirma a diferença. Isto não equivale a trazer a dissimetria nos termos de uma negatividade, de ausência de igualdade ou simetria: a lógica aristotélica levantara como três princípios do pensamento a identidade, a não-contradição e a exclusão do terceiro termo, definindo assim tanto um conceito quanto seu limite e seu oposto, por contraste. Na “matemática sem negação” que Deleuze apresenta, estes princípios não se aplicam posto que é preciso afirmar a desigualdade positiva e axiomáticamente. O negativo é, portanto, não a diferença, mas sua imagem revertida que só aparece com o extenso e a qualidade, as relações de limite, de identidade e de oposição; todos estes são elementos representacionais que se prestam à anulação da diferença. Cada distribuição extensiva estabelece um limite ou fronteira de delimitação, e cada qualidade implica uma relação de oposição comparativa com outras qualidades. Platão apontara a “essência” do sensível como seu devir-contrário, pela oposição: o ser do sensível de uma qualidade é sempre referido a sua intensidade crescente ou decrescente, de modo que algo é mais duro do que já foi antes e mais maleável do que virá a ser, ou vice-versa. Isto descreve uma dinâmica das manifestações empíricas das qualidades, enquanto seu *ser* é o sensível levado a seu limite.

Em terceiro lugar, a intensidade é uma “quantidade implicada, envolvida, ‘embrionada’” (op. cit., 223, grifo do autor). Antes de estar implicada nas qualidades ela está auto-implicada em si mesma. Na distribuição extensiva a divisão das quantidades pode ser feita sem prejuízo à identidade do objeto, mas nas intensidades “não se divide sem mudar de natureza” (ibid., p. 224). Sendo assim, há entre as multiplicidades aquelas que implicam apenas diferenças de grau e aquelas que implicam diferenças de natureza. Quando posta em extensão, a diferença torna-se apenas diferença de grau ou qualitativa, da ordem das semelhanças; mesmo quando aparentam diferir de natureza, remetem a uma gradação em torno de um eixo de similitudes.

O sujeito reconhecível da esquizoanálise só emerge como composição molar tardiamente, depois de uma série de investimentos. Como veremos, ele não é senão o que resta

de uma operação de produção desejante que principia por conectar ou estabelecer ligações entre as coisas do mundo de modo a fazer passar alguma sorte de fluxo entre elas, operando em seguida cortes e disjunções nos fluxos que foram estabelecidos para constituir o registro dos objetos culturais, valores e conceitos, e finalizando com uma terceira síntese de conjunção e consumo dos registros por um agente em trânsito ou devir. Sua origem admite ainda outra narrativa, do ponto de vista de sua remissão ao campo intensivo, e sem prejuízo à narrativa supracitada: o indivíduo é uma tentativa de solucionar o campo problemático criado pelas intensidades, repartindo-as na extensão dos pontos singulares. Há sempre uma dimensão dos indivíduos que é a do campo de singularidades potenciais, ainda por atualizar-se. “A individuação não é uma qualificação nem uma partição, nem uma especificação nem uma organização. [...] O indivíduo não é [...] um composto de partes” (ibid., p. 233). Mesmo no estado intensivo, dito “sujeito larval”, ele não compreende a realização de um possível a partir de um modelo estabelecido *a priori*, mas, antes, a atualização de um virtual.

Talvez o mais importante a ser ressaltado no conceito deste acidente intensivo que Deleuze predica como “larva” é que ele está muito aquém de um sujeito da enunciação. Tanto “*Je*” como “*Moi*” são produtos do momento de diferenciação, que é posterior, sendo que o “*Moi*” descreve o homem em sua identidade formal de espécie, e o “*Je*” diz da atividade bruta da consciência engajada em ato. O que há no instante da individuação não é um sujeito de identidades e semelhanças, nem um sistema psíquico de contato funcional como o “*Je*”, e muito menos uma expressão unitária como o “*Moi*”. Sem marco referencial algum que lhe confira consistência unitária, este acidente é a própria manifestação pulverizada da multiplicidade e da diferença – o que não significa que seja inacabado: é uma totalidade em si mesma, conquanto assintética.

Todo ente tem sua gênese virtual no Corpo sem órgãos e, antes de sua atualização, preexistem intensivamente como Ideia. O processo de atualização de uma ideia qualquer se dá por meio de dinamismos espaço-temporais intensivos, movimentos morfológicos primários que só podem ser realizados pelo ente em seu estágio “larval” nos quais “não só espaços começam a encarnar as relações diferenciais entre elementos de estrutura recíproca e completamente determinados, mas tempos de diferenciação encarnam o tempo da estrutura, o tempo da determinação progressiva” (DELEUZE, 2009, p. 205). No estágio mais rudimentar, estes movimentos são mais importantes que qualidades objetais específicas como composição,

organização ou categorização em espécies. Primeiro há estes grandes dinamismos, depois as especificações mais minuciosas, ou seja: “tal broto é broto de pata antes de tornar-se pata direita ou esquerda” (op. cit., p. 203). Mesmo a concepção deste processo nos termos aqui utilizados, como uma especificação indo do “mais geral” ao “menos geral”, é admitidamente imprecisa, pois só se pode pensar generalidade em relação a um modelo prévio. O virtual se atualiza por criação e não por limitação do infinito do possível, e antecede a valoração de generalidade.

Os dinamismos da ordem da extensão, no espaço e no tempo, precedem a ocorrência de uma condensação de todas as singularidades em um instante; a partir daí é que se torna possível que a atualização se desdobre para o atributo da *res cogitans*, como atualização no campo da consciência. O que se produz, na superação mesmo da “consciência de algo” do noema fenomenológico, é a repetição deste “algo” na qualidade de seu duplo. Muito aquém da apreensão representacional, e muito antes também de instaurar-se como estrutura, a conjunção de singularidades subsiste precariamente como objeto parcial, e apenas porque *funciona*: é máquina, e articula-se maquinicamente com os demais objetos parciais em sínteses passivas e em interações indiretas.

Cada um destes dois termos merece seu próprio comentário de esclarecimento: as sínteses são ditas passivas posto que trata-se aqui, afinal, não das sínteses ativas da consciência kantiana, mas daquelas constituintes de um “inconsciente-Real”, cuja operação maquinica é autônoma e não só prescinde absolutamente das faculdades do entendimento e da razão, como também condenará ambas à árdua e infundável tarefa tardia de lidar com a compreensão de seus efeitos. Quanto às interações indiretas, elas assim são predicadas porque nas primeiras sínteses de conexões binárias um fluxo emitido é sempre cortado por outro, e este por um terceiro, e assim por diante. O que se produz na síntese conectiva dos objetos parciais é uma sintaxe ímpar de conjunção aditiva (e... e...) sem que objeto algum valha à guisa de causa primeira ou de causa final. A mecânica do desejo está localizada no meio, sempre, e é animada pela energia amorfa e não-teleológica da libido como produção.

Na sobreposição de dois fluxos, ambos permanecem distintos, mas formam sínteses de uma segunda natureza, caracterizadas como disjunções inclusivas. Nestas, o binarismo dos fluxos testemunha a ação direta do *parenklisis*, o princípio desviante na ontologia da diferença que versa sobre o Corpo sem órgãos e que remete à errância do átomo de Demócrito: algo se desgarrar da linearidade do fluxo de libido e traçar uma linha de fuga para alhures, uma linha de

fuga à qual a noção de identidade não consegue se atrelar a não ser por um ato de violência simbólica, como já descrito anteriormente. Ademais, se a síntese conectiva é de produção (de fluxos do desejo), esta segunda tem função de registro: mais especificamente, o registro dos rastros, das marcas do Real em seu traçado diferenciante sobre o Corpo sem órgãos. Se defendemos que a síntese disjuntiva merece um destaque e uma ponderação atenta, é em virtude de sua propriedade promotora e registradora da diferença. Por meio dela, o desejo não é apenas criação sobre a *tabula rasa*, mas criação a partir de si próprio, a enunciação de possibilidades virtuais para o devir sob o regime de uma sintaxe de conjunção alternativa (ou... ou...) e sem mútua exclutividade. É *numen* o nome que Deleuze e Guattari (2010A) oferecem à parcela da energia libidinal que foi redirecionada a esta atividade de inscrição no campo imanente do Corpo sem órgãos. Ao modo de uma intervenção ou decreto de uma divindade caprichosa, *numen* é a energia produtiva da libido destinada à inscrição dos códigos do desejo.

Enfim, entre o fluxo emitido por um objeto e outro objeto forma-se o registro – feito pela inscrição divinal da *numen* – de um campo de presença compartilhado, que é multiplicidade irreduzível. Tal é a plataforma genética da produção desejante, em que não necessariamente há sempre sobreposição de fluxos, mas sim uma interação entre objetos parciais que se permutam, deixam restos uns sobre os outros, tangenciam outros campos de presença e fazem, enfim, sínteses conjuntivas de seus resíduos. É graças à ação desta máquina dita “miraculante” promotora de sínteses de conjunção que a subjetividade impessoal, e, em seguida, o sujeito, emergem como resquício. Tomando de empréstimo uma vez mais a explicação econômica do primeiro freudismo, Deleuze e Guattari (ibid., p. 37) chamam de *voluptas* à parte da energia original da libido que foi redirecionada para esta atividade de consumo. Como no caso do personagem nietzschiano que é “todos os nomes da história”, a *voluptas* é o gozo de assimilação das novas identidades por *insights*: “então era isso!”, ou “então sou eu!”.

Ocorre, pois, que o próprio registro da produção diferencial funciona como o duplo, o espelhamento intensivo em virtude do qual nasce a consciência; em face das sínteses supracitadas de produção e de registro, a síntese conjuntiva figura como sua contraparte de consumo. E é assim que se deve compreender os rudimentos da subjetividade neste modelo: jamais como um produto intencional das máquinas desejantes, mas como uma função sintética de apropriação das excrecências e remanescências desta produção. É sempre um excesso que

requer um destino, alguma sorte de deglutição por territórios de sentido, alguma transfiguração ou reaproveitamento. A função do sujeito neste modelo é aquela do urubu na teia alimentar, que se alimenta da carcaça do animal morto e intermedia a reapropriação de seus nutrientes pela terra, para que nova vida venha a surgir: “[o] sujeito consome os estados pelos quais passa, e nasce destes estados, sempre concluído destes estados como uma parte feita de partes, cada uma das quais ocupa, por um momento, o corpo sem órgãos” (ibid., p. 60).

A subjetividade no âmbito desta terceira síntese é ainda um esboço, pouco mais desenvolvida que o estágio larval intensivo das sínteses anteriores. O Corpo sem órgãos em si não é responsável pela unificação, totalização ou sistematização de todos os corpos que o percorrem. Ele é, antes, oposto à noção mereológica transcendente do organismo. Quando muito, o Corpo sem órgãos se acrescenta às partes como mais uma delas, equiparáveis na imanência, muito embora desempenhe funções de dinamização das demais, repulsão e atração. Ao repelir os órgãos, ele serve de limite da multiplicidade que os próprios objetos parciais formam; ao atraí-los, forma a máquina “miraculante” que catalisa a formação de territórios novos e a reedição dos que outrora foram implodidos por suas próprias linhas de fuga. Na ação (re)territorializante promovida pelo Corpo sem órgãos “os órgãos-objetos parciais se engancham nele, e sobre ele, entram em novas sínteses de disjunção inclusa e de conjunção nômade, de recobrimento e de permutação que continuam a repudiar o organismo e sua organização” (ibid., p. 432).

A psicanálise, por outro lado, encontrou o Real do corpo à seu próprio tempo e à sua própria maneira. A consigna de retorno à letra freudiana lança Lacan em uma linha de fuga tal que o leva a tangenciar aquilo de que o Freud precoce apressara-se em se desvencilhar, não permitindo inclusive que transpusesse a barreira da virada do século: o corpo – mais especificamente, no caso dele, os sistemas de neurônios ϕ , ψ e ω e o comportamento de em relação a “*quanta*” de excitação energética conforme consta no *Projeto para uma Psicologia Científica* de 1895. Após décadas de dedicação à caracterização das ordens simbólica e imaginária, Lacan eventualmente reorienta seu inquérito – e seu desejo – para aquilo que perdura uma vez mais, e mais outra (*encore*), não na língua e nem no sujeito do enunciado, mas no corpo (*em corps*). Sendo o texto responsável pela ressignificação do papel do gozo na emergência do eu, o *Seminário XX* é também aquele que, de certo modo, reedita na psicanálise o debate sobre o corpo Real. Os registros do *socius* oferecem ao corpo suas balizas simbólico-imaginárias, a imagem especular de si e a territorialização segmentada dos objetos parciais que

comunicam o significante sintomático e se deixam circunscrever pelos órgãos-borda. Mas até aí, pouco ou nada se dizia para sinalizar a presença de um corpo de atos subjacente a estas balizas e até mesmo à conformação anatomofisiológica, o organismo instaurador de necessidades sobre a qual a demanda se sustenta anacliticamente (por *anlehnung*).

A teoria psicanalítica teria muito a ganhar com mais esta ruptura da ortodoxia por parte de Lacan. Afinal, chega-se a posições lógicas prolíficas e menos desbravadas ao se determinar um corpo assim como Spinoza (2012) o faz, especialmente no *Breve Tratado*: vislumbrando, para aquém dos órgãos, um sistema de partículas infinitas em determinada relação de movimentos e repousos, que por sua vez determina a forma do corpo, seu desenvolvimento e sua composição no plano de imanência. Cada sistema implica dinamicamente uma determinada potência de afetar e ser afetado, o que diz de suas interações com os outros corpos: de que um corpo é capaz? E uma ideia, de que é capaz? Há sempre limiares máximos e mínimos para este poder em variação contínua em decorrência das próprias afecções: um cavalo de lavoura, sob esta perspectiva, está mais próximo de um boi que de um cavalo de corrida.

Nenhuma destas proposições está referida a critérios de forma, estrutura de órgãos ou função, pois todos estes são desdobramentos de suas relações de velocidade e lentidão, de sua potência de afetação. É parte da inspiração que anima a concepção de devir deleuziano quando este extrai de Spinoza a conclusão de que “a gente nunca começa, nunca se recomeça tudo novamente, a gente desliza por entre, se introduz no meio, abraça-se ou se impõe ritmos” (DELEUZE, 2002, p. 128). Tampouco é qualquer destas proposições exclusiva dos corpos biológicos ou até materiais: uma *forma musical* está sujeita às mesmas determinações, por exemplo, sendo ela própria uma composição de partículas sonoras com suas velocidades e lentidões. Ademais, não se define um corpo como um *sujeito*. Corpos, tanto quanto espíritos, são *modos*. De fato, a explicação de Espinoza sobre as relações de velocidades e lentidões e o poder de afetação não é aplicável apenas aos corpos, mas também às ideias, ou seja, *modos* na extensão ou no pensamento. Por fim, fica também obsoleta a distinção entre coisas *naturais* e *artificiais*: tudo é pertencente à natureza, ao mesmo tempo em que tudo é uma composição construída, uma articulação de vetores: um artifício agenciado, como por *bricolagem*.

A FILOSOFIA DA AMBIGUIDADE NA ZONA DE COEXISTÊNCIA ENTRE PSICANÁLISE E ESQUIZOANÁLISE

Já dedicamos todo um capítulo a expender as diferenças basilares entre a concepção simbólica de inconsciente e esta outra, sobejada a partir do próprio Real. Isto não foi feito em nome de um capricho ou de alguma suposta falta de gratidão para com a miríade de microrrevoluções copernicanas infligidas pela letra de Freud, mas, ao contrário, por acreditar no valor de levar estas revoluções ainda mais longe e oferecer uma base genética para o desejo que prescindia da alegoria do teatro edípico reencenado vez após outra na formação de cada sujeito. Para isto serviu a exposição do “inconsciente-Real”: devolver ao desejo seu poder de máquina, seu poder de produzir e não só representar. O que justifica que se traga à tona aqui uma vez mais o argumento já exposto previamente, além da necessidade de lembrar e salientar o fato de que se tratam de dois regimes muito dissemelhantes e que só interagem tangencialmente, é a novidade que a crítica tomada de empréstimo de Merleau-Ponty pode acrescentar a este argumento.

O problema que ele aponta à psicanálise reside na abstração que Freud faz dos principais processos que atribui ao Inconsciente – desde o erotismo infantil até as relações causais entre o sintoma e os conteúdos reprimidos – tendo de recorrer a uma hipótese externa. Resumidamente, a formulação merleau-pontyana desta hipótese é a de que o Inconsciente se sistematiza para defender-se de sua versão bruta, pulsional, e operar economicamente com a tensão e o alívio do gozo, derivando nas noções freudianas de Eros e Thanatos (MÜLLER, 2005). Por contemplar uma explicação meramente econômica entre físico e psíquico e uma dimensão inconsciente composta apenas de conteúdos latentes, Freud não teria alcançado as mais proeminentes consequências ontológicas do Inconsciente: a inserção já intencional (*a priori* de correlação) no mundo da vida (*Lebenswelt*) pré-lógico. O modelo do Corpo sem órgãos e das três sínteses parece responder ao menos parcialmente a esta demanda: o desejo, desde as conexões mais primárias no traçado da libido, é o próprio *a priori* de correlação, o próprio agenciamento. “Não há pulsão interna no desejo, só há agenciamentos. O desejo é sempre agenciado, ele é o que o agenciamento determina que ele seja” (DELEUZE & GUATTARI, 2011c, p. 122), ora um

sistema maquínico disruptivo, uma *máquina-de-guerra* de produção molecular, ora uma grande estrutura de proporções molares a serviço do aparelho de Estado.

Este comentário de Merleau-Ponty, por sua vez, é em parte alicerçado na crítica de Pollitzer (apud MÜLLER, 2005) de que a psicanálise apresenta uma dualidade entre a apresentação de uma psicologia concreta, como as empresas da escola experimental e dos comportamentalistas, mas a desmente em seguida pelo caráter abstrato das noções que emprega ou cria. Freud faz descobertas concretas, assim como W. Wundt, I. Pavlov, M. Wertheimer, W. Köhler, K. Koffka e outros nomes proeminentes da época também o fizeram, mas desmente todas elas em seguida ao revesti-las de um caráter abstrato e mitológico em suas teorias. É como se Freud tivesse chegado bem perto, mas não o suficiente, de descobrir que o Inconsciente não é causa, mas efeito dos engajamentos no mundo, ou, antes, do mundo consigo mesmo.

No sentido oposto, o esforço metateórico de Merleau-Ponty também recebeu retaliações da comunidade psicanalítica. Cairia sobre sua concepção alternativa de inconsciente a acusação de ignorar a cisão radical que aliena irrevogavelmente o sujeito de si mesmo e que faz dele barrado (\$), bem como o aspecto de estrutura linguística do inconsciente. O modelo de fenômenos ambíguos na indivisão entre consciência e inconsciência seria apenas o correlato do sistema PCS psicanalítico, ou então atingiria os limites do domínio Imaginário (relativo ao corpo perceptivo, inclusive em suas articulações com o Real), mas não lograria contemplar o domínio simbólico (AYOUCHE, 2012, p.180). Se admitíssemos a adequação destas críticas deveríamos ser levados a acreditar que Merleau-Ponty, portanto, não tem exatamente uma teoria do desejo, que é eminentemente simbólico no paradigma da psicanálise. De fato, o filósofo versa sobre o desejo apenas implicitamente; é preciso compreendê-lo a partir do fenômeno da transposição (*enjambement*) do visível para o invisível como um dos registros pelos quais se participa do mundo sensível, como veremos.

Em seus escritos precoces, Merleau-Ponty (1967) objetiva delinear, se não algo tão ambicioso como uma nova ideia de razão, ao menos uma temporalidade ou racionalidade historicizada que opere aquém e além da razão. A perseguição deste objetivo lógico já lhe revelaria uma de suas descobertas basilares, e que ganharia sofisticação em seus escritos tardios sobre a ambiguidade: o homem não é uma entidade absolutamente verdadeira e livre, mas, sendo pensante, tampouco é redutível a um objeto suscetível de estimulação, mero produto do

meio e da história. É preciso, ele atesta em seu primeiro escrito mais contundente, reconhecer uma maneira específica de ser humano, o *ser intencional*.

O discurso desta antropologia filosófica é mais amplo que a consciência intencional; ele engloba significativamente o problema da liberdade, bem como a questão filosófica milenar – embora realocada na modernidade tardia como questão prioritária das ciências humanas – da significação imanente ao sensível deste ser intencional. Em última instância, a meta era entender como o transcendental se esboça no ínterim do empírico, isto é, como a consciência se articula com o sujeito dito “biopsicossocial”. A resposta encontrada à época da publicação de “*La Structure du Comportement*” em 1942 sinalizou para a figura do espectador estrangeiro, o homúnculo instrumental que já era há muito utilizado na literatura como um artifício para descrever a experiência humana de fora, sem identificar-se com ela mas descrevendo o modo de ser do comportamento. Este modo de ser não é outro senão o da emergência da natureza naturante a partir da natureza naturada, uma forma ou *Gestalt* operando em dinâmica fundo-figurativa com um núcleo de significação do qual a consciência é testemunha. Isso posto, as determinações das formas ou *Gestalten* são várias, a depender do conjunto de elementos levados em conta nesta composição assintética: formas físicas de partes interdependentes e gozando de uma consistência interna de velocidades e lentidões, formas vitais que contemplam as diversas trocas deste sistema internamente consistente com o meio externo para sua subsistência e reconstrução, formas cognitivas e imaginárias que envolvem a interpretação do mundo e a capacidade de aprendizagem a partir dele, e assim por diante. Em suma, a regra geral é a de que a existência do indivíduo que se comporta – tanto do ponto de vista do comportamento quanto da consciência, por conseguinte – é uma contingência, posto que exprime um corpo vivo e criador.

Deveras, Merleau-Ponty sempre foi defensor de uma aproximação entre a fenomenologia e a psicanálise no âmbito de seus respectivos *limites*: o inconsciente e/ou conteúdos latentes. Embora a psicanálise se ocupe de efeitos acessíveis para construir modelos solipsistas da ação inconsciente, e a fenomenologia trate de meramente descrever fenômenos que se dão para a consciência sem extrapolá-los, comentaristas como Ayouch (2012) apontam um encontro possível no tratamento do afeto. Em outras palavras, a aproximação vislumbrada por Merleau-Ponty é, em parte, creditada ao fato de o filósofo ter identificado na intencionalidade corporal do sentir a abertura para fenômenos ambíguos que escapam à apreensão consciente. A consciência seria concebida na *Fenomenologia da Percepção* como

um movimento de contínuo descentramento no centro do qual estaria todo um universo inconsciente – que nada tem a ver com uma instância tópica do psiquismo. Na verdade estes fenômenos só poderiam ser forçosamente posicionados “à frente” do sujeito, na sua abertura ao campo: o fato de tornar possíveis os objetos é o que faz dele inconsciente, como ambiguidade do invisível que serve de fundo para a figuração do visível.

O fato de Merleau-Ponty reeditar a experiência do Inconsciente sob a marca da ambiguidade oportuniza uma consonância com o modelo esquizoanalítico do Corpo sem órgãos que é – não poderia deixar de sê-lo, por princípio – também ambígua. Por um lado, a dimensão invisível flerta com o estatuto de transcendência embora jamais leve a cabo este salto ontológico, enquanto o Corpo sem órgãos é “objeto entre os objetos”, soma-se aos demais objetos parciais; por outro lado, tanto o invisível quanto o Corpo sem órgãos manifestam-se como fundamento ou fundo do ser, seja tornando possíveis as figuras ou dinamizando-as por atração e repulsão. Sobretudo, a reedição merleau-pontyana é sintônica com a caracterização da síntese conjuntiva de consumo. O que estes três paradigmas – se considerarmos aqui também o paradigma freudiano da primeira tópica – guardam em comum é a mesma potência de descentramento do sujeito, referida aqui como a “revolução copernicana” própria da psicanálise, e que pode ser descrita em termos gerais como a afirmação da impossibilidade de um em-si para o sujeito na coincidência consigo mesmo. Assim como para as sínteses precedentes, é possível identificar uma sintaxe própria à síntese conjuntiva: a das conjunções conclusivas, traduzindo a experiência contínua de uma “surpresa” sustentada do sujeito imerso na repetição e no devir: “...então era *isso!*” (DELEUZE & GUATTARI, 2010a, p. 32). A conjunção conclusiva não é simbólica: a “surpresa” é ainda um efeito Real, mesmo quando culmina na descoberta do sujeito como acontecimento fugaz e emergente: “*C’est donc moi!*”, “Então este sou eu!”. É ainda esta mesma “surpresa” que, segundo o argumento d’*O Anti-Édipo*, será eventualmente cooptada pela triangulação edípica e alienada nas descobertas familistas do sujeito narcísico: “então era papai”, “então era mamãe” (ibid., p. 35).

A região da minha própria situação que é menos preenchida de conteúdos do mundo, isto é, mais próxima do nada, é aquilo que Merleau-Ponty (1967, p. 63) identifica como sendo “*eu*” em oposição a todos os objetos que não sou eu. É a partir desta região que vislumbro todas as outras, e, acima de tudo, é precisamente por ser a região mais vazia de preenchimento objetual que os conteúdos de sentido produzidos nas sínteses conjuntivas terão seus resquícios escoados

para ela – é a mais parcimoniosa compreensão do processo de “consumo” que caracteriza a terceira síntese esquizoanalítica e a conversão da energia desejante da libido em *voluptas*.

Todavia, mesmo esta região está fora, e não a domino totalmente, algo nela me escapa ou fica opaco, sem receber clareza. É necessário que o “não-ser” – a região mais vazia do campo de presença a partir da qual o sujeito há de emergir para consumir o *para-si* do ser – renuncie a seu status de universalidade solipsista em favor de uma passividade que, se não prova a existência positiva do outro nem a acusa de ser brotamento de mim, ao menos deixa aberta a possibilidade de que meu olhar não seja o único fundador transcendental do mundo como acontecia na filosofia reflexionante. Apenas isso pode completar minha situação: a possibilidade de sua negação de fora por um olhar *outro* ao qual sou passivo, e que, contudo, nada me ensina sobre meu próprio ser senão sua não-exclusividade, o fato de eu ser mais um habitante de um corpo entre outros, vivendo uma situação entre outras. Em uma filosofia nega-intuitiva como Merleau-Ponty assevera, imanente e transcendente são duas dimensões correlatas de uma mesma experiência do mundo sem que nenhuma delas a esgote: nosso olhar não produz o mundo, mas percorre aquilo que já preexistia; tampouco o mundo se encerra no limite do nosso olhar, mas mantém sempre uma dimensão invisível. Somos olhados pelas coisas, tanto quanto as olhamos ou até antes que possamos fazê-lo. Sobretudo, há um “intermundo” sem que isto implique intersubjetividade: o que há é apenas a coexistência de situações particulares ainda que porosas, que são cada uma delas veículos de acesso ao ser. Outro pode frequentar meu mundo habitando suas lacunas, que ali já estavam desde que me vi em situação.

TRÊS MODOS DE PARTICIPAÇÃO NO MUNDO ENGENDRADOS PELA PERCEPÇÃO

Não é difícil, tampouco, identificar a importância da noção merleau-pontyana de percepção exatamente lá onde o modelo esquizoanalítico das três sínteses sobre o Corpo sem órgãos parece se calar. Do modo como o descrevem, Deleuze e Guattari pressupõem este plano imanente do Real como o inimigo do organismo, conquanto o melhor amigo dos órgãos. Para dizer de outra forma, o Corpo sem órgãos garante toda afinidade possível com os instrumentos

de um corpo qualquer, mas se opõe à instrumentalização a que os corpos são submetidos quando têm sua capacidade revolucionária tolhida, e seu desejo, adestrado. Desterritorializar, para Deleuze e Guattari, é tirar o corpo do estado improdutivo para torná-lo intensivo, capaz de afetar e ser afetado como um conjunto de sensações. Isso posto, é preciso retornar à *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty para melhor responder à provocação secular herdada de Spinoza: “o que pode um corpo?”. Dado tudo o que foi exposto até aqui, tem-se, inclusive, a base para a reformulação ampliada desta mesma pergunta: o que podem os corpos dispostos em uma mesma comunidade intensiva à qual chamamos campo de presença? *Che Possiamo?*

Não há pretensão de responder objetivamente a esta provocação, que sequer admite uma única resposta; há, sim, uma orientação reflexiva para a qual ela aponta, e que passa eventualmente pela noção merleau-pontyana de percepção. Como foi mencionado anteriormente, a percepção sobre a qual versa o filósofo não é o produto causal de sensações atômicas e isoladas, como acreditou a tradição empirista iniciada por John Locke e que alcança até o behaviorismo. A abertura para o *Lebenswelt* faz da percepção uma dimensão ativa que tem o primado sobre os juízos intelectuais, e que precede até mesmo a “surpresa” das sínteses conjuntivas de consumo. Ainda mais digno de nota, a percepção é irreduzível até mesmo à correlação primária da fenomenologia, entre o ato intencional subjetivo e o objeto intencional: o corpo é, simultaneamente, *noese* e *noema*, sujeito e objeto de si. Ele é carne porosa, composto de uma dimensão visível e uma invisível copresentes.

A percepção do visível lhe capacita a produzir imagens que operam entre si uma imbricação nos atos ao modo do quiasma, em que cada imagem é consumida como “surpresa” (“então era *isso!*”) até já não mais sê-lo no ponto subsequente do devir, tendo sido vertida para a imagem visível que a sucedeu. Como no quiasma celular, conjuntos de significações entram em contato, operam cortes entre si e trocam dados. O quiasma entre cromátides distintas é o que garante a variabilidade genética, e, igualmente, a imbricação na carnalidade do visível entre uma imagem e outra dispostas temporalmente produz a diferenciação e põe o mundo em devir. Nesse âmbito, o que cabe é “compreender a percepção como esse pensamento interrogativo que deixa ser o mundo percebido em vez de pô-lo, diante do qual as coisas se fazem e se desfazem como uma espécie de deslizar aquém do sim e do não” (op. cit., p. 102). Por outro lado, é precisamente este mesmo processo de produção e imbricação (*empiètement*) de imagens entre si que constrói a ilusão indubitável de um mundo único do qual todos os homens fazem parte,

mas que já estava “aí” *a priori*, desde um passado mítico, e que sobretudo coincide com o mundo privado da percepção. Embora o ato geral de “ver” constitua a ação fundamental da relação com a carnalidade visível do mundo cuja produção é o fluxo de imagens imbricadas, não é raro que se interprete mal as imagens tomando o termo por seu sentido reprodutivo, como se elas correspondessem a decalques ou cópias de um original que esteja alhures.

A pertença ao visível na letra merleau-pontyana intenciona tratar dos atos como variações da visão, isto é, tratar dos encontros entre corpos e dos efeitos produzidos por estes encontros. Cada corpo funciona para o outro como negativo a ser preenchido de sentido, revelando-se ao se diferenciar, não como oposto ou “anticonceito”, mas como distinção não-reducionista; revelar-se e se distinguir são dois eventos simultâneos que se dão em campo. A imagem possibilita ao sujeito ser produtor de diferenciação, pois o ato é ajustamento criativo. Contudo, a má leitura desta pertença ao visível tende a tornar-se uma questão de *fé perceptiva* (op. cit., p. 36). Não é a partir do método de investigação empírica e levantamento de provas que a fé perceptiva fica evidente, já que aquilo que a define é o fato mesmo de ser a adesão a uma explicação para além de provas. É um conjunto de pressupostos que até a atitude científica eventualmente incorre no equívoco de adotar, geralmente por ingenuidade.

A filosofia que se propõe a construir um discurso alternativo à fé perceptiva para explicar a abertura primeira do sujeito para o mundo deve também explicar como é possível abrir-se enquanto se preserva um certo ocultamento – a dimensão invisível. Nesse sentido, não se trata mais de fé em um mundo que preexista como objeto à percepção e ao sentir humanos, mas sim da passividade da percepção perante a precessão (*précession*) do Real e de todas as suas operações maquínicas, o que é muito diferente. A relação entre *cogito* e o *cogitatum*, o espírito pensante e a coisa pensada, não esgota a descrição de nossa participação no mundo: há algo mais além, uma relação surda de abertura para o mundo, que é irrefletida e não se deixa apreender simbólico-imaginariamente. Compreender esta abertura é toma-la imediatamente no campo, “surpreendê-la”, e não fazer uma espécie de tradução de uma linguagem para outra como se tratássemos de dois discursos.

Merleau-Ponty concordou com o apontamento de Lacan de que a pulsão de morte não consiste na repetição da fantasia de defesa contra a angústia de castração, mas na repetição da própria experiência de angústia, o que indicaria a existência de um fundo “*mais-aquém*” que não é uma protoimagem ou um conteúdo que se possa organizar intencionalmente por um ato

de consciência. A releitura do conceito de pulsão de morte por Deleuze e Guattari²² também coincide com esta interpretação de Lacan ao associá-lo em homologia com o Corpo sem órgãos, o plano da repetição por excelência, sendo a repetição deleuziana simplesmente a “diferença sem conceito” ou sem objeto, plenamente intensiva. Se há um passado mítico, portanto, não é o do mundo estático e *já-ai* da fé perceptiva, mas sim o “inconsciente-Real” que jamais se atualiza e que o sujeito jamais experimenta como sendo propriamente seu. Ao contrário: não há qualquer agência possível diante deste tempo mítico cuja inatualidade radical de precessão é muito distinta daquela das fantasias simbólicas. Esta é o primeiro contato que o corpo estabelece com o universo invisível.

Uma relação tardia com o invisível da qual Merleau-Ponty também trata é aquela que surge já no âmbito do *socius*, como ruptura instauradora de uma falta ou ausência simbólica, no instante em que minha condição de olhado *não* revela uma figura. Esta é uma transposição do visível para o invisível que se revela pela condição do sujeito de olhado pelo Outro, abrindo um horizonte possibilístico de futuro. Na sequência de imagens imbricadas, a carne porosa das imagens abre espaço para uma nova dimensionalidade, a de um “horizonte de ausência” da imagem que precedeu a atual, e que precisará ser simbolizada pela transposição da atualidade em direção ao inatual (MÜLLER, 2015). Os atos, portanto, dispõem de uma orientação histórica no sentido da retomada do horizonte de vividos para um horizonte possibilístico; inobstante, não há coincidência possível entre estes dois horizontes, já que os atos sempre deixam entrever uma *hiância* no “inconsciente-história”.

Um horizonte de possibilidades vislumbradas só se dá no âmbito simbólico de um plano transcendente, um planejamento em vez de uma planificação. De fato, neste âmbito a falta é intrínseca: não há exercício de poder ou de constrição dos fluxos do Real que logre produzir um estado de coisas absolutamente idêntico à “planta-baixa” formulada previamente. Cada ato, portanto, serve de *símbolo* que sinaliza para a transposição do imaginário para o simbólico, ambos complementares. A transposição do visível ocasionada pela natureza ambígua do sujeito vidente-visível instaura uma lacuna no fluxo temporal dos vividos e lhe confere uma nova

²² “O corpo pleno sem órgãos é o improdutivo, o estéril, o inengendrado, o inconsumível. Antonin Artaud o descobriu, lá onde ele se encontrava, sem forma e sem figura. Instinto de morte é o seu nome, e a morte não fica sem modelo. Porque o desejo deseja *também* isso, a morte, pois o corpo pleno da morte é seu motor imóvel, assim como deseja a vida, pois os órgãos da vida são a *working machine* [o funcionamento maquinico]” (DELEUZE & GUATTARI, 2010a, p. 20).

orientação, não mais a imbricação ato-ato de uma imagem da imagem que a sucede, mas a transposição para o universo fantasístico inatural, cuja produção implica um “a mais” à realidade, um trabalho de criação simbólica. A falta lacaniana é reescrita aqui nos significantes que Merleau-Ponty tomou como seus ao tecer seu discurso: não se trata da falta de um objeto que possa ser identificado, mas da incorporação de virtualidades por quiasma. Estas virtualidades persistem como negativo no registro do imaginário, e serão utilizadas para corporificar o invisível.

FUNDAMENTAÇÃO DA REPETIÇÃO: AS TRÊS SÍNTESES PASSIVAS DA TEMPORALIDADE

Uma filosofia da repetição como potência própria do pensamento e da linguagem e que seja oposta às generalidades do hábito e às particularidades da memória, ou seja, opondo-se à reminiscência e consolidando uma filosofia do futuro, é encontrada em pensadores extemporâneos como Kierkegaard e Nietzsche. Neles, a repetição é uma obra da vontade e da liberdade, uma força que mata e que salva (das repetições anteriores) e que é contrária tanto à lei da natureza quanto à lei moral. Cada um à sua maneira, ambos se convertem em pensadores privados, e inevitavelmente solitários: em Kierkegaard a repetição é o correlato transcendente da contestação e da resignação, e o que se repete é um “saltar” da lógica para a fé que aproxima homem e Deus; em Nietzsche se trata do eterno retorno, uma repetição que é a única saída para além do bem e do mal, e que reúne em uma só dança cruel o imediato, o universal e o singular. Neste contexto, Deleuze acena para estes como seus precursores em uma empresa filosófica que encontra, se não semelhanças, ao menos sintonias na extemporaneidade de seus vetores.

Para se conceber de forma adequada e completa a repetição deleuziana – como ela é caracterizada em uma de suas primeiras obras seminais, *Diferença e Repetição*, publicada originalmente em 1968 como uma versão aprimorada de sua tese de doutorado – é importante conhecer sua releitura da teoria da consciência interna do tempo de Husserl. Como é do feitio intelectual de Deleuze, ele aqui também se apropria de um sistema ideativo de outro pensador para expropriá-lo, descentrá-lo de si mesmo e abrir nele linhas de fuga para que novas conexões

lógicas possam ser estabelecidas. Assim, Deleuze apresenta nesta obra três sínteses temporais que, vale esclarecer, não podem ser confundidas com as sínteses ontológicas do desejo no Corpo sem órgãos, que serão tema de sua exposição na obra conjunta com Félix Guattari a ser publicada no início da década seguinte.

A primeira e mais acessível delas consiste na síntese passiva do sujeito da noese, essencial para a experiência interna do tempo. É uma atividade da imaginação, uma força pré-reflexiva de contração por parte do observador, que sintetiza a série de eventos em um *continuum* de modo que passado e futuro são desdobramentos inatuais do instante atual, da singularidade do passado para a generalidade do futuro. O produto de cada síntese passiva da imaginação poderá ser acessado por sínteses ativas da memória ou pelo entendimento e pela reflexão como objeto temporal distinto. Nesse caso, ele é tornado representação de passado (lembrança) ou de futuro (previsão).

Todos estes objetos representacionais compõem o domínio que Deleuze, tomando o termo emprestado de Hume tanto quanto de Husserl, denomina de *hábito*. Para além do comportamento repetitivo, o hábito dispõe de uma função de desvio, declinação diferenciante ou *parenklisis*, que transvasa sempre um componente criativo e adaptativo, que é a diferença pura. Esta só está presente porque a contração do hábito é a incorporação do subjetivo, do espírito que se percebe temporalmente, ao movimento imediato do organismo sensomotor: “é preciso atribuir uma alma ao coração, aos músculos, aos nervos, às células, mas uma alma contemplativa cujo papel é contrair o hábito” (op. cit., p. 78). Dialeticamente, se a diferença é localizada entre duas repetições, cada instância desta última também estará em meio a duas instâncias de diferença, distinguindo-as e fazendo a transição entre diferenças gerais ou externas e a diferença singular ou interna. É o que permite a Deleuze sustentar “a repetição como o diferenciante da diferença” (ibid., p. 81).

É também por meio da síntese do hábito que o prazer como efeito de uma experiência de contato entre o bebê e o mundo se abstrai e alcança o estatuto de princípio organizador da vida biopsíquica. As excitações livres são domesticadas e ganham função subjetivante e reveladora das distinções diferenciais. Cada repetição habitual corrobora a produção de uma instância pré-egoica, ainda no domínio do *Isso* mas já insinuando o destacamento de um “eu” que, a partir da contemplação dos objetos do mundo, preencherá uma imagem narcísica de si

que sempre transvasa do hábito. Qualquer ente é temporalmente constituído pela experiência deste *continuum* de sínteses passivas e ativas: “em seus elementos receptivos e perceptivos, como também em suas vísceras, todo organismo é uma soma de contrações, retenções e expectativas” (DELEUZE, 2009, p. 77), em vários níveis, do orgânico e celular às funções de identificação mais sofisticadas; a vida é este sistema de sínteses passivas e ativas correlacionadas de modo a formar signos com os quais o indivíduo registra e antecipa, simboliza e representa seu cotidiano.

O hábito e a repetição são distintos e independentes: agir nunca é repetir. Todavia, a repetição é a base sobre a qual o hábito se forma, pois ele é contração (não no objeto em-si, mas no *cogito tácito* ou “eu passivo” que se forma na atividade contemplativa) de elementos de repetição prévios à reflexão sobre o mundo – na própria imersão situacional no campo pré-reflexivo de presença, diria Merleau-Ponty. As próprias ações mais simples servem de elementos de repetição na constituição de hábitos mais sofisticados; além disso, a síntese do hábito cria um presente vivo como único tempo que há, com duração determinada e que subsume os demais desdobramentos de passado e futuro em uma síntese essencialmente intratemporal. Vários presentes podem coexistir com durações diferentes: um escritor sentado em frente ao *laptop*, levemente incomodado pelo frio do aposento devido às janelas abertas, sente uma coceira no nariz. Uma miríade de sínteses passivas simultâneas podem estar em jogo, mas apenas graças à síntese ativa da reflexão, que é secundária; cada uma destas tem a exata duração da contemplação, contraindo uma quantidade variada de instantes e encontrando seu liame na “fadiga”, isto é, no ponto em que a atividade de contração chega a seu termo. Este ponto coincide com o surgimento da *necessidade* – que, deste ponto de vista, tampouco diz respeito a uma falta, mas um excesso da síntese passiva: “precisamente, a necessidade marca os limites do presente variável” (ibid., p. 82). Como a necessidade se constitui a partir de uma síntese positiva e criadora, não é legítimo toma-la por estrutura negativa: ela própria também é criadora, posto que exprime a abertura de uma questão provinda da contemplação, e, em particular, desta questão específica: “que diferença existe...?”.

A primeira síntese, do hábito, é intratemporal, isto é, forma um presente que passa. Ela admite a consideração de outra temporalidade que a envolva e no qual aconteça. Se a primeira síntese funciona como *fundação* do tempo (posto que põe o tempo em movimento e o corporifica no presente), Deleuze aponta para uma segunda síntese que seja seu *fundamento*, que precisa ser pressuposto para fazer com que o tempo transite. Na primeira síntese o passado

de “antigo presente” era um evento ou caso em particular resgatado e tornado geral por uma abertura ao futuro no presente atual. Na segunda síntese, por sua vez, o fundo de passado é geral, um tempo que sempre *era*, enquanto o presente – atual ou antigo – é particular, uma representação específica (re)construída na atualidade sob critérios de semelhança e distinções comparativas, como é próprio do modo de ser da representação.

Cada evento passado, cada “antigo presente”, se destaca de um fundo de *passado puro*. As representações obtidas pela síntese ativa da memória supõem necessariamente este fundo a partir do qual podem destacar-se e ganhar predominância figurativa acessível pelo entendimento. A síntese passiva do hábito é empírica, mas a síntese passiva da memória – o fundamento de qualquer síntese mnemônica ativa – é transcendental, pois constitui um passado puro que não participa da experiência empírica dos sujeitos ou tampouco da orientação histórica dos eventos progressos e que, por isso mesmo, sequer pode ser localizado temporalmente. Como foi apontado na exposição de Merleau-Ponty sobre o real da *précession*, a alteridade radical experienciada como a imposição de um passado intemporal ao qual somos passivos é distinta daquela experienciada imaginariamente em presença de outro sujeito identificável, bem como não se confunde também com a alteridade simbólica que nos compele pela via do desejo àquilo que nos falta. Não se trata do Outro visível que compõe conosco articulações fortuitas de produção desejante, e nem do Outro narcísico e demandador que expõe nossa invisibilidade faltosa, mas da ação descentralizadora de outrem impessoal (*autrui*).

Em relação a este passado, é o tempo atual como reprodução e o tempo futuro como reflexão que estão copresentes. A sequência de passados forma a vida empírica, mas as correlações virtuais entre um passado e outro formam a vida que Deleuze denomina *numênica*, empregando pela primeira vez o significante relacionado à ação divinal ou misteriosa que afeta sutilmente o mundo natural e o mundo das relações humanas. O aspecto feérico do choque de águas de uma cachoeira ou da entrada de uma gruta, a gestação e o parto, o poder catártico do ato de perdoar, e, no plano mais geral, a própria experiência da duração – todos estes fenômenos dispõem de uma força de *numen*, a cola miraculante que confere certa harmonia e adequação às coisas. Se o *agalma* do objeto “*a*” lacaniano faz com que um ente qualquer se destaque em relação aos demais e aumenta a discrepância fundo-figurativa, o *numen* é o momento de “fechamento da *Gestalt*”, ambigualmente transitório e duradouro.

Estas duas sínteses, embora aparentem oferecer complementaridade uma à outra como fundamento e fundação, oportunizam o vislumbre de uma lacuna quanto ao modo de ser do tempo em si, sobre a qual Deleuze investirá uma análise a partir da virada feita por Kant no cartesianismo. O *cogito* cartesiano operava com dois valores lógicos: uma determinação (“eu penso”) que implica uma existência indeterminada (“eu sou”) (op. cit., p. 89). A crítica de Kant que o levou a elaborar um novo *cogito* está relacionada à impossibilidade de que uma determinação incida sobre o indeterminado: pela formulação cartesiana não fica explicado como o ato determinado de pensar pode levar ao ser. É preciso levar em consideração a forma sob a qual a indeterminação (“eu sou”) é determinável, e, para tanto, Kant recorre à Lógica e atribui a ela valor transcendental. É pela determinação da Lógica que o pensamento logra o reconhecimento do Eu. Tornar a Lógica uma faculdade transcendental significa que Kant estabelece um lugar ontológico *a priori* para a diferença, entre a determinação e a coisa determinada, ou antes, entre o ser e o pensamento. Essa diferença consiste na forma do tempo, e é só em seus meandros que o ser pode ser determinado, não como característica substancial, mas com sua existência temporal vivida como afecção por um eu passivo. Esta é a grande razão da distinção entre Kant e Descartes, que só admitia em seu *cogito* o momento do instante. Com Kant, pela primeira vez, graças à inserção desta diferença, *Eu é um Outro*. O ser do pensamento na segunda síntese passiva é responsável por representar sua própria existência temporal. Sobretudo, o tempo é uma rachadura no Eu – e esta é a revolução copernicana produzida por Kant. Inobstante, este logo insere na noção de rachadura uma nova identidade sintética ativa, uma vez que o eu passivo é incapaz de sintetizar, sendo ele mesmo produto de uma função de síntese passiva (a do hábito).

É possível afirmar que, muito antes de Kant, a teoria platônica do inatismo e da reminiscência já havia inserido o tempo no pensamento. Para Platão, o inatismo apenas revela um objeto em sua forma abstrata, em relação com o Ideal, e é necessária a reminiscência para que se caracterize o processo prático de aprendizado: há um antes e um depois, em que o objeto de conhecimento passou a existir. O tempo platônico é um tempo circular, uma organização de instantes estruturada por identidade e semelhança em relação ao passado puro da Ideia (antigo presente mítico). Embora a segunda síntese – o fundamento do passado mítico – seja transcendental à representação, ela remete diretamente a seus critérios: o Ideal oferece uma identidade, e as imagens ou cópias guardam semelhanças com o modelo: este passado puro é um “desdobramento da representação no infinito” (op. cit., p. 92).

A novidade subsiste em revelar o que Platão jamais alcançou: a segunda síntese passiva do tempo só consegue romper em definitivo sua circularidade representacional – pois foi demonstrado que o *em si* do passado puro é a maximização da representação, portanto, um *efeito* de algo ainda anterior – quando se alça no sentido de uma terceira síntese, que revelará a forma vazia do tempo. Nesta concepção, o tempo está liberado dos acontecimentos, dos eventos que o dão corpo. Não se trata mais de algo movendo-se no tempo, mas do próprio tempo em sua dinâmica, adquirindo uma desigualdade que é a do círculo rompido, de modo que um extremo e outro já não são mais coincidentes: passado e futuro, aqui, têm natureza formal, *a priori*, e compõem o terreno em que toda mudança será viável, apesar de que “a forma da mudança não muda” (ibid., p.92). A síntese do hábito deixa transvasar a diferença em meio à repetição; a instauração do fundamento mítico do tempo como segunda síntese compreende a diferença no ínterim da repetição, mas continua submetida às formas da identidade e da semelhança representacionais; é somente nesta síntese derradeira, do tempo em sua forma vazia revelando-se sua ordem, seu conteúdo, seriação e objetivo, que a repetição devém o processo de produção do absolutamente diferente.

A terceira síntese, sendo absolutamente alheia aos objetos temporalizáveis, por certo também não admite a correlação objetal por um sujeito; é nas outras duas sínteses que uma zona difusa de subjetivação é admitida neste texto de Deleuze, também como passividade contemplativa semelhante à hipótese do *cogito tácito* da percepção merleau-pontyana. Tal como ocorreu com Merleau-Ponty no decorrer de suas produções posteriores, contudo, não demoraria para que Deleuze amadurecesse sua concepção ontológica da pertença ao mundo, não de modo a prescindir por completo de qualquer imagem de um observador *a priori*, mas localizando-o posteriormente na ocasião da *voluptas* ou consumo de resquícios da produção Real.

Ademais, a síntese da forma pura do tempo parece funcionar em Deleuze como legisladora das relações de extensificação ou explicação do intensivo ao modo da emergência de figuras a partir do fundo inengendrado. O extenso pode ser entendido como um modo particular de fundo em uma mereologia gestáltica: um fundo que é tão somente uma projeção do “sem-fundo”, o *Ungrund*. A remissão de cada objeto ao *Ungrund* é indispensável para sua sustentação figurativa: “[p]ara um objeto que se destaca de um fundo neutro ou de um fundo de outros objetos, a lei da forma e do fundo nunca valeria se o próprio objeto não tivesse, primeiramente, uma relação com sua própria profundidade” (op. cit., 216). Nesta explicação

distribuída no extenso pode-se identificar esta relação com o passado mais profundo que é a segunda síntese, da Memória: a alternância figura-fundo entre um conjunto de figuras é extrínseca a outra relação fundo-figurativa mais fundamental, dos objetos atuais em relação a sua profundidade habitual: em última instância, a terceira síntese aponta para um horizonte de diferença que engloba a tudo intrinsecamente.

Todos estes três instantes temporais são formas de protensão para além do princípio de prazer. O *habitus* faz da repetição seu limite quando recomeça ou reinstitui o presente vivo, instante após instante, e é deste limite de repetição que ele faz transvasar a diferença. Assim, não é apenas do tempo que ela é fundação, mas também do princípio do prazer como seu valor geral no Isso e como satisfação provinda da emergência do eu-larva do narcisismo primário. A síntese de *eros-mnemósina* faz da repetição o princípio de deslocamento e disfarce do inconsciente, e insere a diferença no âmago desta repetição. Ao ultrapassar o princípio de realidade fundante do eu ativo que lida com os objetos reais (sobre os quais incide imaginariamente o *disfarce*) e também a extensão da síntese passiva que funda o objeto “a” (sobre o qual incide simbolicamente o *deslocamento*), esta síntese se confirma como o fundamento do princípio de prazer; ela faz com que a excitação ligada da pulsão se divida em pulsão sexual ou de conservação. Por fim, a terceira síntese engendra a rachadura no eu narcísico por onde se manifesta a forma vazia do tempo. Ela se faz particularmente necessária pelo fato de que a segunda síntese, embora trate de uma instância mítica de passado, equipara as séries do real e do virtual em relação ao objeto “a” e provoca uma banalização deste passado puro, reduzindo-o ao estatuto de “antigo presente mítico” (op.cit. p. 115).

Os deslocamentos de objetos virtuais e disfarces de objetos reais, ao mesmo tempo em que fomentam a formação do eu narcísico, produzem nele uma rachadura, uma afecção que ele experimenta como estranhamento ou alteridade. Repete-se a partir desta fenda, recorrentemente e em sobreposição: uma vez como vulnerabilidade no âmbito do Isso, uma outra no presente pela agência do eu ativo, e uma terceira pela predição do supereu. Há uma concentricidade nas produções de conteúdos reais e virtuais das duas primeiras sínteses em torno do objeto “a” que autoriza uma correspondência entre o modelo deleuziano e a tríade RSI de Lacan, dado que o virtual contempla tanto imagens quanto significações. Na terceira síntese, em virtude da formação do eu narcísico rachado os conteúdos se esvaem e todo círculo é rompido. O tempo em sua forma pura tem uma ciclicidade que lhe é própria, não circular, mas disforme: o Eterno Retorno ou pulsão de morte, que “é potência de afirmar, mas [...] afirma tudo do múltiplo, tudo

do diferente, tudo do acaso” (op. cit., p. 115). Thanatos está para Eros em uma relação que é menos de oposição que de agonismo; ele funciona em outro âmbito em que a energia é neutra e dessexualizada, e não assume o disfarce de objeto algum: é a repetição “nua” que precede a repetição disfarçada do Eros.

Há um ponto com o qual Freud certamente concordaria: não se contempla a (pulsão de) morte à distância, apenas como horizonte de regresso eventual à matéria inanimada, mas vive-se lado a lado com ela, como dimensão ontológica sempre subjacente. A consciência tematiza a morte sob o véu do disfarce. O inconsciente é absolutamente alheio à sua representação – e é só nesse registro em que o negativo e a oposição são possíveis – mas tem a morte como um de seus marcos genéticos, especialmente quando se trata do inconsciente-Real ou da trama da diferença. O “não”, a morte e a forma pura do tempo são, em última análise, a natureza mais basilar do Corpo sem órgãos inengendrado. É evidente que há todo um universo infinito de não-ser que sequer é jamais suposto como virtualidade, e muito menos atualizado extensivamente. A violação epistêmica aqui consistiria em, de algum modo, tentar afastar o não-ser de sua condição de precedência absoluta, precedência até mesmo em relação ao mundo já-aí da *précession* merleau-pontyana, e aproximá-lo da ideia do “falta-a-ser”.

Mesmo quando a produção desejante é esmagada pelo macrocosmo das crenças e mitos da ordem da fantasia e do Outro demandador, uma miríade de linhas de fuga ainda está em curso, abrindo rupturas de novidade ou *parenklisis*, de repetição da diferença pura: não se trata de outro processo senão o do retorno do recalado. Lá e cá, em Freud ou Deleuze, na repetição não se trata de acrescentar uma segunda, terceira e quarta ocorrência à primeira, mas, antes, de repetir a primeira experiência à enésima potência, sempre atualizada – posta em ato – em um agenciamento maquinado dos dados do presente. O caráter conservador da pulsão de morte não guarda qualquer semelhança com as pulsões de autoconservação; o que se conserva aqui é o estado anorgânico primordial ao qual se tenta retornar pela compulsão à repetição, conquanto sempre errando o alvo e atualizando-se na diferença. Dada esta concordância em nível mais amplo, é justo também considerar que Deleuze (ibid., p.25) contesta que a repetição não esconde um S1 original perdido, como uma máscara escondendo um rosto real: em vez disso, ela se forma de uma máscara a outra, e só recorre outras máscaras. Nesta contestação a psicanálise teria tardado a compreender esta descoberta para, enfim, livrar-se da obrigação de literalidade do Complexo de Édipo, já que, depois de algumas décadas após as descobertas

freudianas em Viena e de transformações na prática cultural da sexualidade, vários tabus tiveram seu efeito proibitivo atenuado.

Ademais, parece também haver um consenso desde Freud quanto ao fato de que, na repetição, opera-se não com o “a menos” do desejo, mas com um “a mais” do gozo. O Real exerce sua *konstante Kraft* produtiva de mais Real, mesmo na mais tenaz cooptação da energia desejante da libido para a produção de fantasmas. O próprio recalque é uma potência positiva, e a segunda tópica freudiana é toda construída em torno da pulsão de morte como uma força motriz própria, quiçá ainda mais primordial que a pulsão de vida, dado que vale como princípio transcendental. A dependência a um significante é o que introduz a castração no desejo, como já vimos, mas esta castração não é capaz de significar e conter a totalidade da produção desejante, que é heterogênea, plurívoca e rizomática – todas estas características da multiplicidade irreduzível. É isto o que acontece principalmente no caso da linguagem “falante”: a criação do Real a partir do seio do simbólico, essencialmente. A riqueza da linguagem “falante” não é o mesmo tesouro de significantes da linguagem “falada”; antes, sua riqueza consiste no prenunciar de uma configuração inédita de sentido que em princípio pertence a um horizonte virtual no qual uma articulação de atos é presumida.

Por isso defendemos a legitimidade do lugar ocupado pelo negativo na filosofia da ambiguidade de Merleau-Ponty, e este lugar tem muito menos a ver com a falta ou ausência produzida pela inscrição dos sujeitos narcísicos no *socius*, e muito mais com um “apelo de continuidade” promovido pela copresença destas duas dimensões inatuais: o horizonte de precessão do passado mítico do plano imanente de puras intensidades inengendradas, por um lado, e o horizonte de protensão futura em que as possibilidades de atualização só podem ser posteriormente eleitas ou descartadas porque foram primeiramente “explodidas” no devir. Ao postular estas dimensões, Merleau-Ponty advoga em favor de uma verdadeira filosofia da negação que traz nela mesma o que nega, ao mesmo tempo uma filosofia do nada e do ser-em-criação, sempre admitindo uma completude imanente e, em simultâneo, relegando ao futuro a completude ulterior:

Na realidade, essa pseudopositividade do meu presente é apenas uma negação mais profunda ou redobrada. Tem seu peso de presente efetivo, ocupa pela força o campo de minha vida apenas porque é novo, porque [explode?] sobre o fundo do mundo total, mas isso quer também dizer que está pronto para nele desaparecer. [...] É na globalização do mesmo movimento que o nada se cava e se enche (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 60-61).

Sendo assim, para dar o passo que Merleau-Ponty dá e empreender a superação de antinomias como a do real *versus* ideal é necessário abdicar da estabilidade positiva do ser, já que aquilo que está presente em ato, suspenso como figura negando as negações inatuais pregressas ou vindouras, pode no instante seguinte desfigurar-se e voltar ao fundo indiferenciado, sendo ele mesmo negado pela imagem ou figura subsequente. O *para-si*, o objeto da consciência correlato à coisa no mundo, está em perpétua articulação em relação ao *em-si*. O fluxo de imagens só faz atestar a própria coisa: “o *para-si*, por sua negação de si, torna-se afirmação do *em-si*” (op. cit., p. 62). Ao mesmo tempo em que o ser está imediatamente presente, sua manifestação *para-si* produz uma distância tão intransponível quanto aquela até a linha de chegada no paradoxo de Zenão, em que o corredor sempre percorre a metade do caminho, e depois um quarto dele e assim por diante, até constatar que o movimento é impossível.

Deste modo podemos então compreender a disposição temporal do sujeito desejante: ele é instaurado como quase-totalidade, *Gestalt* sempre aberta cuja incompletude não é uma falha, mas seu próprio modo ambíguo de manifestação. Este modo é assegurado pela sobreposição do corpo de atos pelo corpo habitual, que deixou de figurar no espaço mas subsiste por seu *negativo* de marcas afetivas. Desejar torna-se uma questão de atualização de virtualidades que, existindo apenas intensivamente como prenúncio em um passado mítico, são tornadas extensivas quando discorrem espaço-temporalmente. Eis que a libido é a própria agência de atualização espaço-temporal, tracejando o espaço planejado e imanente do Corpo sem órgãos e desvelando-se no devir como fundamento do tempo. É *libido* quando articula fluxos em mútua afetação; é *numen* quando passa a contemplar um terceiro elemento na conexão, um elemento de desvio, e produz as condições para o registro de um território a partir destes três pontos; será só tardiamente *voluptas*, pelo consumo das excrecências da própria produção desejante:

Neste nível [dos fluxos sobre o Corpo sem órgãos], triangulação alguma aparece reportando os objetos do desejo a pessoas globais e nem o desejo a um sujeito específico. O único sujeito é o próprio desejo sobre o corpo sem órgãos, enquanto maquina objetos parciais e fluxos, destacando e cortando uns com os outros, passando de um corpo a outro, segundo conexões e apropriações que a cada vez destroem a unidade factícia de um eu possuidor ou proprietário (sexualidade anedipiana). (DELEUZE & GUATTARI, 2010a, p. 100-101).

Resta então questionarmo-nos se de fato estamos tratando do mesmo fenômeno que o desejo psicanalítico nesta concepção de desejo que vem sendo apresentada até aqui, em que o valor energético da libido reside em seu potencial de afetação Real e não em seu potencial acumulado pela castração simbólica. Não parece ser uma solução prudente simplesmente descartar o conjunto das exposições de Lacan sobre o objeto “a” e suas variantes nos textos psicanalíticos em geral, como se este que é tido como o “objeto-causa do desejo” fosse algo como um mero equívoco lógico ou um conceito inverossímil sem correspondência com nenhum processo Real. Dado que nos recusamos a adotar esta hipótese simplista, como conciliar dois fenômenos tão discrepantes aos quais se atribui o mesmo significante: “desejo”?

Talvez o epicentro nodal deste problema subsista precisamente nesta sobreposição semântica feita por Deleuze e Guattari, que se apropriam deliberadamente do termo “desejo” movidos por um intuito muito específico. Não lhes interessa resgatar as várias concepções pré-modernas que o termo assumiu em sua derivação diacrônica, como na *epithymia* (επιθυμία) de Platão, e nem tampouco prestar homenagem a Spinoza, de quem muito é herdado; se fosse este o caso, o termo “*conatus*” se revelaria perfeitamente adequado e seria recebido com razoável familiaridade pela comunidade de leitores. Em vez disso, usa-se o termo “desejo” para descentrá-lo de si mesmo, livrá-lo das garras homogeneizantes da psicanálise, com seus palcos de teatro onde deveriam haver fábricas (DELEUZE & GUATTARI, 2010a, p.40) e suas triangulações onde deveriam haver multiplicidades irreduzíveis. Se o nomear envolve um ato de poder, a ressignificação ou descodificação da linguagem se torna um ato de resistência. Ocorre, todavia, que o interesse – absolutamente molar e narcísico – dos esquizoanalistas, que é o de atentar contra a empresa psicanalítica e construir uma alternativa a partir de suas ruínas, não coincide com o interesse do presente estudo, que é o de caracterizar adequadamente o desejo e suas implicações de (im)potência. É possível que uma atitude mais sintônica com esta necessidade, dado este esclarecimento sobre o imbróglio semântico supracitado, seja proceder a partir de uma análise deste fenômeno, qualquer seja o nome que se lhe dê, para melhor determinar em quais pontos os diferentes discursos se distinguem e em quais se interseccionam na tarefa de caracterizá-lo.

6) O FALO E O DEVIR-MULHER, OU: QUAL O OUTRO DO DESEJO?

Na vastidão dos discursos de base psicanalítica produzidos no século XX desde Freud é pouco ou nada provável que se encontrem consonâncias absolutas entre as nuances das versões de diferentes autores, ou mesmo nos textos de um mesmo autor contemplado diacronicamente. Não é uma questão de contradição interna ou falta de coesão teórica; antes, por ter a formulação conceitual do Inconsciente como sua pedra fundamental, a tradição psicanalítica não poderia proceder de outra forma senão pela atenção generosa à singularidade e à exceção, ao que escapa sub-repticiamente pelas frestas da lógica e àquilo que trai a si mesmo no dizer. Furtar-se a ser uma *práxis* da multiplicidade irreduzível, quer em seus escritos ou no exercício da clínica, é comprometer-se justamente com uma trama cultural de convenções normalizantes à qual a psicanálise é refratária, e que precisou atravessar com certa violência logo em seus passos inaugurais, ao modo de uma vigorosa linha de fuga. Isso posto, a própria adesão intrínseca da psicanálise a um discurso que é mais frequentemente o do analista que o do mestre ou o do universitário, bem como o fato de, nela, privilegiar-se um campo de desvio significativo a um território de sentido imutável em torno de um significante-mestre, notavelmente se deve a um princípio localizado no âmago de seu corpo teórico. É a partir do conceito psicanalítico de Inconsciente postulado n'*A Interpretação dos Sonhos* que toda essa estratégia de promoção de *clinamen* se desdobra.

Além deste, há alguns outros conceitos-chave que funcionam como leis essenciais, no sentido de que sua rejeição implicaria uma distorção tão severa da teoria que já não mais se poderia chamá-la pelo mesmo nome. Não há psicanálise após a refutação da teoria da castração; o ingresso no simbólico precisaria ser reformulado, o desenvolvimento psicossocial dos indivíduos demandaria uma explicação alternativa e os mecanismos de defesa seriam reposicionados de modo a defender-se de qualquer outra coisa ou seriam abandonados como conceitos caducos, simulacros disfuncionais que já não preservam associação com fenômeno algum. O mesmo ocorre com a definição do desejo como tendo uma dupla causação, associada à necessidade orgânica atual e à demanda inatual que tem “*a*” como causa; não há

psicanálise sem que o desejo seja “o ponto nodal no qual a pulsação do inconsciente está ligado à realidade sexual” (LACAN, 1996a, p. 146).

Ocorre que é justamente em relação à posição alicerçadora do conceito de castração que a empresa esquizoanalítica de Deleuze e Guattari se assoma como uma factual antipsicanálise, em um sentido muito mais elementar do que em suas críticas às psicologias egotistas e psicanálises pragmático-culturalistas do início do último século. A verdadeira afronta à psicanálise é a rejeição da ideia de que a castração seja primeira na dinâmica do desejo; no modelo ontológico da esquizoanálise o desejo não só não é um efeito colateral da castração como também é, no fim de contas, seu causador. A castração é certamente o agente deslocante das sínteses maquínicas do *socius*, mas não goza do estatuto de pertença ao inconsciente-Real e tampouco produtivo. Antes, a castração diz de uma manobra da produção social repressiva de substituição da produção pela encenação e pela representação, e tudo isto ocorre reativamente ao modo de bloqueios e censuras da ordem do pré-consciente da primeira tópica freudiana – aquela com a qual Deleuze e Guattari afirmam maior proximidade. Não por acaso um dos objetivos éticos da proposta apresentada no *Anti-Édipo* é “mostrar como o desejo pode ser determinado a desejar sua própria repressão no sujeito que deseja” (DELEUZE & GUATTARI, 2010a, p. 143). O argumento assim prossegue: ao situar a castração como inconsciente, a psicanálise daria sobrevida às crenças em uma territorialidade privada, a família edipianizada, que só faz ocultar o verdadeiro inconsciente sem nada a interpretar, sem matéria ou conteúdo, composto só da atividade sintetizante de máquinas.

De que modo esta constatação favorece uma compreensão adequada da virada que Lacan opera em seu ensino a partir do *Seminário XVII*? Nele o autor alterna seu foco para uma pragmática social do desejo já desiludida quanto à onipotência do Outro, que se revela incapaz de oferecer o significante que deverá então ser buscado alhures, pela via dos quatro discursos. Ademais, ele consigna os primeiros vislumbres de um sujeito que é de outra ordem: um sujeito do gozo, que haverá de se consolidar no *Seminário XX*. O significante solitário que discursa recebe nesta ocasião uma nova atribuição, não precisa aludir ao falo ou tampouco remeter geneticamente a ele. O domínio do gozo oportuniza que se opere com o vazio do significante em vista da impossibilidade da relação sem exercer poder sobre o Outro e, inclusive, prescindindo de sua articulação de sentido. O *Seminário XX* inaugura o gozo do Um, o gozo místico e não-fálico.

O PARADIGMA POSITIVO DO GOZO, OU: PARA QUE SERVEM OS OBJETOS PARCIAIS?

A leitura lacaniana de Freud explicita o que já se ensejava em *Mais Além do Princípio de Prazer*, a saber, o fato de que é no gozo que a positividade de uma produção se inscreve na teoria psicanalítica. Se o objeto “a” é relacionado a um furo que faz vislumbrar o Real, ele assim o é porque se entende que esse furo não é uma inexistência vazia, mas uma existência fronteira ou *ex-sistência* que contata diretamente o que foi foracluído e mantém em movimento a atividade criativa do inconsciente. Deveras, esta compreensão figura no lacanismo em paralelo ou complementaridade com outra mais flagrante e até mais prolificamente caracterizada, que contempla no gozo um negativo radical e silencioso – o negativo como resquício ou mero rastro da castração, em que aquilo que se repete sequer é um não-dito, mas, antes, um não-dizer, dado que nada há para dizer. Esta segunda compreensão corresponde ao gozo como pulsão de morte, e remete ao mesmo texto freudiano de 1920 como ponto originário; não há novidade nenhuma nesta ode da psicanálise à infertilidade. Sem embargo, é preciso uma vez mais ressaltar que um dos principais problemas apontados por Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo* com relação à pulsão de morte psicanalítica é sua conveniência para um regime de homogeneização no *socius* capitalista. Para este, interessa difundir o arcaísmo do significante despótico por todo o corpo-pleno do capital-dinheiro e, sobretudo, aproximar a produção e a antiprodução em sua axiomática a ponto de ambas as funções se confundirem, posto que a absorção ou consumo do produto é tão importante quanto sua produção e que ambas garantem a subsistência do sistema. É nesse sentido que os autores afirmam que “[o] único mito moderno é o dos zumbis – esquizos mortificados, bons para o trabalho, reconduzidos à razão” (DELEUZE & GUATTARI, 2010a, p. 445).

Acrescenta-se ainda a este problema um segundo: o fato de a pulsão de morte não estar dada na experiência e nem ter um modelo dedutível, reduzindo o Thanatos a um mero princípio transcendente. Em vez de uma dinâmica de conversão energética da libido em *numen*, e desta em *voluptas*, tem-se um jogo dual de energias que é fixo e, na somatória, tende à neutralidade.

Tanto no dualismo tópico entre as pulsões sexuais e de conservação quanto no dualismo dinâmico entre Eros e Thanatos a alienação da libido acaba por “descartar o ponto de vista da *multiplicidade funcional*, o único econômico” (id., p. 441). O que o lacanismo tardio resgata sob nova luz é, precisamente, a perspectiva do gozo como diferença sem conceito, plenamente intensiva, mas jamais silenciosa. Dirá Lacan no *Seminário XVI* (2008b, p. 311) que “[t]udo que é recalcado no simbólico reaparece no Real, e é por isso mesmo que o gozo é absolutamente Real, porque, no sistema do sujeito, ele não é simbolizado nem simbolizável em parte alguma”. E nem por isso fica em qualquer momento implicado que o Real não se faça sentir na experiência do sujeito – e, particularmente, em sua experiência corpórea – como sua marca afetiva. É assim que o Real deixa de ser mudo e devém eloquente, produtivo de fato.

O furo circunscrito pelo “a” é uma marca nas zonas erógenas do corpo, o toque, a voz, as fezes, o seio ou o olhar; ele transparece na imanência Real do corpo conquanto sustenta seu semblante fantasístico por uma baliza imaginária: as figuras proeminentes que transbordam do corpo como um “a mais” e convocam a apreensão (NASIO, 1993, p. 101). Ademais, os objetos parciais fornecem as balizas simbólicas do gozo, seja na delimitação significativa ou parcializante operada sob o corpo pelos órgãos que lhe servem de borda – as cordas vocais para a voz, a boca para o seio, o ânus para as fezes – ou seja pela dupla demanda desejante, que instaura a reciprocidade entre o desejo pelo seio materno alucinado e o desejo “boca-de-crocodilo” da mãe pelo filho.

A interpelação entre as ordens do desejo e do gozo é de acoplamento maquínico; um funciona inexoravelmente associado ao outro, um deve ao outro sua determinação categorial. No vínculo amoroso, por exemplo, o que subjaz à identificação imaginária com a figura global da pessoa amada é uma complexa e intensa maquinação desejante que opera a troca de signos de gozo – a *alíngua* – como “mola do amor” (LACAN, 1996b, p. 69). Trata-se, entre eles, de engendrar agenciamentos entre produtores e produtos, efetuar sínteses de produção de atos e de paixões, investi-las de sínteses de registro, distribuições e marcações e, enfim, manifestar seus aspectos de sínteses de consumo como angústias, volúpias e *pathos*. Isso posto, como categorias, desejo e gozo jamais se confundem. Enquanto o desejo psicanalítico é por inteiro inscrito no paradigma do útil, o gozo serve para nada. É um excesso disfuncional, um impossível oposto ao necessário das imagens e ao contingente do significante. Ele se recusa à dupla função do desejo: não atende à demanda do princípio do prazer na busca pelo semblante no campo do Outro, e nem à preservação do organismo por meio da satisfação das necessidades.

Desejar em psicanálise é defender-se da tendência insuportável do gozo, qual seja, a satisfação derradeira da pulsão, a posse da mãe como objeto global em contraste com o seio alucinado como objeto parcial; dito de outra forma, o que possibilita o posicionamento do gozo e do desejo como avessos um ao outro no sentido funcional é o fato de que a linguagem carregada de desejo é pacificadora da perturbação causada pelo gozo. Elevando-se para o campo da fantasia e do simbólico, o sujeito se afasta do corpo e, em contrapartida, o gozo expelle o sujeito da cadeia da linguagem, mesmo que este habite o corpo falicizado e esquadrinhado pelo regime significante. De forma até literal, sente-se *na pele* esta oposição de vetores, em que o gozo se vale dos próprios objetos parciais do corpo submetido à “fisiologia secundária” do simbólico para fazer operar como força centrífuga e arrancar do regime significante este corpo.

É precisamente aqui que está situada a ferina acusação de Deleuze e Guattari quanto ao tratamento dado pela psicanálise ao gozo: ao remeter na caracterização do desejo o objeto parcial a uma relação entre particulares, ao fazer do seio e da mãe as estruturas fundantes e irrecuperáveis da protensão do sujeito, ela oculta o fato de que objetos parciais sofrem totalizações só quando remetidos a unidades molares imaginárias provindas da família como conjunto de chegada e a unidades molares estruturais provindas do *socius* como conjunto de partida. Deleuze e Guattari (2010a, p.407) denunciam ambos os casos como “raptos de máquinas” pertencentes ao sistema representacional. No Real molecular e inorganizado os objetos parciais valem por si e por seu potencial de síntese, não em relação à falta da integridade do objeto total, mas “puras multiplicidades positivas onde tudo é possível, sem exclusiva nem negação” (ibid., p. 408). Se por um lado a psicanálise entende o desejo como recurso mediativo para extravasamento controlado da libido protegendo-se da angústia da pulsão, por outro lado ele passa a prescindir de mediação uma vez que seja caracterizado a partir dos fluxos que correm direta e maquinicamente sobre a superfície do *socius* em agenciamentos transumanos, conjunções entre humanos e máquinas técnicas e sociais. O desejo passa a ter menos a ver com uma descarga e mais com uma produção de possíveis Reais no ínterim de um mundo já constituído simbólico-imaginariamente (LAZARATTO, 2017). Inadvertidamente, o Lacan do *Seminário XX* parece oferecer uma réplica a este argumento. Ele recusa o familismo de que os esquizoanalistas o acusam ao postular que “[o]s homens, as mulheres e as crianças não são mais do que significantes” (LACAN, 1996b, p. 46), objetos de um investimento de saber linguístico que rompe a espontaneidade da escrita falada ou rabiscada e articula, sobre o Real, uma realidade.

O gozo fálico era uma formulação já bem estabelecida: é o que dá sustentação à unidade imaginária do sujeito, um resto que há no corpo gozoso e que escapa à conformação simbólica, o “Um” impossível da relação sexual. Entre a histérica e o mestre, o único cenário possível é o de um corpo gozando de parte do corpo do outro. Em contrapartida, o gozo místico é a solução que Lacan apresenta ao drama escatológico de que o gozo do Outro é uma impossibilidade ao mesmo tempo exigida e inviabilizada pelo correlato superegoico da castração: “[e]ssa exigência do Um, como já o Parmênides nos podia fazer prever, é do Outro que ela sai. Aonde está o ser, há exigência de infinitude” (LACAN, 1996b p. 19). O que importa do fantasma em que o Outro se converte é tão somente sua rachadura, ali onde a relação desejante haverá de se constituir e o sujeito (re)produzirá o falo. Não parece haver saída, uma vez transposto o fantasma, senão contemplar a existência de uma unidade e admitir: “[h]á muito tempo que só se fala disso, do Um. *Há Um* [...e este *Um*] só se aguenta pela essência do significante” (ibid., p.13-14). Muito além ou aquém de um objeto global do Imaginário, o *Um* de Lacan é o nó borromeano: ele diz da subsistência da pulsão que articula gestalticamente os registros RSI em torno do *Sinthoma*, ao passo que este último, por sua vez, diz de uma integração às avessas que só faz descentrar o sujeito de si na variação contínua de sua participação no presente.

Destituído do estatuto de estrutura simbólica universal, o Édipo ganha em seu lugar um estatuto de construção fantasmática contingente. A estrutura não corresponde a um *em-si* do Édipo; ela é, sim, *edipianizante*, com uma das mãos produz uma imagem de indivíduo no seio de uma máquina específica que é a capitalista e nenhuma outra, enquanto com a outra mão faz reemergir o significante-mestre ou despótico como arcaísmo que só se mantém útil enquanto servir à axiomática do capital. Quando Lacan evidencia este processo, leva Édipo ao ponto de sua autocrítica: o “inconsciente-história” não é uma estrutura linguística fechada ao modo de um idioma, mas depende de um significante-mestre arcaico. O paradigma simbólico-imaginário da representação é virado por seu avesso e dá a ver o Real da produção desejante a quem nada falta, haja visto não remeter a conjunto molar algum.

Tudo isso é feito totalmente dentro do campo da psicanálise; pouco importa que Lacan tenha sido proscrito pela autoridade superegoica da Associação Psicanalítica Internacional ou vilipendiado pela comunidade de analistas da tradição culturalista: o efeito produzido por ele ao “esquizofrenizar o Édipo” (DELEUZE & GUATTARI, 2010a, p. 114) não foi outro senão imergir ainda mais profundamente na teoria para, desta posição privilegiada, operar desterritorializações relativas que alçam a psicanálise a uma extensão jamais antes atingida:

enfim, uma clínica do Real que não tem sentido, mas tem orientação. Mais que nunca a psicanálise se constitui como um *discurso*, uma empresa de desvio no curso do sentido e no matema, o circuito fechado no ínterim do qual tudo tem correspondência. Diante de um Real que se dá aos pedaços, precisamente nos calombos e obstruções da lógica, o que compete ao discurso é fazer *bricolagem*, conectar objetos parciais em tramas na ordem simbólica como uma sintaxe de interjeições e orações que valem por si, sem que jamais componham uma narrativa findada.

O PROBLEMA DA *DIFERENÇAÇÃO* NA ESQUIZOANÁLISE, OU: HÁ OUTRO NO TEMPO DO ACONTECIMENTO?

Já foi exaustivamente apontado, com efeito, que a crítica dos esquizoanalistas ao desejo psicanalítico seja merecedora de uma reedição à luz da virada lacaniana do fim dos anos 1970. Depois dela, a psicanálise pode admitir no campo do gozo aquilo que a esquizoanálise reclamava no campo do desejo: a recusa da preconização do Outro e da falta como termos originários. Ambos são, ao contrário, frutos serôdios de uma árvore que só emerge no plano de estratos reificantes. Perceptualmente, as velocidades e lentidões do plano de organização transcendente não podem ser identificadas, posto que só se percebe o movimento como uma “translação de um móvel ou o desenvolvimento de uma forma” (id., 2011d, p. 78). Como convém ao plano estrutural-genético, ele dá a perceber seus objetos como um limiar relativo sem que ele, em si mesmo, seja percebido. Isso muda com a percepção do ponto de vista do plano imanente, em que é de uma única vez que se percebe o princípio de composição e a *hecceidade* composta, sem que esta última tenha ainda se conformado como coisa.

Ao fundar na multiplicidade irreduzível do plano de imanência a circulação da libido, esta potência criadora intensiva e dessexualizada do desejo, estariam Deleuze e Guattari apenas antecipando a conclusão lacaniana de que a relação sexual é impossível? Estariam eles, para dizer melhor, oferecendo sua própria contribuição para o incremento desta ideia que parecia estar emergindo difusamente em uma miríade de contextos teóricos no *zeitgeist* do pensamento

francês dos anos 1970? Não parece uma hipótese implausível, uma vez que a proximidade e a influência mútua destes regimes de saber já é conhecida:

“Ainda que os que se inspiram na leitura de Deleuze e Guattari julguem que a partir de *Mil Platôs* os autores tenham se distanciado o suficiente da psicanálise para poder prescindir dela, inventando conceitos que desembocam numa outra concepção de clínica, [...] é desde uma interlocução privilegiada com a psicanálise que se forja seu pensamento. Se essa interlocução enuncia, por um lado, uma total recusa do conceito de desejo atrelado ao Édipo e à castração, ela indica, por outro, que a formulação de noções como as de inconsciente maquínico, corpo sem órgãos e máquinas desejantes nutre-se de conceitos freudianos como os de pulsão, inconsciente e sexualidade perverso-polimorfa. O *Anti Édipo*, e o que dele decorre, não é, por princípio, uma antipsicanálise (PALOMBINI, 2009, p. 41).

A afirmação de Palombini vai ao encontro do que já foi defendido neste texto anteriormente a respeito de uma região de intersecção entre as teorias do desejo que prevalece em importância em relação às discrepâncias entre elas, levando a crer que a esquizoanálise só é uma antipsicanálise em termos relativos. Será, contudo, que concordamos em afirmar que a tese d’*O Anti Édipo* não é “por princípio” uma antipsicanálise depois de identificada a rejeição da castração originária por Deleuze e Guattari? Não seria, ao contrário, a comunicabilidade entre os conceitos derivados de uma e de outra teoria – objetos parciais, inconsciente pulsional ou maquínico etc. – que discorreria em um nível de aprofundamento ao menos “alguns graus acima” das divergências irreconciliáveis quanto aos conceitos de suas fundações ontológicas?

Aprofundemos este inquérito: os esquizoanalistas asseveram que, no plano de imanência, os objetos parciais em nível molecular são caracterizados por sua *independência ontológica* em relação uns aos outros, ou seja, não remetem a um único todo molar nem como “pedaços”, nem como diferenciações. São, antes “uma emissão de singularidades pré-individuais e pré-pessoais, **uma** pura multiplicidade dispersa e anárquica” (DELEUZE & GUATTARI, 2010a, p. 428, grifo nosso). Tampouco deve este estado de dispersão ser compreendido como um modo preliminar de unificação organizada ou um proto-organismo; é, antes, “seu modo de presença na multiplicidade que eles formam sem unificação nem totalização” (ibid., p. 429). Sua única admissão de totalidade é aquela da *hecceidade* absolutamente imanente de um agenciamento acessível temporalmente apenas no instante do aqui-e-agora. Pensar esta articulação como molaridade é força-la à rigidez de um plano abstrato transcendente, como se houvesse sido antecipada ou, mais precisamente, planejada.

Deveras, não há Outro na gênese da singularidade em Deleuze e Guattari pelo simples fato de que também não há Eu. Este último é advindo de uma síntese tardia do desejo, surge como efeito colateral de um processo de consumo dos resquícios da produção maquínica; é tudo uma questão de “*fazer semblante do objeto pequeno* a, ou seja, do que nomeio a propósito de que o homem se coloque no lugar do lixo que ele é” (LACAN, 2007, p. 120, grifo do autor). Quanto ao contato deste “eu-excrescência” com uma alteridade dispersa ou *outrem*, os esquizoanalistas compreendem este processo como a agência de uma máquina subjetivante. Guattari (2012) trata da produção de sujeitos no *socius* em termos de *dispositivos maquínicos de (macro)subjetivação*; ou então, para tomar de empréstimo o vocabulário que Deleuze utilizara em *Diferença e Repetição*, uma estrutura geral do mundo perceptivo que organiza os campos de individuação sistematicamente no âmbito das representações:

Outrem não se confunde com os valores individuantes implicados no sistema [psíquico], mas ‘representa-os’ por assim dizer, vale por eles”. Com efeito, entre as qualidades e os extensos desenvolvidos no mundo perceptivo, ele envolve, exprime mundos possíveis que não existem fora de sua expressão (DELEUZE, 2009, p. 264).

No plano de consistência, só a *latitude* dos elementos materiais em uma determinada velocidade ou lentidão e a *longitude* dos graus de potência dos afectos que perpassam o plano podem ser referências para a protodeterminação de um corpo. O mundo natural definido por latitude e longitude é um recurso de máxima importância de que Deleuze e Guattari se valem na defesa de sua cartografia da natureza. Nesse âmbito a produção do singular não se dá por personalização, mas, ao contrário, por *hecceidade*, um acontecimento que se desvela em uma temporalidade própria: *chronos* é o tempo das coisas extensas e da sucessão dos instantes, e podemos chamar de *kairós* a temporalidade da consciência interna do tempo, isto é, do instante atual figurando sobre o sustento de seus correlatos inatuais, que são da ordem do invisível ou da síntese de hábitos. A maquinação de intensidades, como já vimos, se dá num terceiro tempo que não tangencia a sequência cronológica em um ângulo obtuso como a temporalidade dita *kairótica*, mas transversalmente em ângulo de 90°, ao modo de *aion*, o tempo do pleno instante. *Aion* é a imanência pura das intensidades do presente; ele tem sua própria sorte de virtualidades que se distinguem dos hábitos por não serem exatamente inatuais, mas, antes, o preenchimento ou estofo dos atos, o *a mais* ou excesso de agora.

“Uma estação, um inverno, um verão, uma hora, uma data têm uma individualidade perfeita, à qual não falta nada, embora ela não se confunda com a individualidade de uma coisa ou de um objeto” (DELEUZE & GUATTARI, 2011d, p. 49). São diversos os eventos que só podem ser entendidos como acontecimentos, e estes habitam no plano de consistência e obedecem ao tempo indefinido do agora, enquanto as individuações reificadas ou subjetivas operam em outro campo que está sobreposto ao corpo-sem-órgãos e cuja duração é geralmente mensurável pelos indicadores cronológicos. Ademais, a copresença da dimensão virtual dessa temporalidade transbordante também é distinta do possível, ou seja, do “fundo” possibilístico de presunção de futuro que sustenta a “figura” ou configuração atual de realidade em *kairós*. A virtualidade do fundo de possíveis, afinal, existe potencialmente e é o primeiro estágio de um *vir-a-ser* real, mas já remete à identidade conceitual na medida em que se instala entre o negativo do não-existir e o afirmativo do existir; em contraste, a virtualidade de *aion* tem já de início sua realidade própria e completa – conquanto puramente intensiva – na multiplicidade da Ideia. Qual sorte de alteridade, então, poderá *aion* permitir? Se “outrem” em Deleuze já é uma formação decorrente da atualização extensiva de virtualidades intensivas, o Grande Outro, representado no lacanismo pelo “A” maiúsculo, é ainda mais extemporâneo, e pertence já ao reino das organizações molares, mesmo que despersonalizadas.

A filosofia da diferença pura não permite que se faça qualquer paralelismo diádico entre um “eu” e um “não-eu” no momento primordial de *diferençação* ou determinação do conteúdo virtual da Ideia de uma coisa qualquer. Mesmo no processo subsequente – que Deleuze (2009) chama de “diferenciação” com fins de distingui-la do momento ontológico anterior – em que a virtualidade é atualizada em condições imanentes e concretas, só se logra discernir um “eu” e um “outro” arbitrariamente. Ainda assim, no momento da diferenciação é que as condições possibilitadoras da atribuição territorial estão dadas: a *diferençação* é o momento genético de todos os singulares, e, paralelamente, da multiplicidade irreduzível; a diferenciação, por sua vez, é o campo de produção dos particulares, dos específicos, da oferta de uma solução relativamente pacificadora ao problema que cada virtualidade singular propõe. A progressão desta última é completa cada instante, mas nunca inteira: “cada diferenciação é uma integração local, uma solução local” (ibid., p. 199). Nem o tesouro lógico da esquizoanálise e nem o desejo de seus autores jamais estiveram relacionados à ordem das soluções particulares, mas sempre dos problemas rizomáticos. É formulada como problema que a diferença em estado intensivo pode primeiro ser expressada; toda atualização extensiva é uma tentativa de solução do problema que

se apresenta, e é só na ordem dos extensos que haverá de se discernir esta e aquela posição, implicando uma relação de alteridade entre ambas.

ALTERIDADE RADICAL NA OPACIDADE DO OLHAR, OU: QUE MUNDO SE DESVELA POR-MEIO-DO-OUTRO?

Na esquizoanálise ou na psicanálise, parece que eventualmente deparamo-nos com uma obstrução na possibilidade de que eu *outrifique* o outro por princípio: é o que conduz as duas teorias do desejo aparentemente contrapostas até aqui a uma aproximação, ao menos no que concerne o tema da “primeira pessoa”, o sujeito da enunciação e do desejo. Em ambos os casos há de se deparar com a conclusão assombrosa, sim, mas inevitável, da falácia da distinção entre duas categorias lógicas, Eu e Outro. Pulverizada na indistinção da multiplicidade – *uma* multiplicidade, que é pura, dispersa e anárquica – a experiência transumana das máquinas desejanças acede a uma sorte de universalidade absolutamente imanente do *ontos*; alienada do vínculo diádico com o significante materno, a experiência gozosa do corpo castrado flerta com o solipsismo em torno do *sinthoma*, “o que há de singular em cada indivíduo” (MILLER, 2010, p. 136). Lá, o Um é ativamente esconjurado ou minorado a alguns graus abaixo na hierarquia de abrangência como algo que se subtrai de um universal (quando remetido a um plano imanente de multiplicidade o “todo” devém um objeto entre outros, “n-1”). Cá, avultado como o Real que se oculta por trás do fantasma do simbólico, ainda que situado no lugar de *extimidade* de um “lado de fora”. Contudo, há no horizonte destes discursos sobre a ordem fantasmática da alteridade uma tangente para o qual universal e singular convergem, precisamente na sua distinção em relação ao particular em sua relação com outros particulares. Deste ponto de vista, até mesmo as conjunções de vetores intensivos nos agenciamentos que o “*Che Possiamo*” invoca ganham nova coloração: o que fica evidente é que neles há *hecceidade*, mas não alteridade.

Seria preciso reeditar a relação de contato com a alteridade sob a condição de preservar o singular sem mesmificá-lo em qualquer sorte de apreensão em estratos normativos; afinal, foi

intencionando evitar a armadilha ilusória do “eu” que os dois modelos ontológicos abdicaram da circunscrição do “outro” em suas teorias do Real da diferença. Isto implicaria que o caráter da alteridade se fizesse presente não uma, mas duas vezes: um desdobramento do outro sobre o lugar mesmo da noese como Merleau-Ponty já lograra, fazendo do eu o *outro do outro*, um efeito do contato com o não-eu. O que leva a carne merleau-pontyana, contaminada pela linguagem, a diferenciar-se em relação a si mesma no devir é precisamente a agência de um estranhamento como *précession* sem dono, uma publicidade à qual o eu é passivo:

É preciso que com meu corpo despertem os *corpos associados*, os ‘outros’, que não são meus congêneres, como diz a zoologia, mas que me frequentam, que frequento, com o qual frequento um único Ser atual, presente, como animal nenhum frequentou os de sua espécie, seu território ou seu meio. (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 14-15).

A asseveração proferida por um Lacan tardio de que *não há Outro do Outro* é bem conhecida, em parte pelo efeito linguístico que emana da elegante simetria de sua formulação, mas principalmente pelos graves avanços que opera em relação ao Lacan dos primeiros ensinamentos, o do Estádio do Espelho, o do Nome-do-pai, o do domínio Simbólico. A declaração faz revolver todos estes conceitos na medida em que desvela a inexistência daquele que possa atribuir um juízo final e, com um ato de significação derradeiro, levar a termo a série de deslocamentos da cadeia significante. Por outro lado, ela não deve ser confundida com a estratégia de Merleau-Ponty para abordar a questão, e tampouco devem estas serem posicionadas como mutuamente excludentes. Como vimos, a alteridade redobrada em “outro do outro” aqui corresponde ao aspecto de opacidade na formação do sujeito: uma alteridade intransponível, mas ainda como algo que “resta” e não um absoluto de refutação da identidade como na ontologia esquizoanalítica. A paráfrase que o filósofo faz da experiência primeva da castração é menos como a barreira ou marco-zero da formação da identidade e mais como o resto de Real insubordinado ao domínio do Mesmo, capaz de nos compelir à produção imagética em imbricação (*empiètement*) e ao trânsito do invisível simbólico por transposição (*enjambement*) (MÜLLER, 2015).

Embora tenha inspirado as reflexões de Lacan sobre o olho e o olhar graças a interlocuções agonísticas entre ambos a ponto deste identificar no olhar o ponto de partida e o horizonte último da experiência humana que subsome em si “a falta constitutiva da angústia de castração” (LACAN, 1996a, p.74), foi Merleau-Ponty quem primeiro entendeu o estatuto

radical da alteridade no fundamento do si mesmo. O *para-si* é precedido não necessariamente por um *para-o-outro*, mas, antes, por um *por-meio-do-outro*, dado que “a constituição do eu requer a imitação do olhar do outro antes da existência de uma instância psíquica à qual se possa atribuir a capacidade de olhar ou a intenção de imitar” (RIBEIRO, 2012, p. 291). O filósofo realoja no seio da imanência da carne uma dimensão de transcendência relativa; a experiência de contato com a alteridade no campo de presença do eu é transcendente em relação a si mesma desde que não encontra em si seu ponto de gênese. A essência de uma coisa qualquer jamais pode ser determinada a partir do próprio universo de existência noética do eu, ou, antes, sequer pode ela ganhar qualquer determinação além da seguinte constatação: está alhures, mas algo da experiência do outro me indica que está lá em um campo que coabitamos. O olhar do outro só faz confirmar empiricamente para mim um “atolamento no ser” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 76) em oposição a um universo difuso que está fora de mim.

Perdido em meu universo solipsista sou integralmente apanhado pelo olhar do outro, no qual ser e nada, visível e invisível, estão conjugados qual carne. O fato de não ser um olhar qualquer, uma mero ato perceptual de uma forma de vida mais rudimentar como um inseto ou peixe, mas o olhar de um semelhante outro, carrega este ato objetificante de sentido que jamais pode ser completamente apreendido por mim. Deveras, ele corrobora uma convocação à transposição que já inspirava minha relação comigo, posto que desde o princípio somos, eu e o outro, “como dois círculos quase concêntricos” (MERLEAU-PONTY, 1974, p. 142). A transcendência que o filósofo instala é esta, circunscrita à quase-concentricidade de dois universos de inscrição da carne, e de forma alguma é signatária de uma tese da transcendência platônica dos *eidós*. Sobretudo, ela também não tem nenhuma relação com a tese aristotélica da transcendência de modelos identitários à qual a diferença estaria necessariamente submetida.

A diferença havia sido, desde a tradição platônica até antes dela na proposição dos axiomas da identidade de Parmênides, enquadrada na lógica do modelo e da cópia; esta última preservava certa semelhança ontológica com o correlato eidético do objeto, enquanto o simulacro seria rejeitado como uma cópia ruim, tornando evidente o componente moral da ontologia platônica. Posteriormente, com Aristóteles, subsumir-se-ia a diferença nos preceitos da representação. Era preciso que ela lograsse sua inscrição no conceito, já que a diferença pura e indômita seria “grande” ou “pequena” demais quando levada ao limite, e, por conseguinte, epistemicamente rejeitável. Um conceito de alguma coisa particular existente tem uma

compreensão infinita de extensão igual a 1, que permite a rememoração, a reconhecimento da relação representacional entre este mesmo conceito e o objeto que a ele compete na determinação. Na lógica da diferença conceitual a representação cumpre um papel mediador entre dois termos associados e complementares, portanto, e cuja oposição é apenas superficial: “[a] oposição real não é um máximo de diferença, mas um mínimo de repetição, uma repetição reduzida a dois, ecoando e retornando sobre si mesma” (DELEUZE, 2009, p. 22).

Neste sentido, o plano de transcendência é engendrado na diferença específica de Aristóteles em torno dos eixos de identidade do conceito indeterminado, de analogia dos juízos de relações entre conceitos determinados, de oposição nas relações entre representações determinadas no interior do conceito (isto é, nos predicados) e de semelhança no objeto do conceito. Relacionar a diferença a estes quatro eixos é domesticá-la na representação e produzir um “momento feliz” em que o aspecto díspar é adequado ao conceito e este passa a abarcá-lo, eliminando a tensão entre eles sem sacrificar o entendimento dos demais conceitos já postos. Quando muito, admite-se nesta lógica uma diferença *genérica*, que não se resume a inscrever um momento particular e peculiar dentro de um grau de variação permitida no ínterim do conceito – como faz a diferença específica – mas instaura uma diferença entre gêneros, preservando inobstante um sentido em comum e um sentido primeiro (ibid., p. 42), passíveis de apreensão por um mesmo juízo. A vinculação dialética entre diferença e identidade faz da primeira a antítese da segunda. Operar a cisão deste vínculo foi uma das primeiras tarefas filosóficas de *Diferença e Repetição*, de modo a possibilitar a concepção da diferença pura como vinculação diferente – diferente. Para tanto, Deleuze precisou abdicar do amparo dos parâmetros do conceito representacional, e de sua lógica interna de oposições definidoras.

Ocorre que a diferença em Deleuze é compreendida como implicada, e que explicá-la – ou seja, tornar extensivo o que é em princípio da ordem da intensidade – é neutralizar o paradoxo e ceder ao imperativo do bom senso e do “momento feliz”. A diferença não pode ser explicada e manter-se em seu estado puro; é neste último que, como intensidades livres, ela cria suas qualidades e determina sua distribuição no extenso pelo investimento de grandezas ordinais. Se a diferença deleuziana se evade à parametrização da lógica conceitual aristotélica, ela o faz expressando o superlativo em vez do comparativo: em uma locução como “*bigger than*” há variação na gradação de um parâmetro extensivo, mas é só em “*the biggest*” que uma singularidade tem lugar, sendo ordinalmente quantificada. Entretanto, talvez seja à luz do problema apresentado por Merleau-Ponty em relação à transcendência do outro do outro que

esta analítica deleuziana da diferença intensiva e vetorial encontra sua vulnerabilidade como discurso: nada nesta caracterização de *hecceidades* indica o instante em que, em um determinado agenciamento diferenciante, a visada escópica do diferente captura o eu, arranca-o de seu campo imanente de ipseidade e o transpõe (*enjambe*) para um campo compartilhado de presença.

Isto de modo algum significa que Deleuze se furte a engendrar uma investigação mais profunda de uma lógica dos encontros interpessoais, isto é, entre sujeitos molares narcisicamente constituídos. O texto de *Mil Platôs* sobre o amor cortês, na parceria com Guattari, é especialmente elucidativo a este respeito. Há no vínculo amoroso uma confirmação do “eu” que se desdobra do fato desta ser, essencialmente uma relação aprazível e gratificante de fortalecimento das próprias fronteiras territoriais. “O prazer é a afecção de uma pessoa ou de um sujeito, é o único meio para uma pessoa ‘se encontrar’ no processo do desejo que a transborda; os prazeres, mesmo os mais artificiais, são reterritorializações” (DELEUZE & GUATTARI, 2011c, p. 20-21). O descrédito dos esquizoanalistas quanto à legitimidade deste modelo molar de encontro é evidenciado logo na frase subsequente, quando a dúvida é lançada: “[m]as justamente, será necessário reencontrar-se?” (ibid., p. 21). Mais que a devoção objetual de um indivíduo ao seu semelhante, como no amor fraternal da *philia*, ou tampouco ao universo compreendido globalmente como no amor agápico, há no amor cortês algo de erótico: ele cria um campo de indeterminação e transpessoalidade, um corpo sem órgãos que comporta singularidades moleculares demais para se adequarem ao campo imaginário da pessoa à qual um rosto está vinculado.

É o oposto de uma generalização extensiva. A complementaridade desejanse do acontecimento erótico é da ordem da intensidade e da *différance*, e sua condição de perpétuo e sustentado desequilíbrio nada tem a ver com insuficiência, mas, ao contrário, com um excesso em qualquer um dos polos, seja de externalização ou introversão (ibid., p. 22). Nestes termos, a ipseidade é um produto erótico da experiência de se habitar o corpo próprio – não um corpo organizado por um saber, mas um corpo intensivo e intrinsecamente parcial, inclusive em suas percepções. As limitações impostas pelos órgãos perceptivos não atentam contra a realidade do mundo, mas, ao contrário, a fundam: é apenas por esta via enviesada que se pode apreender o visível e intuir o invisível. Por um lado, ver é aproximar-se de perfis do mundo e acomodar seus produtos imagético-representacionais em um registro de mesmidade: “[t]udo o que vejo por

princípio está ao meu alcance, pelo menos ao alcance de meu olhar, assinalado no mapa do ‘eu posso’” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 16). Por outro lado, “o vidente não se apropria do que vê; apenas se aproxima dele pelo olhar, **se abre ao mundo**” (ibid., grifo nosso). A coisa se mostra aos poucos, pelo infinito de perspectivas parciais pelo qual pode ser notada, que se tornam figura destacando-se do fundo de relações significativas que aquele objeto estabelece com os demais. Cada objeto é um “espelho de todos os outros”, e a percepção é deveras a de uma *Gestalt* das parcialidades que transitam a partir de um mundo contínuo e aberto em sua ambiguidade, “um mundo quase louco, pois é completo sendo no entanto apenas parcial” (ibid., p. 20). Este fato permite afastar-se de uma concepção do corpo como insuficiente: a parcialidade é sua própria condição de possibilidade, seja qual for a dimensão que prevaleça ao observador como figura: na condição de corpo Imaginário, há sempre um traço unário, um aspecto específico do objeto que lhe confere consistência; como corpo simbólico, um dos significantes da cadeia ocupa o lugar do Um: a nuance fugidia de um olhar, a rouquidão de uma voz, um sintoma, um rubor. E nenhum destes está tão afastado de qualquer apreensão molarizante quanto a dimensão Real do corpo, como já defendemos previamente.

Na maior parte dos escritos de Lacan, principalmente os que guardam maior proximidade com a teoria freudiana da época dos *Três Ensaios sobre a Sexualidade*, o corpo figura como uma instância imaginária atravessada pelo significante. O sujeito é afetado pela linguagem de maneira ter seu corpo marcado por ela – não o organismo biológico, certamente, mas o corpo do gozo que ressoa na carne organísmica (NASIO, 1993, p. 37). O gozo simbólico avulta as zonas erógenas do corpo qual fisiologia secundária, faz incidir nelas a demanda por sobre a necessidade e o semblante por sobre a materialidade. O Lacan dos *Seminários* tardios dos anos 1970, entretanto, explorava as implicações do sujeito que habita lá onde a palavra não alcança. No modelo borromeano de representação da experiência subjetiva em três registros RSI, o campo de intersecção dos domínios do Imaginário e do Real corresponde ao campo do gozo do Outro. O domínio Simbólico é registrado por Lacan como foracluído e não participa desta formação de ex-sistência, implicando que se trata de uma experiência do corpo não marcada pela palavra e nem pela metonímia.

O gozo do Outro é erótico por excelência: a natureza da solicitação que, nele, se dirige à fronteira de contato com o externo não é a do pedido pelo mais-de-gozar de um significante – como seria o caso no contexto do gozo fálico – mas sim por um excesso de afecção que transborda em relação à circunscrição. É só a partir das fronteiras do território existencial posto

imaginariamente como campo de mesmidade do “eu” que se pode demarcar o excedente de intensidades. Em termos gerais, este é o efeito, nesta intersecção dos dois domínios, que o Real produz sobre o Imaginário: levá-lo ao ponto de seu transbordamento ou até de sua implosão. Por um lado, há prazer neste acontecimento, um prazer experimentado como o estado transitório de relaxamento e quase-homeostase resultante de uma composição harmônica de forças com o que está do lado de fora da pele; ao mesmo tempo em que ele faz ecoar o território narcísico do sujeito e o confirma, engendra também as linhas de fuga pelas quais o eu se extravasa no devir, se mistura. Por outro lado, este é fundamentalmente um acontecimento gozoso, inspirado por uma pressão incessante (*konstante Kraft*) sobre o sujeito que o compele ao seu limite de dissolução e que insiste em transpor a égide das relações (sexuais, logo, impossíveis) entre semelhantes. Uma vez que o gozo do Outro esteja em jogo já não compete mais pensar em “quem goza”, já que é *algo* que goza em nós como reedição ou atualização habitual.

Trata-se aqui de uma publicidade que atenta contra a empresa moderna de apreensão do mundo pelo sujeito da razão. Os ensinamentos do corpo são um modo confuso do pensamento que envolvem a sensibilidade e o subjetivo, conquanto seja irrefutável o fato de que exercem alguma sorte de efeito sobre o espírito, considerável e continuamente. A filosofia cartesiana encontrou nessa dupla inscrição, tão difusa quanto factual, um dos maiores obstáculos que deveria superar. Descartes desmascarou a presunção da filosofia clássica como serva do saber, e seu *pensamento crítico* só exigia que se tomasse como certo o que atendesse aos critérios de evidência, clareza e distinção. Tudo precisaria então passar pela dúvida sistemática até que se chegasse na existência evidente do ser que duvidava, o *ego* do *cogito*. O “eu penso” era apodítico como realidade formal mas não como realidade material, ou seja, imbuído de toda a percepção, valores, imaginação e quaisquer outros acidentes da contingência do para-si. A evidência deste ego apodítico como realidade formal era defendida na segunda das *Meditações Metafísicas* (DESCARTES, 2000) pela afirmação da proposição 18 de que nada seria mais fácil de conhecer do que o próprio espírito. Na *Meditação sexta*, entretanto, ao enunciar os desdobramentos lógicos desta evidência apodítica primeira, ele se depara com a conclusão importuna de que “a natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo” (ibid., prop. 24).

Um navio não compartilha com seu piloto terminações nervosas nem sensações. Ambos podem conjugar-se funcional e afetivamente em um único agenciamento provisório de devir, tal como o complexo vespa-orquídea de Deleuze, mas jamais engendram uma confluência de afetos tal que impeça o piloto de pular e nadar para longe caso o barco afunde, por exemplo. Na existência material do homem o espírito é indissociável da matéria – ambos compõem uma mesma carne porosa. Uma forma de pensamento negativo, esta ilação que foi acima caracterizada como uma “afronta” à razão, foi justamente aquilo que Descartes precisou ocultar. Não por acaso são escassos os leitores de Descartes que, entre suas grandes descobertas, atentam para esta “diplopia” com respeito à descrição do espírito (MÜLLER, 2016). A referência que se faz na descrição deste campo de resistência ou obstrução do processo de conhecer é antes a um negativo no sentido de Merleau-Ponty do que no sentido da ontologia psicanalítica, ou seja, ela se aproxima menos da construção subjetiva em torno de um objeto inelutável e mais da presença do invisível como correlato negativo do visível, da carne como objeto de realidade que não é planejado e nem composto apenas de seus perfis perceptíveis, mas da suposição autóctone – pela própria experiência – de perfis inacessíveis conquanto copresentes.

O véu do mundo não é capaz de quebrar a evidência do objeto velado, como vimos, assim como a figura captada pela visão monocular não atenta contra a integridade da figura “verdadeira” provinda da visão binocular. Se cognição dispõe de recursos de correção da imagem distorcida, isto não se dá apenas por uma síntese intelectual em que um conjunto de percepções seria reunido para revelar os perfis distintos de um único objeto, mas também – e sobretudo – por metamorfose. É, afinal, o mesmo olho que produz as imagens de aparência, detalhes e *partes extra partes* e que lança o homem no *continuum* espontâneo do mundo. “Tudo se passa como se meu poder de ter acesso ao mundo e o de entrincheirar-me nos fantasmas não existissem um sem o outro” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 20). O paradoxo da experiência perceptiva é o de que aproximar-me do mundo me faz contatar a distância irreparável entre eu e ele.

Imerso na experiência fundamentalmente ambígua do mundo, o corpo se revela como a máquina capaz de apreender e manifestar esta ambiguidade que o precede. Isso porque ele é um corpo de afetos: eis o ponto nodal em que Merleau-Ponty se aproxima de Freud, ao passo que os discursos dos dois autores sobre os destinos do componente ideativo (*Vorstellung*) só faz exacerbar uma discrepância (AYOUC, 2012). Na medida em que se presta à função

fenomenológica de fundamento das ciências, a teoria merleau-pontyana toma como objeto a própria condição de possibilidade da experiência mundana por parte de um sujeito transcendental: o *a priori* de correlação unificadora da experiência sujeito-mundo em um campo; em termos de Husserl, trata-se aqui da intencionalidade operante, que é prévia à intencionalidade de ato. Contudo, Merleau-Ponty não tece apenas uma fenomenologia do conhecimento para a fundação de uma prática científica de imersão e não de “sobrevoo” distanciado, mas, também, uma fenomenologia da afetividade, fundada primordialmente na intersubjetividade. Sua formulação do *a priori* de correlação é essencialmente afetiva.

Divergindo da tese de Freud do recalçamento dos conteúdos ideativos, que tem como resultado a cisão radical entre as instâncias tópicas do consciente e do inconsciente, o filósofo está de acordo com a metapsicologia freudiana dos afetos como passíveis de repressão mas não de decomposição. Ora absolutamente reprimidos, ora sobrevivendo disfarçadamente e deixando-se perceber como marca habitual nos atos conscientes, os afetos se expressam em termos quantitativos – em quantidades intensivas e com números ordinais, se considerarmos o acréscimo pertinente de Deleuze. Tão importante quanto esta convergência conceitual, ou talvez ainda mais, é o que Merleau-Ponty identifica como a “fissão do ser”, graças a qual a alteridade e a *différance* se instauram como fundamento ontológico do sujeito do desejo. Em certo trecho de *O Olho e o Espírito* (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 42, grifo nosso) lê-se: “a visão não é um certo modo do pensamento ou presença a si: é o meio que me é dado de estar ausente de mim mesmo, de assistir por dentro à **fissão do ser**, ao término da qual somente me fecho sobre mim”.

Esta modalidade expressiva nada tem de gratuita: ela chama à atenção para a ontologia da castração para, ato contínuo, ressignificá-la por completo nos termos da porosidade que o invisível engendra na carne. A hiância não é entre eu e o seio da mãe; é, antes entre eu e o *holos*, o mundo como totalidade infinita, cujo modo de apreensão possível é tão somente o da abstração, do fantasma. Mesmo tendo abdicado da ilusão de coincidência plena entre a percepção e o mundo graças à admissão das formações fantasmáticas que habitam nesse ínterim, Merleau-Ponty alude à persistente confiança do indivíduo em seu corpo como condição possibilitadora do contato. Não obstante, tão logo este contato se efetiva, o corpo se engaja nele plenamente e se retrai como figura, de modo que não é possível perceber-se percebendo. Tudo se complica quando se inclui neste cálculo o olhar de outrem sobre si e sobre mim. Não posso acessar a experiência que meu semelhante tem do mundo, mas posso percebê-lo em contato, e

ele a mim. Aqui se impõe o mesmo limite que o indivíduo encontra com relação a sua própria percepção, qual seja, a impossibilidade de garantir que pelo ato de ver se esteja acessando as próprias coisas. Só o que posso ver do outro é seu corpo físico, contíguo ao qual assumo estar o sujeito que percebe. Parece então evidente que cada sujeito experimenta seu próprio “mundo privado” e que estes “não são o mundo” (id., 1967, p. 21).

Esse é o lugar do fantasma na teoria da percepção de Merleau-Ponty, um lugar de transposição do visível na direção daquilo que se anuncia a partir do que o Real tem de inapreensível. É no registro do invisível que se deseja; é plausível afirmar que a esquizoanálise concordaria que o deserto liso do Real tem dimensões de grandeza inconcebivelmente maiores que a circunscrição do campo estriado do *socius*, isto é, que apenas uma ínfima parte do mundo se doa para o visível do olho representador. Ela por outro lado seria obrigada a divergir quanto a esta compreensão do desejo que não é exatamente correlata do discurso da produção maquínica daquilo que ainda não há – a não ser como virtualidade intensiva – e que postula em vez disso para o sujeito desejante uma relação de precedência de um mundo que não pertence ao sujeito, que lhe é outrem. Será preciso ter esta distinção em mente quando, enfim, a assunção de uma posição quanto ao modo de definir o fenômeno do desejo se mostrar inevitável.

DEVIR-ANIMAL COMO ANTÍTESE DA ANTROPOLOGIA, OU: HOMEM, MULHER OU BESTA?

O ato de olhar não implica para Merleau-Ponty a suposição de uma agência de poder do vidente (*voyant*) sobre o visível, como vimos. Ao contrário, há uma pré-possessão (*préemption*) do visível – que já era visível por antecipação – diante da qual só o que o vidente pode fazer é aproximar-se. Olhar se constitui em uma interrogação sobre o objeto e o que dele se revela, mas o ponto original da visão está localizado na carne do mundo em que o sujeito está imerso. A formação do “eu” merleau-pontyano está relacionada à conexão entre neurobiologia orgânica e a potência impessoal do olhar, transmitida suprassubjetivamente pela alteridade inominada: a fórmula do “eu”, portanto, é “anatomofisiologia + outrem”. Lacan acena em concordância quando disserta no *Seminário XI* sobre a “cintilação [...] da qual de começo sou

uma parte, surjo como um olho, ganhando, de algum modo, emergência por aquilo que eu poderia chamar de a função da *voyura* (*la fonction de la voyure*)” (LACAN, 1973, p. 82). Embora o sujeito não preexista ao visível, ele está perpetuamente devindo distinto deste mundo por seu corpo e seu olhar, sem jamais lograr uma separação absoluta dele: a diferenciação é antes *na relação com o mundo* que diferenciação *do mundo*.

Assim, retornamos ao assunto do devir, ou, para dizer o mesmo, ao sujeito (*subject*) do devir. Redobrando a correlação noético-noemática da fenomenologia sobre si mesma de modo a fazê-la gestar a ambiguidade, Merleau-Ponty opera sobre a apreensão desejante dos objetos do mundo uma verdadeira contaminação: a produção de objetos de conhecimento não é outra coisa senão *maculada* pela porosidade da *précession* invisível, bem como os territórios imaginários do próprio sujeito são inevitavelmente permeados por linhas de fuga. O sujeito do devir é, em vários sentidos do termo, fugidio; é à custa de considerável dispêndio de esforço que ele se mantém de pé, sustentando de forma prolongada e relativamente estável a mesma conformação orgâsmico-imaginária. De resto, ele escapa de si mesmo para se refazer alhures. Se o *socius* produz a imagem hegemônica do homem, Deleuze e Guattari opõem esta apreensão antropologizante ao movimento que posicionam como seu reverso, ou seja, um devir-animal. Afinal, “[o] animal é mais aquele que foge do que aquele que ataca, mas suas fugas são igualmente conquistas, criações” (DELEUZE & GUATTARI, 2011d, p. 91).

Devir animal é o que ocorre com cada homem – no sentido da construção lógico-identitária própria da modernidade que Foucault (2000) denuncia como transitória – quando em relação com seu ponto de escoamento e falência estrutural. Ninguém leva o devir-animal às últimas consequências e de forma tão explícita quanto o masoquista: intencionando postergar o prazer ao máximo por saber que esta é a condição de possibilidade de seu desejo, o masoquista quer construir um corpo sem órgãos para com ele desejar, e faz isso aniquilando seus próprios órgãos – um método de eficiência questionável e que cobra um preço alto, certamente. Os esquizoanalistas narram o exemplo do homem que cria um programa de atividades vexatórias em que ele devém cavalo, usa rédeas e arreios, é chicoteado, tem seu pênis amarrado e, principalmente, submete-se à vontade do senhor que pode puni-lo com maior veemência caso note qualquer sinal de insubordinação. O que está em jogo neste cenário é um jogo de forças pautado pela norma de “destruir as forças instintivas e substituí-las pelas forças transmitidas” (id., 2011c, p. 20); ele quer ter sua volição suprimida e, eventualmente, operar uma inversão de

papeis com o cavalo de modo a receber as mesmas transmissões de força que o cavalo comumente recebe: ser domado. Esta articulação específica de forças nada tem a ver com o prazer, a não ser pela função obstrutiva: maquinicamente, o prazer implicaria a interrupção do agenciamento masoquista; simbolicamente, faria a aposiopese de um encadeamento significativa.

Além da refutação da lógica do prazer, há pelo menos mais dois pontos importantes em que o conceito esquizoanalítico de devir-animal demarca sua distinção com relação a outros fenômenos. O primeiro deles é a distinção entre este movimento, que é puro desejo de *amor fati* nietzschiano e produção real de vida tomada em um estágio anterior à estratificação – portanto amorfa – com a tendência ao regresso ao estado indiferenciado e inanimado sinalizado pela pulsão de morte. O segundo ponto é a distinção face ao domínio do imaginário, e que concerne ao fato de que o devir nada tem a ver com o imitar. A semelhança imaginária, ao contrário, é a obstrução do devir: é o humano edipianizado quem se faz parecer, quem simula ou imita, mas o devir é inumano e desumanizante. Devir animal é despersonalizar-se e flertar com a pertença à matilha: “[é] esse o ponto em que o homem tem a ver com o animal. Não devimos animal sem um fascínio pela matilha, pela multiplicidade” (id., 2011d, p. 21). Não é próprio dos devires-animais a identificação com a molaridade do animal, mas a inauguração de zonas de indiscernibilidade em que homem e animal estão copresentes como “a Besta”. No âmbito do devir o que aproxima homem e cavalo, homem e rato, homem e criança não é em primeiro lugar sua estrutura orgânica cujas características podem ser aproximadas por analogia ou por critérios de semelhança, mas a univocidade de seu ser que se diz assubjetivamente da diferença.

A ruptura com a lógica da semelhança é, quiçá, o maior legado de Deleuze, esse faz notar no conceito de devir-animal e em tantos outros de seu glossário. Mesmo em Spinoza, reverenciado como seu precursor por excelência, tem-se que a identidade do ser é primeira, antecedendo a diferença de seus modos de expressão; a verdadeira revolução nesse aspecto, quiçá, seria operada pelo conceito de eterno retorno de Nietzsche, que trouxe a diferença como fundadora da univocidade do ser e possibilitou que esta assumisse conceito próprio, não subordinado ao idêntico da representação. O ser é dotado de uma força afirmativa que transcende até mesmo o *conatus*: a “vontade de potência”, uma força que compreende não só a persistência do ser em si mesmo, mas sua recriação ou expansão. Por isso quem emerge do eterno retorno jamais é o idêntico, que é incapaz de sustentar-se em um mundo constituído pelo

devir e pela vontade de potência; a identidade que retorna é a da diferença, do próprio devir. É o que leva Deleuze (2009, p. 49) a definir a repetição como “pensar o mesmo a partir do diferente”. Nietzsche era um filósofo do amanhã, um extemporâneo; não é implausível imaginá-lo vilipendiando quem compreendia equivocadamente a “*wille zur macht*” como o desejo de prevalecer no jogo representacional dos valores de uma determinada sociedade, preservando assim um estado de coisas já dado.

É preciso lembrar como univocidade e multiplicidade se coadunam na teoria deleuziana: se é admissível que haja uma única voz, esta voz não é outra senão a do *parenklisis*. A voz da dimensão afetiva do mundo é inumana, bestial, e emana o “sentimento de uma natureza desconhecida” (DELEUZE & GUATTARI, 2011d, p. 22), que não apenas não é personalizado como atenta contra a coesão da figura imaginária que lhe faz resistência. Em sua maior parte, os esforços de acúmulo de saber a serviço de uma ciência dita “maior” ou hegemônica são especialistas em segmentar a univocidade em várias vozes organizadas sistemicamente em categorias, mas por outro lado não parecem dar conta de contemplar essa inumanidade: são herdeiros de um projeto moderno de escrutínio do mundo que é *humano, demasiado humano*. Os devires-animais, os esfacelamentos moleculares só são apreendidos à distância, explicados por generalizações em blocos que negligenciam quaisquer dinamismos irreduzíveis que atravessam o *socius*. A ciência “maior” é a ciência dos grandes fenômenos, mesmo quando investiga os organismos unicelulares ou a física infinitesimal das partículas subatômicas; as dimensões extensivas de seu objeto de estudo pouco importam, já que seu *modus operandi* é sempre o da produção dos grandes discursos que têm como interlocutor privilegiado um grande sujeito. Não reste dúvida: trata-se aqui da figura global do “homem”, que se esquematiza em torno do falo.

Em si mesmo, o termo “falo” parece não ser investido desta importância desde os primeiros escritos freudianos. Como bem aponta David-Ménard (2014, p. 50), “ocorre a Freud ser muito menos normativo que Lacan quanto à questão fálica. Aliás, Freud fala de fase fálica, e não de função fálica”. Um escrutínio mais atento, todavia, revela que a assim chamada função fálica já figurava de início na explicação do desenvolvimento psicosssexual do sujeito na psicanálise de Freud: a ontologia das duas tópicas freudianas é, antes de mais nada, um discurso sobre um conflito mediado por uma instância conciliadora responsável pela atribuição de identidade e personalidade reconhecível. Tudo o que o *Anti-Édipo* faz é deslocar o plano em

que este conflito ocorre e reposicioná-lo nos termos do molar e do molecular, do antropológico e do bestial; e, todavia, este deslocamento não é tão veemente a ponto de que o falo deixe de ocupar a posição central. Dentre as inúmeras categorias que compõem as díades representacionais do sujeito – senhor e escravo, visto e *vouyeur* e a mais diretamente ligada à impossibilidade da relação sexual: macho e fêmea – o falo figura como ponto em comum entre elas. Ele intervém diretamente na relação sexuada, é o fator terceiro que institui a marca do gozo absoluto no sujeito barrado (\$) e cumpre a função referencial de distinção dos sexos em seus dois desdobramentos: do lado da mulher ele representa o que lhe falta, e do lado do homem, representa o enigma do gozo absoluto.

Quando retomamos a asseveração supracitada de Lacan (1996b, p. 46) de que homens e mulheres são tão somente significantes, podemos estabelecer o que a estrutura linguística respectiva de cada sexo pode oferecer à trama simbólica: o significante-homem goza falicamente em sua remissão obsessiva à figura histórica da mulher-Outro; a significante-mulher não é toda, “há sempre alguma coisa nela que escapa ao discurso” (ibid.). O gozo fálico é o gozo sustentado no fato de que o falasser fala. Se, por um lado, ele habita a zona de participação comum entre o simbólico e o Real, por outro ele tende a valer-se do suporte imaginário da imagem especular; por isso entende-se que ele corresponde ao próprio processo de desejo que tem como objeto-causa o “a”, e que visa objetos de realidade quaisquer que serão investidos de *agalma*. É neles que a pulsão logra vibrar. O imperativo masculino é o de tapar *literalmente* – isto é, *pela letra*, pela inclusão do significante fantasístico do falo – o buraco, de preferência antes que se venha a descobri-lo no tecido do Outro. É apenas implicitamente que ele reconhece o gozo de Deus como impossível; outrossim, não parece ser conveniente prolongar a experiência de meditar sobre essa conclusão que é verdadeiramente *sublime* ao modo kantiano, tão apodítica quanto angustiante. Trata-se, em suma, de uma verdade *éxtima* da qual o sujeito se defende pela atribuição de sentido: o gozo como *j’ouis-sens*, “eu ouço sentido”. Toda a realização de ato sexual do homem termina em fantasia redobrada sobre si e sobre o Outro, e não surpreende que se lhe possa burlar tão facilmente com um orgasmo fingido. A relação interrompida, castrada, de gozo fálico entre o homem e a mulher, é essencialmente uma relação de produção de suplência simbólica sem que jamais dois se tornem um.

Diz Lacan (ibid., p. 97) a este respeito:

[J]á repeti isto o bastante para que vocês ainda o tenham na cabeça – para o

homem, a menos que haja castração, quer dizer, alguma coisa que diga não à função fállica, não há nenhuma chance de que ele goze do corpo da mulher ou [...] que ele faça o amor:

Há no gozo fállico um direcionamento claro, e o próprio falo marca uma trajetória do gozo: sua origem marcada nos orifícios erógenos, sua interpelação no recalçamento e sua exteriorização possível na fantasia, no sintoma, na ação sublimatória etc., até o limiar onde se situa o gozo impossível do Outro. É nesse sentido que se pode afirmar que a teleologia objetual da verdade moderna é intrinsecamente masculina: circunda-se um objeto para trazê-lo à evidência, à luz esclarecida da razão. Faz-se da natureza – pensada a partir da mensurabilidade do extenso – um artifício submissível a um saber-fazer, o que é radical e dramaticamente diferente de uma concepção do mundo maquinado, em que a distinção natural-artificial é superada quase que pelo avesso da lógica instrumental fállica.

Nesta última, a realidade devém um objeto de apreensão pelo homem. Ele é quem o circunscreve e faz dele um falo: bens materiais, valores, um pênis ou um emprego são objetos circundados pelo sujeito que, em proveito de uma organização tecnicista e por meio de sucessivas camadas de estratificação, confere inteligibilidade e utilidade a este segmento específico do real e o reduz à condição de dominado. O *modus operandi* do masculino, assim, não é outro senão o do enquadramento (*gestell*) de que Heidegger (2008, p.11) trata quando tece o seguinte comentário sobre o universo hegemônico da vontade de querer, das coisas claras e distintas: “[a] maneira mais teimosa, porém, de nos entregarmos à técnica é considerá-la neutra, pois essa concepção, que hoje goza de um favor especial, nos torna inteiramente cegos para a essência da técnica”. A essência da técnica diz sobretudo do fato dela ser uma construção, uma fabricação que se fez padrão normativo e parâmetro de neutralidade e de desvio, com tal eficiência a ponto de raramente ser sequer posta em questão. Em última análise, o modo de gozo que passa pelo falo é relativo à uma economia de controle, abertura e fechamento do acesso à pulsão como se em obediência a uma lógica de dominação do mundo para, com isso, dominar seus próprios demônios.

O FEMININO COMO PONTO DE FUGA DA FALICIDADE, OU: COMO DEVIR-INDISCERNÍVEL?

A mulher está inscrita em uma lógica bem diferente daquela do significante-homem. Ela goza no místico, isto é, goza por sua incompletude mesma, e parece de algum modo ter certa intuição tácita de que o falo não haverá de lhe oferecer completude, já que “ele ‘não é’ o pênis de um homem para ele mesmo ou para uma mulher que espera desse homem que a satisfação sexual que ele lhe traz seja como o emblema de sua identidade” (DAVID-MÉNARD, 2014, p. 44). Seu atrelamento intrínseco ao desejo é o do significante enviesado, o falo pela negação de que ela o tenha. A máquina desejante feminina nada tem a complementar, pois sua composição de fluxos é sempre da ordem do suplemento: o acréscimo de mais vazio ou “mais-de-gozar”. Tal como, em Marx, a conversão do trabalho em item de mercado faz irromper um campo inédito de mais-valia entremeada na lógica do lucro, também a renúncia ao gozo é a ocasião pra identificação de uma produção às avessas ou antiprodução. Nela, o sujeito desaparece justamente por “ser o que surge” (LACAN, 2008b, p. 21) e a falicidade se desmonta em proveito da emergência figural de um *outro* inominado e inapreensível pela objetivação identitária, mas ainda assim com um caráter de relativa autocoincidência fugaz demais para representar a si mesma. O sujeito enquanto territorializado em suas próprias identificações, na maioria das vezes, sequer tem notícia do que seja esta presença mística em sua própria situação.

O preço que se paga por esse ancoramento radical no presente do *Self* é a perda daquilo que o “*a*” representa: eis aqui a mais-valia do gozo. Essa função significante à qual se pode denominar “mulher”, tendo perdido alguma coisa de si, vive o mais-de-gozar por excelência. Ela não goza da satisfação parcial pela sublimação, como faz o homem; o que resta a ela é o outro destino possível da pulsão que havia sido apontado por Freud (1974b) como alternativa à sublimação: a retenção ou redirecionamento para si mesmo, do objeto da pulsão para o sujeito. Uma vez que se abdica da posse que o gozo fálico compreende, não se pode tomar nem a si mesmo como objeto. A única coisa de que se tem posse é a verdade do presente: é este o gozo como absoluto Real, a respeito do qual nada sabemos, a não ser que ele repete, isto é, “sempre volta ao mesmo lugar” (LACAN, 2008b, p. 206). No *Seminário XVI* de fato Lacan ainda insiste em atrelar este absoluto a um valor ausente ou faltante na fórmula do Inconsciente como “1 – a”, “verdade menos saber”, a ferida no “1” que é uma herança de Plotino e do despotismo totalitarista. Mas fica claro que a fórmula pode bem ser invertida: no panorama do Corpo sem

órgãos, o *socius* onde o saber reside é tão somente um apêndice, uma protuberância de estratos e engendramentos em meio ao deserto liso e inengendrado.

A máxima de Beauvoir pode ser ressignificada aqui e ganhar novo brilho: “mulher” não é um atributo inerente de um indivíduo, mas, antes, é algo a se tornar sem jamais confundir-se com um lugar a chegar. Devir-mulher é um processo. Um processo de dessubjetivação contra-hegemônico, que começa pela deterioração da identidade ideal convertida em Rosto – este que acumula predicados como homem, branco, europeu, cisgênero, heterossexual, de meia idade etc. – e que avança no sentido da assunção de todas as identidades minoritárias. O devir-mulher, portanto, é da mesma ordem do devir-criança no texto de *Mil Platôs*, mas bem se poderia também acompanhá-lo do devir-nordestino, do devir-racializado, do devir-étnico ou do devir-*queer*. Todos estes compreendem a mesma função de ruptura do Rosto: o golpe que instaura a abertura de uma linha de fuga entrópica, conquanto reterritorializável, ou seja, reversível. É com certa dose de violência ruidosa que se logra quebrar a violência surda e silenciosa do Rosto. Assim sendo, o primeiro momento de desterritorialização é o devir-mulher. Depois dele, trespassado um certo limiar de ruptura da subjetividade tipificada, chega-se à inumanidade do devir-animal e, ainda mais além dele, ao limite da molecularidade desterritorializada, quando se devém indiscernível.

Todos os devires culminam no estado-limite do devir-indiscernível. Esta é a faceta do desejo que completa, por assim dizer e se for autorizada a indulgência, a *trimúrta* hinduísta: como criador, Brahma é o desejo produzindo realidade pelo engendramento dos fluxos no Corpo sem órgãos; como conservador, Vishnu é o desejo antiprodutivo, oferecendo amparo aos acontecimentos do devir e sustentando-os na duração; como destruidor, Shiva é o devir-indiscernível sob o jugo do qual todo organismo se desorganiza e toda falta se pulveriza ao ponto da obsolescência. Afinal, se há falta, é porque um conjunto de pressupostos foi adotado arbitrariamente e remetido a um pressuposto-mestre: o ideal transcendente do gozo impossível que só se satisfaz parcialmente em uma dinâmica fantasística estruturada como teleologia por um regime de codificação e animada como causa pelo objeto “*a*”, no polo de origem, e pelo *Ich-ideal*, no polo de destino.

Como polo oposto da figura absolutamente codificada que é sujeito, organismo e significante, o estado indiscernível para o qual se devém é absolutamente anorgânico,

assubjetivo e assignificante. Ele vai na contramão do anseio por distinção que preconizam o capitalismo e seus dispositivos de subjetivação ao modo do sonho americano: ao invés de um esforço por destacar-se dentre a massa pela excelência no desempenho de certas competências minuciosamente estabelecidas por uma axiomática ou válidas somente em um determinado sistema de codificação, trata-se de ser indistinguível da massa, “ser como todo mundo” (DELEUZE & GUATTARI, 2011d, p. 76). Para tanto, há de se abdicar da satisfação de desejos ancorados no sujeito molar individualizado, e que estão destarte bem mais próximos dos interesses de categorias e classes que da produção desejante criadora. Temporalmente, o devir-indiscernível se caracteriza pela exclusão dos anseios que excedem o instante da *hecceidade*, o agora de *Aion* em que quase toda a univocidade se expressa apenas intensivamente; geoeticamente, o modelo arborescente do sujeito molar é substituído pela comunicabilidade rizomática do modelo molecular: é quando a árvore devém capim.

Todos os devires minoritários são movimentos intensivos de passagem, produtos de uma máquina abstrata pela qual circulam as idades e as identidades. Há sempre um devir-mulher ou um devir-criança disponível, independentemente da idade ou do sexo, e o que cabe é “extrair de sua idade as partículas, [...] a juventude *desta* idade” (op.cit. p. 73, grifo dos autores). O que caracteriza as ações como caninas, equinas, infantis ou moleculares são suas características de velocidade e repouso e os agenciamentos nos quais elas se engajam. Para um adulto, sentar-se em uma balança de *playground* é muito diferente de “imitar” uma criança; para um bebê, provar a ração do cachorro é diferente de “imitar” o animal; para o masoquista, submeter-se à rédea e ao chicote é diferente de “imitar” o cavalo. Em todos estes casos o comportamento não remete a uma nova subjetivação tipificada e molar, mas a *hecceidades* moleculares. Mesmo no caso particular do devir-mulher ainda se trata de uma molecularidade que não atinge a representação imaginária molar da mulher, em sua dualidade com a imagem do homem que lhe é correlata, e sim de “emitir partículas que entrem na relação de movimento e repouso, ou na zona de vizinhança de uma microfeminilidade” (ibid., p. 71). Mesmo o sujeito mulher precisa devir-mulher, portanto²³.

²³ Isto não eclipsa a importância da imitação no caso das *drag queens* ou transgêneros e nem tampouco deslegitima os esforços de adoção da identidade molar da mulher na defesa dos direitos conquistados historicamente para sua categoria; em ambos os casos a sustentação da molaridade cumpre uma função territorial significativa. Também não convém simplificar a dinâmica de produção molecular da feminilidade no devir-mulher à internalização da máquina binárias dos sexos, como por afirmações de que “cada sexo contém o sexo oposto” ou de que os homens teriam um “lado feminino” e vice-versa.

Não se fala em devir-homem porque o homem é, por natureza, o Rosto majoritário. Ele é melhor localizado como o ponto padrão de partida de todos os devires minoritários. Com efeito, mesmo as minorias, grupos molares estratificados e com seus próprios conjuntos de interesses que ocupam um território existencial no aparelho de Estado precisam também devir minoritários em sua *práxis* política. A própria condição de marginalização relativa das minorias as compele a fazerem de si, moléculas. A função contrária ao devir, isto é, a função majoritária ou “rostidade”, produz o sujeito fálico da enunciação e o faz a partir de um padrão do qual todo desvio se dá por arborescência e oposições binárias remetendo a um só referente que faz as vezes de significante-mestre.

Deleuze (2011) deixa claro que o devir-mulher é uma trajetória a ser percorrida por homens e mulheres em igual medida na reflexão tecida sobre o conto “Bartleby, o escrivão”, de Herman Melville. Bartleby usa sua famosa frase “*I would prefer not to*”²⁴ que, em seu formato original, se encerra sem esclarecer qual o objeto rechaçado, constituindo uma “função-limite”. Tampouco há qualquer inflexão tonal que permita ao ouvinte identificar a intenção do personagem; a estereotipia ou “sopro único” com que Bartleby se expressa faz de seu mantra uma fórmula agramatical, uma ruptura das leis da gramática. Em outras versões Bartleby completa sua frase com um objeto, como em “*I would prefer not to be a little reasonable*”²⁵; ou então tira do futuro do pretérito com apenas “*I prefer not to*”. Mesmo nestes casos, Melville de algum modo inclui em Bartleby alguma menção a uma falta de particularidade: “*I would not like a clerkship, but I am not particular*”²⁶. A escolha pelo termo “*prefer*” é indicativa da passividade mais radical: nem aceita, nem recusa em definitivo, mas fica no entremeio. E, contudo, o uso do termo indicaria que o desejo de Bartleby ainda está salvaguardado, o que transforma toda a sua inação e a converte em ato de vontade e resistência passiva.

Nem aceitando e nem recusando, Bartleby tampouco oferece saída alternativa (como “*preferiria continuar copiando*”), mas exprime tão somente uma recusa ao desejo do Outro. O que ele cria não é senão uma zona de indiscernibilidade entre os caminhos do rejeitado e do preferível, um “negativismo para além de toda negação” (op. cit., p. 95). Isto deixa seu

²⁴ Tradução livre: “Preferiria não fazê-lo”.

²⁵ Tradução livre: “Preferiria não ser um pouco razoável”. Esta é a resposta oferecida por Bartleby à seguinte interpelação: “Ora, Bartleby, seja um pouco razoável!”.

²⁶ Tradução livre: “Não gostaria de um trabalho como balconista, mas não sou particular [a este respeito]”.

interlocutor aparvalhado, muito mais do que ocorreria diante de uma recusa explícita. Nesta leitura, como identificado por Smith (2013), Deleuze reposiciona a má-fé não mais como a escolha pela inação à maneira sartreana, mas como a ação em conformidade com imagens dogmáticas de pensamento com intenções falseadas e em observância a uma lógica de pressuposições, que Bartleby, que fora consagrado por Sartre o cavaleiro da má-fé por excelência, substitui por uma lógica das preferências.

Se há uma identificação entre o advogado e Bartleby, não se trata daquela identificação neurótica baseada na semelhança e nas imagens (do pai, inevitavelmente) das quais um sujeito territorialmente determinado se apropria. Antes, o que se vê aqui é uma identificação de linha de fuga associada à psicose, que não reproduz uma imagem mas ecoa um traço de expressão e conta apenas com uma *zona de indiscernibilidade* – um devir – em vez de um sujeito. Em suma, não é uma identificação com o pai, mas o assassinato do pai e da filiação em proveito de um regime de aliança entre semelhantes em fluido devir entre homens e mulheres, que se constrói a partir das ruínas do nome-do-pai. Trata-se de dissolver a função paterna para que de seus destroços possa emergir o que Deleuze (ibid, p. 110) chama de “Original”: o homem sem particularidades, que se conjuga ou forma agenciamentos com outros homens como irmãos em devir ilimitado, sem nacionalidade e sem propriedades: um sujeito-molécula.

Afinal, o que significa devir uma molécula senão coadunar-se em zonas de copresença ou vizinhança? Todo devir é molecular em princípio, já que devir não é imitar e nem fazer analogia, mas, antes:

[a] partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais próximas daquilo que estamos em vias de devir, e através das quais devimos (ibid., p. 67).

A FORMA DO SEGREDO, OU: É POSSÍVEL DESEJAR SEM INTENCIONALIDADE?

Ao fato de que os esquizoanalistas caracterizam o desejo e o devir com tanta similitude

a ponto de que ambos quase se confundam, podemos oferecer como réplica, à luz da explanação psicanalítica do gozo não-fálico, que a chave para melhor compreender a interlocução possível entre os dois modelos do desejo pode estar contida no conceito de devir-mulher. Se todos os devires são moleculares em última instância, disto também se infere que todos têm o devir-mulher como estágio inicial: o ocultar, o dissimular, o lidar com o segredo, são linhas de fuga inaugurais que, quando abertas, autorizam a proliferação de outros devires mais extremos. Considere-se, principalmente, a pertinência da seguinte definição de Nasio (1993, p. 90-91): “feminilidade e masculinidade são, antes, posições definidas conforme o modo específico que cada um – independentemente de seu sexo – tem de habitar seu corpo, com sua maneira particular de dissimulá-lo”.

Em oposição ao semblante, que remete sempre ao rosto do homem e ao falo, e que se mostra avultante como o sol iluminando a todos os objetos, está o feminino, como a lua a revelar tão somente este ou aquele perfil de si a cada noite. Ele se desvela lá onde o semblante não alcança, e seu *modus operandi* é o do segredo e da dissimulação em proveito do devir-imperceptível. O segredo, por sua vez, está relacionado a saber que

[o] falo toma seu papel simbólico do fato de que, não faltando realmente no ou sobre o corpo do homem, mas podendo satisfazer um prazer ou deixar de saciá-lo, ele permite que um homem aborde a alteridade do feminino por meio de uma alternância de presença ou de ausência, e dos compromissos sutis que se instauram, graças à linguagem, entre a afirmação e a negação (DAVID-MÉNARD, 2014, p. 44).

Poder-se-ia defender que há na condição já-castrada do feminino algo de *inelutável* – isto é, algo contra o qual não se pode lutar, mas que ao mesmo tempo é refratário ao luto: uma estratégia de operação com a falta que não envolve ocultá-la sob o semblante, mas antes insinuá-la na dissimulação e, por isso mesmo, fazer vazar o objeto e engendrar a *différance*. Alternativamente, poder-se-ia também considerar o segredo a única forma admissível de denúncia do inelutável da finitude, flertando com a angústia para não deixar-se sobrepujar por ela: Freud tem familiaridade com esse expediente desde sua análise do caso Dora, que resistia à psicanalização e resguardava aquilo que, nela, era inapreensível. Inobstante, tão ou mais importante que a reflexão sobre o motivo da atitude de segredo, por exemplo, se há algo de precioso ou delicado que precise ser preservado, é a oposição binária segredo – divulgação.

Só uma visada partindo da contramão da hegemonia pode receber um segredo, pois seu modo de proliferação é, ele mesmo, secreto e sub-reptício, entremeadado no público como um agenciamento coletivo cuja responsabilidade é de ninguém e de todos. Há de se fazer, então, a distinção entre o conteúdo finito de um segredo e a sua passagem para a forma infinita do segredo: esta última é a própria dinâmica do devir-imperceptível em face dos “traços que não param de reconstruí-la” (DELEUZE & GUATTARI, 2011d, p. 89). Operar pela forma do segredo é alienar suas marcas dissimulatórias nas ações do próprio agente, mas também nas de outrem, por antecipação. Assim operaria a psicanálise desde a virada copernicana de Freud: um segredo cuja forma é enfim denunciada depois de séculos de primado da Razão, mas cujo conteúdo tão somente se insinua sem jamais explicitar-se. O segredo do Inconsciente pulsional é inatingível e insolúvel, e mesmo o caminho da superinterpretação analítica – em resposta à sobredeterminação metafórica, metonímia e figurativa do trabalho onírico em vias de burlar a censura (FREUD, 1996a) – é destinado ao fracasso: ao se traçá-lo, depara-se com o fato decepcionante de que *nada* há ali que valesse todo o investimento libidinal empreendido. Não é que o conteúdo do segredo tenha deixado de existir, mas ele se pulverizou: por meio desse agenciamento a organização de seu conteúdo se altera e devém-mulher, esquivando-se à apreensão; afinal, “a mulher pode ser secreta não escondendo nada, à força de transparência, inocência e velocidade” (DELEUZE & GUATTARI, 2011d, p. 90).

O que permite que Deleuze e Guattari atribuam estes predicados à condição feminina é o fato mesmo de que a Mulher não fala a língua do sentido – é o homem o portador do significante – e sim a *alíngua*. A função-mãe da *alíngua* é a de condição possibilitadora da identidade, do nome, da remoção do estado de natureza que faz emergir o *falasser*. Lê-se no *Seminário XXIII* (LACAN, 2007) uma releitura do mito da Criação em que *Adam* era *Madam*, ou seja, Adão ao dar nomes aos animais em sua própria língua cumpriu uma função que cabe à mãe. Eva, *Evida*, é o significante primeiro, a virgem matricial de todo o possível; ela mesma, contudo, é impossível e não existe, dado que ela é toda, e não castrada. O sujeito, fenômeno da ordem da realidade e não do Real, se dá a partir da inscrição do S2 e da instauração da cadeia significante: a ordem simbólica é inaugurada quando o símbolo é partido.

Como já vimos, a fala do sujeito para o Outro da cultura é precedida por um falar *para si*, uma fala engajada no circuito da própria satisfação pulsional: a boca que fala *alíngua* não profere um dizer comunicável que possa ser delineado como “\$ ---A”, mas beija a si mesma. Seu dizer solitário é a “palpitação de um gozo” (MILLER, 2010, p. 77) da qual todo ouvinte

está interdito. Se a Mulher mítica é o horizonte de totalidade indiscernível para o qual se devém, o sujeito é aquilo que precisamente resiste à indiscernibilidade, por um lado, e à redução à condição de objeto, por outro. Para sustentar-se em seu território próprio com fins de lidar com ambas as ameaças, ele se projeta no campo do possível da castração, da imposição de cortes e disjunções exclusivas aos fluxos e, acima de tudo, das *bricolagens* de signos linguísticos. Desta feita, Lacan (2007, p.14, grifo do autor), acrescenta à sua máxima uma hiância: “o possível é o que cessa, *vírgula*, de se escrever”.

É do homem esconder-se pelo expediente simbólico do desejo; a mulher nada esconde, mas dissimula o mais-de-gozar, o gozo não-vivido e retido do sujeito como falta-a-ser. E, com efeito, a única falta que se imputa à mulher é a falta do horizonte ideal de assunção de satisfação do lado de “lá” da relação sexual, o gozo projetado e suposto no Outro. Como o gozo é da ordem do Real, não há saber ou significação possível. Em primeiro lugar, tem-se que uma relação requer, por definição, sujeito e Outro em polos distintos de uma troca significativa; em segundo lugar, tem-se que o sexual é o gozo cindido em mais-de-gozar e impossibilitado de relacionar-se: há, enfim, relação no simbólico e sexual no Real, mas não há jamais a possibilidade de relação sexual: em seu lugar, o que habita a intersecção entre estes dois domínios é a fantasia do falo. A “transparência, inocência e velocidade” da mulher são a fórmula para o engendramento de um modo de gozo diferente, que é dito místico posto que se caracteriza como “mais uma imagem da ultrapassagem do limiar do gozo Outro, de um gozar que implica o corpo inteiro, num suposto encontro divino com Deus” (NASIO, 1993, p. 139). É de fato uma apoteose própria do devir-mulher que, ao fazer de seu corpo um corpo-sem-órgãos, irradia-se na extensão levada ao seu limite e se transpõe uma vez mais para o regime intensivo em um encontro com Deus, o nome antropomorfizado da Substância Spinozana.

Gozar no místico é uma ação irredutível até mesmo à mereologia de uma *Gestalt*: não se trata de uma questão de intercambiar a predominância figurativa de uma das partes – o objeto fálico – pelo todo, mesmo que se trate um todo imanente e já em vias de dissolução, imbricado na configuração sucedente no porvir. Em vez de um todo de dimensões provisórias e transientes, opera-se sobre o ponto de inengendramento em que o *infinitamente grande* e o *infinitamente pequeno* se confundem, além de qualquer mensurabilidade. Por conseguinte, o feminino implica um vislumbre do infinito do devir sem *intentio*, isto é, sem este esquema de comunicação tácita entre as coisas e meu espírito em que elas de algum modo se ajustam ao

modo do tempo, e graças ao qual eu nutro uma esperança fundada virtualmente – intencionalmente – de que, no futuro, o passado se repita. Não há outra inteligibilidade tácita senão a da presença passiva em relação à *précession* da alteridade inominada do mundo.

Na medida em que nada intenciona, a não ser pulverizar-se até o limite da indiscernibilidade na abertura ilimitada a um mundo sem Outro, o significante-mulher se aproxima em sua função de devir daquilo que, em psicanálise, entende-se por um modo de habitação de si que é antitético ao desejo. Embora a noção esquizoanalítica de desejo seja abrangente o suficiente para contemplar também a antiprodução, isto é, a produção de aglomerados molares que, por um princípio interno de organização, se tornam dotados de *conatus* e resistem à investida de afecções heterogeneizantes, esta mesma noção implica também uma clara escolha ética de Deleuze e Guattari em favor da destruição e reconfiguração dos territórios estáveis de mesmidade como a maneira mais legítima de abordar o desejo e beneficiar-se da plenitude de sua potência. Em outras palavras, admite-se o desejo pela manutenção de um *status quo* hegemônico, mas como uma forma de captura ou violência sobre os fluxos do desejo, arrancando-o do modo do rizoma e alienando-o no modo arborescente e centralizado que tem como foco um ponto único no qual arbitrariamente um Outro foi alojado; em contrapartida, é por meio da desumanização rizomática incitada pelo devir-mulher que se deseja mais integralmente, sem limite, sem castração e sem destinatário fixo.

Com isso, temos em jogo não só um mapeamento mais claro das zonas de convergência entre a psicanálise e a esquizoanálise, como também uma quantidade suficiente de dados que nos permita esboçar um enunciado conclusivo quanto à pertença ou não do regime de produção maquínica ao campo do desejo. Este será o argumento que desvelaremos nas páginas conclusivas que seguem.

CONCLUSÃO

Um dos propósitos norteadores do capítulo anterior foi corroborar e sistematizar minuciosamente uma conclusão que já se insinuava de forma mais ou menos velada no decorrer de todo este texto. Ei-la: ao questionar a própria estruturação binária do desejo entre um sujeito desejante e um objeto desejado; ao defender que todo objeto do desejo que se torna identificável não é senão um elemento de todo um agenciamento complexo entre várias outras coisas e/ou pessoas; ao oferecer como alternativa a hipótese de que o que desejamos, de fato, são mundos inteiros e realidades ainda incriadas, dotadas primeiramente de um caráter virtual e cuja atualização não corresponde a uma descarga de qualquer tipo de energia intrapsíquica, mas a operações sociais, econômicas, políticas, clínicas etc.; enfim, ao desassociar por completo a produção desejante dos principais pilares de sustentação da teoria psicanalítica – o falo e a marca da castração simbólica – o que os esquizoanalistas fazem é construir um discurso caracterizador de um fenômeno que não coincide com o desejo.

Em vez disso, Deleuze e Guattari promovem uma realocação radical do conceito de desejo como um processo ontológico de criação em um plano imanente que é tão inconsciente quanto Real. O que o desejo – agora realocado – faz é *maquinar* este plano em seu estado inicial de “zero fértil” denominado Corpo sem órgãos; há de se entender “maquinar”, neste vocabulário, como engendrar acontecimentos sobre este plano por meio de três categorias de sínteses dos fluxos intensivos que o compõem. A primeira delas é aquela dita conectiva, em que os fluxos de todas as naturezas, materiais, lógicos, energéticos, expressivos ou monetários são acoplados entre si e entre os objetos parciais – peças máquicas com potencial indeterminado de conexão – sem causa primeira ou causa final, mas sempre no meio, como produção-de-produção heterogênea e pautada pela energia chamada *libido*, tão erótica quanto dessexualizada. A segunda destas sínteses é chamada disjuntiva, e descreve o procedimento pelo qual as máquinas desejantes fazem incidir sobre as conexões binárias de fluxos um terceiro termo diferenciante ou *parenklisis*, o que por conseguinte condiciona que estes fluxos, agora com três pontos de referência, sejam passíveis de registro e codificação sobre o Corpo sem órgãos pela parcela da libido que se converte em *numen*, energia divinal de registro. Por fim, tem lugar a síntese conjuntiva de consumo e articulação das intensidades produzidas de modo

a fazer emergir a partir da multiplicidade irreduzível um sujeito sempre desigual a si mesmo – posto em devir, portanto – como redundância residual da atividade maquínica, e que os autores defendem como radicalmente oposto ao consumo artificial da axiomática capitalista por nada ter a ver com a superação de uma condição faltosa. O que se desvela aqui, em suma, é uma ontologia verdadeiramente hilozoísta no sentido de caracterizar um mundo que é vivo e autopoiético, que se perfaz, se recria, se adapta e, assim, conserva a si mesmo.

Não é apenas na condição de resíduo – ou sintoma, poder-se-ia dizer – que o sujeito figura neste plano, mas também como peça de máquina. Isso posto, Deleuze e Guattari defendem que ele participa da hipercomplexa laboração de máquina do plano imanente com maior plenitude quando nele se engaja a partir do lugar do gozo místico, próprio da condição feminina, no qual se trata menos do gozo-posse do falo que do gozar no indeterminado, factualmente deixar-se ser “possuída” pela publicidade de uma pertença no presente à totalidade de um plano Real que é rizomático, sem eixo e sem dono. Em alternativa ao gozo fantasístico de uma protensão de futuro, goza-se tão somente dos agenciamentos do agora. O que justifica o elogio a esta via de gozo é que em certa medida o sujeito é capaz de agenciar os fluxos que o afetam mais diretamente, mas, via de regra, ele tem sua condição ontológica e sua subjetividade condicionadas, agenciadas por dispositivos maquínicos do *socius* que lhe sobrepujam enormemente, seja do ponto de vista de precedência (ou *précession*) temporal ou do ponto de vista da macroestrutura linguística que culmina no *falasser*, o sujeito faltoso. Diante de tal condição o que compete ao sujeito é entregar-se a um processo inevitável, conquanto frequentemente resistido, de desconstrução e reinvenção ou atualização de si. O momento inicial e catalisador deste processo, por meio do qual abre-se um ponto de fuga da faticidade até o horizonte da indiscernibilidade, é o acontecimento ao qual se denominou devir-mulher.

O sujeito ergue as barreiras de seu próprio território narcísico como resultado de sua imersão na ordem simbólico-imaginária; pertence ao domínio composto destes dois registros psíquicos o lugar próprio do negativo, a hiância vazia do não-sentido que subsiste como lamento duradouro da perda do significante materno. É aqui, e não antes, que Deleuze e Guattari localizam o ponto genético da castração. Afrontado com a perspectiva de sua própria impotência, o sujeito responde a ela – corajosa e inventivamente, até – apropriando-se dos recursos simbólicos que a fabricaram em primeiro lugar, e se projeta na ordem significativa com fins de ultrapassar a hiância pela produção de um objeto substitutivo, absoluta e intrinsecamente formal e com a prerrogativa de assunção das características de quaisquer outros objetos do

mundo. O objeto “a” é o agente da promessa de acréscimo de um objeto “a mais” no mundo: o falo. Graças a ele a participação do sujeito no mundo social se converte em uma vinculação política na realidade, uma trama ficcional fadada à dupla incompletude, haja visto que a introdução da narrativa foi definitivamente perdida, sua conclusão é sempre postergada para mais e mais adiante e o sujeito sequer pode afirmar com segurança de que é o protagonista e não o coadjuvante do Outro. Como via de regra na tradição psicanalítica, admitir-se-ia que diferenciação do sujeito apenas em relação a outro significante: há sempre a presença ambígua de um terceiro.

No ínterim dessa novela, a pergunta que se repete como chavão – “o que queres tu?” ou “*Che Vuoi?*” – dá testemunho da subserviência do sujeito a este Outro que se presume ser o portador da satisfação da promessa do objeto “a”, e que é antes um recurso narrativo que um personagem em si. O desejo aqui é um laço político, seja nos relacionamentos amorosos, na produção de conhecimento científico, na teia axiomática de circulação do capital ou, claro, na política de Estado; a este laço subjaz um ímpeto de dominação ou mesmificação da alteridade em que a fantasia de apreensão daquilo que é Outro se sustenta sobre outra fantasia fundamental, a de reintegração derradeira do objeto perdido ou significante materno ao território existencial do sujeito que gozará dele plenamente. Nas vias de fuga abertas pelo devirmulher, todavia, a lógica relacional com o não-eu se desassocia do *êthos* fálico, e o imperativo de transposição da impotência dá lugar ao convite para a composição de forças e o engendramento de encontros prolíficos entre os corpos, de modo a ampliar suas possibilidades de ser e maximizar sua potência. Tal convite encontrou manifestação nesse texto pela formulação da pergunta: “*Che Possiamo?*”, ou, “o que podemos nós?”.

O que as duas perguntas do desejo têm em comum é seu caráter insolúvel, e, portanto, problemático no sentido deleuziano. Cada uma delas está fadada à persistência continuada, à repetição, em decorrência de sua própria lógica interna. O inquirido sobre o desejo do Outro jamais atinge o alvo em virtude de uma farsa encenada a dois, um duplo limite: um no sujeito barrado (\$), e um no Outro que esconde sob o semblante o fato de que tampouco ele tem acesso ao gozo pleno; por outro lado, o inquirido sobre a potência dos encontros cai em uma contradição evidenciável por uma reformulação como a seguinte: “qual o limite de nossa potência em um regime de potências virtualmente sem limites?”. Fomos levados a nos deparar com uma conclusão que nos toma de assalto, embora em nada devesse surpreender-nos: uma

vez mais o que se interpõe como distância insuperável entre as duas éticas do desejo não é outra coisa senão a presença ou ausência da castração.

Por que não seria “de bom tom”, por assim dizer, surpreender-se com esta descoberta? Porque ela já estava preconizada no *Anti-Édipo*, organizado como máquina-de-guerra contra a investida universalizante da castração familista por parte da psicanálise, mas, sobretudo, pela tradição filosófica secular de que os esquizoanalistas são tributários. A ontologia de Deleuze e Guattari que tentamos até aqui explicitar tem uma miríade de influências que vai de Heráclito ao escolástico franciscano Duns Scot e de Leibniz a Nietzsche, mas é, clara e indubitavelmente, uma tributária direta da filosofia de Baruch Spinoza. O método deleuziano já consagrado de promover sobre as doutrinas uma “leitura-experiência” que as retorce pelo avesso e medra seus conceitos até o limite de dissolução parece aqui produzir uma série de efeitos ímpares. Talvez o principal deles, ao menos na obra conjunta a quatro mãos: o uso de um Spinoza inédito para enxergar uma psicanálise inédita. Com a postulação do desejo sem falta e tão menos castrado quanto mais potente, engajado na atividade de expansão e recriação dos corpos pelas conjunções, maquinações, agenciamentos de fluxos, os autores parecem resgatar no seio da multiplicidade Real o mesmo objetivo que já animava o ente ou “modo determinado” de Spinoza: o *conatus*, a preservação autopoiética do ser e a maximização de sua capacidade de agir, afetar e ser afetado.

Se assumíssemos o ponto de vista da *Ética* de Spinoza, concordaríamos que Deus é o significante primeiro de todas as coisas; nesse sentido, o regime da necessidade da qual é causa eficiente é refratário tanto à atribuição de acaso ou contingência na dinâmica da natureza naturada quanto à atribuição de uma “finalidade” ou intenção teleológica – caso houvesse, poder-se-ia tratar de outra forma de liberdade que é a da adesão ou não a tal fim. Ainda mais grave seria o fato de que qualquer teleologia atentaria contra a perfeição de Deus, já que ele estaria movido pela busca de algo de que carece. A necessidade, diz Spinoza, é uma característica própria dos modos finitos como o ser humano. O filósofo certamente reconhece aqui a existência de um traço faltoso no homem, e que o compele a agir em sua realidade imediata com fins de lograr suplência do algo que eventualmente venha a lhe faltar. Isto de forma alguma autoriza a confusão deste traço concernente à existência concreta do modo com a natureza de sua essência, que é a afirmação persistente em seu ser. Assim é que fica estabelecida a tese que atenta mais diretamente contra os próprios fundamentos da psicanálise: a castração é expurgada da gênese do sujeito e estabelecida como um fenômeno *a posteriori*.

Há outrossim uma segunda conclusão da qual não se pode esquivar: no regime da composição de forças do *conatus* o mistério do Outro se esvanece; pouco importa se ele não se dá a conhecer por uma consciência, pois o processo de (re)criação do desejo ocorre alhures, no inconsciente-Real, sub-reptício em relação às extensidades identificáveis do *socius*. Nesse âmbito que antecede a domesticação simbólica todo o universo é virtualmente indômito, sem dono e sem lei, como atesta o uso frequente do significante “deserto” por Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo* e, principalmente, em *Mil Platôs*, para caracterizá-lo. Os autores acabam por aproximar na multiplicidade irreduzível a alteridade e a mesmidade a ponto de quase confundirem-nas, e destarte não oferecem solução satisfatória para a relação com a alteridade, como já vimos: a pulverização indiscernível do eu na multiplicidade unívoca da Substância do mundo é, com certeza, o melhor cenário concebível para a fruição do *conatus*, mas ao mesmo tempo parece um terreno infértil demais para o desvelo do desejo como o concebe a psicanálise inspirada na tradição do *eros* platônico, no *begierde* hegeliano e, claro, em um acúmulo já secular de saber provindo da escuta oferecida ao discurso do inconsciente no contexto clínico.

Que a psicanálise seja, por assim dizer, “dona” do significante “desejo”, isto é meramente uma questão de fato e não de direito. O argumento aqui desvelado visa não reclamar alguma vinculação intrínseca do conceito à empresa psicanalítica como se ele jamais devesse ter sido dela desassociado, mas, antes, evidenciar que o sequestro do termo por Deleuze e Guattari cumpre sobretudo uma função política de desapropriação dos recursos lógico-conceituais de um corpo teórico que eles percebem como constritor da infinitude de oportunidades do ser e subserviente a uma lógica capitalística e familista malfazeja. Chamar o *conatus* de desejo, portanto, funciona como um ato de resistência, é o agenciamento de uma máquina-de-guerra levado longe demais na senda de sua própria diferenciação e que, por isso mesmo, não resiste ao escrutínio etimológico conquanto persista em absoluta legitimidade na condição de ética. Afinal, se há uma dimensão em que o desejo esquizoanalítico preserva o direito ao seu nome, isto se dá na medida em que chamamos de desejo aquilo que é a força motriz da atividade humana, que nos põe em ação no mundo.

É isto, inclusive, o que torna o assunto do corpo tão caro a este debate: se o desejo inumano e assubjetivo da esquizoanálise incorre em erro por ser oximorônico, é porque o desejo é indissociável do corpo próprio, não necessariamente circunscrito a este organismo biológico que é pouco mais que um sistema de “trevas repletas de órgãos”, para parafrasear Merleau-

Ponty (1974, p. 40), mas de fato o corpo de atos graças ao qual o indivíduo contata o mundo do lado de fora e intervém sobre ele. Embora não tenha precisamente uma teoria do desejo por excelência a não ser como leitor e comentador da psicanálise freudiana²⁷, Merleau-Ponty construiu uma substancial teoria dos atos e do sentir na qual o contato pode ser abordado da perspectiva da alteridade fundante e desdobrada sobre si como outro do outro. O campo de presença em que o sujeito habita em sua situação como carne é sustentado pela copresença de uma dimensão invisível que faz contraste com a psicanálise, por um lado, na medida em compele a uma ressignificação da negatividade para referi-la à ambiguidade temporal atual-inatual, e com a esquizoanálise, por outro, na medida em que este campo não é derogatório da alteridade e sim seu arauto: o mundo é *outrem*, e o fato mesmo do sujeito estar lançado no devir atesta sua imersão na tarefa de produção espontânea e ambígua de sentido sem direito a concentricidade ou autoco incidência, isto é: também o sujeito é *outrem*.

A novidade aqui implicada reside no fato de que a orientação histórica ou *kairótica* dos atos, que retomam um horizonte de vividos e tomam o sentido da protensão para um horizonte possibilístico, é novamente corroborada como a temporalidade própria do desejo, destituindo a presença plena no agora de *aion* do trono em que a esquizoanálise a situara. Deveras, os atos secretam tempo, mas o fazem sempre de forma vazada, haja visto que não há coincidência possível entre os horizontes de vividos e de possibilidades: os atos deixam entrever uma falta intrínseca à apreensão do visível. Cada ato serve de símbolo e sinaliza para a transposição intencional do registro imaginário para o registro simbólico. Quem promove esta transposição é o olhar-outro, cuja ambiguidade vidente-visível instaura uma lacuna no engajamento do sujeito no Real do campo de presença e o compele a um universo fantasístico inatual. É só neste âmbito que a produção de um “a mais” no plano de imanência pode ser considerada algo além do engendramento autopoietico do Real e converter-se de fato em criação desejan te.

Há de se vislumbrar aqui o trabalho do desejo em sua mais ilustre manifestação: antes de experienciar a alienação ao desejo do Outro, o sujeito é castrado porque lhe é privado o acesso à experiência do Outro que ele reconhece também como vidente, como outro sujeito, e é também castrado sobretudo porque algo nele mesmo é *outrem* e só se deixa reconhecer pelas marcas do invisível na carne porosa. Ao mesmo tempo, o fato de a produção desejan te calcar-se na fantasia não contradiz a tese de que o desejo é produtor de realidade; antes, trata-se ainda

²⁷ Cf. MULLER, 2005.

da agência maquínica por meio da qual o mundo em construção devém, conquanto acrescida de um desdobramento intencional. Deseja-se em ato, e cada ato transporta o domínio do virtual intensivo para o domínio das extensidades, sempre com um grau maior ou menor de ineditismo. O invisível tem, à parte de todas as características que apresentamos, um caráter problemático; nesse sentido, a mera participação em um universo de afecções é um dado ontológico; a tentativa de construção de soluções provisórias para o problema que a hiância da alteridade apresenta, esta sim, corresponde ao processo que tentamos aqui caracterizar como desejo.

REFERÊNCIAS

- ALVARENGA J. N, F. Crítica à Modernidade: Por uma desconstrução do conceito de autonomia. *In: Sapere Aude*, v.7, n.14, p. 854-860, dez. 2016. Recuperado de: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/13137>
- AQUINO, J. E. F. Diferença e Singularidade: notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza. *In: Revista Conatus: Filosofia de Spinoza* – v.1, n.2, dez. 2007.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. 2. ed. tradução, introdução e comentários de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ARTAUD, A. Para acabar com o juízo de Deus. *In: WILLER, Cláudio (Org.). Escritos de Antonin Artaud*. Porto Alegre: Ed. L&PM, 1983. (coleção “Rebeldes e Malditos”).
- AYOUCH, T. Merleau-Ponty e a psicanálise: da fenomenologia da afetividade à figurabilidade do afeto. **J. psicanálise**, São Paulo, v. 45, n. 83, p. 173-190, dez. 2012. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352012000200015&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 10/ago/2020.
- BERGSON, H. (1888). **Essai sur les données immédiates de la conscience**. Paris: Presses Universitaires de France, 1927.
- BORIS, G. D. J. B. A (pouco conhecida) contribuição de Brentano para as psicoterapias humanistas. *In: Rev. abordagem gestalt.*, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 193-197, dez. 2011.
- BRENTANO, F. **Psychologie du point de vue empirique**. Paris: Ed. Mouton, 1944.
- BUBER, M. (1974). **Eu e Tu**. Tradução e apresentação: Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.
- CARNEIRO, K. S. R. Desejo em Descartes: Vontade, erro e generosidade. *In: Cogito*. Salvador, v. 5, p. 69-75, 2003.
- CARVALHO, V. O.; HONDA, H. Fundamentos da associação livre: uma valorização da técnica de psicanálise. *In: Analytica revista de psicanálise*. São João del-Rei. v.6, n.1, p.47-56, 2017.
- CHAVES, W. C. A noção lacaniana de subversão do sujeito. *In: Psicol. Cienc. Prof.* Brasília, v. 22, n. 4, p. 68-73, Dezembro/ 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932002000400008&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 02/03/2021.
- DAVID-MÉNARD, M. **Deleuze e a Psicanálise**. Trad.: Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2014.
- _____ Como ler Além do Princípio de Prazer? *In: Reverso*, ano 37, p. 69, p. 99-112. Trad.: Bernardo Maranhão. Jun. 2015.

DELEUZE, G. (1970). **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

_____ (1968). **Diferença e Repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2009.

_____ (1992). **Conversações**. Trad. Peter Pál Pelbart. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____ (1993). **Crítica e Clínica**. Trad. Peter Pál Pelbart. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____ (1969). **The Logic of Sense**. Trad. Mark Lester. Ed Constantin V. Boundas. Londres: The Athlone press, 1990.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1972). **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução: Luiz Orlandi. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2010a.

_____ (1980). **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. Vol. I. São Paulo: Ed. 34, 2011a.

_____ (1980). **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. Vol. II. São Paulo: Ed. 34, 2011b.

_____ (1980). **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. Vol. III. São Paulo: Ed. 34, 2011c.

_____ (1980). **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. Vol. IV. São Paulo: Ed. 34, 2011d.

_____ (1980). **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. Vol. V. São Paulo: Ed. 34, 2011e.

_____ (1991). **O que é a filosofia?** 3.ed. Trad. Bento Prado Jr e Alberto Alonso Munoz. São Paulo: Ed.34, 2010b.

DERRIDA, J. (1975) “O carteiro da verdade”. *In: O cartão-postal: de Sócrates a Freud e além*. P. 457-542. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DESCARTES, R. (1641). **Meditações metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____ (1649) **As paixões da alma**. *In: Os Pensadores*, ed. Abril, Rio de Janeiro, 1979.

DILTHEY, W. (1883). **Introduction to the Human Sciences**. Editado por R. A. Makkreel & F. Rodi; trad. Michael Neville. New Jersey: Princeton University Press, 1989.

DUTRA, W. H.; COUTO, L. F. S. Maquinando Lacan: Uma análise dos usos que Deleuze e Guattari fazem do ensino lacanian em O Anti-Édipo. *In: Tempo Psicanalítico*, v. 49.2, p. 50-83. Rio de Janeiro, 2017.

FOUCAULT, M. (1966). **As Palavras e as Coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Trad: Salma Tannus Muchail. Martins Fontes: São Paulo, 2000.

FERREIRA, C. M. R. O amor dito por uma mulher – a transmissão de Diótima a Sócrates. *In: Trivium: estudos interdisciplinares*, Ano IX. ed. 1, p. 184-191, Jun./ 2017.

FREUD, A. (1936). **O ego e os mecanismos de defesa**. Trad. Francisco Settíneri. Porto Alegre: Artmed, 2006.

FREUD, S. [1950(1895)]. **Projeto para uma psicologia científica**. Obras Completas, Ed. Standard Brasileira, Vol. I, p. 385-529. Rio de Janeiro: Imago, 1990a.

_____ (1900 – 1901) **A interpretação dos Sonhos**. Obras Completas, Ed. Standard Brasileira, Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, edição eletrônica, 1996a.

_____ (1914a). **Sobre o narcisismo: uma introdução**. Obras Completas, Ed. Standard Brasileira, Vol. XIV, p. 83-119. Rio de Janeiro: Imago, 1990b.

_____ (1914b). **Totem e tabu e Outros trabalhos**. Obras Completas, Ed. Standard Brasileira, Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, edição eletrônica, 1996b.

_____ [1917 (1915a)]. **Luto e Melancolia**. Obras Completas, Ed. Standard Brasileira, Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1974a.

_____ (1915b). **Triebe und Triebchicksale**. *In: Gesammelte Werke - Chronologisch geordnet*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999.

_____ (1915c). **Os Instintos e Suas Vicissitudes**. Obras Completas, Ed. Standard Brasileira, Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1974b.

_____ (1915d). **O inconsciente**. Obras Completas, Ed. Standard Brasileira, Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1974c.

_____ (1920). **Mais além do princípio do prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos**. Ed. Standard Brasileira, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

FINGERMANN, D. e MENDES DIAS, M. **Por causa do pior**. São Paulo: Iluminuras, 2005.

GARCIA-ROZA, L.A. (1994). **Freud e o Inconsciente**. 23.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

GRASSI, E. **Vico and Humanism**: Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric. New York: Peter Lang, 1990.

GUATARRI, F. (1992). **Caosmose**: um novo paradigma estético. São Paulo: Ed. 34, 2012.

HEGEL, G.W.F. (1837). **Introdução à história da filosofia**. Trad.: Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Editora 70 textos filosóficos, 2006. *E-book* (disponível gratuitamente em www.livros.us).

_____ (1807). *Fenomenologia do Espírito*. Trad.: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2007.

HERÁCLITO. **Heráclito**. São Paulo, Abril Cultural, 1973. (Coleção “Os pensadores”)

HORNEY, K. *Cultura e Neurose* (1936). Trad. Marizete Gouveia Damasceno. Rev. Marcos Gouveia Damasceno. *In: Revista da Abordagem Gestáltica - XIII(1): 147-159, jan-jun, 2007.*

HUSSERL, E. [1917 (1893)]. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo**. Tradução, introdução e notas: Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

_____ (1936). **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica**. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Diretor científico: Pedro M.S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

JAEGER, W. (1936). **Paideia: a formação do homem grego**. 3. ed. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KANT, I. (1781) **Crítica da Razão Pura**. 5. ed. Trad.: Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____ (1785). **Fundamentação da Metafísica dos costumes**. Trad.: Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.

_____ (1788). **Crítica da Razão Prática**. 1. ed. bilíngue. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____ (1790). **Crítica da Faculdade do Juízo**. 2.ed. Trad.: Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

KOJÈVE, A. **Introdução à Leitura de Hegel**. Trad.: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto/EDUERJ, 2002.

LACAN, J. (1949). O estádio do espelho como formador da função do eu. *In: J. LACAN, Escritos*, p. 96-103. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998a.

_____ (1956) Seminário sobre ‘A carta roubada’. *In: Escritos*, p.13-66. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998b.

_____ (1958-1959). **O Seminário, Livro 6: O Desejo e Sua Interpretação**. Porto Alegre: Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2002.

_____ (1960-1961). **O Seminário, livro 8: A Transferência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992a.

_____ (1962-1963). **O Seminário, livro 10: A Angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____ (1963-1964). **O Seminário, livro 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise**. Trad. M.D. Magno. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996a.

_____ (1966-1967). **O Seminário, livro 14: A Lógica do Fantasma**. Trad. Leticia P. Fonsêca (coord.) *et.al.* Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2008a.

_____ (1968-1969). **O Seminário, livro 16: De um Outro ao outro**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008b.

_____ (1969-1970). **O Seminário, livro 17: O Averso da Psicanálise**. Trad. Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992b.

_____ (1972-1973). **O Seminário, livro 20: Mais, Ainda**. Trad. M.D. Magno. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996b.

_____ (1973). **Outros Escritos**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____ (1975-1976). **O Seminário, livro 23: O Sinthoma**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2007.

_____. **Séminaire 24: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre**. Paris: 1976-1977. Inédito. Versão PDF disponível em: <http://ecole-lacanianne.net/fr/p/lacan>.

LAZARATTO, M. Some Misunderstandings on desire. *In: La Deleuziana – Online Journal of Philosophy*. Versão para língua inglesa: Benoît Dillet. ISSN 2421-3098. N. 6, 2017.

LAUREANO, P.S. **Capitalismo e produção de subjetividade no mundo contemporâneo: uma leitura crítica**. Dissertação de Mestrado; Orientador: Carlos Augusto Peixoto Junior. PUC-Rio. 2011 Disponível *online* em: http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/biblioteca/php/mostrateses.php?open=1&arqtese=0912452_2011_Indice.html

LÉVINAS, E. (1991). **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. 4.ed. Trad. Pergentino Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2004.

LUKÁCS, G. **El joven Hegel y los problemas de la sociedade capitalista**. México: Grijalbo, 1963.

MARIA, T. M. S. C.; WINOGRAD, M. Freud, Brentano e a Concomitância Dependente. *In: Psicologia: Teoria e Pesquisa*. Rio de Janeiro, v. 33, pp.1-9, ago./ 2015.

MARQUES, J. A liberdade no *Tratado das Paixões* de Descartes. *In: Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 269-284, jan.-dez. 2002.

MARTINHO, M.H.; SADALA, G. A estrutura em psicanálise: uma enunciação desde Freud. *In: Ágora (Rio J.)*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 243-258, Dec./ 2011.

MERLEAU-PONTY, M. (1942). **La Structure du comportement**. Paris: PUF, 1967.

_____ (1945). **Fenomenologia da Percepção**. 2.ed. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____ (1960). **O olho e o espírito**. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2004.

_____ (1964). **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____ (1969). **A Prosa do Mundo: o homem e a comunicação**. Rio de Janeiro: Bloch, 1974.

MILLER, J.-A. (2007). **Perspectivas do seminário 23 de Lacan: o sinthoma**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2010.

MÜLLER, M. J. Gestalt como filosofia da Carne e os três registros da experiência: imaginário, simbólico e real. *In: SILVA, C. A. de F.; MÜLLER, M. J. (Org.). In: Merleau-Ponty em Florianópolis*. 1.ed. V.1, p.359-392. Porto Alegre: Fi, 2015.

_____ . Merleau-Ponty leitor de Freud. *In: Natureza Humana*, v.7, p.399-432, 2005.

_____ . Nem estética nem inestética, a escuta psicanalítica às vozes da arte. *In: Dissertatio revista de filosofia*, v.43, p.61-80. Pelotas, 2016.

MORA, J. F. **Dicionário de filosofia: tomo 2 (E – J)**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

NASIO, J.-D (1992). **Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

NIETZSCHE, F. (1888). **Crepúsculo dos Ídolos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

NOGUEIRA, L. (1999). O campo Lacaniano: Desejo e Gozo. **Psicologia USP**, v.10, n.2, p. 93-100, 1999.

OLIVA, L. C. O *conatus* em Descartes, Hobbes e Espinosa. **Doispontos**, Curitiba, São Carlos, v. 15, n. 1, p. 61-77, Abr./ 2018.

PALOMBINI, A.L. Lacan, Deleuze e Guattari: escritas que se falam. *In: Psicologia & Sociedade*, v.21, Edição Especial. P. 39-42. UFRGS, Porto Alegre, 2009.

PLATÃO. O Banquete. *In: Os pensadores*. Trad. de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Victor Civita, 1972.

RIBEIRO, P. C. A metafísica do olhar: breve interlocução com Sartre, Merleau-Ponty e Lacan. *In: Ágora (Rio J.)*, v. 15, n.2. p. 289-299. Julho-dezembro, 2012.

ROCHA, E. M. Animais, homens e sensações segundo Descartes. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 45, n. 110, p. 350-364, Dez/ 2004.

SAUSSURE, F. (1916). **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2006.

- SANTOS, M. C. A. A Lição de Heráclito. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v.13, p. 1-9, 1990.
- SCHULTZ, D. P. e SCHULTZ, S. E. **Teorias da Personalidade**. 10. ed. São Paulo, Cengage-Learning, 2018.
- SMITH, D. Beyond Bartleby and bad faith: thinking critically with Sartre and Deleuze. *In: Deleuze Studies*, 7 (1), 2013, pp. 83-105.
- SOUZA, J. C. de. et al. (org. trad.); **Os Pré-Socráticos – vida e obra**: Fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção “Os Pensadores”).
- SPINOZA, B. (1677a). **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- _____ (1677b). **Tratado Político**. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____ (1660). **Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar**. Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012 (Coleção Filo/Espinosa).
- TAVARES, P. H. M. B. O sinthome como a heresia teórica de Lacan. **Ágora (Rio J.)**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 35-49, Jun/ 2010.
- ŽIŽEK, S. **Alguém disse totalitarismo?** Cinco intervenções no (mau) uso de uma noção. Boitempo editorial, 2015. *E-book*.
- _____ (1997). *The Plague of Fantasies*. London: Verso Books UK, 2009.