



Universidade Federal de Sergipe  
Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa  
Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Psicologia Social  
Mestrado em Psicologia Social

MICHELLE MENEZES WENDLING

DUAS VERSÕES DO DESEJO: LACAN, DELEUZE & GUATTARI

São Cristóvão – Sergipe  
2010

MICHELLE MENEZES WENDLING

DUAS VERSÕES DO DESEJO: LACAN, DELEUZE & GUATTARI

**Dissertação Apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em Psicologia Social do Centro de Ciências de Educação e  
Ciências Humanas da Universidade Federal de Sergipe  
como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em  
Psicologia Social.**

**Orientador: Prof. Dr. Daniel Menezes Coelho.**

São Cristóvão – Sergipe  
2010



npps

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL  
MESTRADO EM PSICOLOGIA SOCIAL  
"Cidade Universitária "Prof. José Aloísio de Campos"  
NPPS/UFS CEP. 49.100-000 - Tel. fax: (079) 2105-6784

### COMISSÃO JULGADORA

Dissertação da Discente MICHELLE MENEZES WENDLING, intitulada "Duas versões do desejo: Lacan, Deleuze & Guattari", defendida e aprovada em 12 de julho de 2010, pela Banca Examinadora constituída pelos Professores Doutores:

Prof. Dr. Daniel Menezes Coelho

Prof. Dr. Eduardo Leal Cunha

Prof.ª Dr.ª Simone Perelson

*TÃO CEDO PASSA tudo quanto passa!  
Morre tão jovem ante os deuses quanto  
Morre! Tudo é tão pouco!  
Nada se sabe, tudo se imagina.  
Circunda-te de rosas, ama, bebe  
E cala. O mais, é nada.*

*Ricardo Reis*

## RESUMO

Este trabalho volta-se à delimitação do desejo como falta, no *Seminário 7*, de Jacques Lacan, e como excesso, no *Anti-Édipo*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Lacan retoma a crítica freudiana ao “Amai ao próximo como a ti mesmo” para discutir alguns ideais que passaram a guiar o que ele denominou de pastoral analítica, voltada a promessas de felicidade e a uma espécie de ortopedia dos sujeitos. Uma das estratégias críticas de Lacan é o uso do estruturalismo, o qual é também um dos focos das críticas do *Anti-Édipo*. Ao inconsciente estruturado como linguagem, perpassado por uma falta fundamental, Deleuze e Guattari opõem o desejo como excesso. Ao abordarmos o desejo consideramos que: a) é impossível criar, ou mesmo dizer, um conceito, bem como efetuar uma clínica sem que os coloquemos como política, b) é impossível pensar conceito ou clínica sem vê-los como respostas a certas questões políticas, c) é possível a indiferença em política ou em filosofia, mas não a indiferença à política ou à filosofia. Assim, voltamo-nos a um estudo das relações entre o *Seminário 7* e *O anti-Édipo* e alguns aspectos do cenário político-intelectual francês da segunda metade do século XX que contaram com a participação de Lacan, Deleuze e Guattari, com destaque para o “movimento” estruturalista. Além disso, voltamo-nos a um estudo do conceito de desejo como falta, cujas coordenadas são estabelecidas frente ao Outro. No jogo de proximidade-distanciamento do Outro, a proibição do incesto é colocada como fundamento da estruturação do inconsciente como linguagem. Os engodos produzidos neste jogo ligam-se à busca do objeto como um bem que se deve reencontrar. Mas o Bem Supremo é um bem proibido desde sempre e, como tal, condição de possibilidade do desejo. O desejo como excesso foi pensado a partir da escolha de Deleuze e Guattari pela perspectiva histórica, a qual tem como um dos resultados a defesa da posteridade da lei, contraposta à existência de uma Lei primordial da qual nasceria o desejo. Destas definições de desejo destacamos algumas implicações no campo da ética. Além de o *Seminário 7* dedicar-se à ética da psicanálise, estabelecida como um “não ceder de seu desejo”, como contraponto direto à pastoral analítica e sua tentativa de apaziguar o desejo, *O Anti-Édipo* também é perpassado por questões éticas. Levamos em conta principalmente a discussão da psicanálise como uma teoria-prática *sem álibi* e do *Anti-Édipo* como um livro de ética não-fascista.

**Palavras-chave:** desejo, estruturalismo, ética, excesso, falta.

## ABSTRACT

This work focuses on the delimitation of the desire as a lack, in *Seminar 7*, of Jacques Lacan, and as an excess, in the *Anti-Oedipus*, of Gilles Deleuze and Félix Guattari. Lacan resumes Freud's criticism to "Love your neighbour as yourself" to discuss some ideas that came to lead what he called the analytical pastoral, focused on promises of happiness and a kind of orthopaedics of the subjects. One of the critical strategies for Lacan is the use of structuralism, which is also one of the focuses of the criticism from the *Anti-Oedipus*. Deleuze and Guattari oppose the desire as excess to the structured unconscious as language, permeated by a fundamental lack. When approaching the desire we consider that: a) it is impossible to create, or even to say, a concept, as well as to make a clinic without putting them as policy, b) it is impossible to think of concept or clinic without seeing them as responses to certain political issues c) the indifference in politics or philosophy is possible, but not the indifference to politics or philosophy. Thus, we focus on a study of the connections between the *Seminar 7* and the *Anti-Oedipus* and some aspects of the intellectual-political French scene of the second half of the twentieth century that involved the participation of Lacan, Deleuze and Guattari, especially the structuralist "movement". Moreover, we focus on a study of the concept of desire as a lack, from which the coordinates are set from the Other. In the game distance-proximity of the Other, the incest's prohibition is placed as a fundamental for structuring the unconscious as a language. The decoys produced in this game connect themselves to the search of the object as a good that must be found again. But the Supreme Good is a good that has always been forbidden and, as such, a condition of the possibility of desire. The desire as excess was thought from the choice of Deleuze and Guattari for the historical perspective, which results in the defence of the posterity of the law, opposed to the existence of a primordial Law from which would be born the desire. Some implications in the field of ethics were highlight from these definitions of desire. In addition to the fact that *Seminar 7* devotes itself to the ethics of psychoanalysis, established as a "not to yield to his desire," as a direct opposition to the analytical pastoral and its attempt to appease the desire, the *Anti-Oedipus* is also permeated by ethical issues. We mainly take into account the discussion of psychoanalysis as a theory and practice without an alibi and the *Anti-Oedipus* as a book of non-fascist ethics.

**Keywords:** desire, structuralism, ethics, excess, lack.

# SUMÁRIO

|                                                                                |    |
|--------------------------------------------------------------------------------|----|
| Introdução .....                                                               | 9  |
| I. França, segunda metade do século XX                                         |    |
| 1.1. O estruturalismo: Claude Lévi-Strauss, um exemplo exemplar.....           | 15 |
| 1.2. A psicanálise revisitada: o percurso de Jacques Lacan.....                | 18 |
| 1.3. Lacan, ciência e estruturalismo .....                                     | 22 |
| 1.4. Deleuze e Guattari: questões cruzadas .....                               | 25 |
| 1.5. O estruturalismo: uma polêmica .....                                      | 29 |
| II. Desejo como falta                                                          |    |
| 2.1. Algumas considerações sobre o desejo em Freud .....                       | 33 |
| 2.1.1. Os sonhos e sua força impulsora .....                                   | 33 |
| 2.1.2. Psicanálise, ciência, desejo.....                                       | 37 |
| 2.2. Jacques Lacan: o que seria o desejo, afinal? .....                        | 42 |
| 2.2.1. Demanda, desejo, necessidade .....                                      | 42 |
| 2.2.2. Os grafos do desejo: uma introdução ao <i>só depois</i> lacaniano ..... | 43 |
| 2.2.3. Desejo como desejo do Outro, <i>das Ding</i> como Outro absoluto .....  | 48 |
| 2.2.4. Em busca do objeto perdido: mais acerca do só depois lacaniano .....    | 50 |
| 2.2.5. Caminhos no universo mórbido da falta .....                             | 51 |
| 2.2.6. A morte de Deus e a criação <i>ex nihilo</i> .....                      | 55 |
| III. Desejo como excesso                                                       |    |
| 3.1. Uma introdução às máquinas desejantes .....                               | 61 |
| 3.1.2. Contrapontos ao familiarismo: o inconsciente é órfão .....              | 66 |
| 3.1.3. A posteridade da lei.....                                               | 71 |
| 3.1.4. Selvagens, bárbaros e civilizados: desejo e <i>socius</i> .....         | 74 |
| IV. Sobre algumas implicações dos desejos                                      |    |
| 4.1. Lacan e a ética da psicanálise.....                                       | 82 |
| 4.1.1. Por uma psicanálise sem álibi: críticas à pastoral analítica.....       | 82 |
| 4.1.2. O brilho de Antígona: a ética do “não ceder de seu desejo” .....        | 86 |
| 4.2. A ética a favor de uma vida não fascista.....                             | 88 |
| 4.3. Uma dívida impagável? .....                                               | 91 |

|                                 |    |
|---------------------------------|----|
| Considerações Finais.....       | 95 |
| Referências Bibliográficas..... | 97 |

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho volta-se à delimitação do desejo como falta, no *Seminário 7, a ética da psicanálise*, de Jacques Lacan [1959-1960]<sup>1</sup>, e como excesso, no *Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari [1972]<sup>2</sup>. Apesar dos doze anos que separam este seminário da publicação do *Anti-Édipo*, e dos encaminhamentos de um serem o absoluto oposto do outro, a escolha por estas obras guiou-se não simplesmente pela querela sobre a concepção do desejo (como falta ou como excesso), mas por conta de ambas as obras interessarem-se por temas que envolvem a clínica, a política e a filosofia.

No *Seminário 7*, Lacan toma a crítica freudiana, em relação ao “Amai ao próximo como a ti mesmo”, para discutir alguns ideais que passaram a guiar os analistas na segunda metade do século XX. Lacan inclui os adeptos destes ideais, voltados a promessas de felicidade e a uma espécie de ortopedia dos sujeitos, na chamada pastoral analítica. Uma das estratégias de suas críticas é o uso do estruturalismo como elemento capaz de reavivar a descoberta do inconsciente freudiano. Através dele, o inconsciente estruturado como linguagem teria permitido um distanciamento das promessas de alcance de um Bem.

O estruturalismo ao qual Lacan filia-se é também um dos focos das discussões do *Anti-Édipo*. Ao inconsciente estruturado como linguagem, perpassado por uma falta fundamental, os autores opõem o desejo como excesso e entendem o uso do estruturalismo por Lacan como um bom álibi para radicalizar o Édipo, a lei. Apesar do abandono do estruturalismo por Lacan, a partir de textos como *O Seminário 20* e *O aturrito*, datados da década de 70, levaremos em conta apenas o primeiro período do pensamento lacaniano, denominado de primeiro classicismo por Milner (1996), por conta de nosso interesse pela definição do desejo como falta, inseparável da adesão lacaniana ao estruturalismo, bem como pelas críticas de Deleuze e Guattari desta definição de desejo.

Esta dissertação tem suas origens em meu trabalho de conclusão da graduação, intitulado *O conceito de desejo no Anti-Édipo*, defendido em 2007. Neste trabalho explorei o desejo a partir do *Anti-Édipo* com a ajuda de outros conceitos, como máquina, corpo-sem-órgãos e síntese disjuntiva.

---

<sup>1</sup> Usaremos a edição brasileira de 1988, publicada pela Jorge Zahar.

<sup>2</sup> Utilizaremos a edição portuguesa publicada em 2004, pela Assírio & Alvim.

Concentrei-me principalmente no primeiro e no terceiro capítulo da obra em foco, abordando-os com a ajuda do primeiro volume de *Mil platôs* (1995) e do texto *Psicanálise, morta análise* (1998). Tal abordagem voltou-se para a) o desejo como produção e suas relações com o processo esquizofrênico e com o capitalismo; b) as críticas à psicanálise presentes na obra relacionadas a outros textos dos autores; c) uma diferenciação do desejo frente ao prazer e a falta. Somente com a transformação desta monografia em um artigo encaminhado para o *Cadernos UFS – Psicologia* pude repensar este trabalho monográfico. Com o parecer do artigo, percebi que o trabalho foi construído a partir “de dentro” do *Anti-Édipo*, quase não relacionei o conceito de desejo ao debate segundo o qual ele foi pensado. Acredito que tal relação, através de referências diretas e detalhadas aos textos de Freud e de outros autores citados, como Foucault, teria enriquecido consideravelmente o meu texto. Deste modo, a discussão não foi bem delimitada, perdendo em rigor e tornando-se por vezes incompreensível.

Interessada em continuar o estudo sobre o desejo e em estudar psicanálise, procurei, em 2007, o grupo de pesquisa *Clínica psicanalítica e cultura contemporânea*, constituído por dois professores da cátedra de psicanálise. As discussões, neste grupo, passavam pela possibilidade de uma intervenção clínica na cultura. Afinal, o mal-estar que a análise deve provocar não se reduz ao momento da sessão. Do mesmo modo, a experiência clínica de Freud está em seus textos engendrando diálogos e críticas a uma época.

A partir da inserção no grupo de pesquisa *Clínica psicanalítica e cultura contemporânea* passei a levar em conta um dos aspectos mais relevantes das contribuições da psicanálise para pensarmos a política, as relações sociais: a “indiferença” em política e em filosofia na obra de Freud e continuada por Lacan. Esta não pode ser situada como uma aversão, como tentativa de não participação dos terrenos da política e da filosofia, como recusa ao debate nestes campos, mas como uma postura particular do psicanalista nestes assuntos, correlata à própria postura clínica “neutra” de Freud.

Ora, impossível dizer que Freud ou Lacan tenham se negado às discussões políticas e filosóficas de suas épocas. O que vemos em obras como *Mal-estar na civilização* senão os mesmos objetos da filosofia e da política? Afinal, o que chegava ao consultório de Freud se não a política, a cultura? Quando ele pensava a histeria ou o delírio de Schreber ele não realizava intervenções em objetos comuns à filosofia e à política? Ao mesmo tempo, quando criava conceitos não estava imortalizando diálogos com uma época? MD Magno (2004) chama indiferença e neutralidade uma nova postura clínica, mas que, podemos dizer, é também uma postura política, a partir da qual a

referência clássica à interpretação, a uma certa hermenêutica montada em cima do Édipo, se esvazia e é denunciada como sintoma do próprio Freud e, claro, de sua cultura. A análise seria então um intenso trabalho de colocar-se disponível nas situações da clínica, de escutar os discursos sem configuração prévia, e intervir neles no sentido de desconfigurá-los, de abri-los a outros sentidos, e não de configurá-los a partir da velha interpretação edipiana. Se ela foi útil a Freud em seu tempo, se ela torceu o quadro do entendimento da sua cultura ao colocar à mostra desejos incestuosos e assassinos no âmago da instituição que supostamente zelava pela moral e pelos bons costumes, seu valor residiu não em seu conteúdo, mas em seu efeito de torção, de desconfiguração. Tal efeito, sem dúvida, extrapolou o âmbito do consultório e incidiu diretamente na cultura. Neste sentido, a tarefa da clínica é política por propor, no cotidiano, repensar as formações que nos acumam, desconfigurando-as.

Tomando pela outra ponta, salientemos no texto *Os intelectuais e o poder* (1979), o comentário de Foucault com Deleuze sobre um maoísta que dizia entender a participação de Sartre e, de algum modo, a participação do próprio Foucault em política, mas não entendia a participação de Deleuze. Na conversa entre Deleuze e Foucault, esta colocação é uma espécie de sintoma das características comumente atribuídas ao intelectual, ou, em um sentido mais modesto, a alguém que tenta estudar conceitos: a consciência e a eloquência. Afinal, ele dizia verdades “(...) àqueles que ainda não a viam e em nome daqueles que não podiam dizê-la” (DELEUZE; FOUCAULT, 1979, p. 71). Ao testemunharem uma época na qual os intelectuais descobriram que as massas não precisam deles para falar, para saber, os autores entendem que a teoria não traduz e não aplica uma prática: ela é uma prática local, não totalizadora. Ela não nos faria tomar consciência, não precisamos dela para saber certas coisas, mas ela pode juntar-se a outras forças nos mais diversos combates. Para tanto, é preciso que ela funcione e gere consequências não necessariamente no campo onde foi produzida.

A parcialidade da teoria liga-se, em Deleuze, à definição da filosofia defendida por ele. Ela não seria responsável pela reflexão - não precisamos dela para refletir -, também não seria responsável pelos universais. A tarefa da filosofia é criar conceitos, constituir um problema. Quando Platão pensou *Ideia*, ele tinha em vista a cidade democrática e a rivalidade dos pretendentes. Tratava-se de selecionar os pretendentes em meio à presença, por exemplo, dos sofistas, vistos como pretendentes que não teriam direitos sobre o que pretendiam. Vemos a concretude dos conceitos ao remetê-los aos problemas com os quais o filósofo lidava. Neste sentido, seria impossível pensar a filosofia como ligada a descoberta da verdade, ela parte de questões locais, de problemas específicos. Ao fazê-lo, ela resiste a totalizações.

Estas colocações justificam a abordagem em conjunto do *Seminário 7* e do *Anti-Édipo*. A psicanálise não é indiferente à política, ela possui posturas - seja a postura de Freud, de Lacan, de Melanie Klein -, inseparáveis das questões, dos diálogos, das críticas a partir das quais foi pensada, produzindo efeitos para além de um consultório. Em Deleuze, o conceito seria criação, não confundido com universais ou abstrações. Quem o cria realiza uma prática local. Trata-se, também, de uma política quando o teórico resiste concretamente a certos problemas por meio dos conceitos. Assim, a clínica e a criação de um conceito teriam o mesmo valor. A clínica colocaria em xeque tanto a noção de indivíduo, como as pretensões de torná-lo saudável ou de dizer a verdade sobre ele. Mostrar um conceito como produção faz cair por terra pretensões transcendentais, inclusive a de um indivíduo sobre o qual seria possível dizer uma verdade. Haveria em ambas, na clínica e na produção do conceito, a denúncia das totalizações, desdobradas em vontade de ser curado e vontade de verdade.

Pensar o desejo tendo em vista a política exige um desvio tanto da perspectiva conceitual normalmente aceita, ou seja, pensar o conceito mais adequado, quanto do ponto de vista da clínica (a escolha pela clínica mais eficaz). Esta dissertação leva em conta, pelo menos, três orientações: a) é impossível criar, ou mesmo dizer, um conceito, bem como efetuar uma clínica sem que os coloquemos como política, b) é impossível pensar conceito ou clínica sem vê-los como respostas a certas questões políticas, c) é possível a indiferença em política ou em filosofia, mas não a indiferença à política ou à filosofia.

Com estas orientações em vista, esta dissertação voltar-se-á, no *Capítulo I*, a um estudo das relações entre o *Seminário 7* e *O anti-Édipo* e alguns aspectos do cenário político-intelectual francês da segunda metade do século XX que contaram com a participação de Lacan, Deleuze e Guattari. O estruturalismo ganhará destaque pelo seu papel estratégico para Lacan, bem como por ser um dos alvos das críticas de Deleuze e Guattari.

O *Capítulo II* discutirá o conceito de desejo como falta, principalmente a partir do *Seminário 7*. Abordaremos brevemente o desejo segundo Freud, na *Interpretação dos sonhos*, e diferenciaremos a definição lacaniana do desejo. O desejo como falta é delimitado a partir de nossas relações com o Outro como perpassadas pela fantasia. Lacan discutiu os engodos vitais como contornos que realizamos ao redor da Coisa, o Outro absoluto, que desde sempre nos é interdito. Neste sentido, abordaremos também a falta como ligada à Lei primordial, base do inconsciente como estruturado pela linguagem.

Já o *Capítulo III* consistirá num estudo do desejo como excesso no *Anti-Édipo* a partir da perspectiva do funcionamento, contraposta ao estruturalismo. Buscaremos comparar alguns aspectos envolvidos nesta definição de desejo ao desejo como falta em Lacan, principalmente pelo uso da perspectiva histórica por Deleuze e Guattari. Um dos aspectos centrais abordados nesta comparação será a defesa por Deleuze e Guattari da posteridade da lei, visão contrária à existência de uma Lei primordial da qual, segundo Lacan, nasceria o desejo.

O *Capítulo IV* buscará circunscrever algumas implicações da definição de desejo como falta e de desejo como excesso no campo da ética. Além de o *Seminário 7* dedicar-se à ética da psicanálise, estabelecida como um “não ceder de seu desejo”, como contraponto direto à pastoral analítica e sua tentativa de apaziguar o desejo, *O Anti-Édipo* também é perpassado por questões éticas. Levaremos em conta principalmente a discussão da psicanálise como uma teoria-prática *sem álibi* e do *Anti-Édipo* como um livro de ética não-fascista (FOUCAULT, 1991). Adentraremos, também, uma discussão sobre a moral segundo a perspectiva de Lacan e de Deleuze e Guattari, bem como discutiremos o tema da felicidade como implicado diretamente nas éticas encontradas nas obras em questão.

## CAPÍTULO I

### FRANÇA, SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX

*“Um período intenso, animado por pensadores que, para muitos, procuravam articular suas investigações na base de sua prática social. Uma verdadeira revolução que ainda condiciona a nossa visão do mundo”*

*François Dosse*

*“Se há algo que os acontecimentos de maio demonstram é precisamente a saída para a rua das estruturas!”*

*Jacques Lacan*

Quais questões envolvem o estatuto dado ao desejo por Lacan? Quais polêmicas entraram em jogo na definição do desejo como máquina desejante? Neste capítulo, abordaremos algumas questões teórico-práticas e políticas envolvidas diretamente na definição do desejo no *Seminário 7* (LACAN, 1988) e no *Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* (DELEUZE; GUATTARI, 2004).

Interessa-nos principalmente abordar as ressonâncias, em ambos os textos, da afirmação do estruturalismo, a partir da década de 50 do século XX, como um “projeto” valorizado e bem sucedido para as ciências humanas.

O *Seminário 7*, proferido entre 1959 e 1960, foi marcado pela adesão ao estruturalismo. Nele, o desejo como elemento fundamental do inconsciente estruturado como linguagem contrapõe-se à pastoral analítica e seus ideais salvacionistas. Primeiro livro escrito em conjunto pelo filósofo Gilles Deleuze e pelo psicanalista Félix Guattari *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* (2004) mostra-nos boa parte dos problemas com os quais se ocuparam os autores. Comparado a *Mil platôs* (DELEUZE; GUATTARI, 1995), cujo projeto é “constitutivista”, pode-se dizer que ele é um herdeiro do Maio de 68, pela tarefa eminentemente crítica que o constitui.

### 1.1. O ESTRUTURALISMO: CLAUDE LÉVI-STRAUSS, UM EXEMPLO EXEMPLAR

Dentre os estruturalistas Claude Lévi-Strauss destaca-se como referência ao longo dos *Seminários* e do próprio *Anti-Édipo*. O que fez dele uma referência para estes autores? Qual sua importância no estruturalismo? Em *História do estruturalismo*, François Dosse (2007b, p. 74) destaca que nos anos 50 do século XX o projeto fenomenológico passava pela filosofia como guia das ciências humanas, podendo delimitar “o campo dos possíveis” e “interpretar o trabalho empírico” destas ciências. Numa época cuja conjuntura política era marcada pelo desencanto, também no campo do saber era preciso “desideologizar” intelectuais comprometidos com projetos fracassados como o stalinismo e, ao mesmo tempo, fortalecer as ciências humanas frente ao modo como a tradição as conduzia. Autores como François Châtelet (1974) defendem a associação entre o fim da chamada “idade ideológica” e a disponibilidade da opinião intelectual quanto ao estruturalismo, acusado por muitos de ser um movimento realista e positivista. É neste período que vemos, em *As estruturas elementares do parentesco* (1982), nascer a antropologia estrutural de Lévi-Strauss, a partir do encontro com a fonologia estrutural de Jakobson.

Ao levar em conta o tema da presença da proibição do incesto em diversas culturas, Lévi-Strauss preferiu abordá-lo descentrado da questão da interdição moral, de sua negatividade. Valorizou as transações e as comunicações que ela enseja, deslocando o interesse da filiação, da

consanguinidade, para aquilo que seria a base da reprodução social, a saber: as relações de aliança. Tal deslocamento possuía também um valor estratégico. Lévi-Strauss privilegiou um fato de cultura, fortalecendo um campo próprio de pesquisas das ciências humanas. A obra de Jakobson interessou a Lévi-Strauss pela abordagem dos fenômenos linguísticos para além da consciência, pensados através da ideia de *sistema* e de *leis gerais*. A criança, antes de aprender a falar, pronuncia todos os sons possíveis, “mesmo os que não existem na língua que vai falar, mas pronuncia-os sem os articular num sistema” (COELHO, 1974, p. 32). Com a fala, vemos um conjunto de sons articulados no sistema de exclusão que constitui uma língua. Assim como os fonemas são membros de um sistema não resumido ao sujeito falante, o parentesco responde a “elementos de significação” cuja existência faz sentido somente como parte de sistemas. A máxima “o sistema de parentesco é uma linguagem” aponta-nos a tentativa de reduzir o material observado a um número limitado de variáveis, tal como a linguística buscava um número mínimo de fonemas. Lévi-Strauss considerava, antes de tudo, a antropologia como etnografia, daí seu interesse por povos indígenas, mas como via de acesso à estrutura. Ele comenta:

Estou persuadido de que estes sistemas (o conjunto dos costumes de cada povo) não existem em número ilimitado, e que as sociedades humanas, tal como os indivíduos – nos seus jogos, nos seus sonhos ou nos seus delírios – não criam nunca de forma absoluta, mas limitam-se a escolher certas combinações num repertório ideal que seria possível reconstituir (LÉVI-STRAUSS, 2007, p. 153)

A busca das *estruturas elementares do parentesco* não é, para Lévi-Strauss, análoga à investigação de um fato de natureza. A distinção de Saussure entre significante-significado ajuda-o a pensar a arbitrariedade das relações de parentesco. Mas não nos enganemos, a estrutura é uma sintaxe das transformações possíveis num determinado conjunto. O estruturalismo poria em causa uma certa ideologia da liberdade, defensora de uma “riqueza transbordante da história” e do homem como criador absoluto (COELHO, 1974, p. 34). Daí a *crueldade* atribuída a ele.

Chegamos ao que Jean-Claude Milner (1996) considera a discordância na qual o campo do estruturalismo se inscreve. Para além de uma moda no século XX, não é à toa que psicanalistas, antropólogos, enfim, as ciências humanas aderiram ao estruturalismo. Ele representa não somente

uma tentativa de inserir-se no campo do saber científico, mas também uma tentativa de ampliar os limites impostos até então à ciência. A qual ideia de ciência Milner refere-se? Como o estruturalismo pretendeu entrar neste campo? Vimos que Lévi-Strauss voltava-se às estruturas elementares. A via da linguística caminhou em sua obra ao lado da “linguagem formalizada por definição, as matemáticas” (DOSSE, 2007b, p. 56).

Ora, o ideal da ciência como “ciência matematizada do universo” passou a exigir, desde Galileu <sup>3</sup>, o estudo de objetos tomados da natureza segundo referências numéricas. A ciência ideal deve levar em conta o mundo empírico por meio da medida quantitativa exata. Ao tentar aderir a este ideal da ciência, o estruturalismo operou, para Milner, duas modificações: além de tomar como objeto não a natureza, mas a cultura, conforme vimos em Lévi-Strauss, ela realizou uma “dissolução não quantitativa do qualitativo” através da literalização: matematizar o objeto despojando-o de suas qualidades sensíveis (MILNER, 1996, p. 75).

Uma das ambições da ciência moderna seria eliminar as qualidades práticas e sensíveis. A física diz-nos sobre a movimentação de moléculas. Dizer algo sobre o calor ou o frio, propriedades sensíveis associadas a este movimento, não é tarefa deste saber. No campo do estruturalismo, a linguística guia-se por esta redução das qualidades sensíveis ao tomar, por exemplo, as finais oclusivas próprias do alemão. Palavras homófonas como *Rat* (“roda”) e *Rad* (“conselho”) têm registradas pela fonética um [t]. Ortograficamente, trata-se de um *t* e de um *d*. Para a linguística, esta oposição, surda por si mesma do ponto de vista da entidade fônica, só adquire propriedades nas relações de diferença que separam as entidades (MILNER, 1996, p. 76). Quando Saussure (2006) definiu a língua como *uma forma*, não como *uma substância* ele levou em conta sua fluidez e desnaturalizou a suposta correspondência entre as palavras e as coisas. Ele o fez no campo do valor e da diferença. Para além da surdez das finais oclusivas constatadas empiricamente é preciso levar em conta que:

Uma palavra pode ser trocada por algo dessemelhante: uma ideia; além disso, pode ser comparada com algo da mesma natureza: uma outra palavra. Seu valor não estará fixado, enquanto nos limitarmos a comprovar que ela pode ser “trocada” por este ou aquele conceito, [...]. Seu conteúdo só é verdadeiramente determinado pelo concurso do que existe

---

<sup>3</sup> Para François Châtelet (1993, p. 63-67), Galileu pensou o mundo lunar e sublunar sob os mesmos princípios, apropriando-se das descobertas da matemática em sua época para constituir uma física não mais descritiva, mas explicativa, a partir da redução da complexidade do dado sensível a elementos simples.

Na tentativa de adotar analogamente o rigor da matemática, mas sem se referir à geometria ou à aritmética e à álgebra <sup>5</sup>, as características sensíveis são avaliadas por um critério mínimo: a diferença. Este critério mínimo atende, como vimos em Saussure, a uma questão de *forma*, já que os objetos e os valores não pré-existem às estruturas. O sentido é um resultado da combinação de elementos, ou, como prefere Derrida (1974, p. 117), um “campo de substituições infinitas dentro de um jogo finito”. Não porque haveria um campo inesgotável, mas porque lhe faltaria algo, um significado central que detenha o jogo das substituições.

## 1. 2. A PSICANÁLISE REVISITADA: O PERCURSO DE JACQUES LACAN

O texto *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* (1998b), conhecido como discurso de Roma <sup>6</sup>, marcaria a passagem de uma leitura genética, inspirada em Wallon, a uma abordagem estruturalista no pensamento de Lacan. A década de 1950 do século XX é fundamental para compreendermos como se deu esta aproximação. Lacan, leitor de Lévi-Strauss, entra em contato com a obra de Saussure e põe em outros termos a visão do inconsciente segundo o estruturalismo, bem como revê a relação significante-significado presente na linguística.

Naquela época, Lacan enfrentava problemas institucionais com a Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP). Precisou explicar-se diversas vezes por conduzir sessões de duração variável, fato que, além de responder a modificações teóricas na relação transferencial pensada por Lacan, representou para muitos uma mera recuperação de dinheiro num tempo menor, um reforço da profissão de psicanalista como carreira social lucrativa. Bem ou mal, é assim que Lacan começa também a formar uma nova geração de analistas e a participar de dois acontecimentos na Europa entre as décadas de 50 e 60: a expansão de matérias de psicologia nas universidades e o aumento do prestígio da psicanálise (ROUDINESCO, 2008).

---

<sup>4</sup> É assim que *carneiro* e *mouton* têm a mesma significação que *sheep*, mas não o mesmo valor. Para falar de um prato preparado e servido à mesa, o inglês diz *mouton*, não *sheep*. Enquanto *carneiro* e *mouton* servem para ambos os casos.

<sup>5</sup> Também em Galileu há preocupações com propriedades relacionais, como a posição espacial, o tempo e o contato com outros corpos. Ver MILNER (1996, p. 72).

<sup>6</sup> Relatório do Congresso de Roma, realizado em 1953.

Entre a época da cisão com a SPP e a fundação da Escola Freudiana de Paris, Lacan passa a lidar com um novo público de partidários, “(...) menos eruditos, menos cultos e menos diplomados” se comparados aos fundadores da Sociedade Francesa de Psicanálise (ROUDINESCO, 2008, p. 398). De fato, a psicanálise tornava-se massificada e Lacan, em 1964, assumia o papel de “chefe de escola”. Passou a dar aulas a um público cada vez mais composto por psicólogos e buscou apoio de colegas como Louis Althusser interessado no público da Escola Normal Superior, onde passou a dar aulas em 1964, portanto, antes de fundar a Escola Freudiana de Paris por conta de problemas com a *International Psycho-analytical Association* (IPA), instituição que ele deixará em 1969. No mesmo ano, Lacan começou a dar aulas em Paris-VIII, Vincennes. Interessa-nos o fato de termos aqui um paradoxo: há o triunfo da análise leiga (*Laienanalyse*) colocada em questão por Freud, com a força crescente da psicologia sobre a medicina, e, ao mesmo tempo, uma abertura para a tecnocracia, vinculada ao ensino da psicanálise nos cursos universitários de psicologia.

Em meio ao aumento do acesso dos diplomados em psicologia a instituições médicas e psicopedagógicas, bem como do endeusamento do próprio Lacan frente a um público que esperava um saber disposto a dar soluções prontas, Lacan mostrou-se favorável a elaborações críticas acerca da psiquiatria e da psicologia, como a tese *História da loucura na idade clássica*, defendida em 1961 por Michel Foucault (ROUDINESCO, 2008, p. 402). Mesmo o *Seminário da ética*, proferido entre 1959 e 1960, já nos diz muito acerca da postura assumida por Lacan frente esta conjuntura <sup>7</sup>.

*Eros e civilização* (MARCUSE, 1968) dá-nos um panorama geral da psicanálise em voga. Embora partindo de perspectivas distintas, podemos dizer que Lacan e Herbert Marcuse tinham um alvo em comum: o que Marcuse chamou de *revisionismo neofreudiano*. Os temas da coerção, da repressão e da renúncia <sup>8</sup> tratados em obras como *Por que a guerra?* (FREUD, 1933 [1932]) e *Mal-estar na civilização* (FREUD, 1930 [1929]) seriam os principais alvos de uma espécie de moda de revisão da psicanálise no pós-guerra. Ao longo da obra de Wilhelm Reich teríamos uma minimização do problema da sublimação em nome da busca da liberdade como sinônimo de liberação sexual. Já as chamadas escolas culturais e interpessoais, cujos representantes mais importantes seriam Carl Jung e Erich Fromm, teriam em comum a valorização das potencialidades criadoras humanas, as quais, se expurgadas as condições de sofrimento e falta de liberdade,

---

<sup>7</sup> Neste contexto, ocorrem novos diálogos com uma nova geração de pensadores franceses, dentre eles os já citados Louis Althusser, Michel Foucault, bem como Jacques Derrida e Gilles Deleuze. Apesar do convívio com Lacan, nem Lévi-Strauss, nem Bataille, Jakobson ou Heidegger dedicaram-se a ler sua obra e estabelecer tal diálogo.

<sup>8</sup> Corre-se o risco de reduzir toda a importante produção destes autores a estes aspectos, mas não caberia a este trabalho aprofundar cada ponto relevante para a releitura de Freud feita por eles, limitar-me-ei a apontar os principais aspectos da crítica de Marcuse.

poderiam realizar-se.

Sob o risco de parecer simplista e reconhecendo as limitações de sua crítica, Marcuse focaliza as principais características derivadas desta visão das potencialidades. Uma delas seria baseada na denúncia de Freud como colaborador da sociedade burguesa, assumindo, na terapia, a posição patriocêntrica e autoritária. Caberia ao analista “(...) ingressar numa relação mais positiva do que neutra com o paciente”, por meio de uma “incondicional afirmação da reivindicação” à felicidade (MARCUSE, 1968, p. 209). Ora, com isto esquece-se de uma das mais valiosas contribuições freudianas para uma crítica social: por um lado, “repressão e infelicidade *têm de ser*” quando se trata de civilização (MARCUSE, 1968, p. 211, grifo original). Por outro lado, a meta inatingível do princípio do prazer não é nem pode ser abandonada. Para Marcuse, trata-se de suportar a vida sem se desintegrar, ou seja, já estamos ganhando se conseguirmos “transformar a (nossa) miséria histórica em infelicidade cotidiana” (FREUD, 1893-1895, *apud* MARCUSE, 1968, p. 211). E é tarefa do analista reconhecer os limites desta felicidade.

Trata-se aqui de uma denúncia do “Poder do Pensamento Positivo”. A crença neste poder viria acompanhada de categorias como “realização”, “cuidado”, “responsabilidade” e “felicidade produtiva”, nas quais transpareceria uma visão baseada na cultura de massa, na valorização do indivíduo pleno, reforçando os valores criticados, ao invés de propor soluções ao conservadorismo atribuído a Freud.

No *Seminário da ética* (1988), vemos Lacan diante daquilo que nomeou *ideais analíticos*. O primeiro deles é o *ideal do amor humano*. Nele, Lacan lamenta ver a análise reforçando concepções morais do amor, do amor propriamente genital, pensado como modelador da relação de objeto satisfatória. Esquece-se dos novos problemas colocados por Freud quanto à força amorosa, à libido, que toma as mais diversas formas, seja no amor próprio, na amizade, no auto-sacrifício, ou no sintoma histérico <sup>9</sup>. O segundo é o *ideal da autenticidade*, no qual a análise é pensada como “técnica de desmascaramento”, conduzida em nome de um fim desejável desde o início: o alcance de uma virtude. O terceiro é o *ideal da não-dependência*, já que se estabelece para o adulto a característica da independência e espera-se da análise técnicas que contribuam neste sentido. Trata-se do tema da educação, de uma formação do caráter.

---

<sup>9</sup> Em *Psicologia de grupo e análise do ego* (FREUD, 1921, p. 102), diante da acusação de pansexualismo, Freud diz adotar na definição de libido a mesma unificação feita pela linguagem cotidiana sob a palavra “amor” e não vê problema algum em equiparar instintos amorosos e instintos sexuais sem empregar expressões mais polidas para referir-se a ele.

O valor ortopédico da análise denunciado por Lacan não passaria por um conjunto de crenças comuns à ordem do Poder do Pensamento Positivo criticado por Marcuse? Ora, Lacan volta-se ao campo do humanismo no século XX, às reivindicações de uma felicidade pré-definida como objetivo último da psicanálise. Não por acaso ele também evoca *Mal-estar na civilização* ao discutir as contribuições de Freud ao campo da ética. Se em Aristóteles temos uma ética do caráter, um adestramento conduzido pelo mestre em busca do Bem Supremo, Freud

[...] não pensa nem um instante em identificar a adequação à realidade a um bem qualquer. No *Mal-estar na civilização*, diz-nos – seguramente a civilização, a cultura pede demais ao sujeito. Se há algo que se chama seu bem e sua felicidade, não há nada para isso esperado nem no microcosmo, isto é, dele mesmo, nem do macrocosmo (LACAN, 1988, p. 47).

Lacan conduziu neste sentido muitas de suas questões entre as décadas de 50 e 60 do século XX, passando daquele que acabou “chefe de escola”, o qual François Perrier diz contribuir para quem espera “uma mestria serena, a partir de uma teoria já largamente articulada” ao Lacan que assume falar por ele mesmo, não mais reivindicando a autoria da verdadeira releitura da obra de Freud, voltando-se aos alunos de Vincennes em 1969 nestes termos (ROUDINESCO, 2008, p. 433):

É ao que vocês aspiram como revolucionários, a um mestre. Vocês o terão [...]. Eu sou liberal <sup>10</sup>, como todo mundo, apenas na medida em que sou antiprogressista. Só que estou metido em um movimento que merece ser chamado de progressista, pois é progressista em ver fundamentar-se o discurso psicanalítico, na medida em que este completa o círculo que poderia, talvez, permitir a vocês situarem exatamente aquilo contra o que se revoltam. O que não impede que isso continue funcionando bem *paca* (LACAN, 1992, p. 218, grifo original).

---

<sup>10</sup> É importante ressaltar que Roudinesco (2008, p. 465) também cita esta passagem. No entanto, na edição brasileira consta a frase “[...] Não sou liberal [...]”.

### 1. 3. LACAN, CIÊNCIA E ESTRUTURALISMO

Vimos que Lacan aproximou-se do estruturalismo via Lévi-Strauss e Saussure, os quais ofereceram a partir da década de 50 do século XX novas bases para sua visão da psicanálise. Como a obra de Lacan se aproxima do estruturalismo?

Como vimos acima, Milner (1996) discute o estruturalismo sob o viés de suas pretensões de ideal de ciência. A partir da equação lacaniana formulada em *A ciência e a verdade* (LACAN, 1998a): “o sujeito sobre o qual operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência”, o autor propõe a “hipótese do sujeito da ciência”, da qual extrai a definição do sujeito da ciência como hipoteticamente constituído pela ciência moderna.

Ao contrário da defesa freudiana de um cientificismo, que permitiu a Freud pensar a psicanálise sob um ideal da ciência, Lacan não acreditava neste ideal para a psicanálise. Ao tomarmos a equação acima, a ciência não representaria qualquer regulação para a psicanálise, justamente por ambas pertencerem a um campo comum <sup>11</sup>. Assim, as questões de Lacan quanto à ciência colocaram-se, em outros termos, em torno da existência da psicanálise como possível a partir da ciência. É neste sentido que ele analisa em *A ciência e a verdade* (1998a) e em *A instância da letra no inconsciente* (1998d) a hipótese do sujeito da ciência através de Descartes, o primeiro filósofo moderno, inventor do sujeito moderno <sup>12</sup>. Vimos, acima, a matematização dos objetos da ciência via retirada de suas qualidades. Ora, uma teoria do sujeito da ciência passa justamente pela eliminação das marcas da individualidade empírica, ou seja, para Lacan (1998a, p. 879), “(...) o homem da ciência não existe, mas apenas seu sujeito”. O *cogito* marca sua certeza por meio da qualidade mínima de todo pensamento, concluir acerca de minha existência, embora Descartes logo tenha atribuído-lhe uma outra qualidade: a dúvida.

Esta mesma ausência de qualidades teria possibilitado o inconsciente freudiano. Se há pensamento no sonho, nos chistes, ele não é definido pela consciência de si, como quer a tradição filosófica. Para Juranville (1987), o que teria permitido a Freud conceber um pensamento inconsciente seria a definição do pensar como *estabelecimento de equivalências*. No sonho, temos o exemplo do deslocamento de uma representação (*Vorstellung*) <sup>13</sup> a outra via condensação, quando

---

<sup>11</sup> Neste sentido, seria a psicanálise quem forneceria um ideal de análise para a ciência. Ver MILNER (1996, p. 31).

<sup>12</sup> Milner (1996) defende que Descartes não usa o termo *sujeito*.

<sup>13</sup> Com o uso deste termo Freud teria retomado uma tradição preocupada em estabelecer o que é psíquico. Seu

uma única representação remete simultaneamente a outras. Trata-se de um outro tipo de equivalência, não submetida a ligações ditas objetivas, como a classificação e a causalidade. O inconsciente faz parte do pensar e do sujeito que pensa, não como um psiquismo análogo ao consciente, mas como um outro funcionamento do psiquismo. Deste modo, a consciência de si é que seria apenas uma qualidade do indivíduo empírico, não uma exigência primordial do sujeito da ciência. Tal historicização é estratégica em Lacan. Influenciada por Koyré, ela fez frente ao cientificismo do ideal da ciência/ciência ideal ganhando terreno nas instituições psicanalíticas e no ensino da psicanálise.

A ciência matematizou seu objeto - o universo - ao apreender no diverso, na contingência que o caracteriza, tudo aquilo de necessário e eterno. Esta preocupação com o que *não pode ser diferente do que é* aparece na definição do sujeito moderno como consciência, espécie de marca da certeza. Ora, a psicanálise toma justamente esta definição de universo infinito <sup>14</sup> para nos dizer que nada escapa a ele, nem mesmo o homem consciente de si, capaz de matematizá-lo. Neste sentido, o homem não tem privilégio algum neste universo, já que sua consciência é parasitada pelo inconsciente, o qual a faz ser diferente do que é incessantemente.

Sem dúvida, o chamado primeiro classicismo lacaniano (MILNER, 1996) incorpora algumas ideias do estruturalismo sobre a história. Diz-se que há uma anti-história no estruturalismo por conta da ausência de preocupações com a evolução ou a gênese. O estruturalismo também não seria a apreensão da história a partir de uma imobilidade abstrata, já que a estrutura é pensada como um sistema de leis que regem as transformações (COELHO, 1974, p. 33). Apesar de Lacan usar a historicização para dar conta do sujeito da ciência, ele toma como baliza de referência absoluta o inconsciente estruturado como linguagem, livre da necessidade de uma comprovação empírica de sua existência.

O que ajuda Lacan a delimitar o inconsciente como baliza universal é o minimalismo característico da linguística estrutural. Um dos minimalismos é o de propriedades <sup>15</sup>, nele a linguística inverte o procedimento habitual no qual se atribuía características a algo só depois de

---

contato com Brentano teria sido fundamental para delimitar os fenômenos psíquicos como distintos dos fenômenos fisiológicos por serem dotados de sentido, apesar da insignificância aparente dos sonhos, por exemplo, e pela suposição de um objeto ao qual se atribui um sentido (JURANVILLE, 1987, p. 23-24).

<sup>14</sup> O finito, objeto da ciência, é segundo em relação ao infinito característico do universo para a modernidade. Por ser infinito, o universo é contingente e marca o finito como podendo ser “infinitamente outro que é” (MILNER, 1996, p. 54-55).

<sup>15</sup> Milner (1996, p. 78-80) aponta três: minimalismo de método (uso do menor número de axiomas), minimalismo de objeto (ele é formado por propriedades mínimas que se unem num sistema) e de propriedades (um elemento do sistema tem somente as propriedades que ele determina).

constatada sua existência. Ao tomar a diferença<sup>16</sup> como primeira em relação às propriedades, a linguística estrutural foi capaz de usar até mesmo “a oposição de algo com nada” para estabelecer relações de diferença (MILNER, 1996, p. 82). O nada pôde passar a ter propriedades.

A importância atribuída ao significante, pensado por Saussure numa relação simétrica com o significado, passa por uma modificação quanto às propriedades mínimas. Lacan pensou as características das propriedades da estrutura como ligadas ao pressuposto: “um significante representa o sujeito para um outro significante” (LACAN, 1998h). Tal sujeito não pode ser confundido, como alerta Lacan (1998a, p.890), nem com o indivíduo biológico nem com o sujeito de uma evolução psicológica. Como é sem qualidades, tal sujeito não está no centro, nem pode ser definido em função de uma identidade. Para Derrida (1974), se fizéssemos uma história da metafísica, iríamos observar que os nomes do fundamento, do princípio, evocam sempre um centro, uma presença (essência, existência, substância, sujeito, consciência). No estruturalismo, a ideia de jogo é evocada e faz toda a diferença. Em suas substituições, o jogo evoca uma ausência de centro ou de origem. Nele, “a presença de um elemento é sempre uma referência significativa e substitutiva num sistema de diferenças e o movimento de uma cadeia” (DERRIDA, 1974, p. 121).

Lacan corroborou a afirmação de Saussure: “o nada tem propriedades”, mas acrescenta: “propriedades não quaisquer”. Preserva-se o sujeito sem qualidades da ciência e a importância da matemática sob o viés do campo do significante, se visto como despojado de todo significado. Para Milner (1996), ao preservar a arbitrariedade da relação significante-significado, Lacan garante esta ausência de qualidades, daí toda a discussão contra o Bem ou a Verdade no âmbito do inconsciente, a quL faz do estruturalismo uma referência importante para compreendermos como Lacan pensou o desejo. No entanto, se despojamos o objeto de qualidades, não há um vazio, como na definição de inconsciente de Lévi-Strauss, um puro lugar formal. Descobrimos propriedades não quaisquer (a castração, a presença do Outro), ligadas à emergência do sujeito na relação significativa, que garantem sua multiplicidade.

Por meio da relação entre a psicanálise freudiana e a ciência, guiada pela noção de inconsciente, e por meio do primado do significante, Lacan abordou, de certo modo, questões em voga nos anos 50-60 do século XX, como o estatuto da ciência e o humanismo. Tomemos, diante da diversidade do termo humanismo, o exemplo de Sartre (1974), envolvido diretamente nas polêmicas da moda estrutural. Para ele, a estrutura nada mais é que uma totalidade como “a coisa

---

<sup>16</sup> A partir deste critério, na linguística cada elemento só existe e assume seu valor por não ser nenhum dos outros (COELHO, 1974).

sem homem”. As relações de diferença seriam definidas sem levar em conta a manipulação humana. Daí viria o descrédito da história atribuído ao estruturalismo: já que os homens não fariam a estrutura, seriam feitos por ela, a história seria vista como fenômeno puramente passivo.

Em 1969, uma conferência de Foucault na Sociedade Francesa de Filosofia contou com a participação de Lacan. Nela, Foucault tratava da questão do autor tomando Freud e Marx como exemplos de nomes próprios que abriram possibilidades infinitas de discursos, eles mesmos capazes de modificar, a cada *retorno a*, a psicanálise e o marxismo. Foucault respondia às acusações de ter dissolvido o sujeito nas estruturas, vendo o homem numa posição distante da liberdade radical e da determinação como primeira. No debate, Lucien Goldmann evocou, para defender os homens como produtores da história, no lugar das estruturas, uma das famosas frases do período de 1968, escrita na Sorbonne: “as estruturas não descem às ruas”. Lacan faz sua réplica: “(...) se há algo que os acontecimentos de maio demonstram é precisamente a saída para a rua das estruturas!” (ROUDINESCO, 2008, p. 463). Assim Lacan evoca o debate do estruturalismo como contestador de certa ordem acadêmica de pensamento por parte dos próprios estudantes, bem como um alvo de críticas quanto ao assassinato do homem, visto como reacionário por excelência. Enfim, as estruturas foram às ruas.

A réplica, aliás, vai além da resposta a Goldman. Com a ajuda do estruturalismo, Lacan pôde colocar em jogo, neste primeiro momento de sua obra, chamado de *primeiro classicismo* por Milner<sup>17</sup>, o desejo, ignorado por Lévi-Strauss<sup>18</sup>, como aspecto fundamental da passagem da natureza à cultura, distinto da demanda e da necessidade. Pode-se dizer que, por esta via, ele resistiu à massificação da psicanálise segundo ideais salvadores da pastoral analítica e contribuiu para que o sujeito, entendido como essência, como centro, pudesse ser questionado.

#### 1. 4. DELEUZE E GUATTARI: QUESTÕES CRUZADAS

Em uma entrevista sobre *O anti-Édipo*, Félix Guattari evidenciou alguns dos “lugares” de onde veio: a militância na Via Comunista e na oposição de esquerda, a formação no Seminário de

---

<sup>17</sup> Milner (1996, p. 90) atribui esta denominação ao período marcado pela parte II dos *Escritos*, desenvolvendo o programa do *Discurso de Roma*.

<sup>18</sup> Para Deleuze (2000, p. 317), Lévi-Strauss vê o inconsciente como vazio, “(...) consistindo unicamente nas leis estruturais que ele impõe às representações e aos desejos”.

Lacan como primeiro não-médico a participar e o trabalho na Clínica de La Borde com Jean Oury, a partir da década de 1950. Integrante da segunda geração da Psicoterapia Institucional, Guattari unia em La Borde estes lugares. Na Clínica, ao mesmo tempo laboratório para uma nova psiquiatria e esconderijo para militantes da Frente de Libertação da Argélia, o uso do termo *análise institucional* foi cunhado para marcar a dimensão analítica como política, distanciada do privilégio da psiquiatria e da psicologia (CONDE, 2007).

A partir do contato com o tratamento da psicose fora do modelo manicomial é que Guattari pôde repensar a psicanálise e os modos de militância política na década de 1960. Crítico dos defensores da abolição dos hospitais e clínicas psiquiátricas sem pensar numa proposta para lidar com o problema da loucura, das abordagens críticas que colocam o problema da loucura como uma questão intrafamiliar e de correntes psicanalíticas de “caráter esotérico”, as quais estariam apartadas do trabalho de viés institucional, Guattari ajudou a instaurar uma dimensão analítica como pensamento-ação. Em La Borde,

Cada problema devia ser incessantemente retomado, rediscutido, sem jamais perder de vista a orientação essencial que consistia em caminhar no sentido de uma desagregação das relações atendente-atendido assim como das relações internas ao pessoal. Essa atividade incessante de questionamento, aos olhos de um organizador-conselho, parecia inútil, desorganizadora e, entretanto, é somente através dela que podem ser instauradas tomadas de responsabilidade individual e coletivas, único remédio para a rotina burocrática e para a passividade geradas pelos sistemas de hierarquia tradicionais (GUATTARI, 1992, p.187).

Longe de propor uma simples transposição do modelo de La Borde para todo o conjunto da sociedade, Guattari inseria-se nos movimento de crítica das instituições psiquiátricas, posicionando-se contra a instauração de modelos com um cunho pedagógico<sup>19</sup> para ensinar como viver melhor. Neste caso, a ajuda de um profissional qualificado, na posição de quem ensina e corrige, não modificaria os problemas mais graves desta relação de dependência. Colocar o conjunto

---

<sup>19</sup> Conde (2007, p. 522) nos dá um exemplo acerca dos usos da pedagogia por meio do movimento da *Pedagogia Institucional*, título reivindicado pelo Grupo de Educação Terapêutica, liderado por Fernand Oury e pelo Grupo de Pedagogia Institucional, liderado por Raymond Fonvieille, inspirados nas ideias de Celestin Freinet sobre a “escola para o povo”. Do segundo grupo fez parte Lapassade, aplicando a pesquisa-ação e a autogestão pedagógica nas escolas.

institucional de La Borde em análise através de todos os componentes dela parecia desestabilizar tal relação, capaz de instaurar uma postura política cotidiana, não ligada à filiação de um partido ou ao ato de votar, mas de pensar o próprio funcionamento social naquele âmbito, e de ver cada um de seus componentes como figuras sociais. Não por acaso surgiam nas reuniões, pouco a pouco, temas gerais sobre a saúde, a pedagogia ou o sistema penitenciário (GUATTARI, 1992, p. 191).

Antes de seu encontro com Guattari, Gilles Deleuze era reconhecido por seus trabalhos sobre Hume, Nietzsche, Kant e Bergson. “Eu não possuía absolutamente lugar algum”, diz Deleuze (1992, p. 23) acerca de sua falta de compromisso de psicanalista ou de analisando. Suas questões de compromisso giravam em torno da história da filosofia, antes de escrever sobre os filósofos, “fazendo um filho” neles. Era preciso sair do “dever de casa”, passar por “deslizes, quebras, emissões secretas” em cada autor. Nietzsche o teria colocado neste modo de escrever história da filosofia, neste gosto por dizer coisas em nome próprio. Ao gosto do filósofo alemão, ele pôde fazer seu trabalho de “imaculada concepção”, produzindo filhos que eram dos autores, mas filhos monstruosos (DELEUZE, 1992a, p. 14-15).

Ao contrário de Guattari, Deleuze não participava ativamente de partidos políticos, fato capaz de lhe render severas críticas por Michel Cressole (DELEUZE, 1992) e Alain Badiou (1997). Ele dizia não participar do Partido Comunista por motivos baixos: detestava reuniões, ouvir os historiadores comunistas “cheios de talento”, os quais precisavam escrever suas teses ao invés de colher assinaturas, ter de vender o jornal *L'Humanité* (DELEUZE, 2005). Isto não o impediu de ser um dos únicos professores da Universidade de Lyon a apoiar publicamente as manifestações de Maio de 68 (DOSSE, 2007a, p. 216-217).

Em 1969, ele apresenta à Sorbonne sua tese de doutorado, *Diferença e repetição* (2006), na qual Nietzsche e Freud são fundamentais. No mesmo ano, conhece Guattari e começam a escrever o primeiro livro em parceria, *O anti-Édipo* (2004). Um conjunto de autores e de temas era comum ao interesse de ambos. Freud, Marx, Lacan, a esquizofrenia, o estruturalismo, a questão do mestre na psicanálise e nas ciências humanas.

Um dos pontos fundamentais no qual coincide, ironicamente, a afinidade entre os autores diz respeito ao pensamento como não separado da ação. Filiado a partidos e sempre engajado com questões partidárias e de movimentos sociais, Guattari defendia as “revoluções moleculares”. Também para ele, fazer política era completamente compatível com o trabalho de análise que o interno ou o funcionário da limpeza faziam no dia-a-dia de La Borde, capazes de mobilizar o

conjunto da sociedade e operar mudanças nela. Estas revoluções não precisam ser barulhentas - pode-se escrever um livro - não é suficiente gritar: “Viva a revolução!” - embora em muitos momentos elas se coloquem como tal. Assim Deleuze posicionava-se frente à palavra *revolução*:

Que as revoluções acabem mal... Acho muita graça! [...] Quando os Novos Filósofos descobriram que as revoluções acabam mal... Descobriram isso com Stalin! [...]. Mas quem pode acreditar que uma revolução possa ser bem-sucedida?

Mesmo que as revoluções tenham fracassado, isso não impediu que as pessoas devessem revolucionárias. Duas coisas absolutamente diferentes são misturadas. Há situações nas quais a única saída para o homem é o devir revolucionário [...]. Quando nos dizem: “Viu como deu errado?” não estamos falando da mesma coisa (DELEUZE, 2005, p. 50).

É sob o esteio de Maio de 68 que os autores e questões em comum a Deleuze e Guattari darão no *Anti-Édipo*. Lacan, que tanto reclamava “Não me ajudam!”, iria receber auxílio, não sem despertar-lhe um misto de preocupação e admiração pela “esquizofrenização” da psicanálise, num livro-coisa no qual o inconsciente é desejo e, como tal, político, econômico, coletivo.

À época da escrita do *Anti-Édipo*, Lacan usou a influência pessoal que ainda exercia sobre Guattari para ter acesso aos manuscritos do livro. Guattari recusou o pedido. Este episódio o faria rever sua posição frente ao mestre Lacan e a separar-se, enfim, de seu grupo (DOSSE, 2007a). Mesmo após uma série de rumores difundidos por Lacan e seus próximos acerca das práticas de Guattari, ele e Deleuze insistiram nas críticas ao lacanismo e não ao Lacan pessoalizado, mas ao que ele encarnava. A mestria, com suas pompas e obediências, acabava por desvirtuar a esquizofrenização que Lacan teria operado na psicanálise. Afinal, não era ele quem insistia na crítica à psicanálise do ego, defensora da neurotização, deslocada da mais fundamental descoberta freudiana, o inconsciente? Não foi ele quem levou a psicanálise a tomar distância do complexo de Édipo? Ele não se dedicou, afinal, ao estudo da psicose, vendo nela a possibilidade da rejeição de um significante primordial, o falo? O *Anti-Édipo* desloca-se da mestria e conduz a esquizofrenização por outros caminhos.

## 1.5. O ESTRUTURALISMO: UMA POLÊMICA

As questões de interesse de Deleuze e Guattari na segunda metade do século XX passam por uma problematização do pensamento em voga, ou seja, do estruturalismo, bem como dos retornos a Freud e Marx. Quanto ao estruturalismo, o texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?* (2000), escrito em 1968 e publicado em 1972, é emblemático quanto à visão que os autores compartilharão sobre ele, além de anunciar muitos aspectos das críticas do *anti-Édipo*. Deleuze pretendeu, em meio à diversidade de temas e de abordagens denominadas “estruturais”, apontar alguns critérios formais para reconhecermos o estruturalismo. Claro que a pretensão de apontamento vai além e mostra-nos um modo particular de entender o manejo das estruturas.

O primeiro critério de reconhecimento é a presença do *simbólico*. Além do real e do imaginário, vistos como componentes da filosofia clássica ao identificarem uma realidade verdadeira em contraponto às produções da imaginação, o estruturalismo reconhece uma terceira ordem. É a isto que se refere o Nome-do-Pai lacaniano, não os pais cotidianos, ou as imagens de pais, mas o elemento da estrutura ligado ao princípio de uma gênese. O simbólico não é uma forma, nem uma essência; ele diz respeito a uma “combinatória”. O segundo critério, *local ou de posição*, esclarece-nos: na estrutura não há uma designação extrínseca ou uma significação intrínseca; há a “posição”. Por isto se diz que não há uma intenção quantitativa no estruturalismo ao adotar o ideal de ciência, mas uma pretensão topológica. Interessa-lhe determinar os lugares como uma ordem de vizinhança (combinatória) primeira às coisas ou seres empíricos que vêm lhes ocupar. Lacan pôde, então, identificar o deslocamento do significante como determinante dos sujeitos em seus atos, em sua vida.

Estes elementos simbólicos ou unidades de posição remetem ao critério do *diferencial* e do *singular*. Eles estão sempre num sistema de relações diferenciais, “(...) segundo as quais os elementos simbólicos se determinam reciprocamente” (DELEUZE, 2000, p. 309), e de singularidades correspondentes a estas relações. Em Althusser, por exemplo, as relações de produção respondem a relações diferenciais entre elementos simbólicos, como força de trabalho e instrumento da produção, os quais determinam, por singularidade, os lugares que os homens concretos ocuparão.

O *diferenciante* e a *diferenciação* dizem respeito à estrutura como inconsciente. Há sempre uma dimensão virtual e uma dimensão atual na estrutura. Na virtualidade, coexistem os elementos, os valores, as relações e as singularidades como diferenciados<sup>20</sup>. Já na atualização, a estrutura diferencia seres e funções, dando lugar aos efeitos capazes de encobri-la, mas a partir dos quais podemos encontrá-la. No entanto, este inconsciente estrutural requer outro aspecto para funcionar: o *serial*. Os elementos simbólicos organizam-se em série, sendo necessárias, pelo menos, duas séries para fazer a estrutura funcionar. Lacan, em seu comentário do *Homem dos Ratos* (LACAN, 2008), colocaria duas séries, uma paternal e outra filial, relativas à ordem dos lugares: “dívida-amigo”, “mulher rica-mulher pobre”. A dimensão simbólica da estrutura não deixaria as séries identificarem-se. Os deslocamentos dos termos são fiéis às relações diferenciais, embora haja uma dissimulação imaginária (sempre secundária) em seu deslocamento que parece identificar os elementos: a mulher pobre toma o “lugar do amigo com relação à dívida”.

Se, apesar da diferença característica às séries, vemos a “dívida” como objeto em causa nas duas séries do *Homem dos Ratos*, ele não pertence a nenhuma delas. Como simbólico, ele é metáfora e metonímia, o Objeto = x, do qual dependem as séries que ele percorre. A função do falo em Lacan é delimitada neste sentido: o falo é aquilo que está sempre deslocado com relação a si mesmo, que falta a sua identidade. Ele não é o órgão real, nem as imagens dele, mas funda a sexualidade como sistema ou estrutura, como distribuição dos lugares ocupados de modo variável por homens e mulheres.

Com os últimos critérios, *do sujeito à prática*, desdobra-se toda a ênfase da leitura deleuzeana do estruturalismo como diferença e multiplicidade. Seriam os “mais obscuros - critérios do futuro” (DELEUZE, 2000, p. 334). A questão da falta de identidade, do não-ser, é retomada em sua positividade, naquilo que ela funda de problemático, como um ponto de mutação. Novamente, trata-se da questão do desaparecimento do homem em *As palavras e as coisas*. Para Foucault, isto não significa necessariamente uma falta e não nos diz para preencher um vazio, mas nos apresenta de novo uma possibilidade de pensar.

É neste sentido que o anúncio da morte de Deus ou do homem não quer dizer nada. O importante é *como* se deu esta morte. Se o estruturalismo contesta o sujeito como identidade fixa

---

<sup>20</sup> O autor usa os termos *differentiation* e *différenciation* para marcar respectivamente a distinção entre as relações diferenciais na virtualidade e a atualização das diferenças. Na tradução brasileira de Hilton Japiassú – publicada em *A ilha deserta* (2006, p. 230) –, os termos aparecem respectivamente como *o diferenciador* e *a diferenciação*, referindo-se aos verbos *diferenciar* e *diferençar*.

em nome de seu nomadismo, dois acidentes da estrutura podem surgir. Em um deles, a casa vazia não tem mais um sujeito nômade e este vazio passa a dizer *falta*. No outro, a casa é ocupada e sua mobilidade torna-se sedentarismo. Esta seria a grande problemática do estruturalismo: um novo Deus ou um novo homem podem ser realocados pelas próprias relações diferenciais da estrutura, as quais abrem brechas para novos valores e novas posições.

No entanto, Deleuze elogia as singularidades pré-individuais como o grande *herói* estruturalista e lembra que um pensamento a favor da mobilidade permanente não está separado de uma *práxis* sobre aquilo que interpreta. A parceria com Guattari caminhou neste sentido, como atesta o próprio Deleuze:

Os livros contra o estruturalismo [...] não têm, estritamente, nenhuma importância; não podem impedir que o estruturalismo tenha uma produtividade que é a de nossa época. Nenhum livro contra o que quer que seja jamais tem importância; somente contam os livros ‘pró’ alguma coisa de novo, e que sabem produzi-lo (DELEUZE, 2000, p. 334, tradução da autora).

*O anti-Édipo* (2004) concentra tanto a clara noção de pensamento como inseparável da ação, quanto à produção de algo novo a partir das críticas como ponto forte do livro. O conceito de máquina, já usado por Guattari em textos como *Máquina e estrutura* (2004), aparece como máquinas desejantes, um contraponto direto à estrutura. O elogio ao estruturalismo é deixado estrategicamente de lado e as críticas partem da psiquiatria e da psicanálise, para chegar a uma crítica mais geral do modo tipicamente ocidental de pensar segundo a escolha de um objeto ou valor transcendental, associado à distribuição da falta. Neste sentido, estão próximos da casa vazia do estruturalismo, já que este objeto/valor pode ser Deus, um soberano, o capital, a razão ou o Homem. Então como a máquina difere-se da estrutura?

Se Lacan usa o estruturalismo em nome de uma anti-história, os autores reavivam a história com ajuda de Marx, tomando-lhe o conceito de produção, por considerarem fundamental uma análise dos modos segundo os quais a falta surge e é distribuída em períodos distintos. Associada à invenção do Estado e do capitalismo, a falta como valor cultural é desnaturalizada, porque a produção é primeira, e não o vazio ao qual se pode atribuir a falta, como vimos no comentário de Deleuze. Neste sentido, a questão não é mais topológica, mas de *funcionamento* das máquinas

desejantes.

Além de Marx, os autores revisitaram Freud e criticaram o inconsciente como preso ao complexo de Édipo e caracterizado como estrutural. Ele é máquina, não precisa ser pessoalizado em figuras parentais, nem remeter-se a uma instância simbólica primeira, que o funda; ele funciona desde sempre pelos acoplamentos das máquinas. À semelhança das singularidades pré-individuais atribuídas à estrutura, as máquinas se acoplam e se afirmam como diferença. Temos a boca do bebê acoplada ao seio como máquina de mamar, a boca que vomita do anorético e também o *ânus solar* de Schreber (FREUD, 1911), iniciador de uma nova humanidade, fecundado pelos raios divinos. Assim, vemos se opor ao vazio e à falta o excesso próprio à produção de diferença pelas máquinas.

Ao partirem tanto do capitalismo quanto da experiência com a esquizofrenia, os autores pensaram também uma antiprodução. A fluidez de valores e a liberação do desejo no *socius* capitalista são inseparáveis de inúmeras tentativas de paralisar a produção. Longe de ter como uma espécie de natureza a separação da realidade, a esquizofrenia vive intensamente a história: os delírios são coletivos, políticos e econômicos. Como se pôde não só produzir uma imagem, mas o esquizofrênico como trapo humano? Este é um exemplo de antiprodução. Criou-se um aparato médico para dar voz à loucura e tratá-la, mas dentro do próprio domínio médico, sob inúmeros mecanismos que tentam permitir e moldar esta fala, tomando como referência uma normalidade, uma realidade mais verdadeira e todo um aparato técnico (pedagógico, médico, psicológico) <sup>21</sup> para balizá-la. Inseparável da produção, a antiprodução é uma tentativa de parar a fluidez das máquinas e sua produção de diferença. Talvez aqui tenhamos a pedra de toque da distinção entre máquina e estrutura. A máquina não é um mecanismo fechado e não separa sua produção de seu funcionamento, sendo fundada no desequilíbrio, como um conjunto de vizinhança entre heterogêneos independentes (GUATTARI, 1992).

O comentário de Deleuze a despeito do lugar vazio da estrutura, ligado a um novo anti-humanismo e a um novo ateísmo, agora parece irônico: “e se este lugar é o lugar do morto, a morte de Deus significa também a morte do homem, em favor, esperamos, de algo a vir, mas que só pode vir na estrutura e por sua mutação” (DELEUZE, 2000, p. 307, tradução da autora). Talvez os últimos critérios para reconhecermos o estruturalismo sejam mesmo do futuro, já que *O anti-Édipo* (2004), publicado em 1972, segue sob uma fuga da estrutura.

---

<sup>21</sup> Ver Foucault (2006).

## CAPÍTULO II

### DESEJO COMO FALTA

No *Seminário 7*, o termo francês *faute*, traduzido como falta no sentido moral, relaciona-se a uma investigação do desejo e da lei, não sem se referir a uma outra falta, desta vez, *manque* (como privação). Ao tomarmos os sentidos da *falta*, em português, questionamo-nos: como estas faltas (falta moral, falta como privação) relacionam-se? Todo o projeto crítico do *Anti-Édipo* é marcado pela tentativa de refutar a visão do desejo atrelada à interdição da lei por meio do desejo como excesso e como produção.

#### 2.1. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O DESEJO EM FREUD

##### 2.1.1. Os sonhos e sua força impulsora

Na *Interpretação dos sonhos* (1900-1901), Freud elaborou uma definição de desejo (*Wunsch*) atrelada a uma ideia central: as realizações de desejos. No início do capítulo VII de tal obra, ele relata um sonho trazido por uma paciente que o ouviu numa conferência:

[...] um pai estivera de vigília à cabeceira do leito de seu filho enfermo por dias e noites a fio. Após a morte do menino, ele foi para o quarto contíguo para descansar, mas deixou a

porta aberta, de maneira a poder enxergar de seu quarto o aposento em que jazia o corpo do filho, com velas altas a seu redor. Um velho fora encarregado de velá-lo e se sentou ao lado do corpo, murmurando preces. Após algumas horas de sono, o pai sonhou que seu filho estava de pé junto a sua cama, que o tomou pelo braço e lhe sussurrou em tom de censura: “*Pai, não vês que estou queimando?*” Ele acordou, notou um clarão intenso no quarto contíguo, correu até lá e constatou que o velho vigia caíra no sono e que a mortalha e um dos braços do cadáver de seu amado filho tinham sido queimados por uma vela acesa que tombara sobre eles (FREUD, 1900-1901, p. 524).

Após o relato do sonho, Freud repassa-nos a explicação dada pelo conferencista: com a porta aberta, o clarão das velas fez o pai chegar à mesma conclusão de alguém acordado, ou mesmo uma preocupação com o cumprimento da tarefa dada ao velho levaram-no a sonhar aquele conteúdo. Freud até concorda com a explicação, acrescentando que tal sonho foi possível devido a uma sobredeterminação de palavras já ditas pelo filho. Nesse sentido, a frase “estou queimando” poderia relacionar-se com a febre presente na doença da criança. Mas o nosso interesse aqui é acerca da escolha de Freud por este sonho cuja explicação parecia óbvia ao conferencista, provavelmente adepto da explicação do sonho como fenômeno fisiológico. O curioso é Freud tê-lo escolhido para corroborar seu estudo sobre os sonhos justamente pela obviedade, a qual o faz diferir dos sonhos relatados nos outros capítulos, voltados à descoberta de sentidos ocultos por trás do absurdo atribuído a eles. Mas não nos enganemos, mesmo neste sonho cuja interpretação não parece apresentar grandes dificuldades, um pai que demorou a despertar justamente porque, no sonho, realizou o desejo de ver o filho vivo, vemos as mesmas características capazes de diferenciar todos os sonhos do estado da vida de vigília.

Se todos os sonhos são realizações de desejos, de onde vem esta força motriz dos sonhos? De motivos externos, vindos do cotidiano e envolvidos por insatisfações? Ou aparecem somente à noite, sem relação alguma com a vida diurna? A ressalva de Freud quanto à “simplicidade” da realização dos desejos, suprimidos ou não durante o dia, nos sonhos das crianças, dá-nos pistas. Tal “simplicidade” é perdida nos adultos. Não há, nos adultos, moções de desejo (*Wunschregung*) não realizadas durante o dia capazes de gerar um sonho. Agora podemos supor que, por trás da aparente obviedade do sonho de um adulto, como o relatado acima, é impossível para Freud que ele seja uma mera realização de um desejo despertado durante o dia. Ao longo da vida, passamos a nos inclinar a não reter ou formar desejos tão intensos como os desejos das crianças. Passamos a um “controle progressivo exercido sobre nossa vida pulsional pela atividade do pensamento”, daí o papel de

destaque ao recalçamento na *Interpretação dos sonhos* (FREUD, 1900-1901, p. 582).

O que está em jogo nestas afirmações é a prevalência de um desejo inconsciente como instigador dos sonhos. Deste modo, uma moção de desejo da vida de vigília pode apenas *contribuir* secundariamente para a formação de um sonho, tendo em vista ser necessário que tal moção esteja ligada a um desejo inconsciente. Como inconscientes, tais desejos permanecem indestrutíveis desde sua origem na infância, em um estado descrito por Freud como “de alerta”, à espera de incitações psíquicas vindas da vida diurna, como preocupações e reflexões dolorosas (FREUD, 1900-1901, p. 584). Freud usa a metáfora do pensamento diurno como *empresário* do sonho a fim de ilustrar este processo. O empresário tem ideias e a iniciativa da execução, mas precisa do capital de um capitalista, neste caso, de um desembolso psíquico para o sonho. O capitalista não seria os pensamentos diurnos, mas “um desejo oriundo do inconsciente”. Assim:

Por vezes, o próprio capitalista é o empresário, e sem dúvida, no caso dos sonhos, isso é o mais comum; um desejo inconsciente é estimulado pela atividade diurna e passa a formar um sonho. [...]. O próprio empresário pode fazer uma pequena contribuição para o capital; diversos empresários podem recorrer ao mesmo capitalista; vários capitalistas podem reunir-se para fornecer ao empresário o que é preciso. Do mesmo modo, encontramos sonhos que são sustentados por mais de um desejo onírico [...] (FREUD, 1900-1901, p. 590).

Mas como foi possível este funcionamento? Por que o inconsciente oferece um impulso para a realização de um desejo? Com a problemática da origem como uma das principais preocupações da *Interpretação dos sonhos* (1900-1901), Freud recorreu ao esquema já descrito no *Projeto para uma psicologia científica* (1950[1895]), referente a um momento anterior ao complexo funcionamento psíquico que permite a formação dos sonhos. Tal esquema, tenta dar conta da “natureza psíquica dos desejos” tomando emprestado o modelo do arco reflexo (FREUD, 1900-1901, p. 594). Inicialmente, o aparelho psíquico guiava-se pelo esforço de manter-se livre de estímulos ao descarregar pela via motora as excitações sensoriais. No entanto, com a complexificação deste aparelho, há excitações produzidas pelas “necessidades internas”, definidas como uma “expressão emocional”, as quais estão sempre em ação, não dependendo apenas de uma

descarga momentânea e livre. Só haveria uma “vivência de satisfação” quando tais excitações modificam-se, cessando o estímulo interno. Tal vivência é acompanhada de uma percepção específica contida na imagem mnêmica associada ao traço mnêmico da excitação. Graças a este vínculo, cada vez que uma necessidade correspondente a um traço mnêmico for ativada, a percepção será revocada via imagem mnêmica, na tentativa de restabelecer a satisfação original. Eis a definição freudiana do desejo: moção psíquica que busca recatexizar uma imagem mnêmica (FREUD, 1900-1901, p. 595).

O desejo, em Freud, pressupõe a satisfação como identidade perceptiva, como alucinação. Ora, se o primeiro desejar foi composto por uma *lembrança* da satisfação, não podemos mantê-la até uma satisfação completa, ou seja, a necessidade continua. Fator que ajudou a desencadear outros modos de atividade na busca de outros caminhos para a satisfação, concentrados no surgimento de um segundo sistema, ligado ao acúmulo de catexias, não mais ao predomínio da descarga direta de energia. Além de tal sistema permitir o movimento voluntário, ele também permitiu o pensamento. Aliás, o pensar, aqui, é definido por Freud como uma via indireta que passa da lembrança de uma satisfação a uma “catexia idêntica da mesma lembrança, que se espera atingir mais uma vez por intermédio das experiências motoras” (FREUD, 1900-1901, p. 628). Neste processo, é fundamental desvincular-se da regulação exclusiva pelo prazer, guia do primeiro sistema, o qual utiliza até mesmo o princípio do desprazer<sup>22</sup>, evitando a dor, bem como uma imagem mnêmica aflitiva ligada a ela. Este seria o protótipo do recalçamento, que traduz tal processo numa evitação de conflito, numa “política do avestruz”, ao transformar em desprazer o prazer associado à realização de um desejo. Neste sentido, as incitações referidas acima aparecem, nos sonhos, ligadas a conteúdos banais ou recentes das impressões e representações pré-conscientes. Assim, o inconsciente pode estabelecer vínculos com uma representação do pré-consciente, “transferindo para ela sua intensidade e fazendo-se 'encobrir' por ela”, aproveitando-se dos conteúdos que escapam da censura (FREUD, 1900-1901, p. 591).

O pensamento seria, então, um substituto para a satisfação alucinatória do desejo, “abandonada”, por ser ineficaz. No entanto, a suposição de um abandono completo deste mecanismo de satisfação não seria condizente com os pressupostos freudianos acerca do inconsciente. Como vimos no capítulo anterior, a obra freudiana era perpassada por um ideal de

---

<sup>22</sup> Em obras posteriores Freud não se refere mais a este princípio, ele passa a falar em *princípio do prazer*. Em *Além do princípio do prazer* (1920) ele preocupou-se em distinguir desprazer e sentimento de tensão, já que há tensões agradáveis. A diferença entre prazer e desprazer pareciam referir-se “a modificação da quantidade de investimento na unidade de tempo” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 364-365).

ciência e por uma ciência ideal, levando-a a buscar provas “experimentais” da existência do inconsciente (JURANVILLE, 1987, p. 17). Ora, são justamente as inúmeras “aparições” dele, tanto na vida psíquica dita normal quanto anormal, que dão apoio à hipótese freudiana de seu papel alegórico como capitalista, ou seja, como o detentor dos *meios de produção psíquicos*. Ao mesmo tempo, a adesão de Freud à ciência era peculiar, capaz de afastá-lo do pensamento médico e científico, ao não seguir, por exemplo, os parâmetros da nascente psicologia experimental na busca de comprovações. Na *Interpretação dos sonhos*, ele diz acerca do desejo como força impulsora: “esse pressuposto, como eu mesmo estou pronto a admitir, não pode ser genericamente comprovado, embora tampouco se possa refutá-lo” (FREUD, 1900-1901, p. 624).

### 2.1.2. Psicanálise, ciência, desejo

Um aspecto relevante da peculiar adesão de Freud à ciência é a linha tênue entre o normal e o patológico apoiada em grande parte pelas manifestações do inconsciente. Afinal, ele está sempre presente, como atestam não somente os sonhos, os chistes, os atos falhos e o esquecimento, mas também os sintomas histéricos e a psicose. Neste sentido, chama atenção à possibilidade aberta por Freud para o uso do mecanismo da realização de desejos presente nos sonhos, a fim de compreendermos os sintomas histéricos. Eles não constituem apenas uma expressão de um desejo inconsciente realizado, é preciso a presença das “*realizações de dois desejos opostos, cada qual proveniente de um sistema psíquico diferente*” (FREUD, 1900-1901, p. 598, grifo original). Ao partirmos da ideia de recalçamento, nenhum sonho pode ser apenas a mera realização de um desejo inconsciente. Absurdos ou óbvios, as peculiaridades do sonho e do sintoma surgem de uma formação de compromisso entre pelo menos dois desejos.

Ao acompanharmos as transformações pelas quais passa a realização dos desejos na complexificação do aparelho psíquico, vemos, na *Interpretação dos sonhos*, o desejo como parte de uma justificação causal para o funcionamento psíquico. Isto porque, à época da elaboração desta obra, início do século XX, Freud tinha em vista o problema da origem dos sonhos e dos sintomas, acompanhando a intenção cientificista da psicanálise. Frente a patologias como a histeria, o

discurso científico daquela época buscava a remissão dos sintomas pela descoberta da causa precipitadora, presente em alguma disfunção fisiológica. Freud teria mantido o interesse pela busca de uma causalidade ao tentar estabelecer um tratamento eficaz para as neuroses (CANAVÊZ; HERZOG, 2007). No entanto, recusava-se a procurá-la nos fatores etiológicos cuja sustentação era dada pela hereditariedade. Ao invés disso, procurou-os nos relatos dos pacientes, na aposta da produção de sentido pelo sintoma.

Um exemplo do uso dos relatos para repensar pressupostos da psicanálise foi citado por Canavêz e Herzog (2007). Freud declarou em 1897, na carta 69, endereçada à Fliess (FREUD, 1897) não acreditar mais em sua histérica. Segundo Canavêz e Herzog (2007, p. 115), tal descrença relacionou-se às modificações da teoria da sedução, segundo a qual haveria uma experiência sexual traumática na infância. Além da ausência de êxitos nas análises, Freud postulou a falta de indicação de realidade no inconsciente e a impossibilidade de tornar totalmente consciente seu conteúdo. Não haveria como confirmar uma suposta cena de sedução. Ao assumir a ficção como parte inevitável do psiquismo, uma certa dimensão de confirmação dos fatos torna-se efetivamente irrelevante para Freud <sup>23</sup>. Canavêz e Herzog (2007), baseadas na distinção entre origem e começo feita por Foucault (1979), atentam para o papel de destaque que a fantasia passou a ter. A busca da origem daria lugar a um *começo* organizado pela fantasia (CANAVÊZ; HERZOG, 2007, p. 115). Neste sentido, mesmo a ideia de um “umbigo do sonho”, já presente na *Interpretação dos sonhos* (FREUD, 1900-1901), aponta para a impossibilidade de interpretarmos todo o conteúdo psíquico, abrindo caminho a modificações na psicanálise. Lidamos aqui com uma dimensão indeterminável, não porque tal conteúdo seja indeterminado, mas porque haveria nele um excesso de determinações, um emaranhado de associações das quais não podemos dar conta. Com tais mudanças, nem um ponto determinado de partida (origem dos sintomas), nem um ponto exato de chegada aos sintomas, apontando para uma cura no sentido médico, faziam mais sentido.

Em *Nietzsche, a genealogia e a história*, Foucault define a origem como associada a uma pesquisa que

---

<sup>23</sup> Vale ressaltar que, no texto sobre o Homem dos Lobos (FREUD, 1918[1914], p. 104), a questão sobre a confirmação dos fatos é retomada. Freud coloca que as cenas de observação da relação sexual entre os pais, bem como a ameaça de castração são uma herança filogenética, podendo ser adquiridas também pela experiência pessoal. A criança parece lançar mão desta herança quando a experiência pessoal lhe falha, substituindo as lacunas da verdade individual com a verdade pré-histórica. No entanto, no caso em foco Freud insiste na ocorrência da cena: “com meu paciente, a sedução pela irmã mais velha foi uma realidade indiscutível; por que não deveria também ser verdadeira sua observação da cópula dos pais?”.

[...] se esforça para recolher nela [a pesquisa da origem] a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo. Procurar uma tal origem é tentar reencontrar 'o que era imediatamente', o 'aquilo mesmo' de uma imagem exatamente adequada a si (FOUCAULT, 1979, p. 17).

Distintamente, a genealogia pensada por Nietzsche ocupava-se de “rir das solenidades da origem” por meio da história interessada em mostrar não o ouro das coisas presente numa suposta *origem*, mas o *começo* baixo de tudo, as discórdias, a maldade, os acasos, as “derrotas mal digeridas”, mascarados nas narrativas dos grandes acontecimentos. Isto não se aproximaria da tarefa da análise na medida em que ela pretende tornar o insuportável algo suportável, pensável? Tal história prefere falar em emergência (*Entstehung*), em um ponto de surgimento no qual um certo jogo de forças se interrompe, passando dos “bastidores para o teatro”, mas nunca como uma continuidade sem interrupções ou obediente a uma destinação (FOUCAULT, 2008, p. 24). Nietzsche tinha em vista um complexo debate acerca da verdade e da metafísica, dos usos da história para glorificar o passado, presente no século XIX.

Vimos que, na *Interpretação dos sonhos* (1900-1901), Freud ocupava-se do desejo como força impulsora do psíquico. Aliás, ele falava em *desejos*, no plural, inconscientes, estabelecidos num ponto primordial da vida do sujeito e jamais abandonados em sua vida adulta. Mas foi preciso *contar uma história* dos desejos, modificados pela ação do princípio de realidade. Perpassados por acordos, eles são remexidos, sempre recontados nos sonhos e nos sintomas. Embora Foucault (2008) destaque este aspecto da interpretação pensada por Freud apostando num abandono por ele da busca dos signos primeiros e no caráter vazio da interpretação, há um aspecto da psicanálise que não pode ser esquecido: ela constitui uma intervenção.

Pode-se dizer que não teríamos exatamente uma origem tal como definida por Foucault, mas a preocupação com um *começo* na obra freudiana? Ao atentarmos para os aspectos de intervenção da psicanálise, podemos dizer que Freud manteve-se fiel a uma *função de origem*, (CANAVÊZ; HERZOG, 2007). Tal termo remete-nos à noção de arcaico em Freud, a qual, segundo Assoun (1984), diferencia-se da origem propriamente dita, de um objeto existente que bastaria ser encontrado, ao definir-se como o traço de um percurso.

Em *Construções em análise* (1937) Freud defendia a necessidade de o analista construir, “completar o que foi esquecido” pelo paciente, a partir dos restos, dos traços deixados. O fato de,

frequentemente, não nos recordarmos do que foi recalcado não é importante, já que a análise pode *produzir uma convicção* acerca da verdade de uma construção. Freud compara esta eficácia da construção em análise a um delírio. Ele é convincente justamente porque coloca um “elemento de verdade histórica” no lugar da realidade rejeitada (FREUD, 1937, p. 286). Estaríamos, então, na questão da realidade psíquica defendida por Freud. Não se trata de buscar na fantasia ou no delírio a irrealidade do que é dito, mas de tomá-los como realidade. No entanto, se com o abandono da teoria da sedução Freud não buscava uma origem no sentido posto por Foucault – reencontro com o que “era imediatamente”, antes dos acidentes –, mas tomava os próprios “acidentes” como a realidade com a qual a psicanálise lidava, a ideia de criar uma *convicção de verdade* como parte importante da análise nos faz questionar um abandono total da ideia de origem na psicanálise.

Quando Freud defende, em *A questão de uma Weltanschauung* (1933), a adesão da psicanálise à ciência ele o faz contrapondo as *Weltanschauungen* <sup>24</sup> religiosa e científica. Esta última seria contra a proibição do pensamento posta pela religião como produtora de *dogmas*. A psicanálise adere a *Weltanschauung* científica, porque se dispõe a sempre questionar a verdade, partindo do pressuposto de que pode estar errada. É por isto que não se trata, na interpretação, da busca de uma verdade no sentido filosófico, associado por Juranville (1987) a um discurso cuja ideia de verdade teria valor absoluto, mas de construir algo próximo ao que, em ciência, chamam-se axiomas, cuja função é estabelecer hipóteses tomadas como certas provisoriamente, válidas desde que torne determinado campo pensável, e nunca além disso. (COELHO, 2007, p. 13). As próprias modificações teóricas ao longo da obra freudiana nos mostram esta operação. Freud não encontrava dificuldade, como verificamos em vários textos, de comparar sua obra a um delírio <sup>25</sup>. Ao estabelecer um axioma, é preciso não somente estar dispondo-se a tomar algo como verdadeiro por um fim prático, mas participar desta verdade, investindo (no sentido afetivo) nela. Isto justifica suas críticas ao niilismo relativista por este excluir um critério de verdade, assumindo as opiniões como certas e, ao mesmo tempo, como falsas (FREUD, 1933). Ao recusar o direito de questionar o erro, o niilismo impõe-se como uma espécie de religião, por proibir toda crítica à verdade pessoal de cada um. É aí que se apoia a crítica de Freud ao relativismo. Quando este propõe que a verdade é sempre uma ilusão, faz apenas calar qualquer questionamento sobre ela. Tal recusa, para Freud, tem a

---

<sup>24</sup> O termo *Weltanschauung* é definido por Freud como “[...] uma construção intelectual que soluciona todos os problemas de nossa existência, uniformemente, com base em uma hipótese superior dominante, a qual, por conseguinte, não deixa nenhuma pergunta sem resposta e na qual tudo o que nos interessa encontra seu lugar fixo” (FREUD, 1933, p. 155).

<sup>25</sup> Além do já citado *Construções em análise*, ver *O Caso Schreber* (FREUD, 1911, p. 85), e *O inconsciente* (1915, p. 208).

mesma força de proibição do pensamento que a religião.

Em *O futuro de uma ilusão* (1927), Freud usa do mesmo tipo de raciocínio quando examina o ficcionalismo regido pela lógica do *como se* teórico: tomamos *como se* fossem verdadeiras algumas hipóteses ficcionais, sem fundamento, ou até mesmo absurdas, para ajudar-nos com um problema prático momentâneo. Ao tomarmos a posição de Freud, acerca da *Weltanschauung* religiosa, como um tamponamento acerca da questão da verdade, podemos entender o ficcionalista como um religioso. O problema não seria encarar os conceitos como ficções, mas resguardá-los do questionamento da verdade por um suposto zelo quanto aos fins práticos.

Ao aproximar sua metapsicologia de um delírio, Freud provoca uma inversão de postura: se o delírio é caracterizado por uma certeza inabalável do delirante, seria de melhor tom avisá-lo constantemente disso, questionar suas verdades, pessoais ou práticas, o mais correntemente possível.

Ao lado da convicção de verdade, contra o *como se* teórico, Freud não abriu mão do questionamento da verdade. Mesmo levando em conta o fator estratégico de colocar a psicanálise como uma ciência, devemos reforçar que a *Weltanschauung* científica adotada por ele não se aproxima da postura científica ou pseudo-científica do relativista ou da exigência de experimentação presente na psicologia, mas toma da ciência a postura da dessacralização. Se a religião proíbe o questionamento sobre a verdade, o axioma permite sempre uma revisão. Neste sentido, Freud não tinha problemas em reformular conceitos mediante a experiência clínica e, sobretudo, fazia com que a construção teórica respeitasse o princípio clínico de ir contra a proibição do pensamento (em outras palavras, contra o recalque). Tal experiência, aliás, foi fundamental para Freud reconhecer a proximidade da metapsicologia com o delírio e verificar em suas próprias elaborações teóricas o trabalho do inconsciente. Isto não quer dizer que Freud não se manteve fiel a postulados como a narrativa da horda primeva, do assassinato do pai. Em tal postulado, falar em *origem* ou em *função de origem* tem o mesmo valor, sendo que é preciso, para produzir alteração na função de origem, mexer diretamente nela, ou seja, postular uma origem.

Dentre outros aspectos que não caberia abordar neste trabalho, pode-se dizer que a adesão freudiana à *Weltanschauung* científica constituiu uma metodologia propícia à definição dos desejos como força impulsora do psíquico. Tal *Weltanschauung* não pretende ser totalizante, como vimos acima, ao contrário, ela segue como uma “frustração do todo” (ASSOUN, 1991). Não haveria, para a psicanálise, garantia alguma de uma verdade totalizante na medida em que ela permite sempre o

questionamento da verdade. Ora, o desejo não é justamente um não-todo já que se trata do âmbito próprio ao inconsciente e seu excesso de determinações?

## 2.2. JACQUES LACAN: O QUE SERIA O DESEJO, AFINAL?

### 2.2.1. Demanda, necessidade, desejo

No período da obra lacaniana chamado por Jean-Claude Milner (1996) de *primeiro classicismo* Lacan preocupou-se em definir o desejo como distinto da demanda e da necessidade.

A ordem da necessidade é vista por Lacan como dado biológico. No mundo humano, a ordem da necessidade seria radicalmente subvertida. A satisfação de nossas necessidades vitais passaria pelo apelo ao Outro, por estarmos no mundo da linguagem. O Outro seria o “lugar evocado pelo recurso à palavra, em qualquer relação em que este intervém” (LACAN, 1998e, p. 696). Assim, haveria:

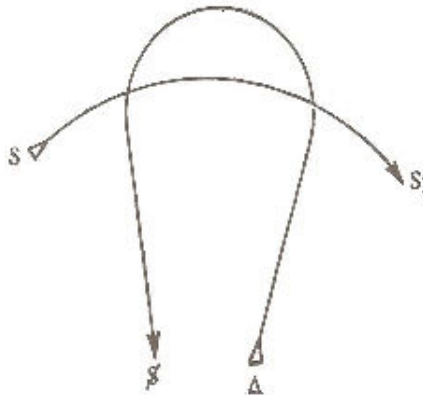
[...] um desvio das necessidades do homem pelo fato de ele falar, no sentido de que, por mais que suas necessidades estejam sujeitas à demanda, elas lhe retornam alienadas. Isso não é efeito de sua dependência real (que não se suponha reencontrar aí a concepção parasita que é a noção de dependência na teoria da neurose), mas da configuração significativa como tal e de ser do lugar do Outro que sua mensagem é emitida (LACAN, 1998, p. 697).

A demanda nos introduziria no registro do imaginário por meio da onipotência. Nós nos dirigimos ao outro por imaginá-lo onipotente, capaz de nos dar o que demandamos. O paradoxo do jogo demanda-onipotência consiste, para Juranville (1987), no fato de o demandante colocar-se

também como onipotente, como possuidor de um mundo. Mas, se demando, não sou onipotente. É aqui que entra o desejo como não confundido nem com a necessidade nem com a demanda. Ele surge justamente na passagem de uma a outra, desmascarando a demanda de satisfação como impossível de ser atendida tal como solicitada. Lacan caracteriza o desejo como um rebento, resultado desviante e escandaloso frente à necessidade.

### 2.2.2. Os grafos do desejo: uma introdução ao *só depois* lacaniano

Em um texto de 1960, *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1998h), Lacan articula quatro formas sucessivas de seu grafo do desejo, apontando para uma mudança retroativa das formas anteriores (ZIZEK, 1992). A primeira forma é a “célula elementar do desejo”. Pedimos licença para nos ocuparmos do árido terreno da formulação do grafo.

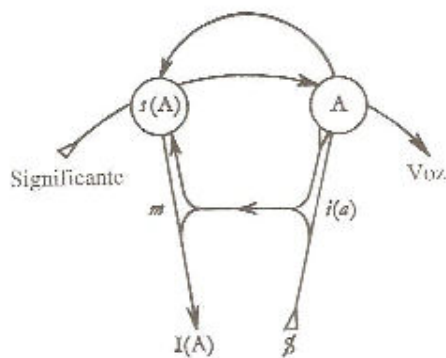


Grafo 1

Trata-se, neste grafo, de representar a relação entre o significante e o significado. Ao contrário da articulação feita por Saussure, na qual ambos seriam paralelos, tal como numa folha de papel, Lacan fala num “ponto de basta”, no qual o significante detém o deslizamento da significação. Ele usa como exemplo a função diacrônica da frase, ela só fecha sua significação no último termo, embora cada um deles antecipe os outros. O sentido vem deste efeito retroativo.

A partir do vetor S-S' teríamos o sujeito como produto do basteamento, como  $\$$ . Notação que marca sua divisão e o vazio próprio à rede significante, do qual tratamos no capítulo anterior. O sujeito é costurado ao significante e, ao mesmo tempo, o ponto de basta “interpela o indivíduo como sujeito, dirigindo-se a ele através do apelo a um certo significante-mestre” (ŽIŽEK, 1992).

Na segunda forma do grafo do desejo, observamos o acréscimo de alguns elementos:



Grafo 2

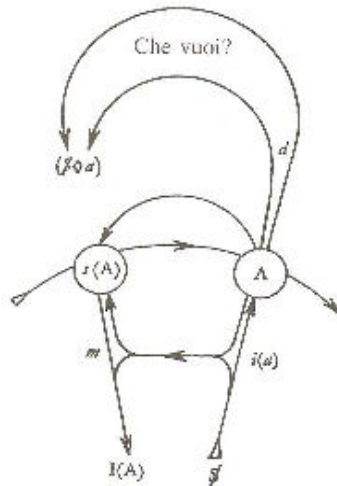
O grande Outro (A), como código simbólico sincrônico aparece no ponto de basta. Segundo Žižek (1992), o próprio ponto de basta ocuparia o lugar do grande Outro na cadeia diacrônica. A sincronia é possível por passar pelo Outro como sítio prévio do sujeito do significante, de onde o sujeito “recebe a própria mensagem que emite” (LACAN, 1998h, p. 821). Daí a mudança do sujeito ( $\$$ ) na representação; ele agora é I (A), para mostrar-nos o efeito da retroação. Tal notação marca a

identificação simbólica do sujeito com um traço significante (I) do Outro (A). Trata-se da característica que destacamos no capítulo anterior: “um significante representa o sujeito para outro significante”. Na forma concreta, Žižek destaca esta identificação como uma missão depositada no sujeito ou encarnada por ele, distinta da identificação imaginária (i(a)).

A identificação imaginária é sempre identificação para um certo olhar do Outro. A questão é saber para quem o sujeito desempenha determinado papel quando ele se oferece ao Outro como seu objeto de desejo. Lacan destaca a identificação imaginária, esta “imagem na qual parecemos passíveis de ser amados”, como dependente da identificação simbólica (ZIZEK, 1992, p. 105). É a partir deste ponto de identificação simbólica que nos observamos e nos julgamos. É ele que determina a imagem segundo a qual parecemos dignos de amor.

A dinâmica entre as identificações simbólicas e as imaginárias pode ser apreendida no contraste que Žižek (p. 105-106) faz entre as crianças nos filmes de Chaplin e a “gente do povo” nos romances de Dickens. Chaplin trata as crianças com zombaria, elas são contrariadas, derrubadas, ridicularizadas. O tratamento de Dickens para com a “gente do povo”, ao contrário, a enobrece, no que a aponta como “pobre, mas feliz”, livre do jogo sujo de dinheiro e poder da aristocracia. Chaplin, ao zombar e maltratar as crianças, identifica-se com elas no seu próprio olhar, no lugar da identificação simbólica. Ele as trata exatamente como elas próprias se tratam. Em Dickens (Žižek aponta isso como uma falsidade), se há uma identificação com a imagem da “gente do povo” - simples, mas feliz - tal identificação só pode se fazer exatamente a partir do olhar externo da aristocracia, a partir de seu mundo corrompido pelo jogo sujo de dinheiro e poder.

Passemos a terceira forma do grafo:

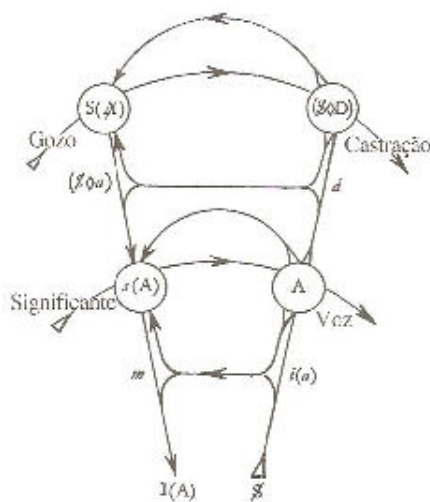


Grafo 3

Do movimento entre a identificação imaginária e a identificação simbólica há um resto, um hiato expresso pela pergunta *Che vuoi?* (*Que queres?*). Esta é a pergunta *do* Outro “que retorna para o sujeito do lugar de onde ele espera um oráculo” (LACAN, 1998h, p. 829). Tal questão marca a diferença entre o enunciado (o dito) e a enunciação (o que se quer dizer com o dito), ou seja, *você me diz isto, mas o que está querendo dizer com isso?* O desejo (d) situa-se justamente acima do enunciado, segundo a diferença que comporta relativa à demanda. Assim, você me pede isso, mas o que quer realmente? Žižek (1992, p. 110-111) chama atenção para a lógica da demanda histérica como situada neste campo: “Eu lhe peço isso, mas, na verdade, peço-lhe que recuse meu pedido porque não é isso!”. Neste sentido, a histeria seria o efeito e o testemunho de uma interpelação malograda, “(...) uma articulação da incapacidade do sujeito assumir plenamente e sem coerção a missão simbólica”. É aqui que o Nome-do-Pai entra como agente da interpelação presente na identificação simbólica e o desejo da mãe como limite, como ponto de fracasso da interpelação.

É em torno deste *Che vuoi?* que a fantasia ( $\$ \diamond a$ ) coloca-se como tentativa de resposta ao vazio da pergunta. Isto, porque este Outro com o qual nos deparamos nos deixa frente à abertura de seu desejo. São inúmeros os exemplos do encontro com este desejo no funcionamento da vida cotidiana e da fantasia como uma “trama imaginária que preenche o vazio (...) em que o Outro quer algo de nós” (ZIZEK, 1992, p. 112). Teríamos o cristianismo e o próprio anti-semitismo como

exemplos de fantasias frente ao judaísmo. Atualizando o exemplo, a grande missão estadunidense contra o islamismo como terrorista.



Grafo 4

O último grafo diz respeito ao vetor do gozo, cortando o vetor do desejo. O gráfico completo forma-se por dois níveis: o nível da significação e o nível do gozo. Žižek (1992, p. 119) aponta como ponto principal da articulação entre os dois níveis o fato de o campo do significante, do Outro, ser perfurado pelo gozo, definido como “corrente real pré-simbólica”. A apreensão pela rede significante do corpo como gozo “materializado e encarnado” é a castração. Nela, o corpo é mortificado. Por isso, temos em uma interseção entre ambos, representada no gráfico pelo  $S(A)$ , o significante da falta do Outro, isto é, o gozo só pode ser detectado pelo significante da inconsistência do Outro.

Ao lado direito encontramos a pulsão ( $\$ \diamond D$ ). Se o corpo é mortificado encontramos ainda “oásis de gozo”, são as zonas erógenas. Para Žižek (1992), as zonas erógenas são designadas por D, como demanda simbólica, impossibilitando-nos de tomá-las como naturais. Na mortificação do corpo, o que resta não é definido pela fisiologia, mas pela maneira como o corpo foi apreendido pelo significante. Daí as críticas lacanianas a uma psicoterapia em prol da “personalidade total” como se seguissemos um curso natural de desenvolvimento realizado na genitalidade (LACAN, 1998e; LACAN, 1985). Lacan trataria a pulsão e o desejo como aspectos distintos, irreconciliáveis, enquanto Freud referia-se a ambos como variações do mesmo fenômeno (BRUNO, 2004, p. 32). A respeito da pulsão, Lacan postula:

A própria delimitação da zona erógena que a pulsão isola do metabolismo da função (o ato de devoração concerne a outros órgãos além da boca, perguntem ao cão de Pavlov) é obra de um corte que se beneficia do traço anatômico de uma margem ou uma borda: lábios, 'cerca dos dentes', borda do ânus, sulco peniano, vagina, fenda palpebral e até o pavilhão da orelha [...] Pois porventura não vemos que a característica 'parcial', justificadamente acentuada nos objetos, não é aplicável por eles serem parte de um objeto total, que seria o corpo, mas por só representarem parcialmente a função que os produz? (1998h, p. 832).

### 2.2.3. Desejo como desejo do Outro, *Das Ding* como Outro absoluto

Tomemos dos quatro grafos do desejo a fantasia como o indicativo de que o desejo é entendido por Lacan como *desejo do Outro*. A fantasia surge diante do *Che vuoi?* como uma tentativa de fazer frente ao vazio do desejo do Outro, à inconsistência que o perpassa. Ela seria uma defesa contra o desejo do Outro. Tal defesa dá as coordenadas do desejo, a partir das quais temos posições diferenciadas frente ao Outro: no obsessivo há a negação do desejo do Outro, derivando uma fantasia que acentua a impossibilidade do esvaecimento do sujeito; no histérico, o desejo é mantido pela insatisfação ao furtar-se como objeto do Outro; no perverso, a fantasia de ser o Outro para garantir o gozo predomina (LACAN, 1998h, p. 838-839).

Um termo que Freud utiliza no *Projeto para uma psicologia científica* (1950[1895]), *das Ding*, é retomado por Lacan em sua separação de *die Sache*. Ao contrário do francês, que tem uma palavra, *chose*, para dizer *coisa*, no alemão temos estes dois termos para falar em *coisa*. *Sache* refere-se a um produto da ação governada pela linguagem. É algo que está “na superfície”, sempre ao alcance da explicitação, da palavra. Já *das Ding* coloca-se como *Fremde* (estranho), como um primeiro exterior em torno do qual se constitui o sujeito, estando num lugar para além da linguagem, sendo, portanto, não figurável, não dizível. Este exterior é também íntimo ao sujeito, encaminhando-o em seus desejos como uma referência, como seu Outro absoluto.

*Das Ding* é um objeto que se espera reencontrar. Lacan nos diz que sem algo que alucine esta referência não teríamos um mundo de percepção ordenado validamente como humano (LACAN, 1988, p. 69). No entanto, ele enfatiza a impossibilidade do reencontro com tal objeto, reencontramos apenas suas “coordenadas de prazer”. As trilhas destas coordenadas são o que Lacan

denomina engodos vitais, a fantasia, a sublimação. Por meio deles, contornamos a Coisa.

Žižek (1992) associa a fantasia à *das Ding* num exemplo retirado do filme *Janela indiscreta*, de Hitchcock. Nele, James Stewart é um homem na cadeira de rodas que olha por uma janela sem parar. Seu desejo seria movido pelo que ele poderia encontrar por meio da janela. O problema da personagem de Grace Kelly é que, ao se declarar a James, torna-se um obstáculo para a “janela da fantasia”. Ela só passa a ser desejada por ele quando “entra na fantasia”, vai ao prédio do outro lado e é vista através da janela. Poderíamos perfeitamente relacionar tal exemplo à ideia do interesse dos homens pelas mulheres capazes de entrar em sua fantasia, na busca de uma parceira que seria substituta da mãe. Žižek nos dá um motivo para desconfiar da ingenuidade da assertiva. Se a fantasia organiza-se num jogo de proximidade-distanciamento da Coisa-mãe, objetos próximos demais da Coisa são excluídos.

Das relações entre os engodos e a Coisa, Lacan retira uma espécie de “máxima”<sup>26</sup>: o “não ceder de seu desejo”. Žižek (1992) coloca a possibilidade de não cedermos de nosso desejo como uma “travessia da fantasia”, momento no qual não renunciamos ao desejo em sua dimensão para além dos objetos sensíveis do mundo fantasístico. Sabe-se que, até o “final” da análise, o neurótico nega sacrificar sua castração ao gozo do Outro. Ao colocar-se como objeto do desejo do Outro, ele imagina justamente que o Outro demanda sua castração. Daí o Pai ideal, como senhor do desejo, ser uma fantasia de neuróticos, já que ele é o pai morto, como atesta a ideia do Nome-do-Pai lacaniano, pensada a partir de textos como *Totem e tabu* (1913[1912-13]).

Se a Coisa é a encarnação do gozo e ele mostra-nos justamente os furos - as inconsistências da identificação simbólica - teríamos, então, outro “nível” do desejo? Para Baas (2001, p. 37), o objeto do desejo não é *das Ding*; o desejo só pode ter como objetos os objetos sensíveis, figuráveis. Neste sentido, a Coisa sustentaria o desejo. Não por acaso, Lacan interessou-se por Kant e por Sade. Haveria, por meio da leitura lacaniana destes autores, a ideia de um *desejo puro*, não delimitado pela fantasia como aquilo que torna o prazer apropriado ao desejo, aspecto que faz tal desejo aproximar-se da discussão lacaniana acerca do gozo.

---

<sup>26</sup>

Retomaremos tal máxima no próximo capítulo ao abordarmos a ética da psicanálise.

#### 2.2.4. Em busca do objeto perdido: mais acerca do *só depois* lacaniano

No *Seminário 7*, Lacan retoma a definição freudiana do desejo e de sua realização como reencontro do objeto de satisfação quando define os engodos vitais. Freud coloca o objeto como *reachado*, mas ele não explicitaria em momento algum que ele foi realmente perdido. Assim, o objeto seria primordialmente um objeto *reachado*, ser perdido é uma consequência colocada *só depois*: “a única maneira de saber que foi perdido é por meio desses reencontros, desses *reachados*” (LACAN, 1988, p. 149). A ideia do *só depois* articula-se ao efeito retroativo das relações entre o significante e o significado representadas nos gráficos do desejo. Voltemo-nos a uma anedota discutida por Žižek:

O polonês [...] finalmente não consegue mais se conter, explode e pergunta ao judeu: 'Diga-me, como é que vocês, judeus, conseguem tirar das pessoas até o último centavo, e assim acumular riqueza?' O judeu lhe responde: 'Bem, eu lhe direi, mas não em troca de nada; dê-me cinco *zlotys*'. Depois de receber a moeda, ele começa: 'Você tem que pegar um peixe morto, cortar-lhe a cabeça e despejar as vísceras num copo d'água. Quando a lua estiver cheia, tem que enterrar esse copo no cemitério...' 'E aí', pergunta o polonês avidamente, 'se eu fizer tudo isso, vou enriquecer?' 'Não tão depressa', respondeu o judeu, 'isso ainda não é tudo; mas se você quiser aprender o que vem depois, dê-me mais cinco *zlotys*!' Depois de receber novamente uma moeda, o judeu continua sua história, e logo torna a pedir dinheiro etc., até que finalmente o polonês se enfurece: 'Você é mesquinho, está mesmo pensando que não reparei no que quer de mim? Não há segredo nenhum, você só quer é pegar todo o meu dinheiro!' O judeu lhe responde tranquilamente: 'Pois então, você compreendeu como é que os judeus...' (ŽIZEK, 1991, p. 110)

A anedota escolhida traz propositalmente a busca por um *segredo*. No *Seminário 7*, Lacan dizia que a Coisa era o “verdadeiro segredo”. O segredo pelo qual o polonês anseia, e o faz pensar que o judeu teria a chave é o seu próprio desejo. O judeu da anedota sabe contar com nosso desejo, que seria apenas *desejo de desejo*. Se a busca mostra-nos que o objeto está lá na busca, *só depois* o polonês percebe que a própria busca é o segredo. Luiz Alfredo Garcia-Roza (1990) compara o reencontro do objeto na satisfação do desejo em Freud com a *Recherche* proustiana por ser uma *recherche de la chose perdue* (PROUST, 2006). Como na *Recherche*, não se trataria da busca de

algo passado, vivido e perdido. O *das Ding* é perdido, embora nunca o tenhamos tido. No entanto, tratar-se-ia de reencontrá-lo! Lacan amarra este jogo do perdido-reencontrado a uma reflexão acerca da moral. Tal jogo é estratégico para marcar que não há o Bem Supremo de toda moral. A ideia de uma satisfação ocorrida originalmente é aqui acentuada com o mito freudiano. Vejamos o que Lacan coloca sobre Freud e seu mito:

Se Édipo é um homem completo, se Édipo não tem complexo de Édipo, é porque, em sua história, não há pai algum. Aquele que lhe serviu de pai é seu pai adotivo. E nós estamos todos nessa, meus bons amigos, pois, afinal de contas, *pater is est quem justae nuptiae demonstrant*, o que significa que pai é aquele que nos reconheceu. Estamos, no fundo, no mesmo ponto de Édipo, embora não o saibamos. Quanto ao pai que Édipo conheceu, este, só é, muito precisamente, como o mito de Freud o indica, o pai uma vez morto (LACAN, 1988, p. 370, grifo original).

Lacan nos diz que Freud indica desde sempre um pai morto a partir do seu mito. Quando ele pensa em termos de estrutura ele não estaria reafirmando o valor de verdade do mito? O vazio da Coisa poderia então ser pensado como uma falta, já que buscamos um preenchimento de algo perdido como tal, mas que devemos reencontrar. O pai que o histérico toma como senhor de seu desejo está morto, e o próprio colocar-se como objeto castrado de desejo do Outro, que demandaria nossa castração, já nos mostra a própria morte do pai, é um contorno, um engodo ao redor de um vazio, embora *só depois*, no processo da análise isto venha à tona. Ora, a própria busca pode ser tomada como o objeto, como aquilo que é buscado, o desejo de penetrar no segredo já estaria incluído no funcionamento do segredo.

#### 2.2.5. Caminhos no universo mórbido da falta

Ao discorrer acerca da moral, Lacan coloca aspectos da estrutura relacionados à lei que nos fazem retomar a ideia da falta não somente como relativa aos engodos que engendramos frente ao vazio primordial da *das Ding*, mas à dimensão do que Lacan aponta como o *universo mórbido da falta* (*faute*), ou seja, do desejo como relacionado diretamente ao crime, à culpa.

Freud defende a lei fundamental como a *interdição do incesto* e a articula ao *desejo do incesto*. Este seria o desejo essencial cuja interdição funda a cultura. Em *Totem e tabu* (1913[1912-13]), Freud compara os povos primitivos às crianças e aos neuróticos. A escolha de objetos feita pelo menino é incestuosa: ele escolheria sua mãe e sua irmã. Espera-se que um adulto, via repressão, liberte-se dos desejos incestuosos da infância. Ora, é justamente isto que um neurótico parece não conseguir. Na neurose o adulto enfrenta uma regressão ou inibição de seu desenvolvimento. Já os povos primitivos enfrentam tais desejos como um perigo imediato, precisando de instituições sociais como o tabu para manterem tais desejos à distância. As punições severas, que envolvem a quebra de um tabu, com a morte, são vistas por Freud como um indicativo de que os primitivos estariam mais sujeitos a ceder à tentação dos desejos que nós. A argumentação freudiana corrobora os preceitos da *Interpretação dos sonhos*: há os desejos, depois surgem as leis, a interdição e a repressão deles. Assim, as leis dos primitivos seriam mais rigorosas na forma da lei pelas maiores chances que eles teriam de cometer o incesto (FREUD, 1913[1912-13], p. 28).

Lacan lê a proibição do incesto como a lei fundamental via estruturalismo. Ele usa a visão de Lévi-Strauss, segundo a qual a Lei primordial é a proibição do incesto por introduzir o significante no mundo humano a partir das leis do casamento, organizando as trocas sociais. O antropólogo francês deduz daí estruturas elementares como um jogo de alianças, num domínio distinto da ordem da hereditariedade. No entanto, ao explicar porque o pai não esposa a filha, ele não explica porque o filho não dorme com a mãe. Qual é a saída apontada por Freud sob o viés de Lacan? O desejo pela mãe não pode ser satisfeito, este é o incesto fundamental interdito. Lacan explica esta máxima via abolição da demanda. Se tal desejo se realiza, não há a estruturação do inconsciente como linguagem. Como vimos acima, a fantasia liga-se à busca do objeto como um bem que se deve reencontrar. Ora, a mãe como Bem Supremo, como *das Ding*, é um bem proibido desde sempre, menos por ser mãe que por ser *das Ding*.

Para além das leis há a Lei que interdita o Bem de antemão. Sem esquecer a dimensão positiva deste jogo, como nos mostra o mundo dos bens e a própria ideia de criação *ex nihilo* defendida por Lacan, surgidos como contornos do nada fundamental, impulsionando a vida. É na relação com este Bem Supremo que a ética surge como questionamento do bem que buscamos inconscientemente via estruturas sociais.

Ao escrever *Kant com Sade* (1998f), Lacan tinha em vista o problema da Lei relacionado às leis. Kant pensara sua ética como destacada das referências ao objeto patológico, ligado ao campo das paixões, do mundo sensível, empírico. Nenhum bem-estar (*Wohl*) ou simpatia pelo outro

poderia entrar no campo da moral, por já constituírem uma ação interessada. Caberia a nós agir de tal modo que a máxima de nossa ação pudesse ser tomada como uma máxima universal, guiada por um Bem (*das Gute*) (LACAN, 1988, p. 98). Sob o prisma do imperativo categórico kantiano, o desejo seria também algo patológico, não constituindo uma justificativa para nossa ação <sup>27</sup> (BAAS, 2001). Somente na condição de agir pelo dever teríamos a realização da ação moral. Caberia a nós a recusa do *pathos*, na forma da apatia. Uma das consequências mais importantes deste agir pelo dever seria uma fuga da lógica do interesse sensível, ao identificar-se à lei, o sujeito pode afirmar-se como legislador da lei a qual se submete (BAAS, 2001, p. 20)

Sade escreveu *A filosofia na alcova* (1999) em 1795, seis anos depois da publicação da *Crítica da razão prática* (2008). A proposta do libertino francês liga-se ao período revolucionário do Termidor. Por trás do chamado “Franceses, mais um esforço para serem republicanos”, há a proposta de uma antimoral cujos princípios visam instalar a verdadeira república. O incesto, o adultério, a calúnia, enfim, o contrário das leis comumente defendidas é a bandeira da república que Sade propõe em seu panfleto. Nela, temos o direito de gozar de outrem como instrumento de nosso prazer. Mas não pensemos que isto significa uma importância exacerbada de qualquer prazer a todo o momento. Em Sade, como o próprio “estilo” de escrita de sua obra mostra, há também a apatia. O gozo sob o qual agimos é o gozo da natureza, promessa de um prazer mais elevado que o prazer sensível. Por isso, há sempre três elementos na narrativa sadiana: a vítima, o executor e o Outro. O carrasco apenas cumpre apaticamente um dever para o gozo do Outro, a voz da lei (ZIZEK, 1992, p. 65).

Por que Lacan afirma que Sade é a verdade de Kant? Também não encontramos, como na moral kantiana, a continuação dos preceitos sadianos no cotidiano. Mesmo nas mais radicais revoluções, as bases morais são mantidas intactas. Não é exatamente a isto que se refere à chamada sadiana, *franceses, mais um esforço*? Constatações como esta não faltam a Lacan, como nos mostra sua posição quanto ao Maio de 68 (LACAN, 1992). Em uma discussão entre Lacan e os estudantes revolucionários, fica claro de que se trata. Ao mesmo tempo em que se gritam palavras de ordem contra a universidade, contra o Estado, contra a moral, enfim, contra todo discurso do mestre, é ao próprio lugar de mestre que Lacan se vê solicitado pelos estudantes, como aquele que teria um saber a se transmitir ali (mesmo que à base de desafio e provocação). Isso o faz apontar, por um lado, que do ponto de vista da universidade, o estudante é equivalente aos créditos por ele acumulados, ou seja, pelo saber acumulado, como uma espécie de mais-valia universitária; por outro, que o desejo

---

<sup>27</sup> Veremos no próximo capítulo desta dissertação algumas diferenças entre Kant e Lacan quanto ao desejo.

revolucionário dos estudantes, no mesmo ato que enxovalham a mestria, a requisitam. As estruturas não foram às ruas porque elas estão mesmo nas ruas?

Kant teria o mérito de formular o além do princípio do prazer no imperativo categórico como o *dever* contra nosso bem-estar. Tal como o *supereu* postulado por Freud, a lei moral não admite desculpas. No *Seminário 7*, Lacan demonstra a verdade de Kant em Sade ao nos remeter aos dez mandamentos. Um deles chama a atenção: *Não mentirás*. Ele retira do enunciado o sujeito da enunciação numa tentativa de excluir quem o pressupõe como mentiroso também. Quando dizemos: *todo homem é mentiroso* estamos no lugar de quem mente. É desta constatação que surgiria a proibição de mentir. Alguém mentiu antes da proibição da mentira e, deste lugar, pôde proibi-la. O “podes porque deves” da moral kantiana agiria de modo semelhante. Como um mandamento, a lei a ser cumprida adquire um “ar de indiferença malévola” por tentarmos eliminar o agente maligno e obsceno que faz a lei ser cumprida, negando-a. Este não seria mesmo o sentido da polícia em nossa sociedade? Do mesmo modo, podemos dizer: *não há mais canibais, comemos o último hoje*. Não é esta a crueldade presente na obra sadiana, negada por Kant? A existência do agente executor que assume uma missão simbólica colocado como instrumento da própria lei. Talvez se trate, ainda, da mesma crueldade que termina o texto *Totem e Tabu* (1913[1912-13], p. 162), com o verso de Goethe segundo o qual “no princípio foi o ato” usado por Freud para comparar a inibição da ação nos neuróticos à desinibição da ação nos primitivos, e apontada por Lacan no campo mais inusitado da lógica em *O tempo lógico* (LACAN, 1998g). *Totem e tabu*, *Kant com Sade* (1998f) e *O tempo lógico* parecem perpassados pela mesma assertiva: toda lei, por mais transcendental que a queiramos, traz a marca de um barbarismo, de uma violência.

No fundo, a mentira do mandamento *Não mentirás* esconderia a verdade da relação entre a Lei e a Coisa. Para Lacan, a Coisa ganhou vida pela Lei, é a Lei que nos coloca como ligados ao desejo. É neste sentido que sob o Bem há o Mal radical como “obsessão indecente” por *das Ding*, capaz de nos distanciar do “patológico”. Kant via *das Ding* como o incondicionado absoluto. Aquilo que se pode apenas pensar, não conhecer; marcado por uma “(im)possibilidade absurda” (ZIZEK, 1991, p. 104-105). Lacan pensa Kant com Sade no que diz respeito à posituação de uma falta no seio de *das Ding*, ela não é algo que sempre nos escapa, nos encontramos com ela a todo instante. A obsessão kantiana seria evitar ao máximo o desejo de ceder demais ao fenômeno e confundi-lo com a Coisa em si impossível. Sade mostra-nos, entre o carrasco, a vítima e o Outro, a própria ação do Ser-Supremo-em-maldade da qual não se poderia escapar. Ao tomarmos a discussão acima sobre Freud, pode-se dizer que Lacan aproxima-se também da postura do delírio: o exemplo é a própria coisa, o engodo é a própria verdade.

## 2.2.6. A morte de Deus e a criação *ex nihilo*

Na aula do *Seminário 7* intitulada *Morte de Deus*, Lacan aponta que Freud resolve o problema dos dois Moisés pela via do assassinato do Moisés egípcio pelo povo (FREUD, 1939[1934-38]). O Grande Homem assassinado remete-nos ao crime original, gerador da lei primordial. Nesta trama haveria, para Lacan, dois pontos cruciais postos por Freud: o assassinato do pai não permite o gozo que a presença dele pareceria interditar, e acaba por reforçar a própria interdição (LACAN, 1988, p. 216). O obstáculo é eliminado, mas o gozo permanece interdito, reafirmando a força da interdição. Esta seria a ideia mesma de *Mal-estar na civilização* (FREUD, 1930[1929]), obra na qual Lacan vê um gozo cuja interdição é reforçada crescentemente. Trata-se da crueldade do superego, aumentada a cada exigência. Isto permitiu a Lacan entender o mito do assassinato do pai na horda primeva como “o mito de um tempo para o qual Deus está morto”.

O pai, senhor do desejo do neurótico, sobrevive, por exemplo, no mandamento *Amarás teu próximo como a ti mesmo*. Freud via-se horrorizado diante deste pedido: meu amor é precioso, como dá-lo ao próximo indistintamente? Ainda mais se estamos cientes da tendência do próximo à maldade, como nos mostra o *Mal-estar* (FREUD, 1930[1929]). Além desta maldade do outro, o próprio superego não nos deixa enganar: a maldade (crueldade, agressividade) está em mim também. Não esqueçamos que o pai foi assassinado. Lacan toma este horror ao mandamento como índice de proximidade com meu gozo, aquilo de que não ousamos nos aproximar.

Baas (2001), ao comentar Sade sob o viés de Lacan, vê a intenção da república sadiana como a tentativa de liberar o desejo das amarras, levando-nos ao gozo. Haveria uma tentativa de abolir a lei do *superego* em nome da Lei da mãe natureza. Aliás, esta é para Lacan a única justificativa para nos encorajar usada por Sade: “a promessa de que a natureza, magicamente, como uma mulher que é, nos fará cada vez mais concessões” (LACAN, 1998f, p. 802). Tal república empenha-se em direção ao zero absoluto, ao “psiquicamente irrespirável” da pulsão de morte. Há nela algum avanço no gozo, em direção ao vazio central, à *das Ding* como Outro absoluto. Certamente, como vemos na obra sadiana, não estamos aqui no âmbito do amor, da *philia*, da conciliação, do semelhante, mas próximos ao estranho (*Nebenmensch*).

Vemos, mesmo em Sade, o gozo como rodeado por uma inacessibilidade pelo fato de ser a satisfação de uma pulsão. Dissemos, acima, que o corpo é mortificado, desmembrado pela castração, restando “oásis de gozo”, as zonas erógenas em torno das quais a pulsão circula. As

zonas erógenas não se referem a algo natural no corpo. Não se trata do corpo fisiológico. A maneira pela qual o corpo foi “dissecado pelo significante”, determina as partes do corpo evacuadas do gozo, as quais voltam a ser erotizadas, como nos mostram os sintomas histéricos (ZIZEK, 1992, p. 120). Na pulsão, teríamos gravada a destruição, a mortificação pela cadeia significante. Assim, é possível pensarmos a dimensão histórica da pulsão por ela referir-se a algo memorável, historicizável, não confundida com a ideia de instinto.

Lacan articula a dimensão histórica da pulsão de morte ao que nos permitiria pensá-la como tal, “a partir de uma intenção inicial” (LACAN, 1988, p. 258). Este fundamento é a vontade de destruição direta, como ilustra o assassinato do pai como ato fundador da cultura. Para além de um retorno ao inanimado (princípio de Nirvana), temos o vazio que a morte comporta, entendido por Lacan como vontade de começar a novos custos, vontade de “Outra coisa”. Este vazio possibilita-nos pensar a marca de nossa submissão à cadeia significante e a própria criação da vida humana como histórica. Sem o significante no começo, não poderíamos ver a pulsão como histórica. Estas são as bases da defesa lacaniana de uma criação *ex nihilo*, a qual também para ele é a via que nos permite eliminar radicalmente Deus, no sentido da intenção criadora suportada por um indivíduo. No evolucionismo, a ausência de nomeação de Deus o tornaria onipresente, ao deduzirmos como se deu um processo cujo ápice é a consciência e o pensamento, colocamos ambos no começo. A Lacan (1988, p. 261) interessa o “começo absoluto” colocado em termos de uma cadeia significante, a partir da qual algo se cria.

Heidegger, ao falar da Coisa, na coletânea *Ensaio e Conferências* (2008) refere-se ao vaso como centro da essência do céu e da terra pela sua dupla orientação, para cima, indicando um recebimento e elevando algo em relação a terra. Lacan toma este exemplo para falar do vaso como forma encarnada do significante. É do vazio que ele cria a perspectiva de preenchimento. Daí a opção, por vezes tida como óbvia, pelo evolucionismo não figurar na obra de Lacan. Ele prefere a via da criação *ex nihilo*. Não é em torno do vazio da Coisa que se cria seu preenchimento? Este é o problema não só da fantasia, mas da sublimação. A Lacan é indiferente usar o evolucionismo como arma de combate à religião, ele prefere a via freudiana do Pai morto e, conseqüentemente, da morte do Deus que serviria a este Pai. Seria preciso voltar-se, mais uma vez, aos contornos, ao preenchimento deste vazio fundamental.

No *Seminário 7*, a sublimação aparece como a via por excelência da criação *ex nihilo*. Segundo Lacan (1988, p. 120-124), nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), Freud refere-se à sublimação como um tipo de satisfação na qual não haveria o retorno do recalado, ou

seja, ela é distinta do compromisso sintomático. Ela também se diferencia da identificação, já que esta se liga a um “desdobramento psicológico” no qual o sujeito põe-se como dependente de uma imagem idealizada dele mesmo na escolha objetual. Na sublimação, “o objeto é inseparável de elaborações imaginárias e, muito especialmente, culturais”, mas fora de uma imersão completa na economia do serviço dos bens (LACAN, 1988, p. 125). Nela haveria uma colonização da *das Ding*, a partir da qual podemos realizar uma espécie de *descanso* quanto a tais bens. Isto porque o mais importante na sublimação seria uma mudança de alvo, na qual há uma dessexualização da libido.

Vimos que se a Coisa dá sustentação ao desejo, ela não pode ser objeto do desejo. A sublimação seria justamente a capacidade de dar ao objeto a dignidade de Coisa (“*das dingnidade*”), de elevá-lo a uma dimensão não inteiramente própria aos sentidos, ao mundo dos objetos figuráveis e úteis. É neste sentido que Lacan toma o amor cortês como paradigma da sublimação. Em que ele consiste? Ele teria surgido no século XI, prolongando-se, na Alemanha, até o século XIII. Naquela época, algo como o que chamamos de liberação feminina estava longe de ser defendida e promovida, a mulher ocupava uma posição social clara como um correlato das trocas sociais, era o “(...) suporte de um certo número de bens e de sinais de potência” (LACAN, 1988, p. 183). É neste contexto que surgem os poetas do amor cortês como envolvidos num jogo com convenções idealizantes a respeito da Dama. Lacan assinala que ao lado do papel atribuído às mulheres, naquela época, havia certas posições sociais marcadas pela inacessibilidade ao objeto feminino. Em meio a esta proibição, a mulher <sup>28</sup> era esvaziada de suas características sociais, era tornada Dama, aquela que domina (*Domna*). Das provas que ela impõe ao servidor à conduta do servo quanto a ela, tudo é marcado por um adiamento, pelo rodeio, por uma retenção do amor, como movido por um prazer de experimentar o desprazer. Assim o poeta dá dignidade ao objeto.

Seria estratégico a Lacan pensar a sublimação no cerne de uma discussão ética (BRUNO, 2004, p. 108). A ideia de um serviço dos bens perpassa a psicanálise no que diz respeito ao alcance da felicidade. O bem que se poderia dar a alguém e o bem que atingiríamos ao fazê-lo são ideais constantemente atribuídos à análise. Para além do serviço dos bens, associado ao princípio do prazer, Lacan volta-se a um tipo de laço social que não satisfaça nosso sintoma, nossa demanda por uma felicidade que seria ilusoriamente atendida por outrem. Não há nela uma “economia do lucro”, já que nos deparamos com aquilo que não podemos ter ou representar. O vazio da Coisa não é suprimido, ele é recriado do nada. Lacan privilegiaria, no *Seminário 7*, a via da sublimação como

---

<sup>28</sup> Aqui Lacan chama atenção para o fato de a mulher ser tomada por este objeto. Seu órgão genital não tem justamente a forma de abertura, não haveria nele uma hiância? (LACAN, 1988, p. 207).

erotização da vida, defendida por Freud em textos como *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância* (1910).

Antes de passarmos ao próximo capítulo, no qual discorreremos sobre o desejo segundo Deleuze e Guattari, façamos uma breve síntese do que vimos até aqui com o intuito de situar-nos quanto ao desejo em Lacan. Vimos que Freud pensou na *Interpretação dos sonhos* (1900-1901) os desejos como força impulsora do aparelho psíquico. Como inconscientes, os desejos seriam originados na infância e permaneceriam indestrutíveis em nossa vida adulta. A realização destes desejos dá-se pela recatexização de uma imagem mnêmica ligada a uma satisfação. Nestes postulados, Freud colocou em perspectiva não somente a origem dos desejos, mas também as transformações pelas quais eles passam ao serem submetidos ao recalque. Com o processo de recalque, nenhum sonho de um adulto pode ser tomado como uma mera realização de desejos; eles estariam submetidos a formações de compromissos entre os processos primários e os processos secundários. Mesmo considerando as complicações de pensar num aparelho psíquico sem o recalque, Freud o faz para tentar garantir, partindo de uma “história” dos desejos, a hipótese de que os processos secundários são tardios, como um desdobramento do processo primário, inseparável de todo o percurso de nossas “tendências anímicas”, e, assim, são confirmados os sonhos, os chistes, os sintomas (FREUD, 1900-1901, p. 629).

Ao seguirmos a trilha do surgimento do processo secundário, na *Interpretação dos sonhos*, vemos que as preocupações de Freud com a origem persistem quando se trata de pensar, por exemplo, a moral em textos como *Totem e tabu* (1913[1912-13]). A consciência moral é pensada de modo distinto de estudos tradicionais sobre a questão moral justamente pela impossibilidade de destacarmos de nossas vidas os processos primários. Freud acompanha a relação desejo-lei na investigação acerca dos “primitivos” e dos “civilizados”, sob o viés dos desejos inconscientes como anteriores às leis. As relações dos primitivos com os totens e tabus seria marcada por punições tão rígidas justamente pela alta suscetibilidade destes povos a dar margem a seus desejos. Sem seguir exatamente um percurso evolucionista, ele acompanha a tônica do superego no homem europeu, comparando a neurose deste homem civilizado a um fracasso do trabalho coletivo de socialização.

Era estratégico, para Freud, manter narrativas sobre a origem da cultura como fundada na proibição dos desejos, bem como verificar na instância do superego uma herança arcaica acerca da agressividade que funda nossa cultura. É isto que o mito da horda primeva nos mostra através do

assassinato do pai e da atualização deste gesto inaugural nas exigências de *amar o próximo como amamos a nós mesmos*. Mesmo sob constatações de que a ideia de uma origem acompanha o pensamento médico criticado por Freud, podemos ver a importância na obra freudiana de colocar uma convicção de verdade sob a origem se pensarmos nas possibilidades de questionamento abertas pela postulação da morte do pai como fundamento de nossa cultura. Freud não abriu mão do estabelecimento de axiomas como fundamento da peculiar *Weltanschauung* científica defendida por ele: não somente contra o niilismo relativista, mas diante de qualquer forma de dogmatismo era preciso estabelecer algumas convicções que comportassem nelas uma verdade sempre passível de ser questionada.

Ao pensar o desejo como diferenciado tanto da demanda quanto da necessidade, Lacan o caracteriza contra a ideia de uma totalização. O desejo nos mostra que se dependemos de um apelo ao Outro, é impossível uma satisfação total. Neste sentido, podemos ver a estratégia de Lacan ao acentuar, no *Seminário 7*, o mito freudiano: apreender parte da estratégia freudiana! Lacan retoma do mito da horda primeva a importância de afirmar que o pai está morto desde sempre. Se esperávamos dele ou de qualquer outra figura que lhe fizesse, às vezes, uma luz sobre nossa felicidade, uma possibilidade do que chamamos “realização humana”, só iríamos conseguir, no trajeto do mito, ver uma impossibilidade. Ao pensar em termos de estrutura, Lacan reaviva o que era para ele a grande estratégia freudiana, perpassada pelo problema da origem. A estrutura traduziria o ato fundador da cultura, o assassinato, em termos de um vazio inicial, o vazio próprio ao significante, anterior a qualquer significado.

O desejo surge como um contorno do vazio, frente ao *Che vuoi?* que dirigimos intrigados ao Outro. Por isso, a marca do desejo em Lacan é a falta. Ao mesmo tempo, ele contorna as inconsistências do Outro via fantasia e só é possível por conta de tais inconsistências. Lacan faz questão de enfatizar a falta como marca também da impossibilidade de preenchermos tal vazio, a resposta que a fantasia busca não pode ser encontrada em parte alguma, não pode ser plenamente realizada. No entanto, somos animados pela busca deste preenchimento, pelos contornos do vazio. Os engodos vitais marcam também a dimensão criativa do vazio, a possibilidade da criação *ex nihilo*. É do nada que a vida humana pode surgir. A satisfação plena é proibida porque é desde sempre impossível. Não há, aqui, como em Freud, uma anterioridade do desejo: ele surge da Lei. Daí a temporalidade do *só depois*, já que a Lei funda o desejo como anterioridade, mas só depois da lei mesma. Se fosse possível realizar o que a Lei proíbe não haveria mundo humano. É em torno deste vazio que os engodos nos movem e as coisas se transformam.

Mas Lacan também nos aponta certas armadilhas das tentativas de contornar *das Ding*. O dito “mercado dos bens” nos engoda quanto à possibilidade de realização plena, do alcance da tão sonhada promessa de felicidade. Em nome do prazer que traria o “bem para todos”, encobrimos o mal radical que nos move obsessivamente em direção a *das Ding*. É neste sentido que Lacan defende a sublimação como um tipo de contorno da Coisa possível de colocar-se para além das relações de utilidade, a fim de transformarmos o *dano* em nossa *dama*. Estes são alguns aspectos que permitiram a Lacan pensar uma ética da psicanálise como crítica à pastoral analítica, centrada no mercado dos bens, na promessa de um bem-estar para todos. Não à toa, Lacan usou a tragédia *Antígona* (1999) como figuração do desejo puro a partir do qual retira a única “máxima” possível da ética da psicanálise, o “não ceder de seu desejo”.

## CAPÍTULO III

### DESEJO COMO EXCESSO

#### 3.1. UMA INTRODUÇÃO ÀS MÁQUINAS DESEJANTES

*Ó rodas, ó engrenagens, r-r-r-r-r eterno!*

*Forte espasmo retido dos maquinismos em fúria!*

*Em fúria fora e dentro de mim,*

*Por todos os meus nervos dissecados fora,*

*Por todas as papilas fora de tudo com que eu sinto!*

*Tenho os lábios secos, ó grandes ruídos modernos,*

*De vos ouvir demasiadamente de perto,*

*E arde-me a cabeça de vos querer cantar com um excesso*

*De expressão de todas as minhas sensações,*

*Com um excesso contemporâneo de vós, ó máquinas!*

*Fernando Pessoa, Ode triunfal*

Mesmo que *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* (2004) tenha sido publicado em 1972, doze anos após a realização do *Seminário da ética*, trata de questões relacionadas a esta última obra, perpassando-a. Tal obra também incluiu questões morais e éticas, além de um questionamento do estatuto da psicanálise, mesmo que posto em bases distintas daquelas pensadas

por Lacan. Destas questões, emerge um desejo pensado pelo viés não mais da falta, mas do excesso.

No lugar do inconsciente como estruturado pela linguagem, os autores se propõem a pensá-lo sob o prisma do funcionamento, concepção “filiada” ao desejo pensado por Freud como força impulsora. Vimos que Lacan falava do desejo em termos estruturais ao pensar a partir do vazio primordial da estrutura. Pelo menos no período que Milner (1996) chama de primeiro classicismo, vemos as leis, os engodos vitais submetidos à Lei primordial e à vida humana como possível a partir de uma impossibilidade fundante. É do nada da estrutura, do vazio próprio ao significante que podemos criar. Neste sentido, a ideia de funcionamento é central para Deleuze e Guattari como contraponto à ideia do vazio primordial da estrutura e o postulado ontológico da falta que lhe corresponde <sup>29</sup>. O desejo, para Deleuze e Guattari, é sinônimo de máquina, daí o termo máquinas desejantes. O termo *máquina* visa marcar justamente o próprio funcionamento sem nos remeter a algo anterior, um marco zero a partir do qual tudo começaria a funcionar. Se na estrutura haveria alguma tentativa de nos remetermos ao vazio inicial, ao ponto zero sem significação, aqui o funcionamento não permite pensar um vazio primordial a partir do qual tudo passaria a funcionar. Assim,

Isto funciona por toda a parte: umas vezes sem parar, outras descontinuamente. Isto respira, isto aquece, isto come. Isto caga, isto fode. Que erro ter dito isso <sup>30</sup>. Em toda parte são máquinas, de maneira alguma metaforicamente; máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 7).

Os autores defendem a ideia de funcionamento reavivando a história e a ideia de produção em Marx. O conceito do fetiche da mercadoria não nos remeteria justamente a uma espécie de “camuflagem” do produzir? Os autores retiram de Marx a ideia do capital como trabalho passado e objetivado, transformado em relação natural, universal e eterna. Mas o capital pode ser definido como tal com a condição de deixar de lado precisamente o que é específico, o que transforma o ‘instrumento de produção’, ‘trabalho acumulado’ em capital.

---

<sup>29</sup> Voltaremos a seguir a este aspecto.

<sup>30</sup> Deleuze e Guattari utilizam a palavra *ça*, tradução francesa do *Es* freudiano. Equivalente, na tradução portuguesa, ao Id.

O privilégio do funcionamento e da produção é possível ao tomarmos o desejo como uma maquinaria que tem a capacidade de emitir fluxos, sempre cortados por outras máquinas. Nesta espécie de lógica binária dos acoplamentos, onde há sempre uma máquina que emite um fluxo e outra que o corta, *máquina* não é sinônimo de mecânico. Diferentemente do que se entende por mecânico (um sistema fechado), a máquina é fluida, produz diferença, é fundada no desequilíbrio e não tem uma pré-determinação (GUATTARI, 1993, p. 45). Os autores usam como exemplo de duas máquinas que podem se acoplar: o seio que produz leite e a boca que o suga. Mas a boca pode ser também a boca do anorético, a qual “(...) hesita entre uma máquina para comer, uma máquina anal, uma máquina para falar, uma máquina para respirar (crise de asma)” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 7). O regime produtivo caracteriza as máquinas como sempre capazes de diversos usos. Em francês, há o termo *bricolage*, adotado para designar o aproveitamento de coisas usadas a novos usos. Nesta primeira síntese das máquinas desejantes, denominada de síntese produtiva, as máquinas funcionam segundo uma *bricolage*.

Como coloca Isabelle Garo (2005, p. 5), não se trata de pensar Marx com Freud, mas de pensar “um como o outro e um pelo outro” a fim de postular uma coextensão do desejo e do campo social. O regime das máquinas na síntese produtiva remete-nos aos objetos parciais, num trabalho de *bricolage* dos autores com o texto de Freud. A parcialidade é o elemento chave para o desejo, para o funcionamento das máquinas desejantes.

Em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), Freud pensou a parcialidade das pulsões principalmente a partir do fato de elas não terem em si mesmas qualquer qualidade. Haveria a fonte somática, uma zona erógena produtora de excitações, e o alvo das pulsões (supressão do processo excitatório). Ao mesmo tempo, atividades relacionadas a certa zona erógena, como o *chuchar*, podem logo se desvincular, em algumas crianças, de objetos e funções que teriam como prioridade a preservação da vida, como a obtenção do leite materno. Quando Freud retoma o *Caso Dora* (FREUD, 1905 [1901]), em *Psicologia de grupo* (1921), vemos a importância da parcialidade mesmo na vida adulta. Certa característica como a tosse do pai de Dora é copiada por ela não para remeter ao pai como um todo, pessoalmente, mas à relação deste com a Sra. K, objeto de interesse de Dora. Freud associa esta *identificação* de Dora com o pai à incorporação do objeto à atividade pré-genital oral.

Ao retomarem a noção de objetos parciais presente em Freud, Deleuze e Guattari não pensam numa totalidade última a ser atingida pelos acoplamentos das máquinas, organização que as definiriam como mecânicas. Esta totalidade última é exemplificada pelos autores principalmente

por meio da obra de Melanie Klein, a qual retoma as pulsões e os objetos parciais, mas não deixaria de remetê-los à fase genital como um fim a ser atingido, relacionado à maturidade das relações humanas. É neste sentido que Lacan também critica a genitalidade como um ideal de harmonia ao qual devemos remeter aquilo que é humano. Ao remeterem os objetos parciais aos acoplamentos, Deleuze e Guattari defendem que há máquinas por toda parte: a boca do bebê acoplada ao seio como máquina de mamar, a boca de Dora como máquina de tossir, a boca que vomita do anorético e também o *ânus solar* de Schreber (FREUD, 1911), que vai dar início a uma nova humanidade, fecundado pelos raios divinos.

Para além das duas máquinas que marcam um acoplamento, há um terceiro termo surgido justamente dele, o qual parece dar um aspecto de naturalidade à síntese produtiva entre as máquinas. É que as máquinas desejantes “fazem de nós um organismo; mas no seio desta produção, (...) o corpo sofre por estar assim organizado, por não ter outra organização (...)” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 13). O terceiro da relação entre as máquinas é o *corpo sem órgãos*, termo inspirado na obra de Antonin Artaud<sup>31</sup>, que caracteriza algo de “improdutivo”, de “estéril” surgido na própria produção. Num instante, tudo parece não mais produzir. Neste sentido, o corpo sem órgãos seria o próprio corpo do desejo, por não ter uma organização estabelecida previamente (ZOURABICHVILI, 2004). Mas ele é também o modelo da morte (antiprodução), remetendo às diversas tentativas de barrar os fluxos da produção desejante. Comparando ao que Lacan coloca como pulsão de morte, como um *começo*, um vazio capaz de criar a vida, com o qual lidamos sempre, Deleuze e Guattari também reafirmam o desejo como primordial, eles dizem: “o desejo *também* deseja a morte, porque o corpo pleno da morte é o seu motor imóvel, tal como deseja a vida” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 13). No entanto, aqui, a própria morte é engendrada na produção e o desejo jamais poderia ser apreendido como um vazio primordial, já que ele desde sempre produz e funciona.

Toda a produção da máquina é insuportável ao corpo sem órgãos. Na conexão entre duas máquinas, o corpo sem órgãos oferece um “fluido amorfo indiferenciado”. Podemos ver esta ação ao nos voltarmos à produção social como implicando um estado improdutivo. Todo *socius* é perpassado pelo inengendrado, que pode ser a terra (*socius* selvagem), o déspota (*socius* bárbaro) ou o capital (*socius* civilizado). Num exemplo mais próximo de nós, o capital seria uma espécie de

---

<sup>31</sup> Antonin Artaud (1896-1948) foi ator, autor de peças de teatro, de poemas, de ensaios e de cartas. Esteve internado em vários manicômios franceses desde 1937, um deles foi o hospital psiquiátrico de Rodez. Sua obra foi perpassada por questões políticas e acerca do estatuto dado à loucura pela sociedade. No ensaio *Van Gogh: o suicidado pela sociedade* (1947), por exemplo, ele afirmou que “(...) o louco é o homem que a sociedade não quer ouvir e que é impedido de enunciar certas verdades intoleráveis”.

superfície a nos oferecer um registro de toda a produção capitalista. A partir dele, tudo parece “efetivamente produzido pelo capital” como um pressuposto divino ou *quase causa*. As coisas surgem como que miraculadas, sem uma produção:

A sociedade constrói o seu próprio delírio ao registrar o processo de produção mas não é o delírio da consciência, ou antes, a falsa consciência é a consciência verdadeira de um falso movimento [...] O capital é não só a substância fluida e petrificada do dinheiro, mas vai também dar à esterilidade do dinheiro a forma com que este produz dinheiro. Produz mais-valia, como o corpo sem órgãos se reproduz a si próprio, germina e estende-se até os confins do universo (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 15).

Dos conflitos entre máquinas desejantes e corpo sem órgãos, surgiria um *sujeito*, desprovido de identidade fixa. Estamos na síntese conjuntiva, uma “reconciliação efetiva” por meio de uma “nova máquina”, a máquina celibatária. Os autores utilizam o *Caso Schreber* (FREUD, 1911) para exemplificá-la. Freud chama atenção para um momento de autocura engendrado por Daniel Paul Schreber (1842-1911) ao reconciliar-se com o delírio, cujo conteúdo era “tornar-se mulher”, já presente no início de sua doença. Com esta reconciliação, Schreber relatou vestir-se de mulher somente quando se encontrava *sozinho*. Da “nova aliança” surgiria um “organismo glorioso”, não à toa, e, assim, Schreber dará início a uma nova humanidade como mulher divina, já que a máquina celibatária faz da antiga máquina paranoica, surgida dos conflitos entre as máquinas desejantes e o corpo sem órgãos, um prazer autoerótico, um “(...) êxtase resplandecente como se o erotismo maquinal liberasse outras potências ilimitadas”. Há então uma “experiência esquizofrênica” na produção de “quantidades intensivas” puras pela máquina celibatária, que são “(...) sentidas até o ponto mais alto, como um clamor suspenso entre a vida e a morte, um sentimento intenso, de passagem, estados de intensidade pura e crua despidos de sua figura e sua forma” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 23 e 34). Ao contrário do que se poderia pensar, esta experiência não se confunde com os delírios e com as alucinações, eles vêm após a emoção primária dos devires e das intensidades. Por isso, o sujeito não possui identidade fixa, é um resto, comparável à volúpia a que Schreber tem direito como “(...) um pouco de prazer sensual (...) como diminuta compensação pela excessiva quantidade de sofrimento e privação que foi [dele] por tantos anos passados” (SCHREBER *apud* FREUD, 1911, p. 43).

No Caso Schreber, Freud havia chamado atenção para as divisões que a psicose comporta, em oposição à condensação da histeria. No entanto, divisões do delírio, como Deus inferior e Deus superior, são referidas ao pai e ao irmão mais velho de Schreber, colocando a psicose como dependente de uma configuração neurótica anterior. O próprio mecanismo da paranoia foi formulado segundo um retorno ao narcisismo, quando a libido liberada volta ao ego, engrandecendo-o, como atesta a crença de Schreber no fim do mundo pela atração de todos os raios divinos por ele (FREUD, 1911). Quando Deleuze e Guattari comparam a paranoia ao surgimento da *quase causa* no *socius*, eles pretendem marcar a anterioridade das máquinas desejantes e tomar como parâmetro de seu funcionamento a *esquizofrenia como processo*. Neste sentido, podemos apontar que seria possível comparar o sujeito surgido da reconciliação, definido como descentrado, sem identidade fixa, ao sujeito tal como Lacan o caracteriza, no âmbito das trocas significantes, do inconsciente. A diferença entre tais sujeitos seria o estatuto estrutural do sujeito lacaniano: é a partir das trocas significantes que algo pode surgir.

### 3.1.2. Contrapontos ao familiarismo: o inconsciente é órfão

Os termos segundo os quais os autores tratam o desejo ganham um sentido mais “concreto” quando relacionados a uma questão central do *Anti-Édipo*: o familiarismo que perpassaria a psicanálise e suas implicações. Claro que temos, aqui, um reflexo das questões que atravessaram o Maio de 68, mescladas às discussões da análise institucional praticada por Guattari, em La Borde. Novamente, os autores lançaram mão da história para mostrar que a família não passa de uma produção social. Incorporada à cultura ocidental como núcleo fundamental para a formação dos indivíduos, a família envolve questões de autoridade e de sexualidade.

A posição peculiar que Freud ocupara frente à ciência e a religião de sua época é pensada por Michel Foucault (1988), a partir dos *dispositivos* <sup>32</sup> de *aliança* e dos *dispositivos de*

---

<sup>32</sup> Segundo Deleuze, em *¿Que é um dispositivo?* (1990), os dispositivos são “(...) uma espécie de novelo ou meada, um conjunto multilinear” (p. 155), suas linhas têm natureza diversa e não delimitam sistemas homogêneos, seguem diferentes direções num desequilíbrio. Novas linhas surgem sempre numa crise e possuem dimensões como as “curvas de visibilidade” e as “curvas de enunciação”, as quais fazem ver e falar um objeto que não existiria sem um determinado dispositivo. Para Deleuze, este conceito marca o modo de operar foucaultiano, não voltado a universalizações ou ao eterno, mas às atualidades (diferenças entre o que somos e deixamos de ser e aquilo que nos

*sexualidade*. Até o final do século XVIII, o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil estabeleciam o lícito e o ilícito. É junto a este dispositivo que a confissão monástica passa a ser regra para todos. Da generalização do confessar, Foucault pensa o surgimento da tecnologia do sexo. O dispositivo da sexualidade entra em cena ao colocar a confissão sob os cuidados da medicina, da pedagogia, da economia. Não é mais fundamental condenar ou tolerar, mas gerir o sexo de cada um, por meio de uma proliferação discursiva regulada e polimorfa. O jogo das sensações e do exame dos corpos sensualiza o poder, levando-nos a questionar se este poder sobre os corpos não permite, não instiga, aquilo mesmo que proíbe. Ambos os dispositivos articulados deram à família<sup>33</sup> um *status* médico-sexual e tornam-na peça-chave da proliferação discursiva. Não à toa, as análises freudianas concebem a família como incestuosa.

Pensada numa época de reformas jurídicas na Europa quanto ao poder paterno<sup>34</sup>, a psicanálise não tem como foco principal reafirmar as práticas coercitivas e a condenação da sexualidade desviante, como podemos verificar em textos como *Moral sexual civilizada e doença moderna* (1908), em que Freud questiona os efeitos das interdições. Para Foucault (1988), é justamente este o novo sentido de pôr o discurso sobre a sexualidade em foco: questionar e libertarmos-nos em alguma medida do recalque. Este novo sentido fez Freud voltar-se à análise dos indivíduos seguindo o caráter dessacralizante da *Weltanschauung* defendida por ele. Se a histeria é possível, é inútil explicá-la pela teoria em voga da degenerescência, da hereditariedade. No entanto, Foucault (1988) ressalta que, embora a generalização da sexualidade e de sua repressão como princípio difundido socialmente tenha ajudado Freud a nos fornecer uma possível liberdade, ele daria prosseguimento à permuta entre os dispositivos de aliança e de sexualidade.

Um dos permutadores fundamentais entre a sexualidade e a aliança é a família: ela transporta a lei para a sexualidade e a “economia do prazer e a intensidade das sensações” para a aliança. O incesto demonstra este jogo justamente por ser temido e recusado, mas requerido pela família pela incitação à sexualidade que a perpassa. Se Freud colocou o discurso sobre a sexualidade a uma certa distância da família, ele a reencontra como chave para sua teoria. Por meio

---

tornamos).

<sup>33</sup> Philippe Ariès (1978) verifica a inexistência, na Idade Média, da família como valor fundamental, como núcleo obrigatório dos afetos. Até então ela era uma instituição do direito privado para garantir a transmissão de bens e do nome (p. 277). Somente a partir do século XVIII a família consolidou-se como valor hegemônico, acompanhada de um cuidado especial com a infância. Um dos papéis da família é justamente garantir que a criança seja separada do mundo adulto, educada num espaço como a escola, um dos correspondentes da busca deste núcleo por intimidade.

<sup>34</sup> As leis francesas de 1889 e 1898 reveem o papel do pai destituindo-o de seu poder em caso de abandono de crianças, por exemplo. O Estado e instituições religiosas podem tomar seu lugar.

da descoberta, na sexualidade de cada um, das relações com os pais, Freud teria saturado a lei de desejo e submetido à sexualidade à lei, bem como aos desdobramentos da proibição do incesto como universal.

Pais, não receeis levar vossos filhos à análise: ela lhes ensinará que, de toda maneira, é a vós que eles amam. Filhos, não vos queixéis demais de não serdes órfãos e de sempre encontrardes no fundo de vós mesmos vossa Mãe-Objeto ou o signo soberano do Pai: é através deles que tendes acesso ao desejo. Daí, após tantas reticências, o imenso consumo de análise nas sociedades em que o dispositivo de aliança e o sistema da família tinham necessidade de reforço (FOUCAULT, 1988, p. 124).

Deleuze e Guattari corroboram a tese foucaultiana sobre o papel da psicanálise quanto aos dispositivos de aliança e de sexualidade. Referimo-nos ao papel estratégico que Freud encontrou no uso do mito da horda primeva quanto às questões religiosas e no manejo da análise. Vimos, também, que Lacan retoma este mito em forma de estrutura, na ideia do Nome-do-Pai, buscando reafirmar o essencial da discussão freudiana, ou seja, que o pai está morto desde sempre. No entanto, Deleuze e Guattari chamam atenção para o uso do Édipo pela psicanálise corrente na segunda metade do século XX: tentativas moralizantes de resguardar uma instituição já em crise e transformada desde a época em que Freud pensou o Édipo. Das análises freudianas acerca da dinâmica entre pai, mãe, filho retira-se apenas a lição de salvar os desviantes deste modelo e conservam-se, nas interpretações das fantasias e delírios, as referências aos pais segundo o modelo da família nuclear.

Mas porque é que Freud acrescenta que, reflectindo um pouco, a neurose histérica é primeira, e que as disjunções só são obtidas por projecção de um condensado primordial? Trata-se sem dúvida dum modo de conservar os direitos do Édipo no Deus do delírio e no registro esquizo paranoico. É por isso que devemos formular a questão mais geral a este respeito: será que o registro do desejo passa pelos termos edipianos? [...] (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 18).

É neste sentido que Deleuze e Guattari adotam a estratégia de tomar não a neurose e sua insistência no mito do pai, senhor do desejo, mas a esquizofrenia como contraponto aos usos da psicanálise na segunda metade do século XX. O funcionamento produtivo das máquinas desejantes teria como “versão radicalizada” a esquizofrenia. Dela, tiramos uma crítica ao familiarismo na psicanálise. Não é preciso devolver ao esquizofrênico as figuras do pai e da mãe, mas ver, na afirmação de que ele é seu próprio filho, pai e mãe, a produção social como primeira. Afinal, a família é perpassada pelo ladrão, pelo vizinho, pelo estrangeiro, pela guerra, pela crise econômica, como só um delírio pode nos mostrar exemplarmente.

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

Está para além, atrás, por cima algures, mas não nesses problemas. Mas onde quer que esteja há problemas, sofrimentos insuperáveis, misérias insuportáveis – porquê, então, querer reconduzi-lo ao que já abandonara, metê-lo nesses problemas que não são os dele, ridicularizar a sua verdade que se pensou homenagear suficientemente com uma chapelada ideal? (DELEUZE; GUATTARI, 2004 p. 27).

No *Caso Schreber*, a questão do judaísmo na Alemanha aparece na divisão entre um Deus superior e um Deus inferior. A questão da autoridade e da lei são conteúdos marcantes do delírio, não somente por sua transformação em mulher, mas por meio da caracterização de Deus como um “desentendido” dos vivos. O conteúdo do delírio de Schreber parece nos mostrar que não há separação da realidade, mas vivências de conteúdos históricos e políticos não a partir de um eu que se identifica a uma mulher como pessoa, mas a partir de estados intensivos que depois serão denominados pelos nomes da história (a mulher, os judeus, os arianos) e produzirão um sujeito como resto. É assim que Deleuze e Guattari, em *Mil platôs* (1995), entendem o caso do *Homem dos Lobos* (FREUD, 1818[1914]). No primeiro episódio da doença (declarado neurótico por Freud), o

paciente sonha com seis ou sete lobos em cima de uma árvore, mas desenha para Freud apenas cinco lobos. Freud fará uma série de associações entre os lobos, inclusive os lobos esquecidos no desenho, a fim de encontrar a visão da cena de sexo entre os pais vista pelo Homem dos lobos. No sonho do episódio dito psicótico, quando o paciente foi atendido posteriormente por Ruth Brunswick, os lobos são comparados a Bolcheviques, que confiscaram a fortuna do paciente russo (FREUD, 1918[1914]). Freud teria considerado diversos aspectos do primeiro sonho, como o fato de os lobos andarem em matilha, ou as relações incestuosas do paciente com a irmã e com “pessoas de condição inferior”, apenas como substitutos do Édipo. Ao tomarmos a esquizofrenia como o modelo de produção do desejo, não poderíamos vê-lo como falta, mas como excesso, justamente porque os nomes que aparecem no delírio remetem sempre a agenciamentos maquínicos coletivos.

Talvez uma das grandes questões aqui seja o fato de Deleuze e Guattari não se voltarem, aparentemente, a uma intervenção clínica tal como na psicanálise. Vimos o valor estratégico, em Freud, da apresentação de construções na análise pelo analista. Embora *O anti-Édipo* possua uma proposta eminentemente crítica, com aspectos de desconstrução (GARO, 2005), não poderíamos dizer que há também uma intervenção “curativa” no livro? Referimo-nos a curar a análise de seu Édipo, que a “desvirtuaria”<sup>35</sup>. Um dos problemas centrais seria a submissão operada por Freud em sua grande descoberta: ele é capaz de nos mostrar em toda sua obra o desejo e seu funcionamento inconsciente, mas submetê-los-ia a um teatro, dando valor representativo às forças inconscientes produtivas por meio do mito, por exemplo (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 28). Operação continuada pelos psicanalistas por meio de uma busca de outra coisa mais profunda, dadas às manifestações do desejo, confundido-o com o núcleo pai-mãe-filho. Os autores parecem retomar a ideia do “exemplo como a própria coisa”, atentando para a possibilidade de não associarmos a análise a uma operação que *precisa* necessariamente ainda nos oferecer um Édipo. A proposta do livro passaria por questionamentos da paralisação da tarefa crítica da psicanálise, em nome de interpretações úteis para a vida do sujeito, num *socius* que demanda um Édipo. Os autores contrapõem-se à própria convicção de verdade colocada pela análise, reavivando a tarefa crítica do próprio Freud, sem o compromisso de colocar *uma convicção de verdade baseada no Édipo*. Pelo menos, não mais esta convicção.

Lacan representaria no campo da psicanálise um dos poucos leitores de Freud que souberam dar vida às contradições da obra freudiana. A obra lacaniana também se fez contraditória, também se modificou ao longo dos anos. Talvez este seja um dos motivos de ser considerado

---

<sup>35</sup> Levantamos aqui outra questão: não seria esta tarefa semelhante à tarefa do uso da razão na filosofia?

“esquizofrenizador” da psicanálise, por embaralhar alguns códigos dela (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 20). A filiação ao estruturalismo, aliás, interferiu na despersonalização do inconsciente, ao abrir um caminho para pensá-lo como guiado por um nada fundante. Por que então a psicanálise estrutural faria parte das críticas do *Anti-Édipo*? Assim como Lacan, Deleuze e Guattari criticam a psicanálise do ego centrada nas conciliações, no caminho correto para uma vida adulta realizada. Mas, ao privilegiarem o viés do funcionamento, Deleuze e Guattari viram os perigos da adesão lacaniana ao estruturalismo. Lacan procurou enxugar a historinha do Édipo ao máximo, tomando a família como uma entidade imaginária frente à estrutura simbólica. Acerca desta operação, Deleuze e Guattari comentam:

[...] quando nos convidam a superar uma concepção simplista do Édipo fundada em imagens paternas, por uma concepção em que se definem funções simbólicas numa estrutura, e se substitui o papá-mamã tradicional por uma função-mãe e uma função-pai, não vemos o que é que se ganha com isso, a não ser o fundar a universalidade do Édipo para além da variabilidade das imagens, soldar ainda melhor o desejo à lei e ao interdito, e levar a cabo o processo de edipianização do inconsciente (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 86).

Lacan teria radicalizado o estatuto do familiarismo do Édipo ao tomá-lo como uma estrutura da qual não podemos escapar, condicionando a produção do inconsciente a uma Lei fundante. Não adiantaria muita coisa denunciar, por exemplo, a separação entre sujeito do enunciado e da enunciação no imperativo kantiano, como uma justificativa pelo dever para a barbárie, se a verdade que encontramos em Sade, a crueldade e a agressividade que nos habita remete-nos às relações estruturais fundantes. Talvez, por conta de algumas destas questões, o último Lacan tenha abandonado o estruturalismo.

### 3.1.3. A posterioridade da lei

Um dos aspectos mais relevantes da argumentação sobre o desejo como excesso é o vínculo, discutido por Deleuze e Guattari, entre o familiarismo e a lei. Em *Totem e tabu* (1913[1912-13]),

Freud retoma as afirmativas do antropólogo Frazer acerca da interdição: a lei só proíbe o que seríamos capazes de fazer. Ou seja, só o que desejamos é interdito. Afirmamos, acima, que Freud teria alegado a anterioridade do desejo frente à lei e que Lacan teria colocado o desejo como posterior à instauração da Lei. Deleuze e Guattari afirmam:

[...] pode acontecer que a lei proíba algo de perfeitamente fictício na ordem do desejo ou dos 'instintos', para nos convencer que tínhamos a intenção correspondente a esta ficção. Este é mesmo o único meio que a lei tem para apanhar a intenção e culpabilizar o inconsciente (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 120).

Este ponto de vista remete à discussão feita por Foucault no primeiro volume da *História da sexualidade* (1988): a lei não possui apenas uma dimensão de repressão, ela incita aquilo que proíbe. Na tentativa mesma de regular o sexo dos indivíduos, a *scientia sexualis* faz proliferar os discursos sobre a sexualidade, erotiza o poder e os corpos sobre os quais ele age. Haveria, para Deleuze e Guattari, não somente dois termos, a proibição formal e o que é interdito, deduzido a partir da interdição. Eles propõem três termos: a representação recalcante (que realiza o recalçamento), o representante recalcado (o que é atingido pelo recalçamento) e o representado deslocado, produtor de uma “imagem falsificada do recalcado a qual se supõe que o desejo se deixa prender” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 120). O Édipo seria esta imagem falsificada, já que não é nele que o recalçamento se realiza. O desejo não seria recalcado por ser desejo da mãe e da morte do pai, ele torna-se isto por ser modelado pelo recalçamento.

Com este argumento Deleuze e Guattari pretendem conservar a anterioridade do desejo em Freud, mas deslocá-lo das questões incestuosas. O desejo primordial não é relativo ao incesto; ele liga-se ao incesto depois de operado o recalçamento. O grande perigo do desejo, se visto como excesso, como produção, é a possibilidade de pôr em questão uma ordem estabelecida, qualquer que seja. Daí o interesse em dar um lugar ao desejo, em colocá-lo como desejo de repressão, desejo de exploração. Há, no *Anti-Édipo*, uma postura curiosa quanto a Freud e a Lacan. Deleuze e Guattari buscam retomar alguns aspectos do argumento de Freud em *Moral sexual civilizada e doença moderna* (1908). Neste texto, Freud falaria no recalçamento em função da repressão, sem muitas referências ao Édipo. Aqui, os autores defendem a separação entre recalçamento (que é

inconsciente) e a repressão, presente nas formações sociais para capturar o desejo ao delegar a uma instância social a tarefa de recalçamento. Teríamos, na cultura ocidental, a família como agente do recalçamento que atingiria o desejo, tornando-o desejo incestuoso. Tal argumento não se assemelharia às considerações lacanianas no *Seminário 7* sobre a Lei como geradora de nosso desejo? A diferença está no fato de Deleuze e Guattari não pensarem o desejo como nascido da lei; ele seria anterior a ela, seria a produção desejante como força motriz da vida, capturada na formação social e transformada segundo certos interesses sociais. Deste modo, o desejo pode passar a funcionar como desejo de incesto, desejo de repressão, mas ele não é previamente vinculado a nenhum conteúdo.

O curioso é que Foucault (1988) discute a proliferação de discursos críticos no século XX, quanto ao estatuto da sexualidade no ocidente como perpassados pelo que ele chamou de “hipótese repressiva”:

Há dezenas de anos que nós só falamos de sexo fazendo pose: consciência de desafiar a ordem estabelecida, tom de voz que demonstra saber que se é subversivo, ardor em conjurar o presente e aclamar um futuro para cujo apressamento se pensa contribuir. Alguma coisa da ordem da revolta, da liberdade prometida, da proximidade da época de uma nova lei, passa facilmente nesse discurso sobre a opressão do sexo (FOUCAULT, 1988, p. 13).

A denúncia da repressão feita por Deleuze e Guattari não teria como correlato alguma possibilidade de libertação do Édipo? Para Foucault (1988), quem denuncia a repressão seria beneficiado, pretenderia situar-se fora do alcance do poder. Nesta perspectiva, Foucault pretende chamar atenção para a proliferação discursiva sobre o sexo, não apenas para a negatividade (interdição, proibição) da repressão. Para além do bônus de prazer que Deleuze e Guattari obteriam com a proposta de uma análise que denuncia o Édipo, ambos insistem em tentar desvincular o desejo da festa, da felicidade, enfim, do prazer. O próprio Foucault refere-se mesmo a uma associação fértil: prazer e revolução.

Se os autores delimitam o desejo de modo pouco preciso, não seria para declarar uma anarquia que traria felicidade a todos pela liberação do desejo. É claro que buscamos a felicidade, mas ela apenas interromperia o desejo como produção, por isso “(...) há muito ódio, ou medo em

relação ao desejo, no culto do prazer” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 115). Pensar o desejo como sinônimo de prazer seria um erro, tal como pensá-lo a partir da falta, já que o prazer seria algo a ser obtido, um “preenchimento” para o desejo. O amor cortês, tratado por Lacan como paradigma da sublimação, é tomado por Deleuze como exemplo de um agenciamento de desejo, no qual os rodeios, os adiamentos no jogo entre a Dama e seu pretendente são opostos à “interrupção hedonista que introduz o prazer como descarga” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 116). Lacan tomava o amor cortês como um adiamento do prazer, apontando para um além, daí sua escolha como paradigma da sublimação. Não haveria aqui uma proximidade entre o desejo definido pelos autores e o gozo em Lacan? O gozo não estaria justamente distante do prazer como um excesso capaz de provocar dor e nos fazer ver a crueldade?

#### 3.1.4. Selvagens, bárbaros e civilizados: desejo e *socius*

O interesse de Deleuze e Guattari pela captura do desejo nas formações sociais vai além de um discurso acerca do agente por excelência de nossa cultura para esta tarefa. A partir de Marx, Nietzsche e Lévi-Strauss, os autores procuram realizar uma espécie de genealogia das relações entre o desejo e o funcionamento de um *socius*. Sob a afirmativa de que a psicanálise não criou o Édipo, mas oferece uma resposta a uma demanda social permitida em uma sociedade como a nossa, os autores exploram o *socius* selvagem, o *socius* bárbaro e o *socius* civilizado, fieis à tarefa de desvincular o desejo de um funcionamento tomado como natural.

Vimos, acima, no *Anti-Édipo*, a esquizofrenia como modelo de funcionamento das máquinas desejantes, elemento central na discussão sobre a produção desejante como produção social desde o princípio. O capitalismo apresenta-se, no terceiro capítulo do *Anti-Édipo*, como outro elemento central para entendermos o desejo como excesso. A história é pensada como uma História universal<sup>36</sup>, possível a partir do capitalismo. O principal motivo desta empreitada são as peculiaridades do capitalismo, o qual é capaz de expandir-se por territórios inesperados, tendo em vista o seu poder de

---

<sup>36</sup> François Châtelet (1993) chama atenção para algumas diferenças entre a história pensada por Hegel e por Marx. Hegel tomava o Estado moderno, difundido pelo mundo, como o fim da história, o momento último a ser atingido pela humanidade, sob o jugo da razão. Para Marx e Engels, não interessava ver a história apenas sob a perspectiva do Estado, já que ela se constitui de lutas, não somente contra a natureza, mas entre as classes.

alargar seus limites ao apropriar-se de outros tipos de produção social. A difusão do triunfo do capitalismo deve-se à vazão nunca dada antes ao desejo, determinante para a conquista daquilo que poderia aniquilá-lo<sup>37</sup>.

A partir da caracterização do desejo como máquina capaz de produzir inúmeros acoplamentos, bem como das relações entre estas máquinas e o corpo sem órgãos como uma pausa improdutiva, os autores pensaram o funcionamento de cada *socius*. Em cada um deles, as máquinas desejantes ligam-se, no seu processo de produção, a uma *quase-causa*, um pressuposto divino que nos dá a impressão da pausa improdutiva. Tudo parece emanar de algo já pronto, já estabelecido. Continua-se a produzir, mas segundo uma unidade de produção específica, que dá lugar às coisas, às pessoas.

No *socius selvagem*, temos um funcionamento social cuja unidade de produção é a terra. A partir da *Genealogia da moral* (NIETZSCHE, 1998), a tarefa deste *socius* é entendida como a instauração de uma memória não-biológica pela primeira vez. Obtém-se tal memória marcando diretamente os corpos em rituais de crueldade e de domesticação. Os corpos são vistos como pertencentes à terra, investidos coletivamente nos rituais, não há, aí, o sentido de privatização do corpo, ou seja, do homem privado. Domesticar o homem é também torná-lo capaz de fazer alianças. Os autores retomam Lévi-Strauss para mostrar a união entre a memória bio-filiativa e a memória político-econômica de aliança. Ambas funcionam segundo um regime de dívida móvel, aberta e finita cujos elementos, bens de consumo, objetos rituais, prestígio, mulheres, crianças, estabelecem estatutos diferenciados para quem os dá e para quem os recebe (credor-devedor). No regime de códigos, não se produz valor de troca; deve-se esconjurar a troca em nome dos procedimentos para marcar. É neste sentido que os rituais produzem signos inscritos no corpo, não como efeito de um significante (pressuposto presente na noção de valor de troca, surgida mais tarde), mas como “posição e produção de desejo” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 195). Nos rituais, as mulheres têm o corpo impregnado pelos signos da procriação, o ventre é posto em contato direto com a cabeça na qual os signos da procriação estão inscritos.

É com o *socius bárbaro* que a pluralidade das alianças e todo o investimento coletivo em partes dos corpos são usados em nome de uma nova organização social, agora baseada no Estado. Os antigos códigos são sobrecodificados, ou seja, usados a favor da nova quase-causa: não mais a

---

<sup>37</sup> A inspiração marxista dos autores aparece também aqui: o capitalismo já estaria de algum modo no *socius selvagem* e no *bárbaro*, na forma de pânico daquilo que não se pode codificar. Marx teria considerado o percurso do ocidente como universal, por conta de apresentar às sociedades um modo de ultrapassar formas antigas de exploração por meio da economia industrial e do socialismo.

terra, mas o déspota com sua aliança direta com Deus. Conserva-se o medo dos fluxos não codificáveis presente no *socius* selvagem, mas agora em nome da inscrição destes numa unidade celibatária e paranoica. Nesta máquina, há sempre um déspota e um aparato para propagar sua invenção<sup>38</sup> por toda parte: os “novos grupos perversos”, padres, escribas, doutores. A terra, unidade indivisível no *socius* selvagem, é agora dividida e em cada parte distribui-se a glória do déspota. Parte importante deste regime são os tributos: agora se deve sem ao menos ter pedido emprestado! E, uma vez que o Estado é latente, a dívida passou a ser infinita, interiorizou-se, espiritualizou-se. O homem privado tornou-se finalmente possível, com sua culpa, sua má consciência. Retomamos, aqui, o problema da posteridade da lei para Deleuze e Guattari, postura inspirada em Nietzsche. Na *Genealogia da moral* (1998), o filósofo alemão atenta para a culpa como uma interpretação dos fatos:

O castigo teria o valor de despertar no culpado o *sentimento de culpa*, nele se vê o verdadeiro *instrumentum* dessa reação psíquica chamada “má consciência”, “remorso” [...] por muitíssimo tempo os que julgavam e puniam não revelaram consciência de estar lidando com um “culpado”. Mas sim com um causador de danos, com um irresponsável fragmento do destino. E este, [...] sobre o qual se abatia o castigo, não experimentava outra “aflição interior” que não a trazida pelo surgimento súbito de algo imprevisto, como um terrível evento natural, a queda de um bloco de granito contra o qual não há luta (NIETZSCHE, 1998, p. 71, grifo original).

Como explicar, em meio a esta interiorização, o enfraquecimento do Estado pelo surgimento da propriedade privada e da produção mercantil? A riqueza, a mercadoria, o trabalhador que se desloca e vende seu trabalho, o surgimento das classes sociais, enfim, tudo isto faz parte de um novo modo de produção que já não depende dos códigos. A questão não é mais sobrecodificar, aproveitar-se dos códigos antigos em nome de novos códigos. A desterritorialização do déspota – organizar todas as partes através de uma unidade transcendente – abriu espaço para uma

---

<sup>38</sup> Pode ser Cristo e seu São Paulo, Moisés e seus seguidores. Sobre Moisés e sua luta para estabelecer um aparelho religioso-militar ver o conto *A lei*, de Thomas Mann (2001): “Logo o povo percebeu o que significava ter caído nas mãos de um artífice raivoso e resignado, responsável por eles diante do Invisível, Moisés, e percebeu que aquela orientação antinatural de omitir o clamor de alegria ante o afogamento do inimigo fora apenas um começo, uma antecipação no âmbito da pureza e da santidade (...)”. E Moisés teve de ensinar com mãos de ferro ao povo de usar uma “pazinha para cavar” as “necessidades”, a vergonha que envolvia deitar com a irmã e com a tia (p. 56-59).

descodificação, já que os fluxos vão cada vez mais longe e não cabem num código. Emerge, então, o último *socius*, o civilizado com o capital como quase-causa. Agora se produz pela axiomática das quantidades abstratas, o valor como “substância motriz de si própria” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 236)

Não encontramos, no capitalismo, o pavor pelos funcionamentos não codificáveis existente no *socius selvagem* e no *socius bárbaro*. O regime da axiomática é flexível o bastante para apropriar-se dos limites e, por isso, as crises são alimento para o capitalismo, ele aprendeu que as máquinas só funcionam sem funcionar direito. Não mais a crueldade, não mais o terror, agora temos o cinismo. E isto parece não ter limites, nada escapa ao capital: da miséria transformada em riqueza a ícones das revoluções estampados em roupas vendidas em *shopping centers*. Marx é, aí, reavivado quanto às suas ideias acerca da chamada *essência do niilismo moderno* na produção capitalista: as “velhas estruturas de valor”, a honra, a dignidade ainda vivem, mas como mercadoria, não há ideia subversiva, não há vida humana que não se possa vender e comprar (BERMAN, 2007, p. 136-137).

Desavisados, poderíamos imaginar uma espécie de moralismo por parte de Deleuze e Guattari quanto a estes fenômenos, revivendo talvez o sonho de transformar os cínicos em socialistas para um mundo melhor. Não, eles viveram suficientemente para ver os desdobramentos deste sonho e, também por isto, preferem ver estes acontecimentos sob um outro olhar. Suspiram juntos: “Ah, fluxos descodificados, quem não os quer?”. Não à toa *O anti-Édipo* traz uma certa simpatia por este *socius* ao lado de críticas severas ao cinismo capitalista cujas catástrofes são conhecidas nossas. Afinal, não foram eles que definiram o desejo como máquina, sem metáfora? A produção não é a marca do desejo como excesso? Mesmo sob o jugo da terra e do déspota, as máquinas não pararam de produzir, mas é no capitalismo que, pela primeira vez na história, encontramos uma descodificação generalizada como parte componente de uma formação social. Isto não nos lembra a metáfora usada por Freud acerca do inconsciente como capitalista, responsável pelo desembolso psíquico (de desejos) não somente para os sonhos?

Para manter o *socius civilizado*, junto ao movimento de descodificação produz-se sempre a recodificação. Se tal *socius* usa fragmentos de códigos, não precisamos mais de um déspota incorporado ao Estado, criamos o nosso próprio domínio íntimo, nosso campo privado. Não por acaso, a psicanálise e seu Édipo foram possíveis no *socius* civilizado, marcado pelo surgimento da família como uma tendência “intimista” generalizada por todo o campo social a partir do século XVIII. A importância da história universal não é certamente a busca da sequência de uma evolução e não responde a devaneios sobre como éramos felizes e harmoniosos no passado das tribos. Muito

menos serve para dizer que caminhamos para uma situação social privilegiada.

Para Peixoto Junior (2004, p. 119), Deleuze e Guattari tentaram mostrar que a definição de desejo como falta não passa de uma construção social, um tipo de captura do desejo elevada ao estatuto de “fundamento ontológico universal e necessário”. A genealogia das relações entre o desejo e o *socius* é justamente uma crítica à falta como necessária. No *socius bárbaro*, vimos as bases da ideologia cultural judaico-cristã, a qual, segundo a leitura deleuziana de Nietzsche, torna possível o desejo como negatividade pelo esquecimento da repressão. A dívida com o déspota internalizou-se e tornou-se ressentimento, má consciência. Como o interesse dos autores volta-se ao funcionamento das máquinas desejanças, foi possível comparar contemporaneamente a cultura da falta à definição estrutural lacaniana do desejo e à “suposição capitalista de uma escassez necessária” (PEIXOTO JUNIOR, 2004, p. 120).

Destacaremos alguns aspectos da defesa do desejo como excesso pelos autores, apoiada na leitura de Marx, Nietzsche, Freud e Lacan. Marx foi apropriado principalmente quanto à ideia do fetichismo da mercadoria. A partir do capital tomado como quase-causa, imaginamos que tudo emana do capital, não de um processo de produção. O pressuposto da existência de quase-causas em cada *socius* (a terra, o déspota, o capital) leva-nos a pensar distintos modos de captura do desejo ao longo da história. No entanto, distintamente de Marx, os autores não usam a ideia de contradições historicamente determinadas, mas partem da própria fluidez do desejo. Do mesmo modo, não há uma análise das classes sociais pensando na ascensão do proletariado, momento de derrocada do capitalismo (GARO, 2005). Os autores pensam que o processo de produção gerado pelo capitalismo, de vazão nunca dada antes ao desejo, ainda não foi suficientemente acelerado.

Sob a estratégia de contrapor à falta o excesso próprio ao desejo, é central a tarefa de “ser freudiano contra Freud”. Para os autores, o Freud da *Interpretação dos sonhos* (1900-1901) e da *Moral sexual civilizada e doença...* (1908) soube nos mostrar o desejo e o funcionamento do inconsciente como máquina e atentar para a repressão do desejo como plural. Aliás, tal funcionamento não se cala durante a obra freudiana, mesmo quando ele passa a afirmar, em sua preocupação com a origem da consciência moral em textos como *Totem e tabu* (1913[1912-13]), que desejo é desejo de incesto. O argumento do pai tirano, assassinado pelos filhos e depois ressuscitado simbolicamente por eles, deu vazão a apropriações da psicanálise voltadas ao familiarismo e, por conseguinte, a preocupação com o Édipo começou a ultrapassar a importância do inconsciente e das críticas freudianas aos dogmas de qualquer tipo.

O uso de Nietzsche perpassa a caracterização do desejo como máquina e o modo como Freud e Marx foram usados. A própria ideia de funcionamento remete à questão nietzschiana do *valor*. A genealogia da falta, como um valor historicamente localizável que subjuga a força produtiva do desejo, é devedora da *Genealogia da moral*. Deleuze e Guattari nos remetem a uma história da apropriação do desejo pelas quase-causas, a fim de marcar o que interessa desde sempre no funcionamento do desejo: o excesso. Sob a via do excesso, o desejo não pode ser marcado por uma falta fundante ou por um vazio primordial que se busca preencher. Ao desejo não falta nada, não porque ele é pleno, total, mas é justamente por sua parcialidade que nos incapacita de completá-lo, mas, por outro lado, permite-nos defini-lo segundo certo modo de funcionamento nunca determinado previamente. Ele não é definível por um nada fundante, porque desde sempre funciona e é construível.

Lacan dizia que, com a Lei, “o pecado, *hamartia*, o que em grego quer dizer falta (*manque*), e não-participação à Coisa, adquire um caráter desmesurado, hiperbólico” (LACAN, 1988, p. 106). Aqui, ele admite que a Lei nos torna faltosos, mas transforma esta Lei numa estrutura fundante da qual ninguém escapa. Mário Bruno (2004, p. 217) remete a negatividade do desejo em Lacan à questão hegeliana da finitude humana, do humano como voltado para a morte em si. Vimos que as aulas proferidas por Lacan, no *Seminário 7*, criticavam a conduta moralizante dos analistas, que constituíam uma espécie de pastoral analítica. A moral seguida por eles girava em torno da possibilidade de uma vida harmônica, do bem-estar. Se Kant abriu a possibilidade de pensarmos o Dever, a dimensão além do princípio do prazer, da obtenção dos bens no campo da moral, Freud ajudou Lacan a voltar-se à crueldade presente nas promessas de felicidade, de um bem para todos. A castração tornou-se o álibi lacaniano que o permitiu pensar um Mal radical em Freud sempre ao lado do Bem supremo que queremos alcançar (BRUNO, 2004, p. 217).

Ao prometer a felicidade e a cura dos sofrimentos, a análise havia recaído, novamente, na “causa” da neurose. Ela recalcaria a castração, o mal, enfim, o que causa angústia. Tratar-se-ia, em Lacan, de relembrar que Freud havia tornado isso pensável. Não que o tiro também não tenha saído pela culatra: a defesa do Nome-do-Pai, a Lei como aquilo que estrutura, a castração como condição para tornar-se um sujeito, tudo isso é encontrável em Lacan e nos lacanianos, e aproxima-os do moralismo dos analistas criticado por Lacan. Não importa aqui, na verdade, o peso “moral” do moralismo, ou seja, que ele seja recalcante, que ele impeça o pensamento, que ele seja instrumento de poder etc; interessa o motivo pelo qual ele é recalcante e poderoso: ele aplaca a angústia, localiza a culpa, dá sentido à castração, enfim, torna nossas vidas confortáveis.

Quando Deleuze pergunta: “Sabem como é simples um desejo? Dormir é um desejo. Passear é um desejo. Escutar música ou fazer música, ou então escrever, são desejos. (...) Até mesmo a morte” parece-nos que a via escolhida no *Anti-Édipo* assemelha-se a uma tentativa de retomar à “simplicidade” dos desejos nos sonhos das crianças, posta por Freud na *Interpretação dos sonhos* (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 111). Nada de um Mal radical, de um vazio a partir do qual tudo se cria, nada de Édipo como estrutural, fundante, pedra angular da própria cultura, mas Édipo jogado nessa vala comum da simplicidade dos desejos infantis. O importante é verificar que o desejo *pôde e pode transformar-se* em tudo isso. Morte de Deus? Não, ainda não fomos tão longe assim. Outra questão é posta: haveria a possibilidade de pensarmos um desejo além do bem e do mal sem cair na metafísica que criticamos?

## CAPÍTULO IV

### SOBRE ALGUMAS IMPLICAÇÕES DOS DESEJOS

*Somos simplesmente, nós analistas, nessa circunstância, esse algo que acolhe aqui o suplicante, que lhe dá um lugar de asilo? Somos nós simplesmente, e já é muito, esse algo que deve responder a uma demanda, à demanda de não sofrer, pelo menos sem compreender? - na esperança de que, compreendendo, liberará o sujeito não apenas de sua ignorância, mas do próprio sofrimento.*

*Jacques Lacan, Seminário 7*

*Há em Deleuze uma grande potência do sonho especulativo, e como que uma tonalidade vibrante, profética embora sem promessa.*

*Alain Badiou, Deleuze, o Clamor do Ser*

A partir das definições de desejo como falta e como excesso e das considerações sobre teoria-prática, expostas na introdução do presente trabalho, optamos por pensar alguns aspectos implicados nestas definições de desejo. Lacan tinha em vista, no *Seminário 7* (1988), o estabelecimento de uma ética da psicanálise, posta contra o que ele denominou pastoral analítica, a qual se voltaria ao bem de todos e à esperança do estabelecimento de uma vida harmônica. Deleuze e Guattari também levaram em conta o estatuto da psicanálise na segunda metade do século XX. A obra lacaniana filiada ao estruturalismo foi colocada em questão no *Anti-Édipo* (2004) como uma continuidade do que ela criticava. A partir do momento em que Lacan propõe pensar a falta como condição ontológica, logo, sua obra passa a funcionar à semelhança da pastoral analítica criticada

por ele, ligando-se a uma cultura da falta, própria aos valores judaico-cristãos.

As implicações que destacaremos aqui dizem respeito à discussão acerca da ética que perpassa tanto o desejo como falta quanto o desejo como excesso. Lacan pensava a ética da psicanálise a partir da denúncia das “tapeações moralizantes” da pastoral analítica. Quanto ao *Anti-Édipo*, apesar de os autores não assumirem explicitamente que tinham em foco questões que concernem à ética, autores como Michel Foucault (1991) e Oswaldo Giacóia (1993) defendem ser esta uma dimensão fundamental da obra em foco.

#### 4.1. LACAN E A ÉTICA DA PSICANÁLISE

##### 4.1.1. Por uma psicanálise sem álibi: críticas à pastoral analítica

No texto *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* (LACAN, 1998b), publicado um ano antes de Lacan ministrar as aulas que compõem o *Seminário 7*, a ideia de uma “reeducação emocional do paciente” é criticada. Vinculada à chamada psicologia do ego, ela teria como tarefa uma direção da consciência via analista, o qual se assemelharia a um guia moral. Um dos aspectos da defesa da análise neste sentido é a ideia de um Eu fraco que precisaria amadurecer por meio de um adestramento analítico, no qual há uma tentativa de redução “dos desvios imputados à sua transferência e a suas resistências” ao situar tais desvios em relação à realidade. Lacan comenta:

É compreensível que, para alicerçar esteio a uma concepção tão visivelmente precária, alguns ultramarinos tenham sentido necessidade de introduzir nela um valor estável, um padrão de medida do real: é o ego autônomo. [...] É considerado autônomo porque estaria ao abrigo dos conflitos da pessoa (*non-conflictual sphere*) (LACAN, 1998b, p. 596)

Pode-se dizer que as críticas vinculadas ao texto de 1958 são retomadas no *Seminário 7*, em torno dos ideais da análise quando Lacan refere-se a uma pastoral analítica. Mário Bruno (2004) destaca o termo *pastoral*, utilizado por Lacan, como vinculado à ideia dos pastores espirituais, bem

como à ideia de uma pastoral cristã, vista por Foucault (1988) como calcada na confissão, associada ao *dispositivo de aliança*, aspecto apropriado no século XIX como *dispositivo de sexualidade*, envolvido na medicalização do sexo, no qual Foucault incluiu também a psicanálise. Lacan criticava a pastoral analítica pelo uso da psicanálise sob a égide de uma dialética da felicidade, distante das ponderações freudianas acerca deste tema em textos como *Mal-estar na civilização* (BRUNO, 2004).

Conforme vimos no *Capítulo I* desta dissertação, há, para Lacan (1988), três ideais defendidos pela pastoral analítica: o ideal do amor humano, o ideal da autenticidade e o ideal da não-dependência. Lacan os compara ao modelo de uma relação de objeto satisfatória, centrada no amor genital, o qual apaziguaria as pulsões e faria convergir os objetos parciais. Temos aqui novamente a ideia de um eu autônomo e integrado, o qual seria atingido pelo paciente com a ajuda do analista. Contra esta espécie de ortopedia, Lacan defende o legado freudiano quanto à desarmonia das pulsões e os passos dados por Freud no que diz respeito ao campo da ética e da moral (BRUNO, 2004).

A via adotada por Lacan é uma “arqueologia das morais” (BRUNO, 2004). Este percurso justifica-se pela constatação de que a pastoral analítica nada mais é que um desdobramento de algumas morais vinculadas ao ocidente. Lacan traça o caminho de filiação da pastoral analítica à moral por meio da caracterização das morais que giram em torno do Bem, do Dever e do Útil. Em *Ética à Nicômaco* (1973), Aristóteles define a virtude de algo como relacionada a seu modo de funcionamento correto. Sem entrarmos no mérito da leitura lacaniana do sábio de Estagira, verificamos que, no *Seminário 7*, Lacan vincula uma moral do Bem à virtude aristotélica. Existiria no Universo, antes das leis da Cidade, uma *philia* para qual estaríamos inclinados. A ordem particular das leis da Cidade vincula-se a uma ordem cósmica, universal. Lacan (1988) chama atenção para o papel do mestre como aquele que conduziria os discípulos a seguirem o Bem, a serem virtuosos, em conformidade com a harmonia do Universo. Prova disto é a definição de um homem que possui sabedoria prática: perceber o que é bom para si e para os homens em geral (ARISTÓTELES, 1973, p. 344).

Um dos problemas da definição aristotélica do Bem seria associá-lo a um virtuosismo, a um juízo de valor: quem age a favor do bem é “melhor” (BRUNO, 2004, p. 61). Kant rompe com o pensamento sobre a ética da Antiguidade por não colocar a lei como dependente de um Bem Supremo. Para ele, a lei não implica uma disciplina da felicidade ou qualquer juízo de valor, ela é uma pura forma anterior ao Bem. Vimos, acima, a apatia como condição para o cumprimento desta

moral, longe dos objetos patológicos agimos pelo Dever. Mas, Kant é lido com Sade justamente por sua obra esconder a malignidade por trás do imperativo categórico.

Jeremy Bentham, filósofo e jurista inglês nascido no século XVIII, é o representante da moral do Útil, a qual retira do plano abstrato o dever moral (BRUNO, 2004, p. 64). Abordada por Foucault, em *Vigiar e punir* (1987), e por Jacques-Alain Miller, em *Matemas I* (1996), a obra de Bentham comporta uma moral interessada pelo *uso* do dever. De nada adiantaria defini-lo abstratamente, é preciso pensar a aplicação do dever nas leis e no castigo, por exemplo. Bentham pensava sob os princípios de uma higiene, propondo administrar e submeter as dores e os prazeres da população. Não à toa, o modelo do panóptico foi proposto por ele, em sua reforma correcional, como estendido da arquitetura e dos presídios para toda a sociedade. Neste modelo, em nome do bem da sociedade, os indivíduos vigiariam uns aos outros e seriam submetidos a inúmeras classificações.

É em meio a estas três morais que Lacan situa a pastoral analítica. Podemos associar a promessa de obtenção de felicidade por meio de uma ortopedia para um Eu forte aos ideais de uma ética para o Bem Supremo. A moral da utilidade pode também ser localizada na pastoral analítica quando nos referimos a uma tentativa de amenizar e de organizar as pulsões, isto é, de “dar um jeito” no desejo para o “bem de todos”, da sociedade em geral. A pastoral analítica coloca-se a favor daquilo que Lacan denominou “serviço dos bens” ao apostar no analista como aquele que realizará um bem para outrem. Ora, Lacan não para de insistir na dimensão de engodo presente no mercado dos bens.

A moral do Dever merece, aqui, destaque pelo fato de Kant situar, pela primeira vez, a existência de um além do princípio do prazer. O *Mal-estar na civilização* (1930[1929]) aponta um problema neste além. A voracidade do superego é discutida por Freud como cruel, como comportando um mal-estar que não pode ser apagado. Estamos sob o jugo de uma instância cruel que exige cada vez mais sacrifícios. O mandamento “Amai o próximo como a ti mesmo” horrorizava Freud, já que, ali, julga-se possível um amor incondicional, capaz de expurgar a crueldade da qual é testemunha a própria cultura, fundada sobre um assassinato. Pode-se dizer que Freud tinha como alvo a moral cristã, a qual insistia na semelhança entre o meu bem e o do outro. Já que o Bem Supremo não pode ser alcançado, as morais dizem respeito à procura de álibis num mundo no qual Deus está morto (BRUNO, 2004, p. 74).

A palavra *álibi* vem do latim e significa “em outro lugar” (HOUAISS, 2001). Juridicamente,

ela é usada para provar que alguém acusado de cometer um crime não estava no local do crime, ou seja, um *álibi* é uma justificativa aceitável. Para Jacques Derrida (2001), a psicanálise teria como assunto próprio a crueldade. Discursos teológicos, genéticos, cognitivistas e fisicistas seriam incapazes de se abrir à hipótese da crueldade, justamente por serem pensados para excluí-la, para reduzi-la. Assim,

[...] o conceito de crueldade, conceito confuso e enigmático, viveiro de obscurantismo, na psicanálise e *fora* dela, pede análises indispensáveis para as quais deveríamos nos voltar [...]. Isto onde é dela [da psicanálise] que se espera a resposta mais específica, na verdade a única resposta apropriada. Quer dizer: *sem álibi* (DERRIDA, 2001, p. 19, grifos originais).

A psicanálise seria, para Derrida, o outro nome do *sem álibi*, embora alguns dos desdobramentos do legado freudiano desemboquem em pastorais analíticas, ou, pensando contemporaneamente, em discursos genéticos, biologizantes, como *álibis* para os sintomas e os mal-estares. Foi pela via da experiência trágica que Lacan contribuiu para a ética da psicanálise como um *sem álibi*, voltada à realização do desejo sem desculpas, sem justificativas. Pode-se dizer que os ideais das pastorais analíticas (do amor humano, da autenticidade e da não-dependência) constituiriam *álibis* que colocariam o desejo como possível de apaziguamento. O próprio Freud colocava tal tarefa como impossível, afinal, não há mal-estar na exigência incondicional de amor ao próximo, já que vejo nele minha crueldade? Do mesmo modo, o ideal da autenticidade e não-dependência esbarram na lição freudiana sobre o eu, envolvido num jogo de disfarces e manipulações, capaz de assumir as características do objeto para colocar-se como digno do amor do id (FREUD, 1923). Por estes aspectos a pastoral analítica teria sempre um problema, uma sobra, a saber: o desejo.

#### 4.1.2. O brilho de Antígona: a ética do “não ceder de seu desejo”

A ética da psicanálise proposta no *Seminário 7* vincula-se à análise lacaniana da tragédia *Antígona*, de Sófocles. Chama atenção o fato de focalizar não Édipo-Rei, mas o brilho ofuscante da heroína. Lacan retoma assim uma tradição anterior ao estabelecimento do Bem Supremo aristotélico e à fundação da moral cristã. É que a dimensão trágica estaria muito próxima da experiência da análise. No entanto, Simone Perelson (1994) chama atenção para outro aspecto desta retomada do trágico: a proximidade entre a definição da ética da psicanálise segundo o “não ceder de seu desejo” e o imperativo categórico kantiano. Antes de abordarmos tais aspectos voltemo-nos a Antígona.

Para Lacan (1988, p. 300), o efeito de purgação da tragédia grega comporta duas paixões: o temor e a piedade. *Antígona* envolve-nos por seu brilho ofuscante. É ela que se mostra sem temor, sem piedade quanto à tarefa que comporta, ou seja, prestar as homenagens fúnebres a seu irmão, enterrá-lo como um cidadão tebano contra as ordens de Creonte. Ele também nos parece sem temor, nem piedade, disposto a guardar, para o bem de todos, as leis da Cidade. No entanto, vemos em Antígona algo da ordem do desejo e não uma “cegueira” pelo bem comum. Ela declara-se sob as leis dos deuses, as leis não escritas, mas algo ultrapassa esta dimensão em suas ações. Antígona segue para a *segunda morte*: a morte “na medida em que é invocada como sendo o ponto onde o próprio ciclo das transformações naturais se aniquila” (LACAN, 1988, p. 301). Ela tem a vida invadida pela morte e a morte invadida pela vida. Para Lacan (1988, p. 302), o sentido trágico por excelência que Antígona comporta vem da travessia para a segunda morte, na qual o desejo se reflete e se retrai.

Simone Perelson (1994) chama atenção para um aspecto duplo que Lacan enfatiza ao referir-se à Antígona: a inflexibilidade e um desejo marcado pelo Outro. Ao contrário de sua irmã Ismênia, que a critica por querer quebrar as regras da Cidade e depois tenta morrer junto a ela, Antígona não desiste de seu desejo, que é ir além da *Até*. Lacan define a *Até* como “o limite que a vida humana não poderia transpor por muito tempo” (1988, p. 318). Se é ao Outro que a *Até* se refere, Antígona, ao mesmo tempo em que tem seu desejo submisso a ele, constitui seu *próprio* desejo, como perpetuação deste Outro (PERELSON, 1994, p. 34).

É neste aspecto que podemos comparar o desejo puro, radical, do qual a ética da psicanálise trataria, ao imperativo kantiano. Teríamos o desejo inscrito em três registros distintos: a) o real, com o *objeto a* como objeto, b) o imaginário, como apreendido pelo ego cujo objeto coloca-se como

“plenitude antecipada do outro”, c) simbólico, como desejo do sujeito; marca do significante como símbolo da plenitude ausente (JURANVILLE, 1987, p. 79; PERELSON, 1994, p. 25). É a dimensão real do desejo que nos interessa aqui. Lacan define o *desejo puro* no âmbito das relações estruturais como o próprio desejo de morte. Afinal, Antígona dirige-se ao âmbito do *ex nihilo*, no limite do corte que a linguagem instaura na vida humana, isto é, “Essa pureza, essa separação do ser de todas as características do drama histórico que ele atravessou, é justamente esse o limite, o *ex nihilo* em torno do qual Antígona se mantém” (LACAN, 1988, p. 338).

Por isso, ela é *autônomos*, já que figura o desejo puro, o qual não é comparável a uma opção e exige ser realizado. Baas (2001, p. 48-51) postula a hipótese de que Lacan utilizou-se de um dispositivo semelhante ao usado por Kant, na teoria do conhecimento para pensar sua teoria do desejo, quase realizando uma “Crítica do desejo puro”. Se Kant afirmava que nosso conhecimento começa *com* a experiência, mas que ele não deriva todo *da* experiência, Lacan postula que não há desejo *sem* objeto desejado, mas o desejo não vem *do* objeto desejado. Este é o papel do *objeto a*, o esquema do desejo como uma espécie de única faculdade *a priori*. Daí a apatia de Antígona: na medida em que ela vincula-se à Lei nenhum objeto patológico pode barrá-la. Ao contrário de Ismênia, que quer fazê-la desistir, submetendo-se às leis, Antígona não estaria no interdito, no âmbito superegóico <sup>39</sup>.

A ideia de um *sem álibi* na psicanálise seria vinculada à tragédia grega por conta de Lacan ter encontrado, nela, uma via ética anterior ao Bem vinculado às leis da Cidade <sup>40</sup>, à virtude como modéstia, como temperança, formas de depreciação do desejo. A proposta ética lacaniana coloca-se como um juízo que nos pergunta: “Agiste conforme o desejo que te habita?” (LACAN, 1988, p. 376). Neste sentido, a única coisa pela qual nós podemos nos sentir culpados é de termos cedido de nosso desejo. Se, em todo caso, cedemos por um bom motivo, seja para o bem do outro, seja para satisfazer uma exigência, sempre se paga com algo. Este é o aspecto da tragédia que parece fascinar Lacan, seu caminho não moral (no sentido de corretude, ou seja, da pastoral): não há nada de didático nela. Vemos o herói sem temor, sem piedade, chegar ao desejo e percebemos o quanto custa seguir este caminho. O que não nos consola é justamente ver que o caminho da prudência também não seria vantajoso (LACAN, 1988, p. 387).

<sup>39</sup> Voltaremos a esta questão abaixo.

<sup>40</sup> Podemos relacionar a evocação de Dionísio em *Antígona* a este aspecto. Jean-Pierre Vernant (2006, p. 80) coloca o culto a este deus como referente a algo dentro da ordem da cidade que comporta um espaço no qual ela mesma assume que algo escapa a sua ordem cotidiana, algo como um “caminho de uma evasão para uma desconcertante estranheza”. Seria esta também uma forma de apreender a Lei do desejo como algo barrado pela ordem do poder, mas que insiste?

#### 4. 2. A ÉTICA À FAVOR DE UMA VIDA NÃO FASCISTA

Mesmo sob o risco de falar acerca de um tema que parece desgastado em nossa época, como a ideia de um fascismo cotidiano, presente em “nós mesmos”, pensamos que para o debate escolhido por este trabalho é fundamental investigar a ética, possivelmente, presente no *Anti-Édipo*. Quem defende tal presença como uma via contra o fascismo cotidiano é Michel Foucault, no prefácio ao *Anti-Édipo* da edição estadunidense, publicado no Brasil em *Dossier Deleuze* (1991), organizado por Carlos Henrique de Escobar. O texto, intitulado *Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista*, dá-nos uma amostra do diálogo entre Deleuze & Guattari e Foucault.

A fim de compreender a proposta de uma ética não fascista presente no livro, vejamos como Foucault sinaliza a posição estratégica do *Anti-Édipo* quanto à época em que foi escrito. Sob um pedido de desculpas aos autores, Foucault coloca que o *Anti-Édipo* foi:

[...] o primeiro livro de ética que foi escrito na França desde há muito tempo (é talvez a razão pela qual o seu sucesso não se limitou a um ‘eleitorado’ particular: ser anti-Édipo tornou-se um estilo de vida, um modo de pensamento e de vida). Como fazer para não ser fascista mesmo quando (sobretudo quando) se crê ser um militante revolucionário? Como desembaraçar nossos discursos e nossos atos, nossos corações e nossos prazeres do fascismo? (FOUCAULT, 1991, p. 83).

Se, na Europa do período de 1945-65, para participar de uma certa ética do intelectual engajado era preciso ser íntimo de Marx e estar acompanhado de Freud, *O anti-Édipo*, “sobretudo, nos incita a ir mais longe” (FOUCAULT, 1991, p. 81-82). Marx e Freud certamente entraram na construção desta obra, mas entre outras referências da literatura, da filosofia, da antropologia a favor do que poderíamos considerar um dos pontos cruciais da metodologia do livro: “explorar as múltiplas maneiras pelas quais a libido investe diretamente um campo social de produção” longe de uma referência universalizante como a família, por exemplo (GIACÓIA JR., 1991, p. 353). “Ir mais longe” passaria então pelo questionamento de universalizações, seja no uso aceito nos meios intelectuais do uso de Marx e Freud, seja na preocupação com o “como?”, não com o “por quê?”,

presente na ideia de funcionamento.

O parâmetro do *funcionamento* permitiu a Deleuze e Guattari ter como adversários, segundo Foucault (1991, p. 82-83): a) os “ascetas políticos, os militantes morosos, os terroristas da teoria (...) os burocratas da revolução e os funcionários da verdade”, b) “os deploráveis técnicos do desejo – os psicanalistas e semiólogos (...) que querem reduzir a organização múltipla do desejo à lei binária da estrutura e da falta”, c) “não apenas o fascismo histórico de Hitler e de Mussolini (...), mas também o fascismo que está em todos nós”. Daí o alerta em *Conversações* (1992), segundo o qual Deleuze esclarece que o livro não foi escrito para aqueles que acham que a psicanálise vai bem ou para os “intelectuais”. Se o próprio livro foi escrito como uma máquina, o mais importante seria “saber se ele funciona, e como, e para quem” (DELEUZE, 1992b, p. 34).

Ao situar e contestar os fascismos cotidianos, as inúmeras capturas do desejo, *O anti-Édipo* pretendeu “fazer passar fluxos, sob os códigos sociais” (DELEUZE, 1992b, p. 30). Fiéis ao argumento de que se se proíbe o desejo é porque ele é capaz de colocar uma organização social, qualquer que seja, em risco, o objetivo do livro não seria ilustrar ou levar a consciência às pessoas, mas juntar-se a outras linhas de resistência, desconfiar mesmo dos “aparelhos revolucionários”. *O anti-Édipo* certamente teve como marco o Maio de 68, mas a postura ética que Foucault enxerga nele seria uma tentativa de “ir mais longe”. Além do engajamento atribuído à obra, vemos que a postura crítica, quanto às capturas do desejo pelas formações sociais, continua como ponto de discussão em outros textos. Em *Post-scriptum sobre as sociedades de controle* (DELEUZE, 1992c), vemos Deleuze pensar uma crise específica do final do século XX, tendo em vista, além da decodificação característica do capitalismo, os modos sempre renováveis de reterritorializar num *socius*. Se Foucault fala-nos em *sociedades disciplinares* (constituídas a partir do final do século XVIII), perpassadas pela ideia de confinamento como um molde, concentrando e distribuindo as forças produtivas num espaço-tempo, parecemos estar contemporaneamente em *sociedades de controle*, “(n)uma modelagem auto-deformante (...) como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto a outro” (DELEUZE, 1992c, p. 221). Se no confinamento havia uma aparente quitação da dívida, a moratória ilimitada daria o tom atual. A dívida ganha novas facetas, com um controle “de curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e ilimitado” no lugar da longa duração, infinitude e descontinuidade da disciplina. Encontramos um exemplo emblemático disto na substituição da fábrica pela empresa, como um espírito. Esta possui um sistema de salários modulados a cada desafio, a cada palestra, criando não mais uma massificação, típica da fábrica, mas contrapondo os indivíduos entre si e tornando-os “dividuais”, com a rivalidade incentivada nos salários por mérito, nos prêmios. Sob o viés da inovação contínua, da “reciclagem” dos

funcionários, a alma de empresa espalha-se pela educação escolar, substituindo a escola e o exame pelas avaliações e formação permanentes; as penas substitutivas para pequenos delitos, fora do espaço das prisões; o capitalismo revestido pela importância do produto a ser vendido, concentrado no marketing, não mais na produção. Vivemos a chegada das *sociedades de controle* e, se há mal-estar atual, ele parece ligar-se a esta transformação.

Foucault propõe alguns “postulados” desta ética que acompanharia as críticas do *Anti-Édipo*:

- Libere a ação política de toda a forma de paranoia unitária e totalizante
- Faça crescer a ação, o pensamento e os desejos por proliferação, justaposição e disjunção [...]
- Libere-se das velhas categorias do Negativo (a lei; o limite, a castração, a falta, a lacuna) [...]
- [...] Utilize a prática política como um identificador do pensamento, e a análise como um multiplicador das formas e dos domínios de intervenção da ação política [...]
- Não se apaixone pelo poder (FOUCAULT, 1991, p. 83-84).

As “denúncias” do *Anti-Édipo* apontariam, então, para a distinção entre ética e moral feita em *Pensamento nômade* por Deleuze (1985, p. 126). A moral (no sentido de corretude, de uma pastoral) seria um conjunto de regras coercitivas baseadas em valores transcendentais (certo, errado), para avaliar ações e intenções. A ética seria um conjunto de regras facultativas que avaliam ações e intenções em função de um determinado modo de existência implicados em tais ações e intenções. Já que Deleuze não separa a escrita de um livro, a criação de um conceito, de uma ação, a ética que perpassaria *O anti-Édipo* seguiria o viés do desejo como produção, comprometida com o “fazer funcionar”, não avaliando uma ação segundo medidas universalizantes, mas sob o viés da posição do desejo, interessada em como ele é capturado e em como ele faz fugir.

Falamos, no capítulo anterior, da associação entre prazer e revolução, realizada por Foucault (1988). As críticas à repressão são frequentemente ignorantes quanto às ardilosas formas de exercício do poder pela permissão, pela proliferação dos discursos. Ignoram, até mesmo, que podem funcionar como uma forma mais discreta de poder sob o argumento da libertação da repressão. Será

que uma nova moral (da criação, do desejo como força produtiva) não se escamoteia na defesa do desejo como excesso? Será que a ética por uma vida não-fascista não é utilizada ou utilizável para um fascismo maior ainda? Não haveria aí um *álibi*?

#### 4.3. UMA DÍVIDA IMPAGÁVEL?

Pode-se dizer que tanto a ética da psicanálise proposta por Lacan, como a ética enquanto modo de existência que transita o *Anti-Édipo*, têm em comum as críticas à moral. Como vimos, Lacan tinha em vista, pelo menos, três morais: a moral do Bem, do Dever e do Útil, perpassadas pela problemática do “amor ao próximo” cristão, e dos desdobramentos destas morais na pastoral analítica. A proposta de Lacan a estas morais é uma ética, um juízo sobre a ação, *sem álibi*. A psicanálise, segundo tal ética, não advoga para si a responsabilidade de felicidade, nem a garantia de um bem para todos. A tragédia *Antígona* mostra-nos justamente que não há posição confortável: quem escolhe o caminho do desejo puro paga com um bem, o caminho do “bem para todos” também não tem garantias, como vemos no destino de Creonte.

A retomada que Lacan faz no *Seminário da ética*, a respeito do tema da destrutividade presente no *Mal-estar na civilização* (1930[1929]), eleva-a a uma característica estrutural. Para Bruno (2004), em Lacan, o mal radical freudiano não se ligaria a uma vontade maligna originária, mas à positividade da negação. A criação *ex nihilo* atesta que somos marcados por uma finitude fundamental: a morte está em nós. Por meio da crítica ao Bem Supremo, Lacan leva-nos ao Mal Radical. É em termos de *dívida* que Lacan postula este Mal. Ela seria impossível de saldar e não é preciso um Estado ou um Deus para cobrá-la, a culpa cada vez maior, por mais exemplar que seja nossa conduta, marca que a dívida relaciona-se ao *supereu* (LACAN, 1988, p. 382). Esta seria a lição da tragédia, o acesso ao desejo cobra um bem a ser sacrificado e a culpa apresenta-se quando cedemos de nosso desejo, quando não pagamos com algo. De todo modo:

[...] o desejo nada mais é do que aquilo que suporta o tema inconsciente, a articulação própria do que faz com que nos enraizemos num destino particular, o qual exige com

insistência que a dívida seja paga, e ele torna a voltar, retorna e nos traz sempre de volta para uma certa trilha, apara a trilha do que é propriamente nosso afazer (LACAN, 1988, p. 383).

O desejo, na ética da psicanálise, seria uma imposição, não uma opção. Vemos, aqui, uma via distinta daquela que a ética não-fascista parece apontar: o desejo não é o caminho para a liberdade, ele é “totalitário”, ditador, e pode, inclusive, justificar muitos absurdos. A tragédia *Antígona* serviu também para Lacan diferenciar a interdição da castração. Antígona incorre à castração, como afirmação do “Outro ou o estranho que nos determina” (PERELSON, 1994, p. 48). Ela não se submete às leis, às interdições da Cidade, mas assume a falta que a constitui. Nada de revolução! Ela coloca-se sob a lei, mas a lei dos Deuses. Lacan coloca:

(...) há, bem frequentemente, naquilo que o homem se impõe como deveres, apenas o temor dos riscos a correr se não no-los impuséssemos. É preciso chamar as coisas pelos seus próprios nomes e não é por se colocar aí atrás um triplô véu analítico, que não é isto que isso significa – o que a análise articula é que, no fundo, é mais cômodo sujeitar-se ao interdito do que incorrer a castração (LACAN, 1998, p. 367).

Esta separação entre interdição e castração faz parte da crítica lacaniana à interdição presente no mercado dos bens como depreciação do desejo. A moral é também um alvo por conta do estabelecimento de bens universalmente válidos, os quais são propostos para além do desejo. Mas Lacan não colocaria com o Mal Radical algo equivalente ao Bem quando ele enxerga a crueldade, a destruição como estruturais? Há uma certa equivalência entre a associação da culpa como surgida no *socius* bárbaro como vingança contra o soberano, e o comentário lacaniano acerca da culpa como ódio pelo criador (LACAN, 1988, p. 371). Pode-se dizer que um tema nietzschiano perpassa ambas as posturas frente à culpa. E não duvidamos que Lacan tenha criticado as interdições como fundamentalmente depreciadoras do desejo. No entanto, ao elevar a falta ao *status* de verdade ontológica, algo que retorna mesmo que tentemos escapar-lhe, o Mal Radical parece colocar-se

como um *álibi*. Neste sentido, Deleuze e Guattari (2004) equipararam a postura lacaniana a uma moral, presente, pelo menos, no que Milner (1996) chama de primeiro classicismo lacaniano, mediante a filiação ao estruturalismo.

Em uma entrevista para a *Le Magazine littéraire*, Žižek (2006) aponta para um aspecto na discussão sobre o desejo que perpassa ambas as definições, como falta e como excesso: a ideia do distanciamento entre desejo e felicidade. Lacan apontava que o superego funciona tanto como imperativo do gozo como como interdito. O paradoxo deste duplo aspecto seria o fato de a busca do gozo acabar impossibilitando o gozo, já que o superego exige cada vez mais sacrifícios.

Um dos aspectos contemporâneos que apareceria na clínica é a “injunção de gozar”, não mais a culpa sobre o interdito. Não haveria a culpa pelos prazeres ilícitos, mas a culpa por não “aproveitá-los”, por não chegar a gozar. Uma discussão aprofundada acerca do gozo não caberia neste trabalho, mas destas colocações chamamos atenção para uma possibilidade colocada pela psicanálise: a permissão para *não gozar*; pelo menos não sob a forma de uma interdição (ŽIZEK, 2006, p. 2). Se praticamente todos os discursos aderiram à injunção a gozar, à busca da felicidade, a psicanálise permite problematizar a própria felicidade. Para Žižek (2006, p. 2), o problema freudiano “não estava na repressão ou no interdito: ele estava antes no paradoxo de uma permissão que bloqueia o gozo”. Esta seria uma problemática central no *Mal-estar na civilização* (1930[1929], p. 93-95), obra na qual Freud colocou em questão nossa dificuldade em obter felicidade. Apesar de todos os progressos tecnológicos, os quais proporcionaram a redução da mortalidade infantil e até mesmo a invenção do telefone, apontarem para uma vida que teria muitos motivos para ser feliz, continuamos infelizes. Este seria para Freud o sentimento constante do homem civilizado, sob o jugo do superego que o obriga a renunciar.

Um dos problemas encontrados por Lacan, na promessa de felicidade vinculada à pastoral analítica seria o fato de a felicidade, ou o prazer serem comparáveis a uma *realização*, ao equilíbrio ou homeostase. Lacan teria “transcendentalizado” o desejo, dando um estatuto, *a priori*, ao objeto a (ŽIZEK, 2006). Para ele, o desejo é falta, é abertura. Em *Psicanálise, morta análise* (DELEUZE; PARNET, 1998), Deleuze teria radicalizado esta posição, ao estabelecer que o desejo não precisa de satisfação, ele já comportaria sua própria satisfação. Deste modo, por mais que Deleuze e Guattari tivessem se referido ao desejo como produção, como fluxo, ele não poderia ser confundido com um culto ao prazer, como um convite à festa e à felicidade. O desejo como inseparável de sua satisfação é estratégico contra a falta como condição ontológica. Com esta posição, os autores tentam garantir também não um desejo naturalizado ou espontâneo, mas *construído*. O culto ao prazer comportaria

uma semelhança fundamental com a lei da falta: ambos postulariam algo a ser obtido. O amor cortês, exemplo também usado por Lacan, é, junto ao masoquismo, um exemplo de como o desejo pertence a certo plano no qual nada lhe falta. Em tal plano, o prazer só viria interromper o processo, daí, nos dois casos, as provações, sofrimentos e humilhações girarem em torno de um adiamento do prazer.

As definições de desejo como falta e como excesso são perpassadas por uma postura crítica frente às morais. O combate de Lacan dirigiu-se principalmente à pastoral analítica e suas promessas de felicidade, um engodo que nos priva de enxergar a dívida à qual estamos vinculados. A psicanálise como *sem álibi* pode pôr em cheque as promessas de felicidade, a partir da consideração da crueldade, da destrutividade. O desejo, no *Anti-Édipo*, é perpassado por uma postura crítica frente às capturas do desejo. A Lei, a falta, a dívida, a culpa são postos por Deleuze e Guattari como radicalizações das interdições sociais, elevados à categoria de estrutura, aspecto do qual Lacan só teria se desvencilhado no último momento de sua obra ao apostar na suspensão do regime da Lei. No *Seminário 7*, a experiência trágica do acesso ao desejo puro é posta como travessia da fantasia, um momento excepcional (ZIZEK, 2006). O problema é que a própria fantasia já seria perpassada pelo desejo como um *a priori*. Deleuze e Guattari veem o desejo como construído a cada acoplamento das máquinas. Se, no *Anti-Édipo*, podemos falar de uma espécie de *a priori* fundamental seria a possibilidade imanente ao desejo de produzir e de ser capturado por uma antiprodução, ou seja, de funcionar avariado.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo aqui apresentado vincula-se à linha de pesquisa *Processos de subjetivação e política* e ao grupo de pesquisa *Clínica psicanalítica e cultura contemporânea*. Tal vínculo justifica-se por termos levado em conta, no objeto da pesquisa e em sua problemática, tanto a contribuição da psicanálise como a contribuição de Deleuze e Guattari para investigar fenômenos sociais e culturais. Se o engajamento declarado, que perpassa o *Anti-Édipo*, nos deu, por um lado, uma espécie de garantia de que estamos envolvidos em questões políticas e sociais, por outro lado, foi preciso explicitar algumas contribuições da psicanálise, as quais são muitas vezes prescindidas, sob o rótulo de que passam longe de “práticas sociais”.

Deleuze e Guattari participaram das polêmicas que envolveram o estatuto do estruturalismo, na década de 70 do século XX, retomando aquilo de que tal movimento era acusado de suprimir: a história. Foi neste sentido que abordamos uma contribuição desta postura: repensar a lei, as interdições como posteriores ao desejo. Enfim, o Édipo como possuidor de uma história, como uma construção. Como não adiantaria muito bater em Freud, fica a contribuição das críticas dos autores aos encaminhamentos que os psicanalistas acabavam dando, naquela época - e ainda hoje -, às contribuições freudianas, como uma exacerbação do Édipo e do ego, passível de tornar-se harmônico, maduro.

Por sua vez, Lacan ocupou-se do sentido pastoral que a análise adquiriu, rodeada por promessas de felicidade. Temos aqui uma proximidade entre *O Seminário 7* e *O anti-Édipo*: o reavivamento da tarefa crítica da análise freudiana. Acreditamos que a relevância deste trabalho coloca-se nesta direção.

A retomada lacaniana do pavor freudiano ao “Amai o próximo como a ti mesmo” permite-nos pensar a crueldade presente nas promessas de felicidade e nas tentativas de “fazer o bem” ou de agir em nome do “bem para todos”. Do mesmo modo, as análises lacanianas dos engodos vitais permitem-nos pensar a insistência do desejo, enfim, de seus aspectos totalitários. Se Deleuze e Guattari colocam o desejo como passível tanto de ser capturado por totalitarismos e transformado em desejo de morte e/ou de escravidão, como de constituir as chamadas linhas de fuga contra o próprio totalitarismo, para Lacan ele jamais pode ser entendido como revolucionário. Ele pode

desafiar as leis da cidade, como em Antígona, mas ele nunca pode colocar-se como um “fora” de nossa condição de sujeitos do inconsciente, descentrados, sem garantia alguma de sucesso ou felicidade. Na obra de Lacan, o desejo é autoritário. A ética do “não ceder de seu desejo” mostra-nos a fidelidade ao desejo puro, a não-satisfação do desejo, que seria sempre desejo de permanecer aberto (ZIZEK, 2006). Daí a importância, no *Seminário 7*, de colocar os engodos vitais como formas de contornar a falta, como tentativas de “escapar” ao desejo que acabam nos levando de volta a ele.

Deleuze e Guattari têm o mérito de colocar este momento no qual nos deparamos com o desejo como algo cotidiano, e não como uma travessia da fantasia ou um momento excepcional no qual assumimos nossa condição de desejantes. Fato este que é demonstrável na própria condução da tarefa de análise crítica do Édipo: a escrita de um livro que pode contribuir para percebermos os problemas do Édipo. Por que não dizer que teríamos aqui uma tentativa de “cura” comparável a uma terapia? Se Lacan soube “esquizofrenizar” a psicanálise, grande parte de seus seguidores exacerbou a importância dos pressupostos estruturais de sua obra. Neste sentido, *O anti-Édipo* coloca-se como um projeto crítico cujo cerne gira em torno de uma espécie de “desvirtuamento” da tarefa crítica lacaniana. Aqui nos perguntamos: o *Seminário 7* e *O Anti-Édipo* não seriam perpassados, cada um ao seu modo, de uma retomada da psicanálise como uma “máquina de produzir desilusões”? As denúncias ao Estado como um grande tapeador, assim como todas as críticas de Freud quanto ao impedimento de questionar a verdade apontam para este aspecto. A clínica não comportaria justamente esta tarefa de desiludir e construir? Parece-nos que *O anti-Édipo* é mais fiel a Freud que alguns leitores contemporâneos de Deleuze e Guattari gostariam de admitir.

Ao atentarmos para o papel salvacionista que a crítica pode assumir, perpassada pelo prazer de participar de uma “revolução”, seria relevante retomar a crueldade da qual a psicanálise pôde dar conta. A crueldade presente na tentativa de “salvar o próximo” ou de “fazer o bem para todos”, a crueldade que perpassa nosso assujeitamento, enfim, até mesmo na própria tarefa de desiludir. *O Anti-Édipo* nos esclarece quanto às capturas e facetas que o desejo pode assumir, mas tal esclarecimento não necessariamente resulta numa libertação.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os pensadores).

ARTAUD, A. **Van Gogh: o suicidado da sociedade**. 1947.

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

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

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

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

CANAVÊZ; HERZOG. A singularidade do sintoma: por uma crítica psicanalítica à ideia de origem. **Psic. Clin.**, Rio de Janeiro, v. 19, p. 109-124, 2007.

CHÂTELET, F. Como vai o estruturalismo? In: **Estruturalismo: antologia de textos teóricos**. São Paulo: Martins Fontes/Portugália, 1974, p. 37-44.

\_\_\_\_\_. **Uma história da razão** – entrevistas com Émile Noël. Lisboa: Presença, 1993.

COELHO, D. M. Sobre a questão de uma Weltanschauung: entre delírio e conhecimento. **Cadernos UFS – Psicologia**, São Cristóvão, v. IX, p. 7-21, 2007.

COELHO, E. P. Introdução a um pensamento cruel: estruturas, estruturalidade e estruturalismos. In: **Estruturalismo: antologia de textos teóricos**. São Paulo: Martins Fontes/Portugália, 1974.

CONDE, H. “Sejamos realistas, tentemos o impossível”: descaminhando a psicologia através da Análise Institucional. In: **História da psicologia: rumos e percursos**. JACÓ-VILELA, A. M., FERREIRA, A. A. L., PORTUGAL, F.T (Orgs.). Rio de Janeiro: Nau, 2007, p. 515-563.

DELEUZE, G. **A ilha deserta e outros textos** – textos e entrevistas (1953-1974). São Paulo: Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_. A quoi reconnait-on le structuralisme? In: CHÂTELET, F. (Org.). **Histoire de la Philosophie VIII: le XXe Siècle**. Paris: Hachette, 2000, p. 299-335.

\_\_\_\_\_. Carta a um crítico severo. In: **Conversações** (1972-1990). São Paulo: 34, 1992, p. 11-22.

\_\_\_\_\_. **Diferença e repetição**. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006

\_\_\_\_\_. Entrevista sobre O anti-Édipo. In: **Conversações** (1972-1990). São Paulo: 34, 1992, p. 23-36.

\_\_\_\_\_. **O abecedário de Gilles Deleuze**. 2005. Disponível em: <<http://www.oestrangeiro.net>>. Acesso em: 10 set. 2007.

\_\_\_\_\_. Pensamento nômade. In: **Nietzsche hoje, Colóquio de Cerisy**. MARTON, S. (Org.). São Paulo: Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_. *Post-scriptum* sobre as sociedades de controle. In: **Conversações** (1972-1990). São Paulo: 34, 1992, p. 219-226.

\_\_\_\_\_. ¿Que és um dispositivo? In: **Michel Foucault, filósofo**. Barcelona: Gedisa, 1990.

DELEUZE, G.; FOUCAULT, M. Os intelectuais e o poder. In: *Microfísica do poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze*. In: **Microfísica do poder**. 12 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

DELEUZE, G., GUATTARI, F. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Lisboa: Assírio e Alvim, 2004.

\_\_\_\_\_. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: 34, 1995. v. 2.

DELEUZE, G.; PARNET, C. *Psicanálise, morta análise*. In: **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

DERRIDA, Jacques. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: **Estruturalismo**: antologia de textos teóricos. São Paulo: Martins Fontes/Portugália, 1974, p. 101-124.

\_\_\_\_\_. **Estados-da-alma da psicanálise** – o impossível para além da soberana crueldade. São Paulo: Escuta, 2001.

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

\_\_\_\_\_. **História do estruturalismo**: o campo do signo. Bauru: Edusc, 2007. v. 1.

FOUCAULT, M. Anti-Édipo: introdução à vida não-fascista. In: ESCOBAR, Carlos H. de (Org.). **Dossier Deleuze**. Rio de Janeiro: Hólon, 1991, p. 81-84.

\_\_\_\_\_. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. 17 ed. São Paulo: Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, a genealogia e a história. In: **Microfísica do poder**. 12 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 15-38.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, Freud, Marx. In: **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008 (Coleção Ditos & Escritos 2).

FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1969:

(1900-1901): **A interpretação dos sonhos** – v. V.

(1920): **Além do princípio do prazer** – v. XVIII.

- (1933): **A questão de uma Weltanschauung** – v. XXII.
- (1897): **Carta 69 a Fliess** – v. I.
- (1937): **Construções em análise** – v. XXIII.
- (1893-1895): **Estudos sobre a histeria** – v. II.
- (1905[1901]): **Fragmento de uma análise de um caso de histeria** – v. VII.
- (1918 [1914]): **História de uma neurose infantil** – v. XVII.
- (1910): **Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância** – v. XI.
- (1930 [1929]): **Mal-estar na civilização** - v. XXI.
- (1939[1934-38]): **Moisés e monoteísmo** – v. XXIII.
- (1908): **Moral sexual civilizada e doença moderna** – v. IX.
- (1911): **Notas psicanalíticas de um relato autobiográfico de um caso de paranóia (*dementia paranoides*)** - v. XII.
- (1927): **O futuro de uma ilusão** - v. XXI.
- (1915): **O inconsciente** - v. XIV.
- (1933 [1932]): **Por que a guerra?** - v. XXII.
- (1950[1895]): **Projeto para uma psicologia científica** – v. I.
- (1921): **Psicologia de grupo e análise do ego** - v. XVIII.
- (1913 [1912-13]): **Totem e tabu** - v. XIII.

(1905): **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade** – v. VII

GARCIA-ROZA, L. A. **O mal radical em Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

GARO, I. Deleuze, Marx et la révolution: ce que “rester marxiste” veut dire. **L'idée de révolution, quelle place lui faire au XXème siècle**, Chauvigny, 2005. Disponível em: <<http://calenda.revues.org/nouvelle6012.html>>. Acesso em 15 de ago. De 2009.

GIACÓIA JÚNIOR, O. Notas sobre a noção de uma ética não fascista. **Cadernos de Subjetividade**, São Paulo, n. 4, p. 352-361, 1996.

GUATTARI, Félix. **Caosmose**: um novo paradigma estético. São Paulo: 34, 1992.

\_\_\_\_\_. Máquina e estrutura (1969). In: **Psicanálise e transversalidade**: ensaios de análise institucional. Aparecida: Ideias & Letras, 2004, p. 309-319.

HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOUAISS, A.; VILAR, M. de S. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JURANVILLE, A. **Lacan e a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

KANT, I. **Crítica da razão prática**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

LACAN, Jacques. A ciência e a verdade. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 869-892.

\_\_\_\_\_. A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 591-652.

\_\_\_\_\_. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 238-324.

\_\_\_\_\_. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 496-536.

\_\_\_\_\_. A significação do falo. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 692-703.

\_\_\_\_\_. Kant com Sade. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 776-803.

\_\_\_\_\_. **O mito individual do neurótico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 2** – o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 7** - a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 17** – o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

\_\_\_\_\_. O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 197-213.

\_\_\_\_\_. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988, p. 807-842.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. **Vocabulário da Psicanálise**. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LÉVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares do parentesco**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

\_\_\_\_\_. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

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

MARCUSE, H. **Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MILLER, J.-A. **Matemas I**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

MILNER, J.-C. **A obra clara:** Lacan, a ciência e a filosofia. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

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

PERELSON, Simone. **A dimensão trágica do desejo**. Rio de Janeiro. 1994.

PESSOA, F. **O Eu profundo e outros eus:** seleção poética. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

PIERRE-VERNANT, J.-P. **Mito e religião na Grécia Antiga**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

ROUDINESCO, E. **Jacques Lacan:** esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SADE, M de. **A filosofia na alcova**. São Paulo: Iluminuras, 1999.

SARTRE, J.-P. Entrevista de Jean-Paul Sartre para L' Arc. In: **Estruturalismo:** antologia de textos teóricos. São Paulo: Martins Fontes/Portugália, 1974, p. 125-138.

SAUSSURE, F. de. **Curso de linguística geral**. 3 ed. Cultrix, 2006.

SÓFOCLES. **Antígona**. 2. ed. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

ZIZEK, S. **O mais sublime dos histéricos** – Hegel com Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

\_\_\_\_\_. **Eles não sabem o que fazem:** o sublime objeto da ideologia. Rio de Janeiro: Zahar. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

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

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



