UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

HEITOR PESTANA

O *Anti-Édipo* devorado: tensões entre a crítica esquizoanalítica e a psicanálise lacaniana

São Paulo

2018

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

HEITOR PESTANA

O *Anti-Édipo* devorado: tensões entre a crítica esquizoanalítica e a psicanálise lacaniana

(Versão corrigida)

Dissertação de mestrado apresentada
ao Instituto de Psicologia da USP
para obtenção do título de mestre em
Psicologia Social

Área de Concentração: Psicologia
Social

Orientador: Prof. Dr. Nelson da Silva
Junior

São Paulo

2018

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E DE PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Pestana, Heitor

O Anti-Édipo devorado: tensões entre a crítica esquizoanalítica e a psicanálise lacaniana / Heitor Pestana; orientador Nelson da Silva Junior. -- São Paulo, 2018. 98 f.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2018.

1. Teoria Psicanalítica. 2. Psicanálise e Filosofia. 3. Esquizoanálise. 4. História da Psicanálise. 5. Psicanálise e Política. I. da Silva Junior, Nelson, orient. II. Título.

Nome: Pestana, Heitor

Título: O Anti-Édipo devorado: tensões entre a crítica esquizoanalítica e a psicanálise lacaniana

Dissertação de mestrado apresentada ao
Departamento de Psicologia Social e do
Trabalho do Instituto de Psicologia da USP
para obtenção do título de mestre em
Psicologia Social

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora

Professor Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Professora Dra. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Professor Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Para Amanda Pestana.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Nelson pela orientação, pelo acolhimento e pelo companheirismo nesses últimos anos, e também pelo apoio nos momentos difíceis. Agradeço também ao professor Christian e ao professor Marcelo pela imensa ajuda no exame de qualificação, que deu um suporte essencial para a conclusão deste trabalho. Agradeço também à professora Analice pelo cuidado e pela disponibilidade em momentos cruciais para a realização deste trabalho.

A todos do LATESFIP pelo espaço de troca e pela experiência proporcionada. Agradeço também a todos os meus colegas de orientação – especialmente Guilherme, Leilane, Mário, Paulo, Pedro, Aquinoã, Nathália, Dulce, Lia, Maya, Vivi e Matheus pela prontidão e pela ajuda ao longo dessa jornada.

Ao Luiz, pelo gigantesco apoio e parceria nos primeiros passos desse projeto.

Aos meus amigos Amanda, Fernando, Layane, Rafael e Ronaldo pela companhia e pelo apoio. Agradeço também ao pessoal que habita o Bloco 6 da Química pelas inúmeras horas ali jogadas.

Também aos meus amigos Arthur, Aurélia, Guilherme, Gustavo, Laura, Thaís, Tilliê, Felipe pelo suporte, pelo carinho, e por dividirem comigo muitos momentos de extrema alegria.

Ao Victor, pela amizade e pela imensa ajuda nesses últimos meses.

À Lígia, por deixar minha vida mais colorida nesses últimos dois anos e meio.

Aos meus pais, Márcia e Beto, por toda compreensão e amor, e por sempre estarem ao meu lado.

RESUMO

Pestana, H. (2018). *O Anti-Édipo devorado: tensões entre a crítica esquizoanalítica e a psicanálise lacaniana* (Dissertação de Mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

A crítica à psicanálise empreendida por Gilles Deleuze & Félix Guattari é bastante conhecida. Sua relação íntima com a psicanálise, a ponto desta ser responsável pela origem de alguns conceitos centrais na obra esquizoanalítica, nem tanto. As críticas fortemente elaboradas pelos autores em *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia* acerca do *idealismo* que seria característico da psicanálise, se condensam i) na representação em jogo no pensamento psicanalítico, ii) na compreensão do inconsciente como um teatro, e iii) na mediação familiar à qual a psicanálise submeteria todo o desejo. Neste trabalho, tenta-se recompor o trajeto pelo qual esse questionamento foi formulado, além de examinar a pertinência e as repercussões de tais críticas na obra lacaniana. São analisados alguns trabalhos anteriores de Deleuze e de Guattari, assim como algumas de suas bases filosóficas, a fim de compor um mapa de seu pensamento. É também analisado o trajeto teórico de Jacques Lacan, que, conforme demonstrado, estava às voltas com questões similares às dos esquizoanalistas em diversos momentos de seu pensamento, assim como a recepção de tal arsenal crítico em seu trabalho. Nesta linha, são apresentadas algumas hipóteses relativas à incorporação de parte da ideia deleuzoguattariana, assim como algumas considerações acerca do *materialismo* em jogo na psicanálise. Finalmente, são apresentadas algumas ponderações acerca de tal debate empreendidas por pensadores contemporâneos, situando tais comentários em relação ao contexto deste trabalho. Conclui-se que, apesar de toda a relação entre as duas correntes ser marcada por diversos pontos de ruptura, um plano de coengendramento não só é possível, como é constitutivo de ambos os campos.

Palavras-Chave: Teoria Psicanalítica, Psicanálise e Filosofia, Esquizoanálise, História da Psicanálise, Psicanálise e Política.

ABSTRACT

Pestana, H. (2018). *Anti-Oedipus devoured: tensions between the schizoanalytical critique and lacanian psychoanalysis* (Master thesis). Psychology Institute, University of São Paulo, São Paulo.

The critique on psychoanalysis enforced by Gilles Deleuze & Félix Guattari is well known. Its intimate relationship with psychoanalysis, to the point where it is responsible for the creation of many core concepts in the schizoanalytical oeuvre, though, isn't as well known. The critique formulated by the authors in *The Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* related to the *idealism* concerning psychoanalysis, is condensed around *i)* the representation at stake in the psychoanalytical thought, *ii)* the understanding of the unconscious as a theatre, and *iii)* the familiarist mediation to which psychoanalysis would submit desire. In this text, the path following such questions is analysed and recovered, and the critique is examined trying to define its pertinence and the repercussion of such critique in the lacanian psychoanalytical oeuvre. Some previous Works of Deleuze and Guattari are analysed, just as some of their philosophical foundations, in a way to compose a map of their thought. Jacques Lacan's theoretical path is also analysed, and, according to our demonstration, he was involved in similar questions to the ones that were being investigated by the schizoanalysts in many moments of their work. Some hypothesis are presented regarding the incorporation of part of the deleuzoguattarian ideas, and some considerations are made regarding the state of the materialism at stake in psychoanalysis. Finally, some ponderations by contemporary thinkers regarding this debate are presented, placing such comments in relation to the framework of this text. It's concluded that, even though the relationship between both currents of thought is deeply marked by many rupture points, a plane of dialogue is not only possible, but constitutive of both fields.

Keywords: Psychoanalytical Theory, Psychoanalysis and Philosophy, Schizoanalysis, History of Psychoanalysis, Psychoanalysis and Politics.

SUMÁRIO

1. – INTRODUÇÃO	10
1.1 – Lacan, Guattari e Deleuze: uma pequena história de desencontros	10
1.2 – Considerações metodológicas	13
2. – O ANTI-ÉDIPO E SUA CRÍTICA A UMA LEITURA DE LACAN.....	17
2.1 – A crítica à representação, ao inconsciente teatral e ao familismo	17
2.2 – O universal da esquizofrenia: a produção do desejo	23
2.2.1 – Inconsciente e Corpo sem Órgãos: as três sínteses	25
3 – A PRÉ-HISTÓRIA DO ANTI-ÉDIPO: OS ANTECEDENTES	30
3.1 – Em que se pode reconhecer Lacan? Deleuze e o estruturalismo	30
3.2 – Esquizoanálise, psicanálise e instituição: meandros clínicos da teoria	37
3.2.1 – Guattari e os anos de La Borde	37
3.2.2 – Máquina e Estrutura: o objeto <i>a</i> como máquina infernal	42
4 – O MATERIALISMO ESQUIZOANALÍTICO: ENTRE ESPINOSA E MARX	50
4.1 – Espinosa: materialismo prático	50
4.2 – Marx: desejo como produção	58
4.3 – Materialismo, desejo, produção	62
5 – O DRAMA DA IMAGEM: PROPOSTAS PARA UMA PSICOLOGIA CONCRETA ...	63
5.1 – A influência de Politzer em <i>Para-além do princípio de realidade</i>	63
5.1.1 – O materialismo do estádio do espelho	66
5.2 – Estrutura e função: a materialidade significante	70
5.2.1 – As origens materiais do Simbólico	70
5.2.2 – Imaginário e psicose: lei e forclusão	74
5.3 – O desejo é o desejo do Outro: Kojève e consequências	76
6 – A NEGATIVIDADE EM QUESTÃO	79
6.1 – Derivações lacanianas: o <i>Real</i> , a <i>letra</i> , os <i>nomes-do-pai</i> e o <i>sinthoma</i>	79
6.2 – Espinosa, Kant, Hegel: às voltas com o negativo	83
7. – CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
8. – REFERÊNCIAS	94

1. INTRODUÇÃO

1.1. Lacan, Guattari e Deleuze: uma pequena história de desencontros

É o que faz com que hoje, e de maneira que parecerá talvez a alguns um paradoxo, eu lhes aconselhe ler um livro do qual o mínimo que se pode dizer é que ele me concerne. Esse livro se chama *Le Titre de la Lettre* (O Título da Letra [...]) Eu não poderia senão encorajar demais sua difusão. Posso dizer de certo modo que, se se trata de ler, eu não fui jamais tão bem lido – com tanto amor assim. [...] Digamos então que é um modelo de boa leitura, a ponto de eu poder dizer que lamento não ter jamais obtido, daqueles que me são próximos, nada que seja equivalente. (Lacan, 1985c, p. 88-89)

Em seu *Seminário 20, Mais, Ainda* (1985c), Lacan comenta o trabalho de 1973 de Jean-Luc Nancy e Phillipe Lacoue-Labarthe, no qual os autores realizam uma leitura crítica de sua obra. O comentário de Lacan sobre esse livro visa encorajar sua difusão, sendo repleto de elogios, como em “eu não fui jamais tão bem lido” (Lacan, 1985c, p. 88). Há também uma clara delimitação da discordância do autor com relação ao que fora colocado pelos dois, objeção dirigida ao que ele localiza nas ditas últimas trinta páginas do livro.

O tratamento dado a Deleuze & Guattari quando da publicação d’*O Anti-Édipo* mostrou-se diametralmente oposto. Não há nenhuma menção ao *Anti-Édipo* nos seminários e escritos de Lacan, como mostram Palombini, (2009, p. 40) e Dosse (2010), o que é curioso, já que Guattari era um costumaz seguidor do psicanalista. Existem também algumas anedotas quanto à relação entre Lacan e Deleuze: este último conta que, após a publicação de seu *Anti-Édipo*, Lacan convidou-o ao seu consultório para uma reunião. Após alguma espera, o psicanalista recebe Deleuze em sua sala e mostra-lhe uma grande lista com os nomes de seus principais discípulos. Com exceção de Jacques Alain-Miller, diz que todos eram imprestáveis, completando sua fala com os dizeres ‘O que eu preciso é de alguém como você’ [*C’est quelqu’un comme vous qu’il me faut.*] (Smith, 2004, p. 636). É curiosa a homologia desta anedota com o elogio proferido a Nancy e Lacoue-Labarthe, em que Lacan lamenta “não ter jamais obtido, daqueles que me são próximos, nada que seja equivalente” (Lacan, 1985c, p. 88).

Neste contexto, o presente trabalho procurará identificar, no ensino de Lacan, movimentações conceituais que se relacionem com a crítica contida n’*O Anti-Édipo* à psicanálise que, como mostrado, obteve uma recepção curiosa: tal crítica não se mostrou reconhecível, como a de Nancy e Lacoue-Labarthe, porém também não se mostrou desprezível, vide as anedotas referentes à dupla. Para tanto, será analisada a produção lacaniana anterior ao

ano de 1972 e, posteriormente, serão apontados pontos dignos de nota da produção do período posterior a 1972, avaliando a pertinência e as possíveis interferências recíprocas entre o pensamento dos autores. Qual o alcance da influência psicanalítica na escrita *d'O Anti-Édipo*? Por sua vez, poderia este livro ter influenciado os rumos da psicanálise lacaniana?

O ano de 1972 é escolhido como corte epistemológico devido à publicação d'*O Anti-Édipo*: é neste momento em que começa a se explicitar a maior diferença de Deleuze & Guattari com a psicanálise. A esquizoanálise daí advinda procura operar a partir das multiplicidades e num constante distanciamento das diferentes manifestações do *Uno*; advém de tal postura também uma crítica ao significante e às suas articulações com o conceito de *representação*, respondendo a tal problemática com sua noção de *produção*. Daí sua crítica ao significante *Nome-do-pai* e sua relação com a psicose, que, para os autores, não abarcaria a *produção esquizofrênica*, que seria melhor compreendida a partir do conceito de *máquinas desejantes*.

Essa suposta relação da psicanálise com o *Uno* se articula com a problemática nietzschiana de crítica ao *idealismo*, retomada pelos autores: para os esquizoanalistas, a psicanálise naturalizaria certas concepções, como a *falta* e a *transcendência*, enquanto Deleuze & Guattari propoem uma filosofia dita *materialista* pautada no *excesso* e na *imanência*. Tal postura materialista derivaria três proposições críticas à psicanálise, dirigidas inclusive a formulações teóricas lacanianas: *i)* a esquizoanálise propõe um inconsciente que seria *produtivo*, e não mais *representativo*; *ii)* daí, portanto, ele ser entendido a partir da *máquina*, e não do *teatro*, como seria a compreensão de inconsciente que derivaria de usos do mito de Édipo; *iii)* a categoria de *produção* é histórica, econômica e política, e o desejo investiria o campo social e seria por ele produzido sem uma mediação *familiar* ou *familista*.

Tais críticas e suas implicações conceituais foram profundamente exploradas por muitos autores, como vemos nos trabalhos de Pelbart (1989) e de Guattari & Rolnik (1996), a ponto de constituírem um campo único que, embora interessado em um diálogo com a psicanálise, não necessita dela para sua própria constituição. Abre-se aí, então, um espaço para intensificar tal diálogo: as críticas à psicanálise n'*O Anti-Édipo* não foram ainda suficientemente analisadas pelo campo psicanalítico, como afirmam diversos pesquisadores,¹ e se mostram úteis para pensar as configurações epistemológicas da psicanálise lacaniana, especialmente no que concerne às postulações teóricas pós-1972.

¹ Entre estes comentadores podemos citar David-Ménard (2014), Smith (2004), Bartlett, Clemens & Roffe (2014) e Neri (2003).

Existem diversos embates concernentes à validade de tal crítica, principalmente na obra de autores preocupados com a potência filosófica da psicanálise². Entretanto, tal literatura é também pouco analisada no campo deleuzo-guattariano, sendo tais críticas muitas vezes taxadas de superficiais e, até certo ponto, narcisistas, na medida em que procuram domesticar tal pensamento a partir de sua própria posição ontológica (Sinnerbrink, 2006).

Além disso, círculos restritos a discussões concernentes ao pensamento deleuzo-guattariano muitas vezes retiram *O Anti-Édipo* de contexto, já que esse livro foi produto, por definição, do encontro de um filósofo com um *psicanalista*. Não é prudente, nesta linha, considerar o livro como puramente concernente ao campo filosófico, pois esquece-se assim de suas origens próximas a uma linhagem de análise crítica ligada ao discurso médico (Sibertin-Blanc, 2010), principalmente no que concerne ao pensamento de Félix Guattari, responsável por boa parte da primeira versão do livro (Herzog, 2016).

Enfim, o mesmo pode ser dito do campo psicanalítico com relação ao *Anti-Édipo*. Roudinesco & Plon (1998), por exemplo, comentam sumariamente que a única contribuição efetivamente produzida pela esquizoanálise se deu na linha das terapias institucionais progressistas. Autores como Hallward (2010), por exemplo, abordam o debate de outra maneira, pelas vias de um *ou Deleuze, ou Lacan*: o diálogo seria muitíssimo difícil, de acordo com o autor, já que as duas teorias estariam fundamentalmente baseadas em diferentes ontologias. Entretanto, há aí uma ressalva: a relação dos autores com Lacan n’*O Anti-Édipo* ainda apresenta uma faceta elogiosa, em alguns momentos, e a cisão completa com a psicanálise se daria num momento posterior, na publicação do primeiro volume de *Mil Platôs*.

Schuster (2016), por sua vez, assume uma outra posição, um tanto mais radical:

1972 testemunhou a publicação de dois grandes trabalhos filosóficos sobre a esquizofrenia, ambos profundamente influenciados por Lacan. O primeiro é um estudo acadêmico túrgido, cheio de distinções bizantinas e tripartidas, nascida de uma ambição teórica totalizante, onde a “esquizofrenia” é promovida como o novo significante mestre para um sistema histórico-metafísico que abrangesse tudo. O segundo é uma rara tentativa ambiciosa de reunir os campos distantes da filosofia e da psiquiatria, de maneira a repensar as estruturas fundamentais da subjetividade à luz da loucura, ou seja, para entender a psicose não como a alteridade radical da ipseidade, da razão e da corporeidade, mas como seu outro lado inevitável. (Schuster, 2016, p. 153, tradução nossa)

² Pensamos aqui principalmente em *Deleuze: the clamour of being* (Badiou, 1999) e *Adventures in Transcendental Materialism* (Johnston, 2014)

O primeiro dos livros citados é, curiosamente, *O Anti-Édipo*.³ O trabalho de Schuster resume uma postura comum⁴ encontrada em outros comentadores: *O Anti-Édipo* é uma análise singular e rica, porém com algumas limitações no que concerne à abertura de seu sistema filosófico. Entretanto, de maneira elogiosa, o autor acrescenta que “a filosofia deleuziana pode ser encarada como uma elaborada – na verdade, a mais elaborada – filosofia do *gozo*” (Schuster, 2016, p. 175).

Espera-se aqui avançar pela trilha aberta por tal tese. Embora existam autores interessados num possível diálogo com a filosofia da diferença, o debate está longe de estar esgotado; ainda há espaço para discutir as possíveis semelhanças e as interlocuções entre os dois campos que, como foi mostrado, estavam muito próximos em sua geografia conceitual inicial. A partir disso, a postura aqui assumida é a de que “O Anti-Édipo precisa ser compreendido também como um texto psicanalítico, não só como um ataque à psicanálise” (Herzog, 2016). Para tanto, o trabalho buscará contextualizar a produção de tais críticas por Deleuze & Guattari. Serão analisados textos que ajudem a compreender as origens e o horizonte proporcionado por este viés *anti-edípico*, com uma questão em seu horizonte: quais as tensões comportadas entre esta crítica e sua recepção na psicanálise lacaniana?

1.2. Considerações metodológicas

O presente trabalho busca apresentar uma pesquisa que está, fundamentalmente, apoiada na disciplina do comentário de texto. Visto que o objeto de investigação desta pesquisa se encontra na intersecção de dois campos, operamos uma divisão na forma de abordar a bibliografia de base. Por um lado, será realizada uma análise d’*O Anti-Édipo* (2010) que buscará evidenciar, mapear e agrupar as críticas realizadas por Deleuze & Guattari à psicanálise contidas nesse livro, assim como algumas obras auxiliares que contribuam na compreensão da gênese de tais ideias. Em seguida, será a vez do trabalho de Lacan. Serão examinados os desdobramentos conceituais do último período da obra lacaniana, buscando neles respostas – mesmo que não dirigidas diretamente – às críticas dos dois filósofos. Partindo de seus primeiros escritos, busca-se acompanhar o lugar do materialismo e sua importância em diferentes

³ O segundo seria o “Attempt at an Analytic and Existential Interpretation”, de Alphonse De Waelhens

⁴ Remeto aqui novamente ao trabalho de Sinnerbrink (2006) e sua crítica à leitura de Žižek

momentos de seu ensino, procurando demonstrar como certas rupturas conceituais por ele compreendidas apoiam-se neste conceito. Esse movimento visa, em alguma medida, nuançar e permitir um diálogo entre os dois campos, na medida em que a concepção de *negatividade* em psicanálise é colocada em perspectiva, e analisada junto ao que Deleuze & Guattari propõem com sua teoria da *imanência*.

Assim, realizaremos um estudo da obra de Deleuze e Guattari, no sentido de percorrer um trajeto em sua produção que busque apreender o conceito de *materialismo* em sua economia conceitual. Tal conceito exige uma análise detida pois seu uso aqui possui um estatuto singular, essencial para a compreensão de toda a dimensão crítica d'*O Anti-Édipo* (2010). Tal crítica *esquizoanalítica* à psicanálise, pautada profundamente num embate entre materialismo e idealismo, acusa a centralidade dos conceitos de *falta* e *transcendência* no que diz respeito ao campo psicanalítico, propondo, ao invés disso, uma leitura materialista a partir de sua *esquizoanálise*, pautada no *excesso* e na *imanência*. Criticando o suposto reinado da *representação* na conceitografia psicanalítica, os autores propõem, em seu lugar, um inconsciente que seria *produtivo*, marcado por fluxos e intensidades nômades, diretamente investido no campo social. O lugar dedicado à família e a teorias triangulares de subjetivação no pensamento psicanalítico é exposto, e um processo *histórico-mundial* é proposto.

O próximo capítulo é dedicado a realizar um movimento que procura mostrar como Deleuze estava às voltas com o movimento estruturalista em seu clássico texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?* (2014), inserido na enciclopédia de Chatelet no verbete destinado ao próprio Estruturalismo. Publicado no mesmo ano de *O Anti-Édipo*, em 1972, tal texto foi escrito cinco anos antes, em 1967, e apresenta uma relação com a psicanálise claramente distinta daquela que observamos em seu manifesto mais crítico. Similar à postura observada em livros anteriores ao *Anti-Édipo*, como a *Lógica do Sentido* (1974), Deleuze é profundamente elogioso ao movimento estrutural e suas referências a Lacan são abundantes, embora o autor apresente, desde já, uma leitura singular do que compreende por *estrutura*. Ainda nesta sessão, o trajeto de Guattari também é analisado, no sentido de mostrar os rumos institucionais tomados pela Esquizoanálise, tanto no Brasil quanto na França. São mostradas suas contribuições à clínica de La Borde, assim como sua relação com o círculo psicanalítico de Lacan. É também realizada uma breve leitura do texto *Máquina e Estrutura*, procurando assim situar o conceito guattariano de *máquina* na conceitografia psicanalítica, a partir da influência do objeto *a* lacaniano em sua elaboração, pautada também na relação de Guattari com o estruturalismo vigente.

No quarto capítulo, será analisada a concepção de *materialismo* envolvida na produção deleuzo-guattariana. Nesta seção será esboçada uma leitura do que está em jogo quando Deleuze & Guattari falam de materialismo que é, para os autores, um conceito essencial em sua crítica à psicanálise. Este termo nos remete imediatamente a Marx, e seu materialismo histórico e dialético; em certa medida, esta referência tem seu valor, embora não englobe a proposição esquizoanalítica. Defende-se que tal fato decorre da importância do pensamento de Espinosa no trabalho dos autores. A demonstração de tal tese se dará pela via de uma leitura de *Espinosa, Filosofia Prática* (2002), em específico do capítulo dois (*Sobre a diferença da Ética em relação a uma Moral*), escrito na primeira edição do livro, em 1970. A ênfase aqui será dada à primeira acusação realizada ao filósofo, a saber, a de que seria um *materialista*. Tal postura é detidamente examinada por Deleuze, e as conclusões daí derivadas guiam de maneira explícita sua produção posterior, como por exemplo o caráter *prático* da filosofia espinosana, que assume, n' *O Anti-Édipo* a forma de um *pragmatismo* singular em sua interpretação dos sistemas semióticos.

No quinto capítulo, será realizado um breve desvio pela obra de Politzer. O objetivo é claro: contextualizar a noção de materialismo explorada por Lacan no início de sua obra. Neste capítulo, será explorada a *psicologia concreta* de Politzer e, em seguida, a incorporação de tal postura crítica no pensamento lacaniano a partir da importância que este último atribui à *imagem*. A tese aqui defendida é que, a partir de *Para-além do princípio de realidade* (1998), a importância atribuída ao *imaginário* no primeiro momento do ensino de Lacan é derivada de uma leitura de *Crítica aos Fundamentos da Psicologia* (1998). Ainda neste trecho, será apresentada uma outra tese, central ao trabalho: a ênfase lacaniana ao *imaginário* dá lugar a uma leitura centralizada no *simbólico* em decorrência deste conceito de materialismo. Importante na demonstração desta afirmação é o texto de Gabbi Jr. (1998), incluído como prefácio da edição brasileira do livro de Politzer. Tal texto demonstra como a *materialidade do significante* passa por indagações profundamente ligadas ao pensamento politzeriano.

Em seguida, são apresentados desenvolvimentos da teoria lacaniana posteriores à publicação do *Anti-Édipo*; são apontados, a partir daí, possíveis interlocuções entre o pensamento lacaniano e a obra deleuzo-guattariana. Alguns deslocamentos conceituais do último ensino de Lacan são apresentados, como a importância maior atribuída ao registro do Real, a pluralização dos nomes-do-pai, a definição do conceito de *sinthoma* e, finalmente, o conceito de *letra* deste período, que propõe uma leitura diferente do que Lacan entende por *materialidade* que, neste momento, distancia-se da *materialidade significante* comentada no

capítulo sobre Politzer. Num último momento, são melhor definidas e analisadas as origens filosóficas do conceito de *negatividade* em psicanálise, assim como algumas críticas dirigidas à obra esquizoanalítica advinda de comentadores pautados nessa perspectiva lacaniana.

Espera-se que esta sucinta apresentação deixe clara a intenção deste trabalho: estabelecer um diálogo entre dois campos que estão profundamente dispersos no que concerne à discussão acadêmica. Ao apresentar o contexto no qual foram sendo produzidas tanto as ideias de Jacques Lacan quanto as de Gilles Deleuze e Félix Guattari, e aproximando algumas tensões visíveis nas obras dos três autores, este trabalho procura tornar possível um espaço que, se não for de troca, pelo menos de contato entre duas teorias distintas, porém profundamente articuladas tanto em suas origens e desenvolvimentos, quanto em suas potencialidades conceituais.

2. O ANTI-ÉDIPO E SUA CRÍTICA A UMA LEITURA DE LACAN

2.1. A crítica à representação, ao inconsciente teatral e ao familismo

Acusando-a de um transcendentalismo que exaltaria a *falta*, os autores se contrapõem à psicanálise com seu *O Anti-Édipo – Capitalismo e Esquizofrenia*, de 1972. Lá, explicitam o seu projeto de pensamento que seria retomado ao longo de toda sua obra posterior: através de uma *psiquiatria materialista*, os autores empreendem uma crítica ao que chamaram de “virada idealista” na psicanálise (Deleuze, 1992, p. 27)⁵, procurando a reafirmação do caráter político do desejo e a ampliação do conceito de produção inconsciente a um plano que excedesse o nível representacional. Esta crítica é articulada a partir de três eixos principais, visando sempre tal *idealismo*, que é definido como

todo um sistema de assentamentos, de reduções na teoria e prática analíticas: redução da produção desejante a um sistema de representações ditas inconscientes, e a formas de causação, de expressão e de compreensão correspondentes; redução das fábricas do inconsciente a uma cena de teatro, Édipo, Hamlet; redução dos investimentos sociais da libido aos investimentos familiares, ainda o Édipo. (Deleuze, 1992, p. 27)

Roudinesco & Plon (1998), em seu *Dicionário de Psicanálise*, centralizam tal crítica em uma apropriação da esquizofrenia que tentava

repensar a história universal das sociedades a partir de um único postulado: o capitalismo, a tirania ou o despotismo encontrariam seus limites nas máquinas desejantes de uma esquizofrenia bem-sucedida, isto é, nas redes de uma loucura não travada pela psiquiatria. Ao imperialismo do Édipo freudiano e à teoria lacaniana do significante os autores opuseram o princípio de uma esquizo-análise (Roudinesco & Plon, 1998, p. 191).

Para os autores, tal impasse estrutural se articulava em cima da ideia de que o chamado “edipianismo freudiano” não fornece conceitos adequados para pensar a polivalência do desejo, estando ainda preso às amarras da representação; os autores, através da criação de sua esquizoanálise, opuseram-se aí à psicanálise freudiana e lacaniana, articulada ao redor dos conceitos de Édipo e significante (Roudinesco & Plon, 1998, p. 320). Apesar de tal ambição, ainda de acordo com Roudinesco & Plon, a esquizoanálise não teria produzido nenhuma

⁵ As páginas citadas d’*O anti-Édipo* e do *Conversações* são referentes às páginas da edição brasileira, e não às do original francês (também referenciadas na edição usada).

reforma notável no campo do saber psiquiátrico e “se inscreveu, da maneira mais simples do mundo, na história progressista da psicoterapia institucional” (Roudinesco & Plon, 1998, p. 191).

A crítica presente no *Anti-Édipo* relativa à representação se dá pelas vias do pragmatismo, e se dirige tanto ao conceito de representação freudiano quanto à primazia do significante elaborada por Lacan. Ao abordar, por exemplo, a interface entre etnologia e psicanálise, os autores nos dizem que

o psicanalista tem com frequência a pretensão de dizer ao etnólogo o que o símbolo quer dizer: ele quer dizer o falo, a castração, o Édipo. Mas o etnólogo pede outra coisa e pergunta sinceramente *para que lhe servem* as interpretações psicanalíticas. Então, a dualidade se desloca, já não está entre dois setores, mas entre dois gêneros de questões: ‘O que isso quer dizer?’ e ‘Para que isso serve?’ (Deleuze & Guattari, 2010, pgs. 237-238, grifos do autor).

De acordo com os autores, uma disciplina que aborde seu objeto a partir de um “o que isto quer dizer”, procurando, de certa maneira, um significado por detrás de um signo, está partindo de um pressuposto idealista, e tal consequência é inevitável quando toma-se como unidade de análise o significante:

O que ele quis dizer, o imperador, o deus? [...] em vez de signos não-significantes que compõem as redes de uma cadeia territorial, há um significante despótico do qual escorrem uniformemente todos os signos num fluxo desterritorializado de escrita. (Deleuze & Guattari, 2010, p. 272-273).

O significante totalizaria os signos em seu caráter de significação em oposição ao caráter pragmático e produtivo destes. Para dar conta desses “usos e funcionamentos” que definiriam o símbolo (Deleuze & Guattari, 2010, p. 238) referenciados no materialismo esquizoanalítico, os autores utilizam, portanto, o conceito de produção em oposição às referências à identidade:

Já não há nem homem nem natureza, mas unicamente um processo que os produz um no outro e acopla as máquinas. Há em toda parte máquinas produtoras ou desejantes, as máquinas esquizofrênicas, toda a vida genérica: eu e não-eu, exterior e interior, nada mais querem dizer. (Deleuze & Guattari, 2010, p. 8)

Ao trabalhar com o conceito de produção, os autores pretendem dar conta da multiplicidade do desejo em sua diferença; “o desafio consiste em devolver o pensamento à multiplicidade virtual que lhe dá origem: superfície imanente, intensiva, povoada de singularidades não-ligadas, que Deleuze também chamou de Inconsciente” (Pelbart, 1995). Despe-se assim a produção desejante de uma submissão à identidade e à unidade que pressuporia a representação:

Toda a *produção* desejante é esmagada, submetida às exigências da *representação*, aos jogos sombrios do representante e do representado na representação. Aí está o essencial:

a reprodução do desejo é substituída por uma simples representação, tanto no processo de cura como na teoria. O inconsciente produtivo é substituído por um inconsciente que sabe apenas exprimir-se – e exprimir-se no mito, na tragédia, no sonho. (Deleuze & Guattari, 2010, p. 77, grifos do autor)

Substituir a produção pela representação implicaria numa perda do processo de produção imanente ao desejo, implicando na passagem de um materialismo usinário para um idealismo teatral. Como bem pontuou Peter Pál Pelbart, tal apreensão da alteridade apenas a fecharia em seu próprio círculo conceitual. Domesticar-se-ia aí o Fora, isolar-se-ia-o num teatro representacional, sempre o mesmo:

Se uma crítica deve ser feita à psicanálise (e ela talvez justifique minha opção de situar esse trabalho fora de seu campo), é a de ter remetido sua descoberta do Fora a uma interioridade personalógica — individualizando-a e humanizando-a —, ao dispositivo familiar — edipianizando-a —, a um teatro imaginário — jogando-a do lado da representação — e, por último, a de ter privilegiado na loucura, em decorrência dessas inflexões, seu fechamento (o narcisismo), em detrimento da dimensão do Fora do qual a loucura é apenas um recorte. Mas talvez fosse exigir da psicanálise o que não cabe a ela promover — afinal, não é a isso que ela se propõe. (Pelbart, 1989, p. 178-179)

Compreender o inconsciente como teatro implicaria em compreendê-lo a partir de uma cena primitiva, que se exprimiria em toda a vida de um sujeito; denegar-se-ia aí, portanto, o material em proveito de um “ideal”, produtor de neuroses, transformando o imanente ao desejo em transcendente:

A análise edipiana impõe a todas as sínteses do inconsciente um uso transcendente que assegura sua *conversão*. Assim, o problema prático da esquizoanálise é, contrariamente, o da *reversão*: devolver as sínteses do inconsciente a seu uso imanente. [...] *Você já nasceu Hamlet? Ou, antes, não terá feito Hamlet nascer em você? Por que voltar ao mito?* (Deleuze & Guattari, 2010, p. 153-154, grifos dos autores)

A psicanálise, ao funcionar sob tal paradigma teatral, é acusada de atuar de maneira teleológica, submetendo o acontecimento com o qual o analista se depara a uma cena *a priori*: aproximando a figura do analista à figura do padre, os autores afirmam que o que ocorre na análise é uma *conversão*, converte-se em Édipo e em Hamlet. A esquizoanálise tentaria, por sua vez, abrir-se à multiplicidade e à produção, despindo-se desse *telos*, desse “tudo feito de antemão”. O inconsciente é muito mais caótico que formalmente organizado de maneira a apenas reproduzir uma cena originária:

Em outras palavras, o caos é o âmbito das gêneses das figuras da subjetividade, ele é portador de linhas de virtualidade. Se mantivermos o nome de “inconsciente” para designá-lo, teremos que pensá-lo como um inconsciente produtivo e criador. Um inconsciente jamais determinado de uma vez por todas, e que se encontra em constante devir. (Rolnik, 1996, p. 10)

Tal crítica está profundamente ligada à questão do “familismo” em psicanálise: assim como no teatro, Deleuze e Guattari afirmam que a psicanálise remeteria toda subjetividade a uma matriz causal familiar, incorrendo na submissão do múltiplo ao Um⁶:

A esquizoanálise, portanto, não esconde ser uma psicanálise política e social, uma análise militante: não porque generalizaria Édipo na cultura, o que se tem feito atualmente de maneira tão ridícula, mas, ao contrário, porque ela se propõe mostrar a existência de um investimento libidinal inconsciente da produção social histórica, distinto dos investimentos conscientes que coexistem com ele. (Deleuze & Guattari, 2010, p. 135, grifos do autor)

O que está em jogo nessa passagem é a relação da libido com o campo social. Para os autores, a psicanálise submete a produção desejante aos investimentos familiares, insistindo na mediação familiar da libido: a psicanálise compreenderia os investimentos libidinais sempre a partir de uma anterior articulação à gramática familiar, e não como um investimento *direto* no *socius*, desprovido de uma mediação paterna universal; “a libido não tem necessidade de mediação ou sublimação alguma, de operação psíquica alguma, e de transformação alguma, para investir as forças produtivas e as relações de produção” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 33). O desejo e o delírio

não se refere ao pai, nem sequer ao Nome do pai, mas aos nomes da História. É como a imanência das máquinas desejantes no interior das grandes máquinas sociais. Ele é o investimento do campo social histórico pelas máquinas desejantes. [...] o fundo esquizofrênico do delírio, a linha “esquizofrenia” que traça um desenho não familiar, escapa-lhe totalmente. (Deleuze, 1992, p. 28)

Os “nomes da História”⁷ são a resposta de Deleuze & Guattari ao problema da relação entre a história e o singular, entre o sujeito e o *socius*, e estão em explícito diálogo com o conceito de *nome-do-Pai* lacaniano. Para os autores, tal leitura lacaniana reduziria o delírio a uma matriz de causação paterna ou familiar, reconduzindo o “conteúdo histórico e político do delírio a uma determinação familiar interna” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 124). Problemas racistas, políticos e metafísicos, teriam, portanto, uma origem no interior da estrutura familiar, que teria aí valor de infraestrutura causal.

O caráter histórico e político do delírio é localizado no vazio simbólico da “foraclusão inicial do significante do pai” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 125): os nomes da história seriam,

⁶Essa crítica também se dirige ao “Dois”, relacionado aos paradigmas linguísticos da psicanálise lacaniana: a concepção saussuriana do significante implica que um significante só existe em relação a outro significante, não possuindo, portanto, uma existência em si, fora dessa relação.

⁷O conceito de “nomes da História” é uma referência a Nietzsche: “Klossowski anota a frase de Nietzsche que Deleuze e Guattari empregam parcialmente como título deste parágrafo: ‘todos os nomes da história, no fundo, sou eu’” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 36, nota de rodapé)

na verdade, o *nome-do-Pai*. A psicose, ao ser compreendida a partir de uma ausência do *nome-do-Pai*, é colocada como primitiva em relação a uma integralidade total, interpretando assim tal estrutura a partir de “identificações imaginárias no indiferenciado materno”. Define-se assim essa estrutura psíquica negativamente⁸, colocando-a em déficit em relação a um *Significante primordial*.

A oposição exclusiva e coercitiva entre significante e significado está tomada pelo imperialismo do Significante, tal como ele emerge com a máquina de escrita. Tudo passa a ser referido, de direito, à letra. É a própria lei da sobrecodificação despótica. [...] Somos puramente funcionalistas: o que nos interessa é como alguma coisa anda, funciona, qual é a máquina. Ora, o significante ainda pertence ao domínio da questão “o que isso quer dizer”?, é esta questão mesma enquanto questão interdita. Mas para nós o inconsciente não quer dizer nada, a linguagem tampouco. (Deleuze, 1992, p. 33)

A psicose não é, portanto, pré-edipiana: ela é radicalmente *anedipiana*. De certa maneira, esta é a crítica central de Deleuze & Guattari, n’O Anti-Édipo, à psicanálise: pela sobrecodificação despótica, assenta-se toda a produção desejante a um “imperialismo do Significante”, achatando a diferença aos moldes de um Significante *primeiro*, originário, que esmaga todas as cadeias significantes, submetendo-as a uma série bi-unívoca e linear. O corpo erógeno na psicose não é da ordem de um *corpo despedaçado*, de uma totalidade que posteriormente foi perdida, estando agora fragmentada; trata-se de uma “emissão de singularidades pré-individuais e pré-pessoais, uma pura multiplicidade dispersada e anárquica” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 428). É como se nisso não houvesse “originário e derivado, senão deriva generalizada” (Pelbart, 2000, p. 168).

Está em jogo aqui o conceito artaudiano de *Corpo sem Órgãos*: “um corpo sem imagem, um estado fluídico em que precisamente qualquer produção seria abolida, bem como toda organização, órgãos, organismo” (Pelbart, 2000, p. 162). Tal corpo é da ordem do que o autor chama de *instinto de morte*, em oposição à *pulsão de morte*: não se trata aqui da inclinação em direção a “um grau zero de tensão, em busca de um nada original, mas a fluência deslizando sobre um corpo pleno, desligamento do que faz ligadura ou órgão...” (Pelbart, 2000, p. 162). Sobre esse corpo assentam-se as *máquinas desejantes*, que estabelecem com ele ora relações de repulsão, ora de atração, ora “reconciliação entre os dois movimentos de repulsão e atração, que resulta em estados de intensidades puras, sentimentos de passagem, o Sinto mais profundo

⁸ Tal debate ainda está em aberto: Dunker (2011) propõe o conceito de *forma de vida* para resolver tal dilema do “déficit de simbolização” na psicose: “Basta imaginar as diferenças psicopatológicas colocadas desta maneira, para compreender que não há nenhum déficit de simbolização na psicose, nenhuma carência de função representativa, apenas uma diferença quanto ao lugar de incidência da questão estrutural: o corpo ou o sujeito.”

do que a alucinação ou o delírio” (Pelbart, 2000, p. 163). Toda essa dinâmica pauta-se num mapa intensivo, muito mais da ordem da contingência do que da necessidade ou, até, da impossibilidade; caos sem *telos*,

Toda essa dinâmica do inconsciente é pautada na intensidade, em oposição à representação; na *produção*, em oposição à reprodução. Embora os autores reconheçam que, em alguns momentos, o conceito lacaniano de significante se distancie da noção de representação⁹, Deleuze & Guattari defendem que ainda assim ele não escapa da armadilha da significação: tal conceito ainda centra o debate na questão de “o que isso quer dizer?”, tomando ainda a palavra como representação em oposição ao uso funcionalista e pragmático dos autores, que se interessam pelo “para que isso serve?”.

O déspota atinge distâncias pela palavra escrita, já que a distribuição de significantes permite que se passem coisas que são maquinadas pelo registro. O registro não apenas torna possível, mas coíbe, impele, modela. O registro tem uma agência, ele agencia, agrega a distância, por exemplo, corpos e nomes, nomes e filiações, nomes e funções, corpos e compromissos (não basta para o divórcio tirar a aliança). Esse agenciamento passa pelo escriba, pelo tabelião; a escrita produz um enorme cartório, uma rede de reconhecimentos de firmas. (Bensusan, 2012, p. 99)

Um fato curioso acerca de tal crítica ao despotismo do significante está na própria interpretação dos autores acerca do conceito de *objeto a* lacaniano. Deleuze & Guattari identificam dois momentos diferentes na teorização lacaniana acerca do desejo¹⁰: num primeiro momento, o conceito de desejo é fundamentado pela concepção de *grande Outro*, concepção que definiria o desejo a partir de uma *falta* causada pelo significante; e, num segundo momento, tem-se uma fundamentação do conceito de desejo a partir do *objeto a*, concepção que os autores aproximam dos seus conceitos de produção e máquinas desejantes. Para eles haveria, portanto, uma teoria do desejo idealista e outra materialista: tal crítica ao significante não é necessariamente, neste momento, uma crítica à totalidade da obra lacaniana, sendo esse um ponto central na discussão.

⁹ “É claro que devemos tanto mais a Lacan quanto renunciamos a noções como as de estrutura, simbólico ou significante, totalmente impróprias, e que Lacan mesmo sempre soube revirar para mostrar o seu avesso” (Deleuze, 1992, p. 24)

¹⁰ Em uma nota de rodapé os autores explicitam tal leitura: “Parece-nos que a admirável teoria do desejo, em Lacan, conta com dois polos: um em relação ao ‘objeto pequeno-*a*’ como máquina desejante, que define o desejo em termos de uma produção real, ultrapassando qualquer ideia de necessidade ou de fantasma; e outro em relação ao ‘grande Outro’ como significante, que reintroduz uma certa ideia de falta. Podemos ver bem a oscilação entre esses dois polos no artigo de Serge Leclair sobre ‘La Réalité du désir’” (Deleuze, 1992, p. 43-44).

A partir disso, autores como Guillaume Sibertin-Blanc (2010, p. 14) colocam que a crítica d’*O Anti-Édipo* não deve ser, portanto, interpretada como uma sociologia crítica da psicologia clínica, e nem como uma denúncia de uma psicanálise aplicada, epistemologicamente descontrolada: há aí uma *crítica interna* à psicanálise, articulada a partir de uma revisão do conceito de inconsciente. Trata-se, portanto, de “modificar o campo analítico dos processos inconscientes do desejo de maneira a abri-lo e torná-lo conectável ao campo da história e das lutas sociais” (Sibertin-Blanc, 2010, p. 16, tradução nossa).

2.2 – O universal da esquizofrenia: a produção do desejo

Pelo título de sua *esquizoanálise* já é possível derivar que a concepção deleuzoguattarriana de *esquizofrenia* não é idêntica à noção diagnóstica psicanalítica. No *Anti-Édipo*, a primeira definição apresentada é a de que “não há especificidade alguma e nem entidade esquizofrênica; a esquizofrenia é o universo das máquinas desejantes produtoras e reprodutoras, a universal produção primária como ‘realidade essencial do homem e da natureza’ (Deleuze & Guattari, 2010, p. 16). Entretanto, de que forma deve ser compreendida tal ausência de especificidade da “entidade esquizofrênica”?

Como bem colocou Sibertin-Blanc (2010, p. 48), a esquizofrenia é, neste primeiro momento, identificada ao *processo primário* do desejo. Neste movimento, apesar de utilizar um vocabulário clínico e, em larga medida, psicanalítico, os autores buscam se afastar de qualquer interesse clínico. O que não é intuitivo, já que tal discussão opera sobre uma gramática profundamente lacaniana, pela sua aparente ênfase na psicose, em oposição ao lugar concedido por Freud à neurose em sua epistemologia.

Estando identificada ao processo primário freudiano, a esquizofrenia seria *isso*, um processo, conexão incessante de máquinas desejantes, produção de desejo, sem estar pautada em nenhuma referência representacional. Produção e não reprodução, já que o desejo é sempre produzido, não operando a partir de alguma referência fantasmática que decalcaria a operação desejante. Enfim, sobre a esquizofrenia, ela é compreendida por Deleuze & Guattari a partir de três posições:

Há, na verdade, um sujeito esquizofrênico (“o *esquizo*”) determinável pelo nível do processo primário, como momento necessário do ciclo produtivo do desejo; há também de fato sujeitos enfermos (esquizofrênicos), produto de um avatar específico das

articulações sociais conflitivas entre produção desejante e produção social e, portanto, tributários de uma etiologia psiquiátrica e social. (Sibertin-Blanc, 2010, p. 49, tradução nossa)

A esquizofrenia é o universal do processo primário, assim como, em alguma medida, patologia particular de um sujeito; este movimento implica em uma dualidade, na medida em que a esquizofrenia é, agora, também qualificada como um *processo metafísico*. Entretanto, o caminho deste conceito não busca “estabelecer a *univocidade* da categoria de produção nas formações desejantes e histórico-sociais; trata-se de atestar a *eficácia crítica* da produção desejante por uma dupla passagem *ao limite*” (Sibertin-Blanc, 2010, p. 50).

Existem duas condições para que se configure a esquizofrenia como uma afecção particular de um sujeito. Primeiramente, deve existir um *código* médico que determine tal particularidade, em oposição às demais categorias nosográficas; em segundo lugar, é necessário um *eu* que qualifique tal diagnóstico, na medida em que este *eu* é identificado a alguns pontos específicos do código médico referido. São esses os dois pontos principais colocados em questão pelo conceito anti-edípico de esquizofrenia.

A esquizofrenia é, aqui, o limite do que pode ser vivenciado por um *eu* particular, é aquilo que escapa às codificações deste *eu*:

sua universalidade não é *extensiva*, no sentido de que todo mundo seria esquizofrênico, mas sim *intensiva*, no sentido de que esse processo não pode ser dito como o predicado de um *eu* a não ser na extremidade de uma experiência na qual se desvanece o sujeito particular que a conduz. Essa é a “viagem” esquizofrênica como “experiência transcendental da perda do ego”, segundo a expressão de Ronald Laing, ou o que, em referência ao Lenz de Büchner e às criaturas de Beckett *O Anti-Édipo* chama de “o passeio do esquizo”. (Sibertin-Blanc, 2010, p. 50)

Esse limite da experiência de despersonalização, limite de desterritorialização do sujeito, é a caracterização *intensiva* deste processo. Tal viés exige uma redefinição do próprio conceito de inconsciente, na medida em que este é, agora, um *processo de produção* e um *processo metafísico*.

Entretanto, detenhamo-nos um pouco nas teóricas clássicas sobre a esquizofrenia. Como os autores definem (Deleuze & Guattari, 2010, p. 39), a teoria estaria pautada em três princípios: a dissociação, de Kraepelin; o autismo, de Bleuler; o espaço-tempo ou o ser-no-mundo, de Binswanger. O primeiro deles busca interpretar a esquizofrenia como uma deficiência primária, enquanto que o segundo aponta para um desligamento da realidade e, o terceiro, procura redescobrir o homem no mundo de seu próprio delírio. O problema comum a todas essas

acepções, entretanto, é o de que todos trabalham a esquizofrenia a partir da “imagem do corpo”. “No entanto, o eu é como papai-mamãe – e há muito que o esquizo não acredita mais nisso” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 39).

Essa “imagem do corpo”, entretanto, faz referência a um corpo primordial completo; estaria aí, por exemplo, o erro de Melanie Klein ao se deparar com a posição esquizoide: “até mesmo em Melanie Klein o objeto parcial esquizoide é reportado a um todo que prepara o advento do objeto completo na fase depressiva” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 101). Este corpo total que posteriormente se fragmentaria, culminando na posição esquizoide, para ser depois integrado na posição depressiva, não é a posição dos autores. Também não é simpática a eles a ideia lacaniana de que a psicose derivaria da forclusão de um significante primordial: de que ela seria secundária em relação ao Nome-do-pai, derivando da forclusão deste significante. A imagem do corpo não interessa aos autores. Para eles, o corpo é sem imagem: “O corpo sem órgãos não é o testemunho de um nada original, nem o resto de uma totalidade perdida” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 20). Entretanto, para compreender o que os autores querem dizer por Corpo sem Órgãos, deve-se dar um passo atrás e definir melhor o que eles entendem pelo nome de *inconsciente*.

2.2.1 – Inconsciente e Corpo sem Órgãos: as três sínteses

A produção do desejo inconsciente operaria a partir de três processos, as famosas três sínteses do inconsciente apresentadas no *Anti-Édipo*, a saber, a síntese *conectiva*, a síntese *disjuntiva*, e a síntese *conjuntiva*. A síntese conectiva é caracterizada por uma conexão de órgãos, de ao menos dois, no qual um corta o fluxo que advém de outro. Essa síntese *de produção* funciona na ordem dos *objetos parciais* psicanalíticos, próximos à posição esquizoide acima referida. Entretanto, o que está aqui em jogo é que eles não se desenvolvem segundo qualquer referência a uma totalidade, como comentado no parágrafo anterior; longe de serem *parciais* por não serem ainda referidos a uma totalidade, essas *máquinas* compõem em si mesmas um *corpo libidinal* sem referência a uma *imagem do corpo*.

Em seguida, há a síntese *disjuntiva*, relacionada ao registro dessa produção inconsciente. Ela recebe esse nome por inscrever os fluxos libidinais em uma rede, a partir da apreensão desses *objetos parciais* como marcadores de diferença, *signos disjuntivos*. Entretanto, a relação de diferença aqui estabelecida é diferente daquela classicamente derivada da linguística

estrutural e da psicanálise, que operaria a partir do estabelecimento de “uma ordem de escolhas alternativas entre termos não permutáveis” (Sibertin-Blanc, 2010, p. 38, tradução nossa). Deleuze & Guattari operam aqui com o que eles chamam de uma *disjunção inclusiva*, que caracteriza uma permutabilidade constante. É como se, ao invés de operar com “ou isso, ou aquilo”, o registro da produção inconsciente funcionasse a partir de um sistema de signos em que seus valores diferenciais se definem a partir da “potencialidade do outro, a partir da distância que os separa e os inscreve como heterogêneos” (Sibertin-Blanc, 2010, p. 38, tradução nossa). É um “ou ..., ou...” que não exclui a contradição, um registro que, embora se defina pela diferença, é pura positividade.

Por último, a síntese *conjuntiva*, relacionada ao consumo desse processo produtivo do inconsciente. “O registro se assenta sobre a produção, mas a produção de registro, ela mesma, é produzida pela produção de produção. Do mesmo modo, o consumo sucede ao registro, mas a produção de consumo é produzida pela e na produção de registro” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 30). Da mesma maneira que a síntese anterior, que se define pela produção de registro mas é, na verdade, produzida pela produção de produção (referindo-se aqui à primeira síntese, a conectiva), a terceira síntese é produzida pelas disjunções da síntese anterior. Entretanto, ela traz consigo algo que resta na superfície de inscrição da síntese disjuntiva: começa a esboçar-se aí um *sujeito*. Essa síntese caracteriza-se não pelo “consumo de um objeto por um sujeito, mas sim o consumo de um *estado intensivo* (afeto) do qual resulta um sujeito” (Sibertin-Blanc, 2010, p. 39). Pela forma de um “então é...”, é possível extrair desse processo um sujeito. “Então era isso!”, exclamaria Schreber em seu devir-mulher. O sujeito é secundário em relação às intensidades em jogo no desejo. Ele é um resíduo, produzido ao lado das máquinas, nunca no centro desse jogo.

Eis um primeiro caminho (via curta): sobre o corpo sem órgãos, os pontos de disjunção formam círculos de convergência em torno das máquinas desejantes; então o sujeito, produzido como resíduo ao lado da máquina, apêndice ou peça adjacente à máquina, passa por todos os estados do círculo e de um círculo ao outro. O próprio sujeito não está no centro, ocupado pela máquina, mas na borda, sem identidade fixa, sempre descentrado, concluído dos estados pelos quais passa. (Deleuze & Guattari, 2010, p. 35)

A princípio, esse seria o processo de produção do desejo. Há, entretanto, um termo que escapa a essa relação de produção. “Um produzir, um produto, uma identidade produzir-produto... É essa identidade que forma um terceiro termo na série linear: enorme objeto não diferenciado.” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 20). O Corpo sem Órgãos localiza-se nesse espaço entre o produzir e o produto, sempre reinjetando-se na produção. Ele é, em suma, *antiprodução*:

“O corpo pleno sem órgãos é o improdutivo, o estéril, o inengendrado, o inconsumível. Antonin Artaud o descobriu, lá onde ele se encontrava, sem forma e sem figura. Instinto de morte é o seu nome, e a morte não fica sem modelo” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 20).

Essa *antiprodução* entra, portanto, em conflito com a *produção*; os órgãos estão em uma relação de tensão com esse corpo pleno sem órgãos. “Às máquinas-órgãos, o corpo sem órgãos opõe sua superfície deslizante, opaca e tensa. Aos fluxos ligados, conectados e recortados, opõe seu fluido amorfo indiferenciado” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 21). Há, entre as máquinas-órgãos e o Corpo sem Órgãos uma relação que ora se materializa em *repulsão*, ora em *atração*. A *repulsão* diz respeito à *máquina paranoica*, enquanto que a *atração* se refere à *máquina miraculante*¹¹; o que está em jogo aqui é, em alguma medida, a oposição entre *paranoia* e *esquizofrenia* no sentido psicanalítico. A repulsão por esse nível zero de intensidade característico do Corpo sem Órgãos em suas figuras persecutórias seria característica da paranoia, enquanto a atração e apropriação de tal nível seria relacionado à esquizofrenia.

Essas duas forças, entretanto, não estão em uma relação de oposição, como se fossem intensidades contrárias que se anulariam: “Não que as próprias intensidades estejam em oposição umas às outras e se equilibrem em torno de um estado neutro. Ao contrário, todas elas são positivas a partir da intensidade = 0 que designa o corpo pleno sem órgãos” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 33). O Corpo sem Órgãos não é um nada originário de onde derivariam posteriormente forças, nem é um esboço do que outros chamariam por *sujeito*. Ele é pura matéria positiva,

O corpo sem órgãos é um ovo: é atravessado por eixos e limiares, por latitudes, longitudes e geodésicas, é atravessado por gradientes que marcam os devires e as passagens, as destinações daquele que aí se desenvolve. Nada é aqui representativo, tudo é vida e vivido: a emoção vivida dos seios não se assemelha aos seios, não os representa, assim como uma zona predestinada do ovo não se assemelha ao órgão que será induzido nela; apenas faixas de intensidade, potenciais, limiares e gradientes. Experiência dilacerante, demasiado emocionante, pela qual o esquizo é aquele que mais se aproxima da matéria, de um centro intenso e vivo da matéria. (Deleuze & Guattari, 2010, p. 34)

Gradiente de intensidades, aponta para o limite da experiência *esquizo*. Entretanto, ainda não é possível apreender o potencial revolucionário que Deleuze & Guattari encontram na *esquizofrenia* a partir dos desenvolvimentos até aqui apresentados. Uma posterior fala dos autores esclarece a questão de maneira bastante contundente:

¹¹ Sobre isto, Deleuze & Guattari analisam extensivamente o delírio de Schreber no Anti-Édipo.

Liberar os fluxos, ir cada vez mais longe no artifício: o esquizo é alguém descodificado, desterritorializado. [...] Nós colocamos um problema bem simples, semelhante ao de Burroughs a propósito da droga: será que é possível captar a potência da droga sem se drogar, sem se produzir como um farrapo drogado? É a mesma coisa para a esquizofrenia. Nós distinguimos a esquizofrenia enquanto processo e a produção do esquizo como entidade clínica boa para o hospital: os dois estão antes em razão inversa. O esquizo do hospital é alguém que tentou alguma coisa e que falhou, desmoronou. Não dizemos que o revolucionário seja esquizo. Afirmamos que há um processo esquizo, de descodificação e de desterritorialização, que só a atividade revolucionária impede de virar produção de esquizofrenia. (Deleuze, 1992, p. 36)

O esquizo, essa figura que chega muito próximo do *real* da matéria, não é o “farrapo” produzido pela psiquiatria, “esse estado de um corpo sem órgãos tornado morto” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 34). Esse processo de produção esquizofrênica não deve ser tomado como uma meta, como um fim, nem como sua continuação ao infinito. A entidade psiquiátrica atua no sentido de alguém que tentou algo e falhou, ou teve seu processo violentamente interrompido. O “farrapo autístico” teria sido produzido por uma recodificação forçada, o Édipo:

Afinal, de que estamos doentes? Da própria esquizofrenia como processo? Ou da furiosa neurotização a que nos entregam, e para a qual a psicanálise inventou novos meios, o Édipo e a castração? Será que estamos doentes da esquizofrenia como processo — ou da continuação do processo ao infinito, no vazio, essa horrível exasperação (a produção do esquizofrênico-entidade), ou, ainda, da confusão do processo com uma meta (a produção do perverso-artifício) ou, ainda, da interrupção prematura do processo (a produção do neurótico-análise)? Forçam-nos ao confronto com Édipo e a castração, assentam-nos sobre eles: seja para nos medirem por essa cruz, seja para constatarem que não somos mensuráveis por ela. Mas de toda maneira o mal já está feito, a cura escolheu o caminho da edipianização, todo juncado de detritos, contra a esquizofrenização que deve nos curar da cura. (Deleuze & Guattari, 2010, p. 95)

É esta ideia que dá luz ao subtítulo do livro, *Capitalismo e Esquizofrenia*. A esquizofrenia seria apontada como a tendência do capitalismo, sendo, ao mesmo tempo, seu limite. “O esquizofrênico situa-se no limite do capitalismo: é a tendência desenvolvida deste, o sobreproduto, o proletário e o anjo exterminador. Ele mistura todos os códigos, é o portador dos fluxos descodificados do desejo. O real flui” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 54). De maneira sucinta, é esta a relação entre *capitalismo e esquizofrenia*. O capitalismo opera, ao mesmo tempo, uma desterritorialização radical, mas em seguida faz incidir sobre ela uma carga massiva de repressão. O capitalismo não cessa de afastar seu limite, porém vai, ao mesmo tempo, tendendo a ele: “Quanto mais a máquina capitalista desterritorializa, descodificando e axiomatizando os fluxos para deles extrair a mais-valia, mais os seus aparelhos anexos,

burocráticos e policiais reterritorializam à força, enquanto vão absorvendo uma parte crescente de mais-valia” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 53).

3 – A PRÉ-HISTÓRIA DO ANTI-ÉDIPO: OS ANTECEDENTES

Como já mencionado anteriormente, esse conflito de Deleuze & Guattari é relativamente inédito quando da publicação do *Anti-Édipo*. O resgate dessa afirmação se mostra necessário, já que, caso uma leitura fie-se apenas nos textos publicados após 1972, tal pano de fundo é surpreendente. Deleuze faz inúmeras referências a Lacan em seus trabalhos anteriores, como na *Lógica do Sentido*, o que demonstra certa influência do psicanalista no pensamento deleuziano, o que será desenvolvido nesta seção. Lacan, por sua vez, também o referencia em alguns seminários, operava aí um relativo intercâmbio de ideias. O contato com Guattari, entretanto, é ainda mais explícito. Guattari frequentava os seminários de Lacan, e era relativamente próximo do psicanalista. Sua prática em La Borde era intrinsecamente ligada ao movimento lacaniano, como também será mostrado aqui.

3.1 – Em que se pode reconhecer Lacan? Deleuze e o estruturalismo

Escrito em 1967 e editado em 1972 na enciclopédia de François Chatelet, *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?* (Deleuze, 2014) toma uma posição curiosa a respeito do movimento estruturalista. Ao contrário do que se pode esperar depois de sua colaboração com Guattari, Deleuze assume uma defesa fervorosa da noção de estrutura, com constantes referências a Lacan, Lévi-Strauss, Miller e Leclaire. Há, entretanto, um detalhe nesta posição do autor: sua defesa implica, de certa, maneira, numa ressignificação do que se entende por estrutura, postura curiosamente próxima àquela adotada por Lacan diante de certas apropriações conceituais de outros autores.

A tese aqui é a de que uma leitura detida deste texto pode nos mostrar como Gilles Deleuze se situa, antes de seu encontro com Félix Guattari, com relação à psicanálise e ao estruturalismo. Tal texto também explicita o método de leitura de Deleuze utilizado em sua interpretação de Lacan; em suas próprias palavras:

Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso. Que fosse seu era muito importante, porque o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer. Mas que o filho fosse monstruoso também representava uma necessidade, porque era preciso passar por toda espécie de descentramentos, deslizos, quebras, emissões secretas que me deram muito prazer. (Deleuze, 1992, p. 14)

Neste artigo, o autor se debruça sobre o que caracterizaria a originalidade do pensamento estruturalista e, nesta empreitada, sugere alguns critérios onde “se poderia reconhecer o estruturalismo”: i) o *simbólico*, ii) o *local ou de posição*, iii) o *diferencial e o singular*, iv) o *diferenciador e a diferenciação*, v) o *serial*, vi) a *casa vazia* e, finalmente, vii) do *sujeito à prática*.

1) O critério simbólico: Deleuze coloca que o primeiro critério é “a descoberta e o reconhecimento de uma terceira ordem, de um terceiro reino: o do simbólico. É a recusa de confundir o simbólico com o imaginário, bem como com o real, que constitui a primeira dimensão do estruturalismo” (Deleuze, 2014, p. 222). Deleuze localiza tal movimento na descoberta, por Lacan, de um pai simbólico (o Nome-do-pai) em oposição a um pai real e às imagens do pai, que para ele resultaria do fato maior da existência sempre *triádica* da estrutura.

Esta estrutura não seria da ordem do sensível, e nada teria que ver com uma *essência*, já que se trata aqui de uma “combinatória referente a elementos formais que, em si mesmos, não têm nem forma, nem significação, nem representação, nem conteúdo, nem realidade empírica dada, nem modelo funcional hipotético, nem inteligibilidade por detrás das aparências” (Deleuze, 2014, p. 224)

2) O critério local ou de posição: o autor começa sua construção do que seria o simbólico na estrutura a partir de uma definição negativa, dizendo que a estrutura não comportaria uma designação extrínseca nem significação intrínseca. Ela não se define por realidades pré-existentes, e não se balizaria por objetos imaginários que lhe atribuiriam assim um significado. Sua originalidade se daria na via de um *sentido*, atribuído por sua *posição* que Deleuze acertadamente propõe enquanto espaço *topológico*¹²:

Aquilo que é estrutural é o espaço, mas um espaço inextenso, pré-extensivo, puro *spatium* constituído cada vez mais como ordem de vizinhança, em que a noção de vizinhança tem precisamente, antes, um sentido ordinal e não uma significação na extensão. Ou então em biologia genética: os genes fazem parte de uma estrutura na medida em que são inseparáveis de “*loci*”, lugares capazes de mudar de relações no interior do cromossomo. Em suma, os locais num espaço puramente estrutural são primeiros relativamente às coisas e aos seres reais que vêm ocupá-los; primeiros também em relação aos papéis e aos acontecimentos sempre um pouco imaginários que aparecem necessariamente quando são ocupados. (Deleuze, 2014, p. 225)

¹² Esta noção de espaço é extremamente relevante, e indica os contornos do que posteriormente viria a ser, por exemplo, o conceito de *Corpo sem Órgãos*.

A partir desta noção pré-extensiva e relacional da estrutura, o autor postula três consequências: *i)* o sentido é produto de elementos que não são eles próprios significantes¹³; *ii)* o estruturalismo desenvolveu um gosto específico por certos jogos (o coringa de Lacan que corre pela estrutura, ou o local do morto que circula no bridge são belos exemplos) e pelo teatro (as referências de Althusser a Brecht); *iii)* o estruturalismo estaria necessariamente atrelado a um novo materialismo, a um novo ateísmo, e a um novo anti-humanismo.

Este ponto merece especial atenção. Temos já aqui *i)* uma crítica da representação, *ii)* uma aproximação da noção de teatro, e *iii)* uma proposição materialista e anti-humanista que leva em consideração a transcendência, em oposição a uma redução ao empírico. Estas três colocações estão intimamente relacionadas à crítica desenvolvida n' *O Anti-Édipo*, e em boa parte dos casos em aparente contradição.

Neste momento, o autor considera que o estruturalismo, a partir de uma combinatória de elementos desprovidos de significados intrínsecos, supera o modelo representacional, opinião que é radicalmente diferente no livro de 1972. O recurso ao teatro, posteriormente considerado um dos pilares do *inconsciente representacional* da psicanálise, é elogiado e considerado plausível, acompanhando essa compreensão topológica da estrutura. Finalmente, neste momento Deleuze assume que o estruturalismo comportaria necessariamente um *materialismo* e, citando Lacan em sua argumentação, justifica tal tese pela primazia de uma topologia transcendental que determinaria e fundaria o sujeito. Este ponto é especialmente digno de nota, já que posteriormente o *idealismo* da psicanálise é a principal via de crítica do pensamento de Lacan. Enfim, de volta ao texto.

3) O critério diferencial e o singular: recorrendo aos fonemas e ao cálculo diferencial, Deleuze procura melhor conceituar o que entende pelo caráter relacional da estrutura: “Os fonemas não existem independentemente das relações nas quais entram e pelas quais se determinam reciprocamente” (Deleuze, 2014, p. 227). Para melhor detalhar este ponto, o autor recorre à interpretação russelliana do cálculo diferencial que, ao invés de considerar dx enquanto infinitamente pequeno, pensa a relação dx/dy enquanto reciprocamente *determinada*.

¹³ “Como diz Lévi-Strauss, e sua discussão com Paul Ricoeur, o sentido é sempre um resultado, um efeito; não somente um efeito como produto, mas um efeito de óptica, um efeito de linguagem, um efeito de posição. Há profundamente um não-sentido do sentido, de onde resulta o próprio sentido” (Deleuze, 2014, p. 226)

O que está aqui em questão é o caráter estruturalista da *singularidade*: “Assim, a determinação das relações fonemáticas próprias a determinada língua fornece as singularidades, na vizinhança das quais se constituem as sonoridades e significações da língua” (Deleuze, 2014, p. 228). As singularidades não são os elementos simbólicos, elas correspondem *com* eles mas sem a eles se assemelhar. Elas seriam pontos *completamente determinados* pela *determinação recíproca* dos elementos simbólicos; tais singularidades traçariam, então, o *espaço* da estrutura. Os fonemas, por exemplo, se definiriam reciprocamente pelo seu caráter diferencial. Disso seriam produzidos os pontos singulares que constituiriam um *topos* correspondente.

Toda estrutura é uma multiplicidade. A questão: há estrutura em qualquer domínio? deve, pois, ser assim precisada: podemos, neste ou naquele domínio, extrair elementos simbólicos, relações diferenciais e pontos singulares que lhes são próprios? Os elementos simbólicos encarnam-se nos seres e objetos reais do domínio considerado; as relações diferenciais atualizam-se nas relações reais entre esses seres; as singularidades são outros tantos lugares na estrutura, que distribuem os papéis ou atitudes imaginários dos seres ou objetos que vêm ocupá-los. (Deleuze, 2014, p. 228).

Os pontos singulares derivam dos elementos simbólicos, e “os valores de relações diferenciais encarnam-se em espécies, ao passo que as singularidades se encarnam em partes orgânicas que correspondem a cada espécie” (Deleuze, 2014, p. 229). Para exemplificar tal afirmação, Deleuze recorre à psicanálise: Deleuze comenta que Leclair articulava os *elementos simbólicos* do inconsciente com os movimentos libidinais do corpo: “Toda estrutura, neste sentido, é psicossomática” (Deleuze, 2014, p. 230).

4) O critério diferenciador, a diferenciação: esta seção inicia-se com o postulado de que toda estrutura é necessariamente inconsciente, e toda estrutura é infra-estrutura; em seguida, ele chega ao cerne da questão: as estruturas não são atuais. “Da estrutura, diremos: real sem ser atual, ideal sem ser abstrata” (Deleuze, 2014, p. 231). O atual seria aquilo em que a estrutura se encarna, em oposição ao que Deleuze denomina de “virtualidade”:

O virtual tem uma realidade que lhe é própria, mas que não se confunde com nenhuma realidade atual, com nenhuma realidade presente ou passada; ele tem uma idealidade que lhe é própria, mas que não se confunde com nenhuma imagem possível, com nenhuma ideia abstrata. (Deleuze, 2014, p. 231)

O virtual é real na medida em que é possível, mas não efetivado no presente; o virtual é real em potência. Deleuze localiza aqui tal conceito na noção lévi-straussiana de que a estrutura é um reservatório ideal “onde tudo coexiste virtualmente, mas onde a atualização se faz necessariamente segundo direções exclusivas, implicando sempre combinações parciais e escolhas inconscientes. [...] Toda estrutura é uma multiplicidade de coexistência virtual.”

(Deleuze, 2014, p. 231). Talvez este par atual-virtual seja melhor explicitado na seguinte passagem:

O virtual, sendo absolutamente real porem não atual, se articula necessariamente em torno ao seu próprio processo de “atualização”, mas este processo é, por sua vez, em cada caso “diferente e singular”, portanto o atual nada perde de sua singularidade, ao tempo que o virtual não se torna um universal abstrato. É preciso reafirmar, junto com Deleuze que, em termos referidos estritamente à dinâmica ontológica, seria um erro estabelecer que o virtual se encontre em constante oposição ao real, pois isso implicaria igualá-lo à passagem e a oposição que se opera entre o possível e o real, ora, é justamente deste esquema que o virtual deve ser tirado. (Craia, 2009, p. 118)

É seguindo tal intuição que o autor irá elogiar o trabalho de Althusser por saber ler o “anti-hegelianismo” de Marx ao pensar o sistema social como “definido por uma coexistência de elementos e de relações econômicas, sem que possamos engendrar-las sucessivamente segundo a ilusão de uma falsa dialética” (Deleuze, 2014, p. 231). Esta menção ao “anti-hegelianismo” é fundamental. Um ano depois, no prólogo de seu *Diferença e Repetição*, de 1968, Deleuze define seu programa a partir da mesma expressão radicalizada: um *anti-hegelianismo generalizado*.

O exercício do estruturalismo, fundado numa distribuição de caracteres diferenciais num espaço de coexistência; a arte do romance contemporâneo, que gira em torno da diferença e da repetição não só em sua mais abstrata reflexão, mas também em suas técnicas efetivas; a descoberta, em vários domínios, de uma potência própria de repetição, potência que também seria a do inconsciente, da linguagem, da arte. Todos estes signos podem ser atribuídos a um *anti-hegelianismo generalizado*: a diferença e a repetição tomaram o lugar do idêntico e do negativo, da identidade e da contradição, pois a diferença só implica o negativo e se deixa levar até a contradição na medida em que se continua a subordiná-la ao idêntico. (Deleuze, 2018, p. 13, grifos nossos)

A crítica aqui é a de que a dialética hegeliana seria uma falsa dialética, por excluir dela seu caráter múltiplo enquanto *espaço de coexistência*, submetendo-a de alguma maneira à identidade: “É preciso ver como Hegel trai e desnatura o imediato para fundar sua dialética sobre esta incompreensão e introduzir a mediação num movimento que é apenas *o movimento de seu próprio pensamento e das generalidades deste pensamento*” (Deleuze, 2018, p. 28).

5) O critério serial: para Deleuze, até este momento, definiu-se apenas metade da estrutura; sua outra metade é o que animaria, colocaria a estrutura em movimento. Esta outra metade seria uma outra série à qual a primeira estaria relacionada:

Os elementos simbólicos que definimos precedentemente, tomados em suas relações diferenciais, organizam-se necessariamente em série. Mas, como tais, eles se referem a uma outra série, constituída por outros elementos simbólicos e outras relações: esta referência a uma segunda série explica-se facilmente se nos lembrarmos de que as

singularidades derivam dos termos e relações da primeira, mas não se contentam em reproduzi-los ou refleti-los. Portanto, eles próprios se organizam numa outra série capaz de um desenvolvimento autônomo ou, pelo menos, referem necessariamente a primeira a uma outra série. Assim os fonemas e os morfemas.” (Deleuze, 2014, p. 235)

Para facilitar a compreensão desta tese, Deleuze recorre à análise efetuada por Lacan acerca da *Carta Roubada* de Edgar Allan Poe, isolando as duas séries cujos lugares são ocupados por “sujeitos variáveis”:

Rei que não vê a carta – rainha que se alegra por tê-la tanto melhor ocultado quanto a deixou em evidência – ministro que vê tudo e que toma a carta (primeira série); polícia que nada encontra na casa do ministro; ministro que se alegra por ter tanto melhor ocultado a carta quanto a deixou em evidência – Dupin, que tudo vê e que retoma a carta (segunda série). (Deleuze, 2014, p. 236)

As duas séries, embora homólogas, não coincidem e não se confundem, e Deleuze credita tal relação à *metáfora* e à *metonímia*:

É por isso que o estruturalismo dá tanta atenção à metáfora e à metonímia. Estas de forma alguma são figuras da imaginação, mas, antes, fatores estruturais. São mesmo *os* dois fatores estruturais, no sentido em que exprimem os dois graus de liberdade do deslocamento, de uma série a outra e no interior de uma mesma série. Longe de serem imaginários, eles impedem as séries que eles animam de confundirem ou de desdobrarem imaginariamente seus termos. (Deleuze, 2014, p. 237, grifos do autor)

Tal proposição está explicitamente em consonância com o pensamento lacaniano que, baseando-se nos estudos de Jakobson sobre as afasias, delimita a metáfora e a metonímia como as duas principais estruturas da linguagem, aproximando-as da *condensação* e do *deslocamento*, conceitos essenciais ao desenvolvimento teórico freudiano acerca dos sonhos.

6) Critério da casa vazia: a estrutura sempre comporta *um* elemento paradoxal. A carta na história de Poe, a dívida no Homem dos Ratos, o lenço de Otelo, o lugar do rei do quadro de Velásquez e o *mana* de Lévi-Strauss; “não há estruturalismo sem esse grau zero” (Deleuze, 2014, p. 240).

Este elemento não pertenceria particularmente a nenhuma série, entretanto está presente em ambas, circula entre as duas incessantemente e é o ponto de convergência destas séries divergentes. Deleuze chama tal ponto de objeto = x, e coloca-o como Terceiro que intervém nas séries assegurando sua diferenciação, impedindo-as de se dobrarem imaginariamente uma sobre a outra: a “natureza desse objeto é precisada por Lacan: ele está sempre deslocado em relação a si mesmo. Tem por propriedade não estar onde é procurado, mas, em contrapartida, ser encontrado onde não está. Diremos que ele ‘falta a seu lugar’” (Deleuze, 2014, p. 239)

Em seu *Lógica do Sentido* (1974), publicado dois anos após a escrita deste artigo, em 1969, Deleuze vai nomear tal elemento como *paradoxo de Lacan*: “É uma instância de dupla face, igualmente presente na série significante e na série significada. É o espelho. É, ao mesmo tempo, palavra e coisa” (Deleuze, 1974, p. 43).

Retornando ao texto sobre o estruturalismo, o autor ainda reconhecerá aí o esforço de J. A. Miller em seu recurso à posição de um *zero*, em Frege, que possibilitaria a constituição serial dos números. A partir de um “significante flutuante” duas séries convergem e se comunicam. Este significante, Deleuze aproxima das “palavras-valise”, recurso que ele encontra em Joyce e em Lewis Carroll. Esta palavra-valise é o “não-sentido que, ao menos, anima as duas séries, mas que lhes proporciona sentido circulando através delas” (Deleuze, 2014, p. 240). Tal recurso a Joyce chama a atenção, já que, para Deleuze, essa escrita joyciana se encontra na ordem do elemento que relaciona duas séries sem pertencer a nenhuma delas. Essa afirmação antecede os comentários lacanianos sobre Joyce, em 1971, cuja primeira aparição se dá em *Lituraterra* (Lacan, 2003).

Enfim, o que Deleuze afirma nesta seção é da ordem do não-sentido produzir o sentido; o não-sentido está, portanto, muito mais próximo do excesso de sentido que da ausência de significação. Isto levanta, entretanto, uma questão: o que seria este objeto = x?

Consideremos a resposta psicanalítica de Lacan: o objeto = x é determinado como o falo. Mas esse falo não é nem o órgão real, nem a série das imagens associadas ou associáveis: é falo simbólico. [...] o órgão simbólico que funda *toda* a sexualidade como sistema ou estrutura, e com relação ao qual se distribuem os lugares ocupados de modo variável pelos homens e pelas mulheres, e também as séries de imagens e de realidades. Designando o objeto = x como *faço*, não se trata, pois, de identificar este objeto, de conferir-lhe uma identidade que repugne à sua natureza; porque, ao contrário, o falo simbólico é aquilo que falta à sua própria identidade, sempre encontrado lá onde não está, pois não está lá onde é procurado. (Deleuze, 2014, p. 241)

Deleuze coloca, também, que o falo “não é a última resposta” (Deleuze, 2014, p. 242). Com isso o autor procura pontuar que essa casa vazia é um lugar e, como tal, desprovido de conteúdo intrínseco; procura, também, trabalhar as incidências *econômicas* nestas determinações estruturais. O *valor* é também aproximado desta função exercida pelo falo com relação à sexualidade, mas agora no campo econômico. É por aí que, em oposição a Lévi-Strauss, que reclamaria um “privilegio para as estruturas sociais etnográficas, remetendo as estruturas sexuais psicanalíticas à determinação empírica de um indivíduo mais ou menos dessocializado” (Deleuze, 2014, p. 243), Deleuze afirma que não se pode estabelecer uma relação de hierarquia entre essas diferentes estruturas.

7) Do sujeito à prática: sobre esta relação do lugar vazio com o conteúdo, o autor afirma que tais espaços só são preenchidos na medida em que a estrutura é *atualizada*; entretanto, o autor localiza também um “preenchimento simbólico primário, antes de todo preenchimento ou de toda ocupação secundária por seres reais” (Deleuze, 2014, p. 244). Tal ocupação se refere às relações diferenciais entre os elementos formais que determinariam os lugares da estrutura.

A seguir, Deleuze, já neste período, postula alguma positividade nesta *casa vazia* fundadora da estrutura. “Este vazio não cava uma falta; não prescreve uma lacuna a ser preenchida” (Deleuze, 2014, p. 244), e é enquanto elemento simbólico que acompanha tal lugar vazio que o autor aponta um *sujeito*.

O estruturalismo não é absolutamente um pensamento que suprime o sujeito, mas um pensamento que o esmigalha e o distribui sistematicamente, que contesta a identidade do sujeito, que o dissipa e o faz passar de um lugar a outro, sujeito sempre nômade, feito de individuações, mas impessoais, ou de singularidades, mas pré-individuais. (Deleuze, 2014, p. 244)

A estrutura seria primeira, e seu caráter simbólico também o seria em relação ao imaginário e ao real; o domínio da práxis estaria, portanto, em relação direta com a constituição de *novos valores ou de variações estruturais*:

Porque o estruturalismo não é somente inseparável das obras que cria, mas também de uma prática relativamente aos produtos que interpreta. Seja esta prática terapêutica ou política, ela designa um ponto de revolução permanente, ou de transferência constante. (Deleuze, 2014, p. 246)

Sobre este último ponto, Deleuze fecha seu texto com uma proposição que muito interessa a este trabalho: “Livro algum *contra* o que quer que seja jamais tem importância; somente contam os livros ‘pró’ alguma coisa de novo, e que sabem produzi-lo” (Deleuze, 2014, p. 247).

3.2 – Esquizoanálise, psicanálise e instituição: meandros clínicos da teoria

3.2.1 – Guattari e os anos de La Borde

Nas publicações anteriores a sua parceria com Gilles Deleuze, Félix Guattari trabalha, dentre outros tópicos, o que ele entende como o lugar da política em relação à sua prática clínico-institucional. Guattari se inicia no universo da análise institucional a partir do ano de 1955, quando é convidado por Jean Oury a se instalar na clínica de La Borde.

Esta clínica foi criada a partir da experiência de Jean Oury em Saumery, clínica que, por contar com um número muito pequeno de leitos, proporcionou um microcosmo favorável à experimentação. Os fundamentos de tal prática psiquiátrica inovadora se pautavam na radicalização da ideia de “vida coletiva”. Entretanto, Oury encontrou alguma resistência em desenvolver tais ideias nesta primeira clínica, o que o levou, em abril de 1953, a adquirir o castelo de La Borde para inaugurar tal instituição. Este castelo estava em péssimo estado, tendo poucos andares habitáveis, e se encontrava num local pouco habitado, sendo que o vilarejo mais próximo estava a quatro quilômetros, e a cidade mais próxima, a treze (Dosse, 2010).

Três princípios pautavam a prática nesta clínica, a saber:

O centralismo democrático assegura a preeminência do grupo gestor e responde a um princípio marxista-leninista ainda em voga nesse ano do desaparecimento do ‘pai dos povos’. O segundo princípio, que prevê a precariedade dos estatutos, corresponde à utopia comunista segundo a qual toda pessoa deve ser capaz de passar do trabalho manual ao trabalho intelectual e vice-versa: qualquer um na clínica pode ser convocado a passar da atividade de cuidados médicos a tarefas de limpeza, de coordenação de oficinas de criação ou, ainda, de preparação de espetáculos. Um mecanismo de revezamento das tarefas é sistematizado. O terceiro princípio, antiburocrático, institui uma organização comunitária com a coletivização das responsabilidades, das tarefas e dos salários. (Dosse, 2010, p. 47)

Estes princípios já indicam o caminho por onde passará o impacto de Guattari na clínica de La Borde, quando da sua direção. Tal valorização da circulação entre os espaços, da crítica das posições dos membros de uma instituição, visando a plasticidade das funções é já indicativa do que posteriormente Guattari irá nomear como “Análise Institucional”.

Essa posição transversal com relação à clínica, tomada em sua realidade social, é expandida também em direção às atividades cotidianas. No Clube da Clínica, oficina mantida em La Borde, instituíram-se diversos lugares de troca entre cuidadores, doentes e todos os demais implicados na instituição. Desta iniciativa surge, num determinado momento, um bar com bebidas sem álcool, por exemplo. Embora em seu início as funções administrativas do Clube tivessem sido relegadas aos funcionários, logo as funções foram sendo exercidas também pelos doentes. E isso se dava nas outras atividades; o cozinheiro muitas vezes abandonava sua atividade para realizar outras, e outros participantes da clínica assumiam as tarefas da cozinha.

Entretanto é só em 1955 que Félix Guattari, a convite de seu amigo Jean Oury, instala-se em La Borde. Frequentando o seminário de Lacan desde os anos 1950, Guattari interessava-se pelo trabalho realizado na clínica. Lá assume diversas funções, sendo inicialmente preposto para as relações exteriores da clínica, mas também participante do Clube da Clínica e de diversas outras tarefas institucionais. O que realmente atraiu Guattari à clínica de La Borde, entretanto, foi o latente potencial militante ali encontrado pelo psicanalista: “Eu tinha esse comportamento militante um pouco rígido em face dos funcionários que estavam muito surpresos ao ver se introduzir uma disciplina de funcionamento, um estilo de reunião, de controle de tarefas” (Dosse, 2010, p. 49)

Esse encontro, entretanto, não se deu de maneira tranquila. O cotidiano da clínica, principalmente antes do desenvolvimento dos psicofármacos, era relativamente violento, não sendo raro receber um objeto jogado em sua cabeça ao apenas transitar pelo local. “Guattari, já então chefe de bando, enfrenta com determinação e põe em prática seus conhecimentos de judô para imobilizar se necessário qualquer veleidade de violência” (Dosse, 2010, p. 49).

Após alguns anos ali, Guattari caminha na direção de implementar o que ele chamou de sistema de “grade” na divisão das tarefas: uma tabela, com o nome dos funcionários nos eixos das abscissas e, nas ordenadas, as ocupações da clínica, como médicos, faxineiros e vigilantes. O sistema era tido pelos funcionários como autoritário, já que o “gradista” determina as ocupações de todos, de maneira estritamente vertical.

Nesse modelo de práxis, Guattari produz também alguns conceitos, entre eles o de transversalidade, essencial à problemática da relação sujeito-grupo: “A transversalidade é o lugar do sujeito inconsciente do grupo, para além das leis objetivas em que se fundamenta. O suporte do desejo do grupo” (Dosse, 2010, p. 61).

A transversalidade é uma dimensão que pretende superar os dois impasses, quais sejam o de uma verticalidade pura e de uma simples horizontalidade; a transversalidade tende a se realizar quando ocorre uma comunicação máxima entre os diferentes níveis e, sobretudo, nos diferentes sentidos.” (Guattari, 2004, p. 111)

Tal conceito de transversalidade, formalizado em um texto de 1964, tentaria sistematizar a incidência da política na prática clínica a partir de uma operação que incidisse além das sistematizações pichonianas de grupo, pautadas numa verticalidade (relacionada às questões subjetivas de um indivíduo no grupo) e em uma horizontalidade (relacionada à configuração

grupais nas quais os sujeitos estão inseridos)¹⁴. Nas palavras de Viveiros de Castro, tal transversalidade procura tratar de uma “comunicação entre heterogêneos característica das multiplicidades intensivas ou rizomáticas, aqueles sistemas acentrados e não-totalizáveis” (Castro, 2008).

La Borde é, efetivamente, palco de uma efervescente atividade política. Com o tempo, o local se torna assiduamente frequentado por diversos intelectuais, que enxergavam um intenso potencial nesse contato com a loucura. Diversos grupos de trabalho e demais organizações se associam à clínica, o que produzia um fluxo cada vez maior de pessoas na instituição.

Esse fluxo, entretanto, era menor nas quartas-feiras, pois havia neste dia o seminário de Lacan. A influência do psicanalista em La Borde é patente desde sua concepção: o contato de Jean Oury com a obra lacaniana foi o que o fez abandonar seu interesse em biologia, optando, por sua vez, em seguir na carreira psiquiátrica. Lacan se torna seu analista, o que é favorecido pela relativa proximidade de La Borde ao consultório do psicanalista. “Toda vez que chegava alguém em La Borde, a primeira coisa que lhe diziam é que deveria fazer uma análise e, naturalmente, com Lacan. Chegou-se a obrigar pessoas a abandonar seu analista e se transferir para Lacan” (Dosse, 2010, p. 67).

Toda a clínica se organiza numa caravana para ir aos seminários de Lacan em Saint-Anne e em Ulm, e tal contato é essencial nos rumos tomados pela clínica. Em 1964, Guattari participa da fundação da Escola Freudiana de Paris e, embora fosse considerado por Lacan como um brilhante discípulo, fica particularmente desolado com relação à ascensão da corrente maoísta de Jacques-Alain Miller em torno de Lacan (Dosse, 2010, p. 67). Da parte de Oury, embora ele não se considerasse um discípulo de Lacan, mas sim um “alterego que costuma discutir abertamente com ele quando o leva de carro de sua casa de campo de Guitrancourt para Paris” (Dosse, 2010, p. 67), todo seu embasamento teórico relativo ao tratamento da psicose era articulado à teoria lacaniana.

¹⁴ É digno de nota que tal conceito de transversalidade é também utilizado por Viveiros de Castro (2008) ao enfrentar um dilema similar na Antropologia, em oposição a Hugh-Jones que definiria dois tipos de xamanismos: um vertical, próprio de civilizações tidas enquanto mais pacíficas e hierarquizadas, nas quais o xamã se aproximaria de um sacerdote; e um horizontal, pautado no “sacrificador-vítima”, em sociedades de estilo mais igualitário e belicoso.

E tal entrelace se dava também com a estrutura organizacional da clínica. Oury, por exemplo, procurou mostrar em uma intervenção em Junho de 1960 a utilidade da abordagem estrutural para a compreensão da dimensão institucional de La Borde:

La Borde é estruturada como uma combinação de fonemas, à maneira como Lacan afirma, na mesma época, que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Ele distingue, portanto, as diversas unidades significantes da clínica de La Borde e põe em evidência certas articulações, como aquela que liga o interior do castelo à unidade-lavanderia e à unidade-insulina, cujo estado de simbiose é tal que há o risco da armadilha da separação do conjunto da clínica – e portanto de isolamento. “Isso foi denominado por um jogo de palavras de lingística¹⁵”. “A gente dizia: Você não está na lavanderia, você faz lingística e, no entanto, não faz menos efetivamente lavanderia”. (Dosse, 2010, p. 61)

Entretanto, mesmo utilizando de jogos de palavras e referências à linguagem, em consonância com a virada linguística pretendida por Lacan na psicanálise, Dosse afirma que ainda havia na psicoterapia institucional uma resistência em aderir totalmente ao paradigma estruturalista, embora participasse ativamente das discussões concernentes às ciências humanas da época: “Ela não pretende veicular a concepção de uma estrutura que se desenvolveria independentemente do sujeito e seria sobrevalorizada em relação a ele” (Dosse, 2010, p. 61).

Ainda, contava da parte de Guattari um especial interesse no aspecto histórico que seria, de acordo com as clássicas concepções referentes ao movimento estruturalista, renegado ao segundo plano. Para ele, para além do sujeito e da estrutura existe a máquina.

Para elaborar este ponto, iremos nos debruçar sobre o texto *Máquina e Estrutura* (Guattari, 2004, p. 309), cuja história de publicação é um tanto curiosa. O texto foi escrito como uma exposição para a Escola Freudiana de Paris e seria publicado posteriormente por Roland Barthes em sua revista *Communications*; entretanto, ao saber da existência do manuscrito, Lacan pressiona o autor a desistir de sua publicação naquele periódico, e publicá-lo, ao invés disso, em sua revista *Scilicet*. Guattari entra em contato com Barthes, retira seu texto da revista e o envia à revista de Lacan que, entretanto, não chega a publicá-lo (Dosse, 2010, p. 68).

¹⁵ Há aqui um jogo de palavras entre *lingerie* (lavanderia) e *linguistique* (linguística).

3.2.2 – Máquina e Estrutura: o objeto *a* como máquina infernal

Este texto, publicado um ano depois do livro de Deleuze *Diferença e Repetição*, de 1968, marca os contornos do que será o conceito de máquina desejante presente em *O Anti-Édipo*, de 1972. Procurando inicialmente se posicionar frente à problemática da estrutura, Guattari não a dispensará radicalmente, como tende a ser feito posteriormente em sua obra conjunta com Deleuze:

É deliberadamente que colocamos entre parênteses o fato de, na realidade, uma máquina não ser separável de suas articulações estruturais e, inversamente, toda estrutura contingente ser visitada – e é isso que queremos estabelecer – pelo espectro de um sistema de máquinas, no mínimo por uma máquina lógica. Se nos parece indispensável, num primeiro momento, estabelecer essa distinção, o motivo é esclarecer a localização de posições particulares da subjetividade em sua relação com o evento e a História. (Guattari, 2004, p. 309)

Guattari compreende a estrutura, junto com Deleuze¹⁶, a partir de alguns princípios, dentre os quais ele ressalta 1) a existência de duas seres heterogêneas (uma relativa ao significante e a outra ao significado), e 2) os termos de uma série se definem pela relação que mantém com os outros termos. Há, entretanto, uma inovação no que Guattari compreende como a terceira condição de Deleuze para a estrutura: “as duas séries heterogêneas que convergem para um elemento paradoxal que é como um seu ‘diferenciante’ deveria, pelo contrário, ser remetida exclusivamente à ordem ‘da máquina’” (Guattari, 2004, p. 309).

O termo que Deleuze denominava como “casa vazia”, um elemento paradoxal que regeria o grau zero da estrutura, é aqui entendido como pertencente à ordem da máquina. Não exatamente como um ponto de convergência a que tendem duas séries sem nunca atingi-lo, “o surgimento da máquina marca uma data, um corte, não homogêneo a uma representação estrutural” (Guattari, 2004, p. 310).

Entretanto, não fica ainda claro como se situaria o sujeito em tal esquema. Seria ele uma parte da máquina, talvez ele próprio máquina? Guattari responde:

O sujeito da História está, para a máquina, em outro lugar, na estrutura. A bem dizer, o sujeito da estrutura, considerado em sua relação de alienação com um sistema de totalização destotalizada, deveria antes ser remetido a um fenômeno de “metade”, opondo-se aqui o ego ao sujeito do inconsciente na medida em que responde ao princípio

¹⁶ As concepções de estrutura do pensamento de Deleuze deste período foram trabalhadas na seção anterior.

enunciado por Lacan: um significante o representa para outro significante. O sujeito inconsciente como tal estará por sua vez do lado da máquina, ao lado da máquina, digamos. Ponto de ruptura da máquina. Corte aquém e além dela. (Guattari, 2004, p. 310)

Retomando a máxima lacaniana de que um *significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante*, Guattari coloca que o sujeito é sempre excêntrico à máquina. O sujeito é, em larga medida, resto, não estando incluído, mas *ao lado* da máquina, em oposição ao processo estrutural, que, para ele, *encerraria* o sujeito. Há aqui, entretanto, uma outra mudança em relação ao paradigma estruturalista, marcada por uma certa exacerbação do caráter histórico e, em alguma medida, sua articulação com o próprio conceito de estrutura:

A máquina de antes, a máquina de hoje e a máquina de amanhã não entretêm entre si relações estruturais: só um processo de análise histórica, o recurso a uma cadeia significante extrínseca à máquina, um *estruturalismo histórico*, digamos, permitiria reapreender globalmente os efeitos de continuidade, de retroação e de encadeamento que a máquina é suscetível de representar. (Guattari, 2004, p. 310, grifos nossos)

O que Guattari pretende com seu conceito de *máquina* é identificar este ponto de corte, de tensão que, embora seja em si mesmo a-histórico, é também a ela profundamente relacionado: trata-se aqui do objeto *a* lacaniano: “O objeto *a* descrito por Lacan como raiz do desejo, umbigo do sonho, também irrompe no seio do equilíbrio estrutural do indivíduo à maneira de uma máquina infernal. O sujeito se vê rejeitado de si mesmo” (Guattari, 2004, p. 314).

As máquinas fundariam a linguagem, e não o oposto; a voz, sendo da ordem do *real*, é *máquina de palavra*. Já era esboçado aqui os contornos da crítica à representação presentes no *Anti-Édipo*, relativas ao caráter simbólico da linguagem:

A voz, como máquina de fala/palavra¹⁷, corta e funda a ordem estrutural da língua/linguagem¹⁸, e não ao contrário. O indivíduo assume, no plano de sua corporeidade, as consequências do entrecruzamento de cadeias significantes de toda ordem que o atravessam e o dilaceram. *O ser humano é presa do entrecruzamento entre a máquina e a estrutura*. (Guattari, 2004, p. 313, grifos nossos)

Essa máquina, corte da estrutura que funda essa ordem discursiva, é anterior à linguagem. Há aí já uma nova abordagem em relação à linguagem, característica dessa releitura

¹⁷ No original em francês é utilizado *parole*.

¹⁸ No original, *langue*.

guattariana dos pressupostos do estruturalismo. Mas, enfim, uma questão continua: como essa concepção se articula com o papel da história nestes processos de subjetivação?

“Nesta ou naquela etapa da História, surge uma focalização do desejo no conjunto das estruturas; propomo-nos a reconhecê-la sob o termo geral ‘máquina’, quer se trate de uma nova arma, de uma nova técnica de produção, uma nova axiomática religiosa” (Guattari, 2004, p. 317). A máquina, este desejo no conjunto das estruturas, tem caráter infraestrutural no desenvolvimento da História, mas não de uma maneira classicamente estruturalista. Como aponta o mesmo Guattari, “não se poderia continuar a dizer da História, como lugar do inconsciente, que ela é ‘estruturada como uma linguagem’ *uma vez que não existe uma forma escritural possível de uma tal linguagem*” (Guattari, 2004, p. 317, grifos nossos).

Há, tomando isso como base, uma práxis analítica proposta por Guattari: a atividade revolucionária. Ela, entendida como “maquinação de uma subversão institucional” (Guattari, 2004, p. 319), tentaria expor essa potência subjetiva, protegendo-a de uma possível “estruturalização”. O texto é concluído com um convite: “situar a responsabilidade daqueles que, a este ou àquele título têm condições de se articular à letra do discurso teórico no contexto em que ela marca a luta de classes no cerne do desejo inconsciente” (Guattari, 2004, p. 319). A luta de classes seria intrínseca ao desejo: seu caráter histórico está ali presente como aquilo que *não é possível de ser escrito*; neste sentido, a atividade analítica não se torna tão distante da atividade revolucionária.

3.2.3 A disseminação da análise institucional

Até este momento ainda é um tanto precoce falarmos de *esquizoanálise*: o encontro com Deleuze que culminou n’O Anti-Édipo ainda era incipiente. A *análise institucional* de Guattari é incluída dentro de uma tendência maior, a qual nos referiremos doravante como o chamado *institucionalismo francês*.

De maneira geral, existiram duas fases da chamada psicoterapia institucional na França: uma primeira, teoricamente eclética, que se utilizava do pavlovismo, psicanálise, psicologia da Gestalt e até da fenomenologia; entretanto, ao longo dos anos 50, tal modelo se mostrou teoricamente e politicamente insustentável, passando assim “desde 58, da primeira versão

(ecclética, com dominante marxista e ativa presença de militantes comunistas) à segunda (influenciada por Lacan e inteiramente desvinculada do Partido Comunista Francês)” (Rodrigues, 2000, p. 203).

Interessa-nos em especial o que ocorre a partir desta segunda onda. É interessante notar que tal movimento impactou também disciplinas adjacentes, como a pedagogia: Fernand Oury, irmão de Jean Oury, cumpre um papel importante neste sentido ao fundar o GTE (Grupo de Técnicas Educativas), grupo que articula conceitos psicanalíticos ao que os autores colocam como uma *pedagogia institucional*. Este grupo é importante no que marca já uma certa tensão entre duas correntes: a “psicossociologia – que pode remeter a dialética, sujeito, não-diretividade, T-Grupo lewiniano – *versus* estruturalismo – capaz de conotar psicanálise, descentração, primazia do significante, reformismo-adultismo” (Rodrigues, 2000, p. 207-208). Mesmo pautados por referenciais teóricos bastante distintos, as duas frentes tendiam a se definir na medida em que empreendiam uma “crítica da tradição”, o que tinha como resultado uma certa mescla teórica na prática de seus agentes.

Este referencial psicossociológico, que ganha força a partir do pós-guerra com a incorporação da psicossociologia americana, tem forte impacto na pedagogia e nas correntes psicoterapêuticas institucionalistas na França. Apesar da eventual mescla teórica empreendida pelos praticantes destas atividades institucionais, tais perspectivas teóricas não se fundem, embora ocorram às vezes empréstimos teóricos:

Foi neste contexto que as noções de transversalidade, transferência institucional, analisador, foram lançadas para serem depois recolhidas por psicossociólogos como Lapassade, Lourau, Lobrot (...). Se por vezes lhes tenho reprovado o fato de haver usado, mal usado, estas noções, é unicamente porque as levaram a um terreno universitário ou a práticas especializadas de psicossociologia. (Guattari, 1981, p. 97 citado por Rodrigues, 2000, p. 222)

Embora Guattari critique o trabalho de psicossociólogos como Lourau e Lapassade, estes não são exatamente seus adversários no que concerne à elucidação de conteúdos inconscientes que definem e regram a vida em instituições. O que acontece, em alguma medida, é mais da ordem de regimes de verdade balizados pelas instituições às quais os autores se afiliam.

Entretanto, de quais instituições estamos falando? No caso de Guattari, este funda o GTPsi (Grupo de Trabalho de Psicologia e Sociologia Institucional) no início dos anos 60, afiliando-se a diversos psiquiatras comunistas alinhados à psicanálise. Eles, entretanto,

defendiam um dispositivo clássico de análise, marcado pelo divã e pela associação livre; Guattari, entretanto, sustenta um conceito maior de análise:

Esta não se confunde quer com a realizada pelo psiquiatra – dispositivo clássico –, quer com a desenvolvida em um grupo de indivíduos – psicossociologia *stricto sensu*. [...] Essa Análise Institucional não implica que os psicanalistas ou psicossociólogos venham militar no movimento estudantil, trazendo na algibeira técnicas para curar os doentes ou socializar os associais. Tampouco que os militantes forneçam lições aos terapeutas, a fim de que esses optem por enfoques libertários. Sugere que as organizações estudantis possam aproveitar ao máximo suas forças de aglutinação, amplamente superiores às então existentes nos meios psiquiátricos e psicanalíticos tradicionais, mediante a criação de organismos de todos os tipos, nos quais a capacidade de promover inter-relações sociais múltiplas e a dimensão analítica estejam intimamente associadas. (Rodrigues, 2000, p. 218-219).

Posteriormente, em 1966, é criada a FGERI (Federação dos Grupos de Estudos e Investigações Institucionais), organização que tendia a seguir tal linha guattariana. E, curiosamente, em 1966 ela inaugura sua revista *Recherches*, que continha um texto de Lourau, o que sugere alguma aliança entre os dois grupos. Entretanto, Lourau marca bem suas divergências com relação à influência psicanalítica de outra corrente: “Às perguntas mais (psic)analíticas relativas ao desejo do pedagogo institucional – caras aos integrantes do GET –, Lourau contrapõe as mais sociológicas acerca da demanda social e das matrizes institucionais que a configuram” (Rodrigues, 2000, p. 221).

Estas relações institucionais também marcaram fortemente a disseminação da análise institucional no Brasil. No contexto nacional, a esquizoanálise também adentra o debate a partir da Análise Institucional, que se popularizou aqui fortemente na década de 70, em oposição à força que esta teve na história da psicologia francesa já dez anos antes, posto que os eventos do maio de 68 e sua massiva articulação política pautaram as práticas institucionalistas no seu ápice.

Tal introdução das práticas institucionais no país se deu no contexto de forte repressão, marcado pela restrição massiva das liberdades civis no período do governo militar. Neste sentido, a Análise Institucional se difundiu, junto com a Socioanálise, como práticas eminentemente oposicionistas, sendo ambos os movimentos mutuamente articulados neste período.

Embora o termo Análise Institucional tenha sido cunhado por Guattari por volta de 1964 (Rodrigues, 2000), a participação de René Lourau em seus meandros institucionais é aqui também patente. Esses dois autores, aliados à Socioanálise desenvolvida por Georges

Lapassade, tornaram-se as principais bases teóricas do movimento grupalista na saúde mental brasileira.

Tal movimento se orientava, a partir do trabalho com grupos, a compor uma prática que organizasse e compreendesse a realidade social dos sujeitos por ela implicados. Para tanto, tal abordagem lança mão de diversos conceitos, desenvolvidos em sua maioria pelos autores previamente citados, como os de “encomenda e demanda, transversalidade, analisador e implicação” (L’Abbate, 2012). Tal dimensão institucional da abordagem permite também seu uso em um trabalho dito acadêmico, como quando o objeto de investigação é uma organização; essa faceta da prática justifica também sua presença no contexto universitário. Neste sentido, é mister lembrar que boa parte de tais práticas estava estritamente associada com as organizações psicanalíticas da época, sendo que a própria Socioanálise era considerada por Loureau como “uma intervenção próxima à clínica psicanalítica” (L’Abbate, 2012).

Hur (2013, p. 270-272) realizou um levantamento do impacto da Esquizoanálise e da Análise Institucional na Psicologia brasileira, e tentaremos reconstitui-lo aqui, com alguma eventual adição ou novo comentário. Enfim, como já comentado, a influência da esquizoanálise na psicologia brasileira iniciou-se em meados da década de 1970, e foi sentida de maneira inicial no âmbito da saúde mental. Rodrigues (2000) cita também alguns famosos “contrabandistas” da esquizoanálise para o Brasil, como a psicanalista Suely Rolnik, que esteve em intenso contato com Deleuze e Guattari em Paris, e o psiquiatra argentino Gregório Barenblitt.

Rolnik é um dos principais nomes no que se refere à produção esquizoanalítica no Brasil na década de 1980. Foi também colaboradora de Guattari em suas passagens pelo país, participou, junto com o esquizoanalista francês, de diversos debates e encontros com movimentos sociais. Desse momento surge também o famoso livro “Micropolítica: cartografias do desejo”, que ela escreve em conjunto com Guattari. Ela é também coordenadora do Núcleo de Subjetividade da PUC-SP – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, centro de pesquisa pautado por um viés esquizoanalítico produzindo sobre tópicos como clínica, arte e estética. Curiosamente, Suely Rolnik se intitula como psicanalista e, em uma entrevista recente (2017), afirmou que “Eu não deixei de ser psicanalista, não é isso, eu adoro minha prática psicanalítica e acho que todo meu pensamento é psicanalítico”. Num terreno povoado por fortes críticas à psicanálise, essa afirmação tem um alto valor de análise para o presente trabalho.

Também ligado ao Núcleo de Subjetividade da PUC-SP tem-se o filósofo Peter Pál Pelbart, que tem uma vasta produção relacionada a considerações sobre a biopolítica, o tempo

e a loucura. Também tendo inicialmente uma relação com os estudos em psicanálise, o autor posteriormente se desliga desse caminho, e, junto a seu trabalho no hospital-dia *A Casa*, fundou a *Companhia Teatral Ueinz*, cujo nome é tributado à palavra em alemão preferida por um de seus membros¹⁹. Esta proposta de teatro é composta por atores usuários do hospital-dia, embora atualmente a Companhia não esteja mais diretamente ligada à instituição.

Outro nome importante na divulgação do pensamento esquizoanalítico é Gregório Baremlitt. Pensador e militante crítico, inicialmente ligado às áreas de saúde mental, análise institucional e psicanálise, Baremlitt separou-se da APA – Associação de Psicanálise Argentina após diversas discordâncias frente a práticas por ele consideradas elitistas dentro da organização. Integrado ao grupo “Plataforma”, Baremlitt e outros membros do grupo começam a introduzir textos marxistas dentro da instituição, fomentando a crítica a esse posicionamento conservador até o ponto de ruptura sendo, curiosamente, esta a primeira cisão de uma sociedade de psicanálise por motivos políticos. Após alguns anos deste evento, Baremlitt se viu forçado a migrar para o Brasil devido ao golpe militar de 1976, estando também junto a muitos membros do grupo Plataforma; tal movimento foi chamado por Rodrigues & Benevides (2003) como a “segunda geração” de analistas da Argentina a migrarem para o país: “tão grupalista quanto a primeira mas igualmente freudo-marxista, estruturalista, althusseriana, institucionalista, antipsiquiátrica, socioanalítica, deleuzo-guattariana etc, em uma palavra: plataformista” (Rodrigues & Benevides, 2003, p. 59-60, tradução nossa). Já nesta nova terra, Baremlitt revisa seu referencial psicanalítico a partir de uma leitura esquizoanalítica e se estabelece em Minas Gerais, fundando o Instituto Félix Guattari que, posteriormente, foi renomeado como Fundação Gregório Baremlitt.

No Rio de Janeiro, existe um grande número de autores que compartilham desse viés esquizoanalítico. As pesquisadoras já aqui citadas, como Regina Benevides e Heliana Rodrigues, têm uma vasta produção referente a narrativas e a história do movimento grupalista no Brasil; Virgina Kastrup e Eduardo Passos têm trabalhos famosos em pesquisa e metodologia, assim como seus estudos sobre subjetividade. Há também Cristina Rauter, que desenvolveu uma ampla discussão sobre direitos humanos, violência de Estado e política.

No estado do Rio Grande do Norte, Magda Dimenstein escreve e orienta trabalhos ligados a política e movimentos sociais, partindo desse referencial teórico; outro polo ligado à

¹⁹ Pelbart (2013) faz um relato detalhado dessa experiência em seu texto “O Teatro da Loucura”.

produção de trabalhos referenciados na esquizoanálise e na análise institucional se encontra na UNIFESP, onde pesquisadores como Alexandre Henz e Maurício Lourenção Garcia desenvolvem trabalhos em linhas de pesquisa referentes à clínica ampliada e políticas da subjetividade; e, nas discussões referentes a gênero, William Peres, professor da UNESP – Universidade do Estado de São Paulo, tem larga produção.

Após esse levantamento, é curioso notar que alguns dos principais nomes têm uma relação íntima com a psicanálise, sendo a disseminação da esquizoanálise deleuzo-guattariana profundamente acompanhada desta primeira em diversas etapas de seu desenvolvimento, tanto no contexto nacional quanto no francês. O que é no mínimo curioso, haja vista o distanciamento tomado entre as duas abordagens, seja pela recusa da existência de um potencial na crítica esquizoanalítica por parte de alguns psicanalistas, seja pela ausência de interesse em discussões psicanalíticas por considerar tal campo datado no que se refere a sua autocrítica em alguns aspectos epistemológicos e políticos. Este ponto de tensão aponta para uma problemática interessante: a relação entre a psicanálise e a esquizoanálise não é tão definida como alguns desejariam que fosse. Seja pelo seu desenvolvimento histórico, seja pela prática de alguns seus principais pensadores, as teorias não são nem, em alguns casos, separadas uma das outras. Uma das principais autoras da esquizoanálise, que é fundada por uma crítica radical ao pensamento psicanalítico, é psicanalista. Isso não é evidência de uma compatibilidade mas, e isso talvez, de que estas correntes de pensamento são articuláveis: um encontro produtivo é possível.

4 – O MATERIALISMO ESQUIZOANALÍTICO: ENTRE ESPINOSA E MARX

Comentou-se anteriormente como a crítica esquizoanalítica à psicanálise pode ser compreendida, em grande medida, como uma crítica *materialista* ao suposto *idealismo* da psicanálise. Entretanto, tal afirmação não é suficiente sem uma maior exploração do que estaria em jogo quando Deleuze & Guattari falam de *materialismo*. É reiteradamente colocado pelos autores que a psicanálise naturalizaria (e, também, produziria) certas concepções negativas, como a *falta* e a *transcendência*, através da edipianização da vida; entretanto, não é imediatamente claro em que medida a proposta deleuzo-guattariana de uma filosofia versada no *excesso* e na *imanência* é materialista. Tentaremos, neste capítulo, melhor esboçar os contornos do estatuto do *material* n' *O Anti-Édipo* (2010) para, só então, situarmos esta crítica em relação à psicanálise, avaliando aí a pertinência de tais colocações.

Num primeiro momento tal palavra nos remete às concepções clássicas marxistas do termo que, culminando no materialismo histórico e dialético, pautaram boa parte da tradição filosófica materialista contemporânea. E, efetivamente, esta é uma influência basilar nos desenvolvimentos dos autores; entretanto, Marx vem acompanhado de autores como Espinosa, Bergson e Nietzsche, que dão um novo sentido à intuição marxista. Tentaremos, num primeiro momento, entender como a leitura esquizoanalítica de Espinosa, focada em conceitos como *monismo* e *potência*, se articula com a leitura original, feita pelos autores, de Marx que, por sua vez, operou uma inversão do idealismo, assim como a esquizoanálise propõe com relação à psicanálise.

Esse percurso pretende, neste momento, apresentar algumas linhas que contornam o pensamento dos autores no que concerne ao seu conceito de *materialismo* que, n' *O Anti-Édipo* (2010), se apresenta de maneira mais complexa e, de certa forma, menos explícita com relação à tradição na qual se insere. Essa abordagem não pretende esgotar o problema; limitando-se a estes autores, pretende-se aqui apenas situar o campo no qual tal discussão se insere.

4.1 – Espinosa: materialismo prático

Deleuze, em seu *Espinoza, Filosofia Prática* (2002)²⁰, atribui à *Ética* um estatuto singular: a filosofia dela derivada deve seu valor ao fato de ser uma filosofia *prática*. Opondo-se a uma *moral*, tal ética é considerada pelo autor como uma verdadeira *etologia*, uma real ciência do comportamento humano:

A *Ética* de Spinoza não tem nada a ver com uma moral, ele a concebe como uma etologia, isto é, como uma composição das velocidades e lentidões, dos poderes de afetar e ser afetado nesse plano de imanência. Eis por que Espinoza lança verdadeiros gritos: não sabeis do que sois capazes, no bom como no mau, não sabeis antecipadamente o que pode um corpo ou uma alma, num encontro, num agenciamento, numa combinação. (Deleuze, 2002, p. 130).

A proposta materialista de inspiração espinosana aqui em jogo se articula profundamente em torno da noção de *corpo*. A *Ética* se dá no plano dos afetos que se encontram com os corpos. As dinâmicas entre corpos que se afetam é a tarefa adequada da filosofia: distanciando-se da contemplação da consciência, da busca por um código transcendente que assegurasse a ação humana, a *Ética* vai na via da recusa de um Deus transcendente; “essas são as razões pelas quais ele é acusado de *materialismo*, *imoralismo* e *ateísmo*” (Deleuze, 2002, p. 23). Deleuze (2002, pgs. 23-31) mesmo coloca esses três pontos como as maiores contribuições de Espinoza:

- 1) Desvalorização da consciência (em proveito do pensamento): Espinoza, o materialista[...]
- 2) Desvalorização de todos os valores e sobretudo do bem e do mal (em proveito do “bom e do “mau”): Espinoza o imoralista[...]
- 3) Desvalorização de todas as “paixões tristes” (em proveito da alegria): Espinoza o ateu.

Tomemos, então, a primeira das acusações realizadas a Espinoza: a desvalorização da consciência. Afastando-se do pensamento cartesiano, que pregava o dualismo mente-corpo e, a partir daí, uma desvalorização do corpo em relação à mente, Espinoza opera aí uma inversão. A real tarefa da filosofia se torna pensar “o que pode um corpo”. O corpo se torna o modelo, mas sem haver necessariamente uma preponderância de um sobre o outro:

Trata-se de mostrar que o corpo ultrapassa o conhecimento que dele temos, e o *pensamento não ultrapassa menos a consciência que dele temos*. Não há menos coisas que ultrapassam a nossa consciência que coisas no corpo que superam nosso conhecimento. [...] Em suma, o modelo do corpo, segundo Espinoza, não implica nenhuma desvalorização do pensamento em relação à extensão, porém, o que é muito

²⁰ A primeira versão deste livro foi publicada em 1970; entretanto, a versão utilizada aqui data de 1981, que acrescentou a ela três capítulos (III, V e VI).

mais importante, uma desvalorização da consciência em relação ao pensamento: uma descoberta do inconsciente e de um *inconsciente do pensamento*, não menos profundo que o *desconhecido do corpo*. (Deleuze, 2002, p. 24-25, grifos do autor)

Espinosa opõe-se à preeminência da consciência em relação ao corpo e ao pensamento. O que opera aí não é, portanto, uma exaltação de um suposto “mundo dos corpos” em oposição a um “mundo das ideias”; as ideias têm corpo. Há uma densidade própria do pensamento, que escapa à consciência que dele temos. Articula-se aí, também, uma crítica à própria noção de subjetividade, ao ser tradicionalmente pautada na *interioridade*; não há uma substância pensante que precede a realidade material dos corpos. O que existe, para Espinosa, é uma única substância, Deus:

A substância única é também denominada Deus (EI, P11, P14). Contudo, o Deus de Espinosa é este que “age exclusivamente pelas leis de sua natureza” (EI, P17), sendo o mesmo que as leis da própria natureza. Só há uma substância, porque não pode existir “na natureza das coisas, duas ou mais substâncias de mesma natureza” (EI, P5) e porque “uma substância não pode ser produzida por outra substância” (EI, P6). Já que a substância infinita (EI, P13) e eterna (EI, P19) é a única causa de si e em si, logo ela opera como causa livre (EI, P17), imanente (EI, P18), eficiente (EI, P25) e necessária (EI, P29) de todas as coisas, sendo expressa em infinitos atributos infinitos (EI, P11) e em infinitos modos: “Ora, nada é dado afora substâncias e modos”, afirma Espinosa (Cf. EI, P15 dem.) (Ramacciotti, 2013, p. 14)²¹

O Deus espinosano, causa de si e de todas as coisas, é a única substância que existe. Em oposição a um dualismo, um monismo: e, aqui está a virada, também um *pluralismo*. Esse aparente paradoxo se articula no conceito deleuziano de *Univocidade*. Originalmente formulado pelo filósofo escolástico Duns Scotus (Silva & Alencastro, 2010, p. 103), tal conceito assumiria, em oposição a uma postura aquiniana, que não haveria uma diferença de natureza entre os atributos de Deus e os atributos das demais coisas:

A univocidade do ser (em oposição à equivocidade) afirma que não pode haver diferença de natureza entre os atributos de Deus e os de sua criação. Aquino, ao contrário, sustentava que a bondade de Deus, entre outros atributos, só pode ser pensada como análoga em relação à dos homens. A analogia é uma figura da equivocidade, pois introduz um intelecto transcendente que deverá nivelar as diferenças do ser, que é, portanto, “dito” de formas desiguais. (Silva & Alencastro, 2010)

Quando se fala, por exemplo, na bondade de Deus, Tomás de Aquino colocaria que a “bondade” que aí está em jogo é da ordem da analogia; a real bondade de Deus, assim como seu Ser, nos seria inacessível diretamente e apenas poderia ser referida pela analogia. A postura

²¹ EI refere-se ao primeiro livro da ética, e P se refere ao número da proposição relacionada.

de Duns Scotus, em contrapartida, coloca que a diferença entre a bondade de Deus e a dos homens é apenas diferente em grau; no final, tratar-se-ia da mesma bondade. Um monismo em oposição, portanto, a um dualismo.

Aqui recupera-se sempre Descartes, porque hoje falamos sobre Descartes, ou seja, Lacan. E então existem duas coisas que são divisíveis. O dualismo não é definido por dois, dualismo é definido pelo emprego do *um* e do *múltiplo* como adjetivos. Isso já é verdade em Duns Scotus. Então, ao invés de usar o *um* e o *múltiplo* como adjetivos, substitui-se as multiplicidades substantivas na forma: nada é um, nada é múltiplo, tudo são multiplicidades. (Deleuze, 2001, p. 99, tradução nossa)

Ao invés de usar o Um e o Múltiplo enquanto adjetivos, que se refeririam a uma outra substância, Deleuze defende o conceito de *multiplicidades substantivas*.²² O *múltiplo* não é mais um atributo que qualificaria um substantivo *uno*; a *multiplicidade* é ela mesma substância, diferença radical.

Esse monismo anti-cartesiano é um dos pontos-chave no embate entre Deleuze e Lacan: para ele, o dualismo cartesiano é repetido, na psicanálise, na figura do par sujeito do enunciado/sujeito da enunciação. O argumento de Deleuze é que tal par reinstala, em alguma medida, o dualismo mente-corpo:

Eu não posso dizer “Eu ando, logo existo” porque, do sujeito do enunciado eu não posso concluir um ser da enunciação; mas eu posso dizer “Eu penso, logo existo” porque do sujeito da enunciação eu posso concluir o ser deste sujeito. (Deleuze, 2001, p. 94, tradução nossa)

O monismo *pragmático* de Deleuze se mostra incompatível com tal hierarquização das sensações; para o autor, o “Eu ando” não poderia ser deduzido do “Eu penso”, e ambos, devido à univocidade do ser, teriam o mesmo valor ontológico. Entretanto, do que se fala quando mencionamos tal sujeito do enunciado e sujeito da enunciação?

Em oposição à psicologia do Self, Lacan reinterpreta radicalmente a função da análise. Em oposição às diversas perspectivas que visavam uma maior funcionalidade do analisando, atribuindo ao Self do paciente uma imagem “verdadeira”, em oposição à imagem disfuncional nele presente, a psicanálise lacaniana parte de outro pressuposto. O *eu* é, desde sempre, um mal-entendido. Num capítulo posterior tal noção de eu e sua relação com o *estádio do espelho* será

²² Esse é um ponto de atrito entre Badiou e Deleuze; na opinião do primeiro, o conceito de Univocidade é exatamente o que introduz a noção totalitária do Uno na filosofia de Deleuze.

melhor trabalhada, mas o que interessa a este ponto é que tal noção de Self está restrita ao que Lacan chama de *sujeito do enunciado*.

O sujeito do enunciado se restringe ao pronome pessoal que, ao designar a pessoa, identificaria seu Self a uma imagem ideal específica (Fink, 1998, p. 59). Este sujeito está distante de representar o sujeito lacaniano: o *sujeito da enunciação*, opondo-se ao do enunciado, se define pelo ato enunciativo da fala. O que está em jogo aqui é o próprio lugar daquele que enuncia, a expressão singular daquele que fala: o sujeito da enunciação se definiria por um ato intencional de fala.

Essa concepção, de acordo com Bruce Fink (1998), se distancia fortemente do cartesianismo. A posição de Lacan, similar à de Deleuze neste ponto (e também similar à de Freud) repudia a *consciência* enquanto *locus* fundador da subjetividade. O “Eu penso” cartesiano estaria identificado, num primeiro momento, ao Self consciente previamente mencionado. A operação que Lacan efetua sobre o *cogito* é intimamente ligada ao pensamento *inconsciente*, que sempre estaria em oposição a um eu “senhor-de-si” que soubesse de todos seus pensamentos.

Retomando a famosa frase de Donald Rumsfeld, que diz que “Há sabidos sabidos. Essas são coisas que sabemos que sabemos. Há não sabidos sabidos. Isto é, coisas que sabemos que não sabemos. Mas há também sabidos não sabidos. Há coisas que não sabemos que sabemos” (Žižek, 2010, p. 67), Žižek postula esse *pensamento inconsciente* na quarta possibilidade de combinação esquecida por Rumsfeld: a das coisas que não sabemos que não sabemos. Esses pensamentos inconscientes, definidores da subjetividade como a conhecemos, não são abarcados por uma interpretação clássica do pensamento cartesiano:

Esse sujeito cartesiano é caracterizado pelo que Lacan chama de “falso ser” (Seminário 15), e esse falso ser manifesta-se a cada momento que um analisando diz, “Sou o tipo de pessoa que é independente e liberal”; ou “Fiz o que fiz porque era a coisa mais magnânima a ser feita, e eu sempre me empenho em ser não apenas justo mas generoso.” Um *self* fixo é postulado em tais afirmações, o ser inconsciente é rejeitado; é como se tal analisando estivesse dizendo a seu analista, “Posso contar para você tudo sobre mim porque *eu sei*. Não me iludo, eu me conheço” (Fink, 1998, p. 65)

O sujeito do *inconsciente* se define muito mais pela assunção da enunciação do que pelos conteúdos enunciados; é muito mais da ordem do *ato* que de meros *conteúdos*. Entretanto, reside aí ainda uma hierarquização de um em relação ao outro no que o *sujeito da enunciação*

pressupõe, ainda em alguma medida, uma instância que “pensa que anda”, que define as condições de possibilidade de qualquer enunciado:

É o mesmo no nível do *cogito* cartesiano, já que você também constrói seu ciclo no nível do “eu ando”, “eu respiro”, “eu imagino”, “eu vejo um unicórnio”, um sistema de enunciados nos quais o eu (*je*) é o sujeito do enunciado, e isso é algo como da ordem da aparência. Talvez não seja verdade, talvez Deus esteja me enganando, talvez eu acredite que estou andando mas não estou realmente andando. Segundo arco: mas cuidado, porque se é verdade que eu posso ser enganado quando digo que estou andando, em contrapartida eu não posso me enganar quando digo “eu penso que estou andando”. Se é verdade que eu posso estar enganado quando digo “eu vejo um unicórnio” eu não posso estar enganado quando digo “eu penso que estou vendo um unicórnio”. Essa é a extração do “eu penso, logo existo”, é a extração do sujeito da enunciação; e a produção do enunciado, de qualquer enunciado, é feita na forma de uma cisão do sujeito em sujeito da enunciação e sujeito do enunciado, como a condição de produção de qualquer enunciado possível. (Deleuze, 2001, p. 102)

Para Deleuze, o cartesianismo é o Édipo da filosofia, e sua posição identifica Lacan a esta tradição, apesar da negação da consciência previamente demonstrada. A posição lacaniana não está suficientemente distante do dualismo atacado por Espinosa e, por isso, recairia num *idealismo* frente ao materialismo espinosano. Tal embate ficará mais evidente ao nos aproximarmos do segundo ponto levantado por Deleuze acerca do imoralismo de Espinosa, pela tal “Desvalorização de todos os valores e sobretudo do bem e do mal (em proveito do ‘bom’ e do ‘mau’)”.

Retomemos a proposição deleuziana de que a Ética é, na verdade, uma etologia: a preocupação da Ética se dá em relação ao movimento de corpos, aos bons ou maus encontros por eles efetuados. Entretanto, e este ponto é essencial, em que medida tal concepção de Ética se distingue da Moral? Deleuze nos responde: “A prova físico-química dos estados constitui a Ética, por oposição ao juízo moral” (Deleuze, 2002, p. 47).

Sobre o mito de Adão e Eva, Deleuze afirma que o que se dá é a percepção de Adão sobre a proibição divina como uma *proibição moral*, enquanto que a Ética compreenderia o encontro de Adão com o fruto pelas vias de um *mau encontro*:

Todavia, porque Adão ignora as causas, acredita que Deus o proíbe moralmente de algo, enquanto Deus lhe revela apenas as consequências naturais da ingestão do fruto. Espinosa lembra com obstinação: todos os fenômenos que agrupamos sob a categoria do Mal, doenças, morte, são deste tipo: mau encontro, indigestão, envenenamento, intoxicação, decomposição da relação. (Deleuze, 2002, p. 28)

A moral lidaria com uma proibição transcendental que ignoraria, para o sujeito que a assume, as reais causas desta proibição, e estaria intimamente ligada à noção de Lei que sempre seria uma instância transcendente, que operaria a partir do Bem/Mal; em oposição a isso, Espinosa proporia o conhecimento enquanto potência imanente que determinaria a diferença *qualitativa* de modos de existência bons e maus (Deleuze, 2002, p. 31)

A Ética, por sua vez, adotaria uma postura *imanente e prática*: longe de pregar as categorias do Bem e do Mal, ligados a um código fixo e inacessível do que deve ou não ser feito, Espinosa pensa nos efeitos de *encontros* entre corpos. Um bom encontro seria quando:

um corpo compõe diretamente a sua relação com o nosso, e, com toda ou com uma parte de sua potência, aumenta a nossa. Por exemplo, um alimento. O mau para nós existe quando um corpo decompõe a relação do nosso, ainda que se componha com as nossas partes, mas sob outras relações que aquelas que correspondem à nossa essência: por exemplo, como um veneno que decompõe o sangue. Bom e mau tem, portanto, um primeiro sentido, objetivo, mas relativo e parcial: o que convém à nossa natureza e o que não convém. (Deleuze, 2002, p. 28)

A Ética seria da ordem dos modos de existência imanentes, em oposição à Moral, que sempre relacionaria a existência a valores transcendentais. Valores e regras, muito mais vinculados a uma perspectiva que pensa no que algo “deveria ser”, dão lugar a uma Ética que pensa nas coisas a partir do que esses algos “são”, e como eles “funcionam”. Como diriam Deleuze & Guattari no próprio *O Anti-Édipo* (2010):

A chamada análise transcendental é precisamente a determinação de tais critérios, imanentes ao campo do inconsciente, dado que se opõem aos exercícios transcendentais de um “o que isso quer dizer?”. A esquizoanálise é ao mesmo tempo uma análise transcendental e materialista. Ela é crítica, no sentido de que leva à crítica de Édipo, ou leva Édipo ao ponto de sua própria autocritica. Ela tem o propósito de explorar um inconsciente transcendental, em vez de metafísico; material, em vez de ideológico; esquizofrênico, em vez de edipiano; não figurativo, em vez de imaginário; real, em vez de simbólico; maquínico, em vez de estrutural; molecular, micropsíquico e micrológico, em vez de molar ou gregário; produtivo, em vez de expressivo. O que temos aqui são *princípios práticos* como direções da “cura”. (Deleuze & Guattari, 2010, p. 150, grifos nossos)

Sem nos deter no que os autores querem dizer com “transcendental” nesta passagem em específico, queremos destacar a última frase do trecho, de que “O que temos aqui são *princípios práticos* como direções da ‘cura’”. O caráter “prático” aqui presente é fundamental para compreender a aposta esquizoanalítica: é por esta via que se dá sua crítica da *representação*. Distanciando-se das concepções que compreendem o signo enquanto significando um referente, o que Deleuze & Guattari privilegiam é o interjogo entre os regimes de signos que não

significam algo; *produzem* sentidos em semióticas sem centro, que se ramificam em diversos efeitos. Um materialismo *maquínico*.

Enfim, tomemos a última das três acusações a Espinosa, a saber, o seu ateísmo, através da “desvalorização de todas as ‘paixões tristes’ (em proveito da alegria)”. Distanciando-se das categorias do “escravo, o tirano e o padre” (Deleuze, 2002, p. 31), que colocariam a *falta* e o *ressentimento* em um lugar privilegiado, Espinosa constrói uma *filosofia da vida*:

Ela consiste precisamente em denunciar tudo o que nos separa da vida, todos esses valores transcendentais que se orientam contra a vida, vinculados às condições e às ilusões da nossa consciência. A vida está envenenada pelas categorias do Bem e do Mal, da falta e do mérito, do pecado e da remissão. (Deleuze, 2002, p. 32)

A filosofia de Espinosa pretende se despir da noção de culpa e de todos os afetos a ela associados, como o temor, o ódio, a piedade e a vergonha. Espinosa vai além de recusá-los por estarem quase sempre pautados numa moral; tal recusa tem um caráter *ontológico*. Para melhor compreender isto, é necessário melhor estabelecer o que significa o *afeto* para Espinosa:

Os afetos (*affectibus*), por definição, exprimem a unidade da potência de agir, pois eles implicam uma relação tanto ao corpo como à mente e convidam a estudá-los em concerto. O *affectus*, para Espinosa, designa de fato “as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada (*augetur*) ou diminuída, ajudada ou coibida, e simultaneamente (*simul*) as ideias dessas afecções”. (Jaquet, 2011, p. 39)

O afeto é, portanto, profundamente relacionado com o conceito de *potência de agir*. Embora essencial em sua Ética, Espinosa não dá ali uma definição explícita de potência:

Costuma-se opor, desde Aristóteles bem como na conversa diária, o que é “em potência” ao que é “realizado” ou “em ato”, como se opõe o “virtual” ao “real”. Portanto, a noção de “potência” costuma envolver, explícita ou implicitamente, uma certa negatividade, o que é “em potência” sendo concebido como incompleto, inacabado ou por realizar. Em Espinosa, ao contrário, a potência é positividade, ser, afirmação. É uma posição original e difícil. (Ramond, 2010, p. 63)

Essa positividade da potência de agir é a principal posição ontológica de Espinosa. A alegria é o afeto que aumentaria a potência de agir de um corpo, enquanto que a tristeza diminuiria sua potência de agir²³. Essa potência, virtualidade concreta, é aumentada quando se tem bons encontros, e diminuída em maus encontros. Aqui reside uma das origens da crítica esquizoanalítica à negatividade. A Ética espinosana, pela via da imanência e da virtualidade, afirma-se positivamente e despreza qualquer noção como a da culpa e a do dever. Não há um

²³ Entrar nos pormenores de tal definição não está no escopo do presente trabalho. Para um estudo aprofundado sobre tais noções, recomendamos o livro de Chantal Jaquet (2011) e o de Charles Ramond (2010) aqui citados.

código transcendente que garanta a adequação da ação humana, nem uma falta original que impele os sujeitos a procurarem recuperar uma satisfação perdida; existem apenas encontros bons ou maus, afetos alegres ou tristes, que aumentam ou diminuem a potência de agir de um corpo.

4.2 – Marx: desejo como produção

Essencial a essa concepção positiva da potência está uma teoria do desejo que o encara como *produção*. Diversas vezes, no primeiro capítulo de *O Anti-Édipo* (2010), a referência a tal guinada é Marx. Embora tanto Deleuze quanto Guattari tenham se afirmado abertamente como marxistas, e o último livro que Deleuze se empenhou em escrever se chamasse “A Grandeza de Marx” (Thoburn, 2003), a relação entre os autores e o pensamento marxista ainda situa um campo relativamente inexplorado. Entretanto, alguns autores situam, no geral, a incorporação de Marx no pensamento esquizoanalítico como algo da ordem de um *hiper-marxismo* em oposição a um *pós-marxismo*; o *Anti-Édipo* estaria mais para um trabalho que *intensificasse* o marxismo do que eventualmente fosse *além* da obra marxista.

Um exemplo dessa dinâmica pode ser visto no uso que os autores fazem do conceito marxista de *infraestrutura*:

Por isso, quando sujeitos, indivíduos ou grupos vão manifestamente contra seus interesses de classe, quando aderem aos interesses e ideais de uma classe que a sua própria situação objetiva deveria determiná-los a combater, não basta dizer: eles foram enganados, as massas foram enganadas. Não é um problema ideológico, de desconhecimento e ilusão, mas um problema de desejo, e *o desejo faz parte da infraestrutura*. (Deleuze & Guattari, 2010, ps. 142-143, grifos do autor)

No marxismo clássico, a infraestrutura econômica das forças de produção determinaria unidirecionalmente a superestrutura ideológica. A leitura de Deleuze & Guattari, aqui, vai nessa direção, embora se negue o conceito de ideologia pelas razões citadas nesta passagem²⁴. Quando eles afirmam o desejo como infraestrutura, não querem relativizar o papel da economia política, trata-se aqui de que “a esquizoanálise não faz distinção alguma de natureza entre a

²⁴ Ao longo d’*O Anti-Édipo* o recurso a Reich é recorrente neste ponto: as massas não foram enganadas, não há um interesse real pré-ideológico que garanta o interesse de classe. A servidão voluntária é produto do *desejo*.

economia política e a economia libidinal” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 504). O desejo assume a forma de um acoplamento de *máquinas desejanter*, “o desejo não para de efetuar o acoplamento de fluxos contínuos e de objetos parciais essencialmente fragmentários e fragmentados” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 16). O desejo como processo de produção, para os autores, se organiza em três sentidos principais:

Tal é o primeiro sentido de processo: inserir o registro e o consumo na própria produção, torná-los produções de um mesmo processo. [...] A produção como processo excede todas as categorias ideais e forma um ciclo ao qual o desejo se relaciona como princípio imanente. Eis porque a produção desejante é a categoria efetiva de uma psiquiatria materialista, que situa e trata o esquizo como Homo natura. Com uma condição, no entanto, que constitui o terceiro sentido de processo: que este não seja tomado como uma meta, um fim, nem confundido com sua própria continuação ao infinito. (Deleuze & Guattari, 2010, ps. 14-15).

O primeiro sentido de produção se articula com o pensamento de Marx presente na *Introdução à Crítica de Economia Política de 1857*, onde ele proporia, em oposição ao esquema idealista da economia política, um conceito em que o processo de produção integraria elementos como o consumo, a distribuição e o intercâmbio no núcleo da categoria de produção: qualquer parte da produção seria produção (Mejat, 2012).

Esse processo de produção não se organiza de uma forma teleológica, onde a produção se organiza apenas ao redor de seu produto, linearmente em função de um objeto produzido; seguindo a mesma forma, o desejo não se organiza de maneira a visar a suplência de uma determinada falta, de maneira linear:

O desejo e o seu objeto constituem uma só e mesma coisa: a máquina, enquanto máquina de máquina. O desejo é máquina, o objeto do desejo é também máquina conectada, de modo que o produto é extraído do produzir e algo se destaca do produzir passando ao produto e dando um resto ao sujeito nômade e vagabundo. O ser objetivo do desejo é o Real em si mesmo. Não há forma particular de existência que se poderia denominar realidade psíquica. Como diz Marx, não há falta, o que há é paixão como “ser objeto natural e sensível”. Não é o desejo que se apoia nas necessidades; ao contrário, são as necessidades que derivam do desejo: elas são contraproduzidas no real que o desejo produz. A falta é um contrafeito do desejo, depositada, arrumada, vacuolizada no real natural e social. (Deleuze & Guattari, 2010, ps. 43-44)

Nesta passagem, Deleuze localiza em Marx a afirmação que apoiaria seu argumento imanente acerca da natureza do desejo. A paixão como “ser objeto natural e sensível” se colocaria como diametralmente oposta a uma concepção transcendente do desejo pautada na falta. Mejat (2012) afirma que a chave para a compreensão desta referência a Marx está na relação que ele estabelece entre o homem e a natureza, sendo tal naturalismo tributário da

influência de Feuerbach no pensamento marxista. A referência dada logo após esta citação apresentada nos remete a um comentário de Granel sobre os *Manuscritos de 1844* de Marx:

Granel mostra que Marx, em 1844, se apoia, antes de qualquer coisa, sobre a filosofia de Feuerbach para sair do esquema idealista que distingue sujeito de objeto. Este esquema idealista teve em Hegel seu último grande representante. Mas qual seria o pensamento feuerbachiano sobre o qual se apoiaria Marx segundo a perspectiva de Granel? A este respeito, Granel escreve o seguinte: “quando Feuerbach afirma “eu preciso de ar para respirar”, ele não pretende fazer a constatação trivial da dependência de uma função fisiológica no que diz respeito ao ambiente físico. A questão, na verdade, é estabelecer uma unidade essencial: “Um ser que respira é impensável sem o ar, um ser que vê é impensável sem a luz...”. (Mejat, 2012, p. 2)

Para além da categoria de *relação*, a posição de Feuerbach se aproxima do conceito aqui comentado de *produção*. Homem e natureza seriam, em algum nível, uma unidade, como a produção e o produto (produção é sempre produção de produção). A citação de Marx que embasa a tese de Mejat é esta: “A natureza, ou seja, a natureza que não é ela própria o corpo humano, é o corpo não orgânico do homem. Dizer que o homem provém da natureza significa afirmar que a natureza é o seu corpo” (Mejat, 2012, p. 2).

Ao colocar a problemática em termos de “relação”, incorre-se numa concepção metafísica do homem, sendo este separado da natureza. Homem em relação com a natureza implica, necessariamente, em duas entidades separadas. O exemplo de Feuerbach vai além: ele comenta que “Se eu respiro, eu recebo do ar não somente o que eu respiro, mas também a minha própria respiração” (Mejat, 2012, p. 3). Granel continua e afirma que tal concepção *relacional* deriva de uma metafísica cartesiana ocidental, que foi finalmente realizada por Hegel. Marx, entretanto, avança em relação a Feuerbach ao recusar a categoria do “sensível” empregada por este último. Tal categoria não considera “o mundo sensível enquanto atividade *prática* do homem” (Mejat, 2012, p. 3, grifos nossos); a concepção de Feuerbach seria demasiadamente abstrata, e não levaria em conta a *vida genérica do homem, que é a vida produtiva*.

Pode-se somar a este ponto a famosa crítica marxista ao idealismo hegeliano: em oposição a Hegel, que considerava, como Descartes, a antecendência da ideia frente ao material, Marx opera, assim como Espinosa, uma inversão de tais estatutos: as condições materiais precederiam, numa relação causal, as ideias da consciência:

A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com

esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. *Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência.* (Marx & Engels, 2007, p. 94, grifos nossos)

Até aqui, a ressonância de tais ideias com o que foi exposto na seção deste trabalho sobre Espinosa é evidente: o embate de Espinosa com o dualismo cartesiano é, em grande medida, similar ao embate de Marx com Hegel, seja pela crítica à primazia do *espírito*, seja pelo monismo naturalista de ambos. O que opera de fundo aqui é uma crítica à oposição entre *natureza e cultura*, que os autores localizam, portanto, em Marx: “Sobre isto, Nietzsche faz uma observação semelhante às de Marx ou de Engels: ‘Gargalhamos ao ver homem e mundo colocados um ao lado do outro, separados tão só pela sublime presunção da palavrinha *e*’” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 147).

Para Mejat (2012), a *paixão* de que fala Marx na citação analisada mais acima (como “ser objeto natural e sensível”) aponta também para esse fim entre a dualidade sujeito-objeto. O conceito de *desejo* de Deleuze & Guattari seria um desenvolvimento do conceito marxista de *paixão*:

Podemos, por exemplo, dizer que no quadro desse tipo de desejo o ser desejante é também “desejado” por aquilo que ele encontra, ou seja, este ser se engancha nas coisas do mundo que cruzam seu caminho ou é enganchado por elas. Este processo se dá de forma simultânea, tornando improcedente a distinção sujeito-objeto. (Mejat, 2012, p. 8)

O foco aqui é o estatuto do sujeito no pensamento deleuzo-guattariano. O sujeito não seria, aqui, o objeto da esquizoanálise; ele passa pelo que Deleuze chamará de *síntese conjuntiva*, pela forma de um “Então era isso!”. O sujeito não é prévio às sínteses operadas no inconsciente; ele não se localiza como uma instância superior onde operariam suas *máquinas desejantes*: “O próprio sujeito não está no centro, ocupado pela máquina, mas na borda, sem identidade fixa, sempre descentrado, concludo dos estados pelos quais passa.” (Deleuze, 2010, p. 35). Deleuze & Guattari não negam, portanto, a existência de um sujeito; entretanto, a relação entre este e as demais máquinas desejantes não é a de um todo que unificaria as partes. Ele é um *resto* ao lado dessas máquinas. “Não é o consumo de um objeto por um sujeito, mas sim o consumo de um estado intensivo (afeto) do qual *resulta* um sujeito” (Sibertin-Blanc, 2010, p. 39).

4.3 – Materialismo, desejo, produção

Partindo da proposição de Deleuze & Guattari (2010, p. 54) que diz que “a psiquiatria materialista se define pela introdução do conceito de produção no desejo”, espera-se que o presente capítulo tenha definido o que está em jogo nesta afirmação. Através de Espinosa, procuramos delimitar a posição monista do pensamento deleuzo-guattariano e, em seguida, situar sua relação com as *multiplicidades* pelo conceito aparentemente paradoxal de *univocidade*.

Nesse movimento, foi também introduzida a importância da *imanência* frente à *transcendência* característica do pensamento cartesiano. O lugar do *corpo* e as implicações práticas da Ética se inseriram no texto de maneira a situar a crítica esquizoanalítica ao *idealismo*, que se apoiaria na representação. Em oposição a tal categoria, os autores propõem o conceito de *produção*.

É neste sentido que o recurso à Marx é necessário. Vemos como Deleuze & Guattari extraem do pensamento marxista essa categoria em cima de uma discussão acerca da oposição entre *natureza e cultura*, entre a *economia libidinal* e a *economia política*. O que subjaz a ambos é a *infraestrutura desejante*, pensada a partir da categoria de *produção*. Essa produção desejante não se articularia em direção a nenhuma falta, nem pela aparência de *necessidade* nem por uma finalidade teleológica ligada a um *produto* como objetivo da produção. Ela é pura *positividade*, ligações entre máquinas que nunca cessam de produzir, *máquinas de máquinas*.

Qual é, afinal, a oposição da esquizoanálise à psicanálise, no conjunto das suas tarefas negativas e positivas? Não paramos de opor dois tipos de inconsciente ou duas interpretações do inconsciente: uma, esquizoanalítica, a outra, psicanalítica; uma, esquizofrênica, a outra, neurótico-edipiana; uma, abstrata e não figurativa, a outra, imaginária; além disso, consideramos uma realmente concreta, e a outra simbólica; uma, maquínica, e a outra, estrutural; uma molecular, micropsíquica e micrológica, a outra molar e estatística; uma material, a outra ideológica; uma produtiva, e a outra expressiva. (Deleuze & Guattari, 2010, p. 505)

5 – O DRAMA DA IMAGEM: PROPOSTAS PARA UMA PSICOLOGIA CONCRETA

O estatuto do conceito de materialismo na obra de Lacan é central, o que parece se perder caso seja levada em consideração apenas a crítica esquizoanalítica à psicanálise, que a acusa de um *idealismo* radical. Neste capítulo, é exposta uma leitura da obra lacaniana que procura identificar os movimentos inspirados pelo conceito de *materialismo* na teoria psicanalítica. Desde seus primeiros escritos, a presença do pensamento politzeriano é patente nos textos de Lacan, sendo uma influência fundamental no que concerne ao período do “primeiro Lacan”. Argumenta-se aqui também que certa aderência ao *estruturalismo* comporta uma leitura materialista do significante, e que tal leitura foi, de certa maneira, propulsora dessa nova fase do pensamento psicanalítico, e essencial nessa ênfase do *simbólico* na vida subjetiva.

5.1 – A influência de Politzer em *Para-além do princípio de realidade*

Num dos primeiros textos de seus *Escritos*, chamado *Para-além do princípio de realidade* (1998), Lacan retoma, sem aparentemente fazer qualquer referência²⁵, o trabalho de Georges Politzer; o livro em jogo aqui é seu *Crítica dos fundamentos da psicologia* (1998), onde o autor procura realizar uma crítica feroz às correntes psicológicas de sua época.

Politzer, nascido na Hungria em 1903, foi um filósofo marxista conhecido principalmente por sua proposta de uma psicologia *materialista*, em oposição à psicologia clássica de sua época. Por sua resistência à ocupação alemã na França, foi executado em 1942 pelo regime nazista. A partir da Interpretação dos Sonhos de Freud, Politzer elaborou seu projeto do que ele chamava de Psicologia Concreta, que primava por sua crítica à “psicologia clássica” a partir de alguns pontos principais; nós nos deteremos, no momento, em três deles.

1) *O psicológico não é algo elementar*: para Politzer, a psicologia clássica conjecturaria que a forma última do psicológico é atomística. O objeto da psicologia seria, portanto, os

²⁵ Politzer é também um autor importante, para Lacan, em sua tese de doutorado, onde também não foi citado nenhuma vez. Entretanto, Mariguela (2005, p. 23), a partir de Foucault, propõe uma justificativa para tal ausência: “A concepção foucaultina de função autor como instaurador de discursividade abre possibilidade de análise da relação entre Lacan e Politzer para além da querela da citação autoral, bibliográfica. Lacan não silencia sua fonte, não omite sua leitura de Politzer, não plágia. O problema não pode ser definido em termos do discurso universitário que produz sujeitos por referência de créditos, filiações, heranças.”

átomos da sensação. A corrente que Politzer aqui elogiará, embora com ressalvas, é a psicologia da Gestalt que, de acordo com o autor, “implica a negação do procedimento fundamenta da psicologia clássica, que consiste em desfazer a forma das ações humanas para tentar, depois, reconstituir a totalidade” (Politzer, 1998, p. 46). Esse recurso à Gestalt em breve se mostrará central à tese aqui desenvolvida.

2) *A psicologia clássica parte do pressuposto de uma “vida interior”*: segundo o autor, as principais correntes psicológicas (naquele momento, principalmente a psicofísica) partiriam de um constructo mítico que representaria um “último refúgio do animismo” (Gabbi Jr, 1994, p. 7). O problema de tal pressuposição residiria no fato de que, não entendendo tais fatos psicológicos enquanto puramente fisiológicos, a única saída possível seria pela via da *representação*. Aqui a referência de Politzer é o behaviorismo de Watson, que romperia com esta tradição embora, em alguma medida, enfrentasse também uma limitação que o impediria de superar totalmente tal mitologia.

3) *A ideia de que o psíquico é resultado de processos e não de atos de pessoas concretas*: a psicologia clássica analisaria o fato psicológico como um *objeto em si*; Politzer, profundamente interessado em resgatar o “papel essencial do sujeito na produção de conhecimento” (Gabbi Jr, 1994, p. 8), aponta para a ausência de referência ao sujeito do conhecimento, situando-o diretamente como sujeito psicológico. Curiosamente, a psicologia que Politzer sugere ter superado tal paradigma é a psicanálise freudiana. Entretanto, com uma ressalva importante: apenas se considerarmos, da Interpretação dos Sonhos de Freud, o que foi escrito até seu capítulo sete. “Tudo se passa como se os primeiros capítulos *descrevessem a experiência analítica* e o sétimo tentasse reintroduzi-la à *força* no interior da psicologia clássica” (Gabbi Jr, 1994, p. 10).

Partindo de tais pressupostos, Politzer define como objeto de sua Psicologia Concreta o *drama*:

O drama é *original*. [...] o drama implica o *homem* tomado em sua totalidade e considerado como o centro de um certo número de acontecimentos que, por relacionar-se a uma pessoa, tem sentido. É o *sentido* relacionado a uma primeira pessoa que distingue radicalmente o fato psicológico de todos os fatos da natureza. Enfim, a *originalidade do fato psicológica é dada pela própria existência de um plano propriamente humano e da vida dramática do indivíduo que nele se desenrola*. Mas o drama não é nada “interior”. Na medida em que requer um *lugar*, o drama desenrola-se no espaço como o movimento ordinário e como, em geral, todos os fenômenos da natureza. Pois o lugar em que estou atualmente não é simplesmente o lugar da minha vida fisiológica e da minha vida biológica, é também o lugar da minha vida dramática e, mais ainda, as ações, os crimes, as loucuras tem lugar no espaço, assim como a respiração e as secreções internas. (Politzer, 1998, p. 187, grifos do autor)

A *originalidade* do drama se opõe ao caráter eminentemente abstrato do fato psicológico da psicologia clássica. “A realidade do fato psicológico tal como definido pela psicologia concreta está livre de qualquer auréola metafísica” (Poltzer, 1998, p. 188). A intenção de Poltzer é, aqui, de retirar todo e qualquer *idealismo* da psicologia. Em suas próprias palavras, em seu editorial da Revue de Psychologie Concrete, nº 2, de julho de 1929:

A psicologia concreta é justamente essa psicologia que elimina todos os vestígios de idealismo na psicologia. Trata-se da psicologia materialista, que adota assim a única atitude capaz de assegurar para a psicologia um futuro científico. Mas é ao materialismo contemporâneo que ela se vincula, ao materialismo que teve origem em Marx e Engels, denominado materialismo dialético. É de um materialismo completo que a psicologia precisa e o materialismo dialético é o único completo. É somente a partir dele que a psicologia será capaz de se tornar uma ciência. (Poltzer, 1929, citado em Mariguela, 2005, p. 189)

Enfim, após este breve desvio, retomemos o texto *Para-além do princípio de realidade*. Logo no início do texto, ao criticar o *associacionismo* na psicologia, nos deparamos com a seguinte afirmação de Lacan, onde a referência ao ponto 1) de Poltzer, desenvolvido anteriormente, é aqui demonstrada:

É notável que a escola tenha acrescido o postulado do caráter *atomístico* desse elemento. Com efeito, foi esse postulado que limitou o olhar dos seus defensores, a ponto de fazê-los “passar ao largo” dos fatos experimentais em que se manifesta a atividade do sujeito na organização da *forma*, fatos, por outro lado, tão compatíveis com uma interpretação materialista, que seus inventores posteriormente não os conceberam de outro modo. (Lacan, 1998, p. 79)

Esta crítica ao atomismo é profundamente poltzeriana. Mais à frente, Lacan sublinhará a importância da *imagem* pelo seu estatuto material que permitiria tal psicologia concreta. “Consideremos agora os problemas da imagem. Esse fenômeno, decerto *o mais importante da psicologia* pela riqueza de seus dados concretos, o é também pela complexidade de sua função, [...] função de *informação*.” (Lacan, 1998, p.81). O objeto privilegiado de análise de Lacan é, aqui, a *imagem*, pela riqueza de seus “dados concretos”.

Esses dados concretos, entretanto, só o são na medida em que não abstraímos o suposto fato psicológico do sujeito que o enuncia:

O primeiro sinal dessa atitude de submissão ao real em Freud foi reconhecer que, dado que a maioria dos fenômenos psíquicos no homem relaciona-se, aparentemente, com uma função de relação social, não há por que excluir a via que, por isso mesmo, abre-lhe o acesso mais comum: a saber, o *testemunho* do próprio sujeito desses fenômenos” (Lacan, 1998, p. 84)

O que está em jogo é a proposição 3) previamente citada, a de que o psíquico é resultado de processos e não de atos de pessoas concretas. O *testemunho* na relação entre analista e analisando é essencial; como diria Lacan no mesmo texto, “a linguagem, antes de significar alguma coisa, significa para alguém” (1998, p. 86). Esse caráter relacional entre sujeitos, exaltando a *importância da primeira pessoa*, muito próximo à noção politzeriana de *drama*, é o que também insere aqui a afirmação 2) de Politzer, que recusa uma vida interior enquanto pressuposto explicativo.

É por isso que, em seus trabalhos iniciais, e principalmente em sua tese, o principal operador metodológico que Lacan extrai de Freud é da ordem da *imagem*, em detrimento da própria noção de *inconsciente*²⁶, que traria certos problemas para sua empreitada, podendo aí cair no erro de compreender o sujeito pela via da *interioridade*. De Politzer ele extrai a necessidade de uma psicologia anti-essencialista e materialista. Sua originalidade vem em identificar como objeto concreto da psicologia a *imagem*, em seu caráter relacional e enunciativo, sem abrir mão do sujeito que, de certa forma, enuncia essa imagem.

É importante desde já pontuar uma pequena observação: embora a preocupação em não incorrer num deslize metafísico que se postula esteja presente em absolutamente toda a obra de Lacan, tal acepção do inconsciente como *interior* não se sustenta na produção lacaniana posterior, principalmente em seu último período. Como bem observou Peter Pál Pelbart:

Lacan recusou a psicologização da teoria analítica sobre o inconsciente, preservando seu caráter evanescente e negativo, alheio a qualquer visibilidade, consistência e verdade. O aspecto pré-ontológico, descontínuo e inapreensível (isto é, alheio ao dizer) do inconsciente lacaniano nesta sua vertente — muito diferente daquela que a ortodoxia lacaniana tenta nos infligir — nos aproxima do neutro de Blanchot, que também vacila numa virtualidade aquém do ser, da unidade e da palavra. (Pelbart, 1989, p. 94)

5.1.1 – O materialismo do estádio do espelho

Enfim, de volta à imagem. Sua importância é também central quando nos detemos sobre a apresentação de Lacan sobre o *Estádio do espelho*. Tomando que, para Lacan, o eu não é dado, não é uma síntese *a priori*, sendo ele *construído*, tem-se o seguinte parágrafo:

²⁶ Gabbi Jr afirma, no mesmo prefácio do livro de Politzer, que “Lacan busca *desembaraçar a psicanálise da noção de inconsciente*, que para Politzer, conforme estudamos, era o caminho real para introduzir a mitologia da vida interior.” (1994, p. 23)

A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de infans parecer-nos-á pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito.” (Lacan, 1998, p. 97).

A impotência motora aí referida coloca a falta do sujeito num regime imaginário; ela seria constitutiva em referência à neotenia intrínseca ao homem que, por uma análise etológica, configura a necessidade social de um ser que nasce incompleto. Lacan a caracteriza como uma “insuficiência orgânica de sua realidade natural, se é que havemos de atribuir algum sentido ao termo natureza” (Lacan, 1998, p. 100).

A assunção jubilatória se dá pela identificação a uma imagem, pela “transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (Lacan, 1998, p. 97). Aqui Lacan recorre à psicologia experimental, visando mais especificamente a teoria da Gestalt, para dar conta dessa transformação subjetiva quando da assimilação de uma imagem. Novamente, vemos aqui uma referência totalmente de acordo com Politzer, que rejeitaria o *atomismo* em prol de uma perspectiva que é, de certa forma, holística.

O recurso à teoria da Gestalt fica ainda mais explícito neste trecho:

Que uma Gestalt seja capaz de efeitos formadores sobre o organismo é atestado por um experimento biológico, ele próprio tão alheio à ideia de causalidade psíquica que não consegue resolver-se a formulá-la como tal. Nem por isso ele deixa de reconhecer que a maturação da gônada na pomba tem como condição necessária a visão de um congênere, não importa de qual sexo - e uma condição tão suficiente que seu efeito é obtido pela simples colocação do indivíduo ao alcance do campo de reflexão de um espelho. (Lacan, 1998, p. 99)

A experiência à qual Lacan faz referência aqui consiste no fato de que uma pomba amadurece sexualmente ao ver a imagem de outra pomba; colocando um espelho em frente a ela, tem-se o mesmo efeito. A aposta de Lacan, neste momento, é que a relação do sujeito com sua imagem está profundamente ligada à gênese do Eu.

A ocorrência especialmente destacada por Lacan é o fato de que a criança é capaz de reconhecer como sua uma imagem no espelho, fenômeno que acontece dos 6 aos 18 meses de idade. O curioso é que, quanto ao seu comportamento, a criança é, neste período, superada instrumentalmente em inteligência pelo chimpanzé que, quando vê sua imagem no espelho, logo se desinteressa; daí o recurso de Lacan à *insuficiência* devida à neotenia, previamente mencionada. A ideia aqui é de que o “filhote do homem” nasce “premature” e, sendo assim, é muito mais dependente do outro do que os demais animais.

O estágio do espelho seria este momento em que a criança, com júbilo, reconhece sua imagem no espelho e a ela se identifica, alienando-se; neste *ato*, o eu (moi) do sujeito seria externo e fundamentado centralmente numa imagem que este assume. A constituição do eu (moi) seria, portanto, da ordem de um *ato*, e não um processo; um ato que Lacan caracteriza também como “um *drama* cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação” (Lacan, 1998, p. 100)

A imagem dá o suporte concreto para a constituição subjetiva. O eu (moi) do sujeito é externo, o que não implica de nenhuma maneira na existência de uma *vida interior*, como reforça a crítica de Politzer. Lacan aponta a existência do eu a partir de um substrato material e concreto, recusando as categorias idealistas nas quais se pautaria a Psicologia do Ego americana.

A chave de leitura aqui defendida é a de que, neste primeiro momento, a principal preocupação de Lacan, talvez em toda a sua produção deste primeiro período, reside em fazer uma *psicanálise materialista*. Todas suas principais teses se articulam profundamente com as críticas que Politzer fazia à “psicologia clássica”. Isso se torna ainda interessante quando analisamos, por exemplo, este trecho da entrevista de Deleuze & Guattari sobre *o Anti-Édipo*, presente em seu livro *Conversações*. Deleuze afirma que

O que atacamos não é uma ideologia que seria a da psicanálise. É a própria psicanálise, em sua prática e sua teoria. A esse respeito não há contradição entre dizer que é algo formidável, e que já começa mal. A *virada idealista* está lá desde o princípio. Não é contraditório: flores magníficas e, no entanto, é podre desde o início. Chamamos de *idealismo da psicanálise* todo um sistema de rebatimentos, de reduções na teoria e prática analíticas: redução da produção desejante a um sistema de representações ditas inconscientes, e a formas de causação, de expressão e de compreensão correspondentes; redução das fábricas do inconsciente a uma cena de teatro, Édipo, Hamlet; redução dos investimentos sociais da libido aos investimentos familiares, rebatimento do desejo sobre coordenadas familiares, ainda o Édipo. (Deleuze, 1992, p. 27, grifos nossos)

O que foi exposto até aqui pretende demonstrar que, nesse período imagético de Lacan, a preocupação em fazer psicologia materialista é onipresente. Em constante diálogo com Politzer, que propõe uma “psicologia que elimina todos os vestígios de idealismo na psicologia” (Politzer, 1929, citado em Mariguela, 2005, p. 189), afirmar que tal *virada idealista* está aí desde o princípio pode se mostrar, pelo menos em relação a Lacan, como um exagero. Consequentemente, o projeto anti-edípico de construir uma *psiquiatria materialista* que se orientasse na direção de desconstruir um *idealismo* da psicanálise se torna mais complexo. É como se a intenção de Deleuze & Guattari, em 1972, fosse muito próxima da investida do próprio Lacan, pautado em Politzer, como visto em seus primeiros desenvolvimentos teóricos:

visando o fim de uma teoria essencialista, constrói-se um modelo teórico *concreto*. Em combate a uma teoria *idealista*, um *materialismo*.

Entretanto, teria, para o psicanalista, tal ímpeto materialista desaparecido com a adoção do paradigma linguístico do *inconsciente estruturado como uma linguagem*, característico do período imediatamente posterior do pensamento de Lacan, onde o autor privilegia o desenvolvimento do registro Simbólico, em oposição ao Imaginário trabalhado aqui?

Retornando ao texto sobre o *Estádio do espelho*, no parágrafo destacado no início desta sessão, notamos uma referência ao simbólico: “a matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito.” (Lacan, 1998, p. 97). Reside aí, neste momento, o vínculo que Lacan estabelece entre a linguagem e a imagem, linguagem esta que, como colocamos na citação no começo desta parte, “lhe restitua, no universal, sua função de sujeito”. Essa relação dialética entre eu-outro, mediada pela linguagem, é desde esse momento central: já há aqui um apontamento para a importância do Simbólico em cima das bases da *psicologia concreta* exaustivamente descritas até aqui.

Este apontamento, entretanto, indica também um limite. Em *Formulações sobre a causalidade psíquica*, o psicanalista afirma, referindo-se a Politzer:

Pois não percamos de vista, ao exigir, seguindo os passos dele, que uma psicologia concreta se constitua como ciência, que nisso ainda estamos apenas nas postulações formais. Quero dizer que ainda não conseguimos estabelecer a mínima lei em que se pautasse nossa eficiência. (Lacan, 1998, p. 162)

A preocupação com a formalização da psicanálise é aqui explicitamente esboçada. Com uma nova influência, a teoria lacaniana vai ganhando novos contornos que começam a dar conta dessa *mínima lei* em que se pautaria a eficiência da prática analítica, para além dessa imaginarização excessiva. O que vai possibilitar essa virada é a retomada da noção freudiana de inconsciente que, neste momento, ainda é demasiadamente problemática:

Basta-me dizer que a consideração destes levou-me a completar o catálogo das estruturas – simbolismo, condensação e outras que Freud explicitou – como sendo, direi, as do *modo imaginário*, pois espero que logo se renuncie a usar a palavra inconsciente para designar aquilo que se manifesta na consciência. (Lacan, 1998, p. 184)

5.2 – Estrutura e função: a materialidade significativa

Após esse período focado no *imaginário*, o pensamento lacaniano dá uma guinada e se defronta com a unidade do *significante*. A partir da linguística estrutural, o registro central ao desenvolvimento do edifício teórico psicanalítico é o *simbólico*. Essa verdadeira virada linguística deve muito a uma preocupação eminentemente *materialista* de Lacan, na medida em que ela deriva de uma leitura lévi-straussiana da linguística de Saussure. Este capítulo apresenta tais concepções e desenha um trajeto que desemboca nas limitações deste registro no pensamento lacaniano.

5.2.1 – As origens materiais do Simbólico

Em *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, também conhecido como o *Discurso de Roma*, Lacan (1998) começa a elaboração do que viria a ser o núcleo de seu pensamento na década de 50, operando um verdadeiro giro linguístico em sua teoria: o inconsciente não só aparece como central em seu pensamento, como é também profundamente reinterpretado: “o inconsciente é a parte do discurso concreto, como transindividual, que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente” (Lacan, 1998, p. 260).

O inconsciente que antes era o último refúgio da crença metafísica de uma “vida interior” torna-se, agora, o próprio propulsor exterior da subjetividade. A tese de Gabbi Jr, na qual o presente trabalho se apoia, é a de que essa passagem é devida ao contato de Lacan com Lévi-Strauss:

Essa dificuldade seria insuperável, dado que as subjetividades são, por hipótese, incomparáveis e incomunicáveis, se a oposição entre o eu (*moi*) e o outro não pudesse ser superada em uma esfera, em que também se reencontram o subjetivo e o objetivo, queremos dizer o inconsciente. Com efeito, de um lado, as leis da atividade inconsciente estão sempre fora da apreensão subjetiva (podemos ter consciência delas, porém como objeto); e, de outro, entretanto, são elas que determinam as modalidades dessa apreensão. [...] Como a linguagem, o social é uma realidade autônoma (aliás, a mesma); os símbolos são mais reais do que aquilo que simbolizam, o significante precede e determina o significado. (Lévi-Strauss, 1950, citado em Gabbi Jr, 1994, p. 27)

Em seu *Retorno a Freud*, Lacan pretende realizar uma leitura estruturalista da psicanálise, buscando compreender assim a centralidade do *Simbólico* nas determinações subjetivas. Isso foi possível graças aos desenvolvimentos de Lévi-Strauss que, como pretende mostrar a última frase citada, ergue os fundamentos do que seria sua teoria da *primazia do significante*. Já neste *Discurso de Roma*, proferido três anos após a publicação de tal texto de Lévi-Strauss, Lacan coloca que “o sintoma se resolve por inteiro numa análise linguageira, por ser ele mesmo estruturado como uma linguagem” (Lacan, 1998, p. 270).

Lacan observou, nesse movimento de que “os símbolos são mais reais do que aquilo que simbolizam”, as bases para a resolução do impasse encontrado anteriormente, relacionado aos limites do imaginário. A *materialidade do significante* propõe como possível um inconsciente exterior, em oposição à interioridade que a concepção carregava previamente para o autor. A impenetrabilidade das estruturas simbólicas que regem a vida social foram, para Lacan, um próximo passo nessa busca de um materialismo psicanalítico. Isso aponta para a presente hipótese aqui defendida: o recurso ao Simbólico deste período da teoria lacaniana é um desenvolvimento *necessário* levando-se em conta o desenrolar do programa politzeriano desenvolvido por Lacan. Em oposição à imagem, tem-se agora o significante, novo objeto material da psicanálise.

Para introduzir a questão, partamos da diferenciação efetuada por Lacan entre *je* e *moi*: o eu no estádio do espelho seria o *moi*, estando atado ao imaginário; o *je*, por sua vez, toca mais profundamente no que Lacan entende por sujeito:

Com o avanço de sua obra, Freud confessa que não pode situar a consciência, e podemos dizer, com Lacan, que o [eu] = *Je* é distinto do eu = *moi*. O sujeito não se confunde com o indivíduo, a pessoa. [...] O sujeito do inconsciente é o sujeito por excelência, e se distingue do eu, função imaginária, que pode ser consciente. A consciência nos ilude, a despeito de esta consciência apreender a si mesma, de modo transparente, e, numa reflexão imediata, permitir ao sujeito apreender a si mesmo numa experiência qualquer. (Bruder & Brauer, 2007)

Este sujeito descentrado, sem interioridade, está alienado não pela sua imagem especular, que lhe forneceria apenas uma imagem de si; ele é alienado na linguagem, esta estrutura simbólica que se apresenta anterior a qualquer significado. Ele é alienado no significante.

Podemos melhor entender a gênese de tal ideia analisando o texto *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*. Lá, Lacan inicia sua leitura acerca da descoberta do inconsciente freudiano relacionando-o a “toda a estrutura de linguagem que a experiência

psicanalítica descobre no inconsciente” (Lacan, 1998, p. 498). Tomando por letra o “*suporte material* que o discurso concreto toma emprestado da linguagem” (Lacan, 1998, p. 498, grifos nossos), a linguagem preexistiria ao sujeito e seria primeira em relação à significação.

Baseando-se também nas concepções tomadas da linguística de Saussure, Lacan afirma que a linguística se instaura como ciência “no momento constitutivo de um algoritmo que a funda” (Lacan, 1998, p. 500); a partir das contribuições saussurianas acerca do significante e do significado (onde o significante se caracteriza pela imagem acústica do signo, e o significado pelo conceito por ele articulado), Lacan produz a seguinte formalização²⁷, onde S é o significante, s o significado e a barra o que separa as duas letras:

$$\frac{S}{s}$$

Quanto a este algoritmo, Lacan situa-o como mostrando a “posição primordial do significante sobre o significado, como ordens distintas e inicialmente separadas por uma barreira resistente à significação” (Lacan, 1998, p. 500); a gênese do significado estaria pautada nas ligações próprias do significante. Essa *primazia do significante* procura sustentar uma posição materialista, em oposição a um idealismo que priorizasse o significado em detrimento do *suporte material da letra*. Para o autor,

fracassaremos em sustentar sua questão enquanto não nos tivermos livrado da ilusão de que o significante atende à função de representar o significado, ou, melhor dizendo: de que o significante tem que responder por sua existência a título de uma significação qualquer (Lacan, 1998, p. 501).

Elaborando essa noção, Lacan rejeita a ilustração utilizada por Saussure no Curso de Linguística Geral (2006, p. 81) entre a palavra árvore e a ilustração de uma árvore, e apresenta outra, composta de duas portas com as palavras “Homens” e “Mulheres” em cima de cada uma. Essa não-correspondência entre significante e significado aqui “não é apenas para desconcertar

²⁷ Lacan atribui tal formalização a Saussure; entretanto, tal afirmação levanta uma questão, já que usualmente a posição de Saussure é entendida como contrária, estando o significado acima da barra e o significante abaixo. A tese aqui é que tal impressão lacaniana teria sido derivada, em alguma medida, da mediação de Lévi-Strauss com relação ao trabalho de Saussure, já que o antropólogo já havia demonstrado a *anterioridade do significante*.

com um golpe baixo o debate nominalista, mas para mostrar como o significante de fato entra no significado, ou seja, de uma forma que, embora não seja imaterial, coloca a questão de seu lugar na realidade” (Lacan, 1998, p. 503). A palavra Homens e a palavra Mulheres, nesse caso, nada têm de relação com a porta; a “segregação urinária” visada pela separação das portas está pautada na relação entre ambos os significantes, e não em nenhum significado intrínseco a algum deles.

Essa separação entre palavra e coisa já está presente em Saussure, na sua noção de *arbitrariedade do signo*, onde o que uniria o significante ao significado não se dá por relações intrínsecas entre o significante e o significado: “a idéia de ‘mar’ não está ligada por relação alguma à sequência de sons m-a-r que lhe serve de significante; poderia ser representada igualmente por bem outra sequência, não importa qual” (Saussure, 2006, p. 81).

“É o mundo das palavras que cria o mundo das coisas”, diz Lacan (1998, p. 278) em seu *Discurso de Roma*. E, sendo tal estrutura simbólica, que fundaria o mundo empírico, distante e desconhecida, instaurar-se-ia aí uma transcendência da lei: “A aliança rege uma ordem preferencial cuja lei, implicando os nomes de parentesco, é para o grupo, como a linguagem, imperativa em suas formas, mas inconsciente em sua estrutura” (Lacan, 1998, p. 278). A dívida para com Lévi-Strauss aqui é patente, pois as estruturas simbólicas de parentesco que determinariam a vida social são de outra ordem que a da experiência empírica.

É por esta via que Lacan entenderá o Complexo de Édipo freudiano neste momento. O Complexo de Édipo seria “aquilo que o sujeito pode conhecer de sua participação inconsciente no movimento das estruturas complexas de aliança, verificando os efeitos simbólicos, em sua existência particular, do movimento tangencial para o incesto que se manifesta desde o advento de uma comunidade universal” (Lacan, 1998, p. 278). Lacan tende a equacionar lei e linguagem neste momento e, nesta dinâmica, tende a definir um conceito central em sua teoria:

É no *nome do pai* que se deve reconhecer o suporte da função simbólica que, desde o limiar dos tempos históricos, identifica sua pessoa com a imagem da lei. Essa concepção nos permite estabelecer uma distinção clara, na análise de um caso, entre os efeitos inconscientes dessa função e as relações narcísicas, ou entre eles e as relações reais que o sujeito mantém com a imagem e a ação da pessoa que a encarna [...] a Dívida inviolável é a garantia de que a viagem para a qual são impelidas as mulheres e os bens reconduza ao seu ponto de partida, num ciclo infalível, outras mulheres e outros bens, portadores de uma entidade idêntica: o símbolo zero, diz Lévi-Strauss, reduzindo à forma de um signo algébrico o poder da Fala. (Lacan, 1998, p. 279-280)

O *nome do pai*, significante primordial articulado à instauração da lei, nunca é equacionado a um *pai* empírico. O *pai* aqui estaria muito mais articulado a uma “função

simbólica do pai, sobre o pai como metáfora, como Nome-do-Pai, significante que, na cadeia, vem acima dos demais, organizando-os” (Betts, Weinman & Palombini, 2014).

É a partir dessa relação do ser com a linguagem que Lacan pensa o advento do sujeito. A partir da entrada deste na linguagem, dá-se a *Spaltung*, que marca o sujeito dividido. O sintoma neurótico, por sua vez, seria o “significante de um significado recalcado da consciência do sujeito (Lacan, 1998, p. 282). A materialidade do sintoma ocultaria um sentido outro que, mesmo desconhecido, constitui o sujeito. É, afinal de contas, como colocado no texto sobre o *Estádio do espelho*, a inserção na linguagem, que “restitui, no universal, sua função de sujeito”.

5.2.2 – Imaginário e psicose: lei e forclusão

Na neurose, a relação com o Nome-do-Pai se daria através da *metáfora paterna*²⁸, onde opera-se uma “substituição do significante do desejo materno, enigmático para a criança, pelo significante Nome-do-Pai que engendra como significado o falo – significante da falta na mãe, o Outro primordial” (Betts, Weinman & Palombini, 2014).

O nome-do-pai seria o significante primordial que delimitaria e significaria a falta na ordem simbólica, falta esta representada pelo *falo*:

o fato é que o desejo, seja ele qual for, tem no sujeito essa referência fálica. É o desejo do sujeito, sem dúvida, mas, na medida em que o próprio sujeito recebeu sua significação, ele tem que extrair seu poder de sujeito de um signo, e esse signo, ele só o obtém ao se mutilar de alguma coisa por cuja falta tudo será valorizado. (Lacan, 1985b, p. 285)

O desejo se daria em referência ao falo, que articularia uma falta constitutiva; sobre este ponto, Lacan, em seu *Seminário 2*, afirmaria “O desejo é uma relação de ser com falta. Esta falta é falta de ser, propriamente falando. Não é falta disto ou daquilo, porém falta de ser através do que o ser existe” (Lacan, 1982, p. 280).

²⁸ Uma análise mais detida dos *três tempos*, assim como de sua resolução, culminando na *metáfora paterna*, está presente em *O pai em psicanálise: interrogações acerca das instâncias real, simbólica e imaginária da função paterna* (Betts, Weinman e Palombini, 2014).

A relação com a falta em outra estrutura, entretanto, é diferente. No registro da psicose, ao contrário do que ocorre na neurose, opera através de uma negação específica, que Freud chamou de *Verwerfung*²⁹; Lacan comenta sobre isso, em seu *Seminário 3*:

De que se trata quando falo de *Verwerfung*? Trata-se da rejeição de um significante primordial em trevas exteriores, significante que faltará desde então nesse nível. Eis o mecanismo fundamental da paranoia. Trata-se de um processo primordial de exclusão de um dentro primitivo, que não é o dentro do corpo, mas aquele de um primeiro corpo de significante. (Lacan, 1985a, p. 171)

Através da forclusão do Nome-do-Pai, o psicótico tem de suprir a falta de tal significante, derivando daí o delírio e os demais fenômenos relacionados a tal estrutura psíquica. A inserção do psicótico na ordem simbólica é pautada por um Outro total, já que tal significante representaria a inserção da falta em si:

O significante que é forcluído não é simplesmente um significante perdido, faltante, mas um significante que representa, ele mesmo, o A barrado, a falta de significante, a incompletude-inconsistência do campo simbólico. O que isso significa é que o problema de um psicótico não é que ele habita uma ordem simbólica (Outro) mutilada, mas, pelo contrário, que ele habita um Outro “completo”, um Outro em que falta a inscrição de sua falta (Žižek, 2008, p. 6).

A ausência desse significante estaria articulada às alucinações e delírios psicóticos. Como colocou Lacan em seu Seminário 3, “o que é recusado na ordem simbólica ressurgue no real” (Lacan, 1985a, p. 22). Analisando principalmente a paranoia, Lacan afirma que, ao habitar este Outro total, o psicótico estaria preso aos significantes numa relação unívoca em direção aos significados. Sem a possibilidade de compreender a estrutura metafórica da linguagem, sua relação com a ordem simbólica seria profundamente *imaginária*.

Em outras palavras, um psicótico bem pode usar a linguagem de um modo público comum, o que lhe falta é o pano de fundo inconsciente que dá às palavras que usamos sua ressonância libidinal, seu peso e cor especificamente subjetivos. Sem esse pano de fundo, a interpretação psicanalítica é sem poder, inoperante”. (Žižek, 2008, p. 5)

A textura libidinal da linguagem é o que permitiria ir além da compreensão desta como significantes soltos. A metáfora, sendo uma *substituição significativa*, permitiria o deslocamento da cadeia articulado a esta falta, inscrita pelo nome-do-pai. A questão levantada aqui, entretanto, é: pode-se afirmar que o psicótico sofreria pelo *excesso de materialidade* da estrutura significativa por ele habitada? Essa questão será desenvolvida posteriormente³⁰.

²⁹ Optaremos no presente trabalho pela tradução do conceito de *Verwerfung* enquanto *forclusão*.

³⁰ A posição de Deleuze & Guattari sobre este ponto coloca a questão em outros termos; criticando, em alguma medida, a noção de significante em sua própria teoria (os autores colocam que ela ainda está ligada ao campo idealista da *representação*), com relação ao paranoico, o despotismo do significante ao qual ele está submetido é

O desejo só é, aqui, em relação a uma falta, falta esta articulada à alteridade. Lacan dirá que “o desejo do homem é o desejo do Outro” (Lacan, 2005, p. 31); entretanto, Lacan opera uma divisão entre dois *outros*.

5.3 – O desejo é o desejo do Outro: Kojève e consequências

Essa dupla constituição da alteridade é essencial nesse momento do pensamento lacaniano. Em um primeiro momento, estará em pauta o *outro*, eminentemente imaginário e relacionado à constituição do eu (*moi*) pelo estágio do espelho, previamente desenvolvido neste capítulo; num segundo momento, entrará na cena o *grande Outro*, constitutivo da ordem simbólica na qual o sujeito está inserido.³¹ Há em ambas, entretanto, um recurso essencial à *negatividade* no que tange às formas do desejo: em uma, o desejo se define como desejo por um desejo, desprovido de conteúdo; e, em outro, o desejo se articularia ao significante a partir de uma falta constitutiva que aí se instauraria.

Nos concentremos na primeira concepção aqui desenvolvida, a de que o desejo é, sempre, desejo de um desejo. Essa concepção vem da leitura lacaniana de Kojève, principal divulgador de Hegel na academia francesa da década de 30 e 40. Inspirando fortemente várias gerações de pensadores, compareciam a seus seminários nomes como Maurice Merleau-Ponty, Georges Bataille, André Breton e, claro, Jacques Lacan. Kojève mostra-se um pensador central graças a sua crítica do idealismo kantiano a partir de uma leitura marxista do pensamento de Hegel, em especial de sua *Fenomenologia do espírito*.

Kojève é o responsável por situar a negatividade como motor constitutivo do desejo. Para ele, “o homem se confirma como humano ao arriscar a vida para satisfazer seu desejo humano, isto é, seu desejo que busca outro desejo [...] Porque, sem essa substituição, desejar-se-ia o valor, o objeto desejado, e não o próprio desejo” (Kojève, 2002, p. 14).

justamente o que imobilizaria e reterritorializaria os fluxos de seu desejo. O significante, neste caso, seria o que há de idealista, o que levaria o sujeito neste momento ao niilismo.

³¹ “Há dois outros que se devem distinguir, pelo menos dois – um outro com A maiúsculo e um outro com a minúsculo, que é o eu. O Outro, é dele que se trata na função da fala” (Lacan, 1982, p. 297)

“Em contraste com o conhecimento, que mantém o homem em uma condição passiva e contemplativa, o desejo leva à ação, a atos que satisfaçam o desejo. Esses atos constituem sempre uma ‘negação’: a destruição ou pelo menos a metamorfose do objeto desejado” (Middelhaar, 2015, p. 36). O desejo comportaria sempre uma negatividade, e somente adquiriria seu valor mediante outros desejos. O que está em jogo não é o objeto em si; é a trama que envolve este objeto com relação a outros desejos; daí a máxima kojéviana de que “a história da humanidade é a história dos desejos desejados”.

Pautando-se na dialética hegeliana do senhor e do escravo, Kojève postula a necessária relação entre a existência humana e o reconhecimento:

Se o Ser humano só se engendra na e pela luta que leva à relação entre senhor e escravo, a realização e a revelação progressivas desse Ser também só se podem efetuar em função dessa relação social fundamental [...] Seja como for, a realidade humana só pode engendrar-se e manter-se na existência como realidade reconhecida. Somente ao ser reconhecido por um outro, pelos outros e – no extremo – por todos os outros é que o Ser humano é realmente humano: tanto para ele como para os outros. (Kojève, 2002, p. 15)

O desejo é desejo de reconhecimento. Nada tendo a ver com o útil e o biológico, o desejo assume seus contornos quando se relaciona a outros desejos. Num primeiro momento, essas ideias assumem seu alcance máximo no aforisma lacaniano de que o “desejo é o desejo do outro”, grafado ainda com um “o” minúsculo; esse pequeno outro estaria ligado à imagem especular do sujeito, no *estádio do espelho*.

Ao entrar em contato com o pensamento de Lévi-Strauss, entretanto, esta conceituação sofreu uma intensa transformação. O desejo do grande Outro, em oposição ao pequeno outro, remete a uma transcendência da linguagem:

O sujeito ao vir ao mundo já encontra o Outro como uma ordem dada, uma organização que preexiste ao seu nascimento. O Outro constitui uma ordem na medida em que circunscreve uma série de lugares, cabendo aos sujeitos ocupar este espaço no qual está previamente inscrito. [...] Se essas primeiras elaborações lacanianas a respeito do Outro simbólico parecem hoje um tanto exageradas, ao supor um Outro quase completo, devemos contextualizá-las a fim de resgatar seu valor. Pois Lacan está falando para uma platéia de analistas que freqüentemente esqueciam até que ponto a alteridade era importante na constituição do sujeito. (Lustoza, 2006)

O “exagero” a que a autora se refere, neste momento, remete ao que posteriormente será melhor trabalhado sobre o conceito do *objeto pequeno a*, que ampliaria as bases da teoria do desejo lacaniana que, neste momento, está demasiadamente atada ao que a autora coloca como um “Outro quase completo”. Posteriormente fica mais explícita a ideia de que, ao se inserir na

linguagem, resta do sujeito um excesso, não abarcado por ela. Essa falta nunca passível de simbolização é o que vai abrir o campo do desejo: “o desejo, seguramente, é outra coisa que não o gozo, porquanto o desejo esteja em referência a um não ter. Alguém deseja quando não tem. Isso faz parte da própria palavra desejo” (Miller, 1997, p. 447).

É a essa ausência de objeto, esse resto que resiste à simbolização e que causa o discurso, que Lacan chamou de *objeto a*. “Não é mais que a presença de uma ausência para onde vão convergir os esforços do sujeito em se significar; esta ausência marcada pela positividade do objeto ‘a’ como aquilo que faz a estrutura se mover não é senão uma lei” (Machado, 2001, p. 153). Sobre este ponto, é interessante remetermo-nos à famosa nota de rodapé presente n’*O Anti-Édipo* acerca desta questão:

Parece-nos que a admirável teoria do desejo, em Lacan, conta com dois polos: um em relação ao “objeto pequeno-a” como máquina desejante, que define o desejo em termos de uma produção real, ultrapassando qualquer ideia de necessidade ou de fantasma; e outro em relação ao “grande Outro” como significante, que reintroduz uma certa ideia de falta.. (Deleuze, 1992, p. 43-44).

A uma teoria do desejo majoritariamente simbólica, Deleuze & Guattari se opõem ferozmente; entretanto, o polo referente ao *objeto pequeno a* é inclusive aproximado de seu conceito de *máquinas desejantes*; parece que, para os autores, este caminho permite resolver os impasses por eles identificados com relação à *negatividade* inerente ao pensamento lacaniano, negatividade que tem como um dos principais fundamentos o pensamento de Kojève, como identificamos aqui.

6 – A NEGATIVIDADE EM QUESTÃO

6.1 – Derivações lacanianas: o *Real*, a *letra*, os *nomes-do-pai* e o *sinthoma*

Ao longo do ensino de Lacan, observa-se uma mudança na importância atribuída aos registros de sua tópica; no início de seu ensino, priorizava-se o imaginário, com especial ênfase ao estágio do espelho³², responsável pela constituição do *Eu* do sujeito. Posteriormente, a partir de 1953 a ênfase recaiu sobre o registro do simbólico: a partir da linguística, Lacan compreende a “estrutura do significante e sua lógica particular” (Jorge, 2008, p. 98) e como a ordem simbólica é constitutiva do sujeito. Nesse período de seu pensamento, Lacan ministra o seminário intitulado *O simbólico, o imaginário e o real*³³ (2005), que demonstra tal prioridade nos registros: primeiro viria o *simbólico*, registro que especificaria “os limites e o alcance da clínica psicanalítica” (Jorge, 2008, p. 98). A ordem da série seria, portanto, a de SIR.

Em 1974-1975, com seu seminário *RSI*³⁴, nota-se a mudança de perspectiva do autor: não mais SIR, e sim RSI. A ênfase dirigiu-se ao registro do *real*, enquanto o registro que “rege e ordena a estrutura: a partir do real, presentifica-se o simbólico; a partir do simbólico, presentifica-se o imaginário” (Jorge, 2008, p. 98). Tem-se também que, embora a ordem das letras tenha sido alterada, sua *sequência* manteve-se a mesma; sobre isso, Coutinho Jorge (2008, pgs. 98-99) afirma que:

a alteração da ordem das letras trouxe certamente uma maior precisão à concepção lacaniana da estrutura. Senão vejamos: RSI: R — tudo começa a partir do real, ele constitui a base da estrutura do sujeito falante. S — o simbólico tem seu lugar efetivamente a partir do real. I — o efeito da introdução do simbólico é a possibilidade de constituição de imaginário, originalmente faltoso para o sujeito falante.

O *Real* é conceituado no *seminário 11* (1979)³⁵ a partir de sua relação com a repetição. Nos capítulos 4 e 5 deste seminário, o autor separa a repetição em duas vertentes distintas, a

³² “O estágio do espelho é, para Lacan, o momento inaugural de constituição do eu, no qual o *infans*, aquele que ainda não fala, prefigura uma totalidade corporal por meio da percepção da própria imagem no espelho, percepção que é acompanhada do assentimento do outro que a reconhece como verdadeira. O eu é, assim, descrito por Lacan como essencialmente imaginário, embora sua constituição não prescindia do reconhecimento simbólico do Outro.” (Jorge, 2008, p. 45)

³³ Originalmente ministrado em 1953.

³⁴ Seminário ainda inédito no Brasil.

³⁵ Originalmente publicado em 1973.

saber, *Tiquê e Autômaton*. O *Autômaton* é a faceta da repetição em sua dimensão simbólica, resultado da cadeia significante, caracterizada pela tentativa de assimilação do *real*; é a “insistência automática da rede dos significantes” (Jorge, 2008, p. 64). A *Tiquê*, por sua vez, é a faceta *real* da repetição: “O real é o que vige sempre por trás do *autômaton*” (Lacan, 1979, p. 56), sendo esta da ordem do excessivo: “A tiquê é precisamente aquilo que se situa mais-além desse automatismo, ela é seu ponto terminal — e inicial —, pois implica o encontro (faltoso) com o real que vigora por trás do funcionamento automático do significante” (Jorge, 2008, p. 64). No *seminário 20* (1985c), há uma nova associação ao real: através da topologia, Lacan (1985c) irá articulá-lo como um *impasse de formalização*:

O real só se poderia inscrever por um impasse de formalização. Aí é que eu acreditei poder desenhar seu modelo a partir da formalização matemática, no que ela é elaboração mais avançada que nos tem sido dado produzir da significância. Essa formalização matemática da significância se faz ao contrário do sentido, eu ia quase dizer a contra-senso. (Lacan, 1985c).

O *real* torna-se o conceito central do edifício teórico lacaniano, e é através da topologia que o psicanalista pretende analisá-lo. Tal recurso à matemática mantém-se pelo restante de seu ensino, seja pelas *fórmulas da sexualização*, seja pela *teoria dos nós* (ambos presentes nesse mesmo seminário). Tal primazia do *Real* sobre os demais registros caracterizaria o terceiro período do pensamento de Lacan³⁶.

Neste período vigora também um desenvolvimento do conceito de letra que o coloca em uma nova relação com o significante. Este direcionar ao *real* convoca a letra em uma nova materialidade, materialidade situada na *escrita* e no *pulsional*: no *Seminário 20*, em 1973, Lacan pontua que “a escrita não é de modo algum do mesmo registro, da mesma cepa se vocês me permitem essa expressão, que o significante” (Lacan, 1985c, p. 41).

³⁶ Sobre os “três Lacans”, Tavares (2010) afirma: “O primeiro Lacan, já falando dos outros dois registros, privilegia o imaginário (IRS) através de seu escrito sobre o *Estádio do Espelho*, onde apresenta o surgimento do *Eu* pela identificação imaginária a um *outro*, mesmo que a partir disso fique patente o engano provocado por essa identificação a essa *Urgestalt* (esta *configuração inaugural* ou *originária*). [...] O segundo Lacan, o mais popular e difundido, é o que dá maior importância ao Simbólico (SIR) em seu ensino. É o Lacan que recorre aos linguistas (Saussure, Jakobson) e que dialoga com os estruturalistas (Lévi-Strauss, Foucault, etc.), da *metáfora* e da *metonímia*, do *Inconsciente estruturado como uma linguagem*, da primazia do *significante* em relação ao *significado*, etc. [...] O que está em cena no *Seminário 23*, porém, cuja emergência é, aliás, “preparada” pelos seus precedentes (ainda hoje oficialmente inéditos), é a primazia do Real (RSI), que Lacan já começa a esboçar ao longo dos seminários anteriores. Esse Real, já não sendo o mesmo de quando concebe o nó borromeu, é o que propõe como seu *invento*.”

Em *Lituraterra* (2003), vemos já em 1971 um prelúdio mais bem definido desta ideia. Lacan pensará, a partir de Joyce, a letra de *letter* para *litter*, da *letra/carta* ao *lixo*. A letra comporta uma dimensão *excessiva*, que configura que “entre centro e ausência, entre saber e gozo, há litoral que só vira literal quando, essa virada, vocês podem tomá-la, a mesma, a todo instante” (Lacan, 2003, p. 22). A escrita se coloca na fronteira entre saber e gozo, implicando numa ruptura da forma e do semblante:

Essa ruptura que dissolve o que constituía forma, fenômeno, meteoro, e sobre a qual afirmei que a ciência opera ao perpassar o aspecto, não será também por dar adeus ao que dessa ruptura daria em gozo que o mundo, ou igualmente o imundo, tem ali pulsão para figurar a vida? O que se evoca do gozo ao se romper um semblante, é isso que no real se apresenta como ravinamento das águas. É pelo mesmo efeito que a escrita [*écriture*] é, no real, o ravinamento do significado, aquilo que choveu do semblante como aquilo que constitui o significante. (Lacan, 2003, p. 22)

Posteriormente, já em seu *seminário RSI* (1974-1975), o conceito de *real* começa a ganhar novos contornos: "Poderíamos dizer que o real é estritamente o impensável" (Lacan, 1974-1975, citado por Tavares, 2010). Tendo isso em consideração, é interessante retornar ao seminário de Lacan realizado em 1964, intitulado *Nomes-do-pai*. Lacan rearticula um antigo conceito: o *Nome-do-Pai* agora está no plural, fala-se dos *Nomes-do-Pai*. De acordo com Andrade Júnior (2011):

Contudo, se, até aqui, Lacan havia definido o Nome-do-Pai como o elemento organizador da estrutura, encontrando em Freud suas bases e finalmente tornando o pai uma função, ao invés de uma figura imaginária, é em seu seminário inacabado sobre os Nomes-do-Pai (Lacan, 2006 [1964]) que esta concepção estrutural atinge um novo nível teórico. Nesse seminário, inacabado devido à sua expulsão da IPA, Lacan torna o Nome-do-Pai *plural*: de um *não* do pai, pura interdição, Lacan sugere a possibilidade de o significante do Nome-do-Pai ser considerado um *significante qualquer*, aproximando-se ainda mais (e em definitivo) do conceito de representante da representação, tomado finalmente como um *significante sem significado* (Miller, 1992).

Há uma descentralização do *nome-do-Pai*, que agora pode ser considerado um *significante qualquer*, perdendo o caráter central que tinha anteriormente na teoria. É nesse contexto que Lacan recorre a Joyce, em seu *Seminário 23* (2007)³⁷. Se em seu seminário *RSI* a tentativa pauta-se em “compreender o sintoma, a angústia ou a inibição como *nós acessórios*,

³⁷ Original de 1975-1976.

mas necessários à amarração entre os três registros (Andrade Júnior, 2011), no seminário sobre o *sinthoma* Lacan envereda pela teorização acerca de um quarto nó³⁸:

Ora, se para a psicose não há um Nome-do-Pai que amarre os três registros e lhes dê a consistência que encontramos na neurose, então é preciso elaborar um nó suplementar; um nó que possa valer-se no lugar deste Nome-do-Pai que faz *falta*. (Andrade Júnior, 2011, grifos do autor).

Joyce, através de sua obra literária, faz suplência em relação ao *Nome-do-Pai*. Esse seminário mostra, portanto, uma diferente possibilidade de amarração dos registros: através da criação artística Joyce estrutura-se na ausência do *Nome-do-Pai*. É a isso que Palombini (2009, p. 40) faz referência quando comenta que surgem novas possibilidades de amarração dos nós: tanto o movimento em direção ao real quanto a pluralização dos *nomes-do-Pai* e a criação do *sinthoma* indicam uma distanciamento em relação às questões levantadas por Deleuze com relação ao “Significante Despótico”. Todas são uma distanciamento em relação ao *Um*³⁹, caminhando em direção a uma *materialidade da diferença*: o *real* por ser aquilo que escapa à simbolização; a *letra* em seu caráter material e, por que não, *literal*; os *nomes-do-Pai* por oposição ao seu singular; e o *sinthoma* por redefinir os modos possíveis de amarração dos registros.

Seria talvez um passo na direção de se distanciar de noções como a de unidade e totalidade, por exemplo, recusando-as “na medida em que funcionam sempre como uma ausência que falta. O futuro costuma ser concebido como a completude (possível ou impossível) em relação à qual se situa um presente mais ou menos fragmentário” (Pelbart, 2000, p. 167). Seria talvez um meio da psicanálise abrir-se às *multiplicidades* substantivas, recusando uma forma pré-estabelecida, ideal, para pensar a subjetividade; afinal de contas, esse ímpeto *materialista* é presente, em variadas formas, desde o início da obra lacaniana, e foi, como procuramos mostrar, essencial em sua constituição em todos seus grandes pontos de virada.

³⁸ A teoria dos nós, até esse momento, se pautava na interrelação dos três registros: “Muitos anos depois, no seminário *RSI*, Lacan irá mostrar que os três registros real-simbólico-imaginário não podem ser isolados, uma vez que se apresentam unidos de modo indissolúvel na topologia do nó borromeano ou cadeia borromeana, tipo de nodulação em que os elos, pelo menos três, estão amarrados uns aos outros de forma tal que, se cortarmos apenas um deles, todos os outros se desligam simultaneamente.” (Jorge, 2008, p. 94-95).

³⁹ Filósofos como Badiou (1997/1999, p. 17), entretanto, discordam de que essa seja a posição de Deleuze, afirmando que sua filosofia é organizada a partir de uma metafísica do *Um*, em oposição ao que ele chama de uma *doxa* constituída ao redor do autor; tal posição mostra a complexidade deste debate.

6.2 – Espinosa, Kant, Hegel: às voltas com o negativo

Esses deslocamentos conceituais ocorridos a partir do final da década de 1960, que dão novos contornos ao pensamento lacaniano, principalmente insistindo em seu foco na formalização e matematização de seus achados conceituais, inserem-se num contexto demasiadamente amplo, que vai além do maio de 68.

Perhaps unexpectedly, we are going to finger Deleuze as an important influence in this development. Lacan's revised account – or, probably more accurately, his presentation of the necessity for developing a new account – derives from a number of intra- and extra- psychoanalytic developments of the 1960s. These include not only the vast social upheavals of that decade, and emblematically May '68, but, ironically enough, the post-Lacanian critiques of Lacan issuing primarily from the young philosophical bandits of the ENS, Derrida and Deleuze perhaps above all. We know that Lacan even tried to court them both, with a notable rapture of unsuccess. (Bartlett, Clemens & Hoffe, p. 64)

Tal cortejo de Derrida, análogo ao já exposto com relação à Deleuze, inscreve-se de maneira curiosa nesse contexto. Em sua análise de Espinosa, Žižek (2007) tem uma hipótese um tanto ambiciosa: ele afirma que a tríade paganismo-Judaísmo-Cristianismo se repete, na história do pensamento moderno, primeiro como o trio Espinosa-Kant-Hegel, e, num segundo momento, como Deleuze-Derrida-Lacan⁴⁰.

A ideia aqui é a de que, para o autor, Deleuze emprega a Substância *una* como o meio indiferente da multiplicidade; Derrida, por sua vez, inverte-a na radical Alteridade que difere de si mesma; e Lacan, numa “negação da negação”, traz o *corte* dentro do *Uno*. Entretanto, esse terceiro momento não se dá de imediato na obra lacaniana, no sentido de que ele deriva de um desenvolvimento tardio, ligado à relação de Lacan com o pensamento de Kant e Hegel. Sobre essa relação, Žižek comenta que

From the universal-Hegelian self-mediation in the totality of the Symbolic, he passes to the Kantian notion of the transcendent Thing which resists this mediation, and then, in an additional twist, he transposes the gap that separates all signifying traces from the Otherness into the itself, as its inherent cut. (Žižek, 2007)

⁴⁰ Evidentemente, o autor aceita que tal exposição é simplificada: “This simplified picture should, of course, be further elaborated. What about the interesting mediate role of Lyotard who passed from paganism to the celebration of Jewish Otherness? And do we not find in Derrida's development a shift symmetrical to that of Lyotard, from Hegel back to Kant?” (Žižek, 2007).

Derivado da interpretação kojèveana de Hegel, Lacan incorpora tal leitura na medida em que associa a dialética do senhor e do escravo à gênese do sujeito, num primeiro momento nas dinâmicas imaginárias concernentes ao estágio do espelho, e num segundo momento ao enfatizar a dimensão simbólica de tais identificações; mister aqui é a passagem do “desejo do outro” ao “desejo do Outro”.

Num segundo momento, a ênfase recai sobre Kant: sua releitura acerca do *Das Ding* freudiano assinalaria uma passagem ao chamado “Lacan do Real”, que postula esse núcleo traumático inapreensível, que resiste à sua integração pelo Simbólico. O abandono da “coisa em si” kantiana se daria posteriormente, a partir da transição empreendida por Lacan de seu conceito de *desejo* ao conceito de *pulsão*.

A *pulsão*, que sempre contornaria seu objeto, jamais atingindo-o, é indicativa deste terceiro momento no desenvolvimento lacaniano, indicando seu “retorno a Hegel”: “Drive functions beyond symbolic castration, as an inherent detour, topological twist, of the Real itself - and Lacan's path from desire to drive is the path from Kant to Hegel” (Žižek, 2007).

Detenhamo-nos um momento nessa passagem de Kant a Hegel. Um dos pontos principais na leitura empreendida por Monique David-Ménard (2014) acerca do “anti-hegelianismo generalizado” de Deleuze consiste na generalização a que o último submete os filósofos alemães.

Eu diria de bom grado que o tema deleuziano de um ‘pós-kantismo hegeliano de Freud’ é um monstro filosófico. E não se trata apenas aqui de uma questão de erudição, pois é nessa assimilação abusiva de Kant a Hegel que se lança o estatuto de um pensamento da diferença, da repetição, da negação. (David-Ménard, 2014, p. 260)

A ideia da autora é a de que a negação, para Kant, tem o caráter de ser uma noção que, baseada no conceito de “conflito real”, é eminentemente a-ontológica. Para Kant, há uma diferença fundamental entre o que ele qualifica como “oposição real” e uma oposição meramente lógica. Para exemplificar essa ideia, pode-se imaginar um objeto deslocando-se sobre uma linha reta. Esse objeto, ao mover-se dez metros para a direita e, depois, dez metros para a esquerda, não se movimentou de um ponto de vista lógico; entretanto, o mesmo não pode ser dito do ponto de vista *real*. Outro exemplo é o da força motriz empreendida sobre um objeto: “essas forças se compõem para determinar o movimento, elas não se suprimem da mesma maneira que um predicado, afirmado como verdadeiro, suprimia seu contraditório e, podia-se acreditar, a própria coisa que ambos juntos predicavam” (David-Ménard, 2014, p. 232).

O conflito real não é, aí, uma contradição que seria responsável pela passagem do ser ao *nada*; o deslocamento resultante = 0 daí advindo não exprimiria um vazio de movimento. “A força privativa é tão positiva e, por essa via, tão real quanto a força dita positiva” (David-Ménard, 2014, p. 234). Para a autora, a leitura de Deleuze sobre os autores compõe um amálgama que condensa numa mesma posição Freud, Kant e Hegel, atribuindo a eles a mesma concepção sobre a negatividade. Responsável por essa leitura teria sido um erro da parte de Roger Kempf, tradutor da edição de *Ensaio para introduzir o conceito de grandezas negativas em filosofia* lida por Deleuze, erro este que aponta para uma equivalência entre as noções de *contradição* e *oposição real*; equivalência que igualaria Kant a Hegel, aos olhos de Deleuze. Para Kant, na dita *oposição real*, a negatividade não tem caráter ontológico. Em Freud e Lacan, entretanto, outras nuances se mostram necessárias, principalmente no que concerne à noção de *pulsão de morte*.

Retornando à tese de Žižek, a negatividade lacaniana neste terceiro momento aponta para um abandono da “lógica transcendental”, que consideraria a castração simbólica como “o horizonte último de nossa experiência, esvaziando o lugar da Coisa e assim abrindo espaço para nosso desejo” (Žižek, 2007). Este abandono, por sua vez, implicaria agora numa perspectiva *além da castração*, que inscreveria essa negatividade na própria *imanência*.

Nesse ponto, a interpretação lacaniana da pulsão de morte ocupa um lugar especial. Tal definição se dá em aparente oposição ao pensado por Espinosa, que partiria do princípio de que a *substância* é anterior às suas afecções:

Substance means, first of all, that there is no mediation between the attributes: each attribute (thoughts, bodies...) is infinite in itself, it has no outer limit where it would touch another attribute - "substance" is the very name for this absolutely neutral medium of the multitude of attributes. (Žižek, 2007)

Dessa *univocidade* de Espinosa, eminentemente positiva, subsiste o conceito de *conatus*, tendência de um ser de persistir e efetuar sua potência, que Žižek identifica a uma posição irreconciliável com a psicanálise:

What is missing in Spinoza is the elementary "twist" of dialectical inversion which characterizes negativity, the inversion by means of which the very renunciation to desire turns into desire of renunciation, etc. What is unthinkable for him is what Freud called "death drive": the idea that conatus is based on a fundamental act of self-sabotaging. Spinoza, with his assertion of conatus, of every entity's striving to persist and strengthen its being and, in this way, striving for happiness, remains within the Aristotelian frame of what a good life is. (Žižek, 2007)

Em jogo aqui está também a ideia da ética espinosana previamente apresentada, de que um encontro alegre é o que leva um corpo a aumentar sua potência de agir; a pulsão de morte colocaria, a princípio, uma posição anterior e oposta a essa concepção do desejo. Alvo da crítica esquizoanalítica, a *pulsão de morte* levanta uma questão um tanto mais profunda com relação a essa interlocução com a psicanálise. O que fazer com as paixões tristes, que, no contexto da Ética de Espinosa, diminuiriam a potência de agir de um corpo?

Se não há sintoma, se não há algo que “claudica” numa existência de uma maneira inextricável para um indivíduo, não há razão alguma para transformar a angústia em demanda, dirigida a alguém desconhecido, e de quem se espera que transforme o que não está bem. O negativo do sintoma é ao menos aqui considerado como a oportunidade decisiva de uma transformação, e é sem dúvida muito mais do que isso: entre a maneira como uma vida encontra impasses e a possibilidade, para ela, de se transformar, existe mais que uma relação ocasional. (David-Ménard, 2014, p. 212)

A solução encontrada por David-Ménard para esse impasse é centrada na noção de *dispositivo*. Para a autora, o negativo em psicanálise pode ser concebido, na mesma linha de Kant, não como uma pontuação ontológica, mas “uma maneira de se apresentar de um problema ou de um conflito na medida em que não se encontre um dispositivo oportuno para abordá-lo e transformá-lo” (David-Ménard, 2014, p. 214). O negativo não seria, portanto, para a autora, uma definição relativa ao *ser*, articulada na gramática da pulsão de morte. Citando o diálogo de Lacan e Hyppolite, David-Ménard pontua que, quando o psicanalista indaga ao filósofo sobre o que a negação comportaria de ontológico com relação à *Verneinung* freudiana, Hyppolite propõe, em contrapartida, uma leitura que privilegia a pulsão de morte como composição inventiva para situar algo excluído:

É, portanto, muito instrutivo, no diálogo entre Lacan e Hyppolite, ver que é o psicanalista que tenta equivocadamente uma interpretação ontológica da pulsão de morte, ao passo que é o filósofo hegeliano que lê em Freud uma negação que é um procedimento para arranjar um lugar, um desvio inventivo em relação a uma exclusão intratável. [...] A exclusão pela qual, de acordo com Freud, um sujeito desejante “cospe” num fora impensável o “ruim” não é a abolição imediata do ser de que fala Hegel. (David-Ménard, 2014, p. 221)

Nesse ponto, a crítica esquizoanalítica se torna nuançada; sua crítica ao negativo se refere ao valor *ontológico* colocado por Lacan sobre este termo, baseando-se em seu hegelianismo. Com relação a Freud, Deleuze, em seu último livro, *O que é a filosofia?*, aponta para essa possível *positividade do instinto* de morte:

‘Freud jamais se satisfaz com esse esquema negativo em que se explica a repetição por meio da amnésia. É verdade que desde o início o recalque designa uma potência positiva. Mas ele toma essa positividade do princípio do prazer ou do princípio da realidade:

positividade apenas derivada ou de oposição. A grande virada do freudismo aparece em *Além do princípio do prazer*: o instinto de morte é descoberto, não em relação com as forças destrutivas, não em relação com a agressividade, mas em função de uma consideração direta dos fenômenos de repetição. Estranhamente, o instinto de morte vale como princípio positivo originário para a repetição, é esse o domínio e seu sentido.’ Proponho que se diga que não somente a pulsão de morte é apreendida no fenômeno positivo da repetição mas também que a psicanálise permite abordar as forças destrutivas e a agressividade em ação nas pulsões sexuais, interrompendo-as por meio de um dispositivo de alteridade – o que Kant chamava de objeto. (David-Ménard, 2014, p. 262)

A solução encontrada por Monique David-Ménard para essa incomensurabilidade entre *conatus* e *pulsão de morte* é dada pelo abandono de uma certa leitura da negação, encabeçada por Lacan, em oposição a um retorno a Freud por Kant, a quem as críticas esquizoanalíticas *antihegelianas* não atingiriam. Entretanto, seria essa a única saída possível no que concerne a um diálogo entre psicanálise e esquizoanálise?

The Lacan of Anti-Oedipus, in other words, is the psycho-analyst who most nearly becomes a schizo-analyst. Although Anti-Oedipus is already critical of many of Lacan's followers and readers, Lacan himself continues to figure as a valuable schizophrenic ally from within the psychoanalytic camp. (Hallward, 2010, p. 34)

Retomando brevemente a condensação da crítica anti-edípica neste trabalho, temos que ela se define por uma crítica à *transcendência* no que tange ao desejo, que, na psicanálise, assume a forma desse elogio à negatividade; essa *ideologia* da falta-a-ser é, para os autores, uma entidade idealista, à qual eles opõem um materialismo *maquínico*. Em alguma medida, essa *imanência* está sendo incorporada no que tange ao pensamento lacaniano, embora este não abra mão do valor ontológico da *negatividade*. Como afirmou Žižek (2007), essa segunda passagem para Hegel, distanciando-se do paradigma kantiano, vai *além da castração* e busca assim comportar o *vazio* como imanente ao campo do desejo. Essa posição, compartilhada por pensadores como Alain Badiou⁴¹ e Adrian Johnston⁴², baseia-se numa crítica do pensamento de Espinosa, na medida em que ele se pautaria, em alguma medida, em uma entidade *Una*.

⁴¹ “Equally, although Badiou and Deleuze were certainly never “friends” in the existential sense, to the extent that they shared the conviction that philosophy is neither at an end (the “closure of metaphysics”), nor an affair of hermeneutics, or grammatical or logical reductions (and, thus, irreducible to the phenomenological or analytic currents dominant in contemporary philosophy), but must, on the contrary, address itself to the vital task of an “immanent conceptualization of the multiple,” the two thinkers may be seen to have formed a “philosophical friendship” of sorts-however opposed they were, in fact, as to the conceptual system that best enables an immanent determination of the multiple.” (Burchill, 2000, p. xi)

⁴² “I wholeheartedly concur with Hölderlin, Schelling, and Hegel (with the naturalized version of Spinozism informing their absolute idealisms) that the transcendental subject as per Kant’s and Fichte’s subjective idealisms

Neo-Spinozisms, to the extent that they remain faithful to their historical origin in Spinoza himself as their chosen authoritative source, inevitably involve some degree of reliance upon epiphenomenalism. In the original Spinozist system, differentiated attributes and modes are epiphenomena as de-ontologized appearances; solely the one undifferentiated Substance behind or beneath the many attributes and modes is ontologically real. Likewise, for neo-Spinozists, individuated, sapient subjects seemingly irreducible to and indissoluble within the flatly monistic expanse of a lone “plane of immanence” also are epiphenomenal. Cogito-like transcendental subjectivity resists full absorption without remainder within a trans-individual, exhaustively interconnected web of whatever sort (envisionings of this saturated Network-of-networks vary, depending on the particular permutation of neo-Spinozism in question). (Johnston, 2014, p. 55-56)

Essa Substância indiferenciada *una* é também o foco da crítica que Badiou faz ao pensamento de Deleuze. Longe de ser o pensador das intensidades anárquicas e múltiplas, Badiou o situa

All those who believe that Deleuze's remarks may be seen to encourage autonomy or the anarchizing ideal of the sovereign individual populating the Earth with the productions of his/her desires are no less mistaken. They do not take literally enough the strictly "machinic" conception that Deleuze has, not only of desire (the famous "desiring-machines") but, even more so, of will or choice. For this conception strictly precludes any idea of ourselves as being, at any time, the source of what we think or do. Everything always stems from afar-indeed, everything is always "already-there," in the infinite and inhuman resource of the One. (Badiou, 2000, p. 11)

O que Johnston denomina de “epifenomenalismo” é patente em ambos os trechos: para os “neo-spinozismos”; os modos e atributos são apenas aparências de-ontologizadas, enquanto que o núcleo ontológico real consistiria da Substância indiferenciada, que garantiria a existência de suas afecções.

Alain Badiou teria razão se os acontecimentos segundo Deleuze fossem casos, susceptíveis, pela multiplicidade infinita dos arremessos de dados, de um cálculo do acaso. E se esse matema dos lances do lançar dos dados bastasse para caracterizar a univocidade do plano de imanência ou de consistência. Mas os lances ao acaso, no lançar dos dados tal como Mallarmé o concebe, não são uma boa imagem para a acontecimentalidade dos acontecimentos, que se concebe mais por uma gramática do impessoal do que por um matema da multiplicidade infinita. (David-Ménard, 2014, p. 179)

can and must be rendered fully immanent (yet nonetheless irreducible) to a metatranscendental substance (of a material nature, at least for me as a materialist), with the latter (i.e., meta-transcendental substance) as the asubjective being giving rise to the former (i.e., the transcendental subject) as a speculative identity-in-difference with this its ontological ground.” (Johnston, 2014, p. 24)

Embora essa “gramática do impessoal” seja melhor definida posteriormente na obra de Deleuze & Guattari⁴³, pode-se já percebê-la no conceito mesmo de *máquinas desejanter* já mencionado. Embora Badiou enfatize que tal conceito é apenas mais um no arranjo totalizante deleuziano, um ponto de sua crítica é um tanto deficitário: em seu livro *Deleuze – o Clamor do Ser*, as referências a Guattari são mínimas, assim como as citações referentes ao *Anti-Édipo*. A colaboração com Guattari é um momento de ruptura, com novas redefinições conceituais. O interesse pela psicanálise de Lacan é, aqui, ainda patente, e suas posições não são consideradas irreconciliáveis pelos autores⁴⁴. O materialismo esquizoanalítico, operando a partir de suas parciaisidades maquínicas, recusa radicalmente essa redutibilidade ao *Uno*.

Só a categoria de multiplicidade, empregada como substantivo e superando tanto o múltiplo quanto o Uno, superando a relação predicativa do Uno e do múltiplo, é capaz de dar conta da produção desejanter: a produção desejanter é multiplicidade pura, isto é, afirmação irreduzível à unidade. Estamos na idade dos objetos parciais, dos tijolos e dos restos. Já não acreditamos nesses falsos fragmentos que, como os pedaços de uma estátua antiga, esperam ser completados e reagrupados para comporem uma unidade que é, também, a unidade de origem. Já não acreditamos numa totalidade original nem sequer numa totalidade de destinação. (Deleuze & Guattari, 2010, p. 62)

A máquina desejanter, conceito de origem, se é possível afirmar isso, mais guattariana que deleuziana, é a chave para compor esse materialismo produtivo *presente n’O Anti-Édipo*. Materialismo este que levanta questões com as quais Lacan também estaria às voltas⁴⁵. Uma ontologia baseada nesses objetos parciais mantém-se referendada em Espinosa na medida em que essa suposta Substância uma é, em si, a multiplicidade. Não é possível falar de epifenômenos na medida em que tratam-se aqui de *devires*, infinitas mudanças sem relação com um plano representacional⁴⁶.

As máquinas operam num nível infra-estrutural; elas fazem *micropolítica*, o estatuto da *parcialidade* com que operam é inseparável da compreensão da obra completa de Deleuze. É a

⁴³ Pensa-se aqui em seu conceito de *devir-imperceptível*, que pontua uma relação específica entre o infinito, próxima da figura do infinitesimal leibniziano.

⁴⁴ Esse fato é demonstrado pela nota de rodapé presente em *O anti-Édipo*, em que os autores comentam sobre a “admirável teoria do desejo em Lacan”.

⁴⁵ By the mid-1970s, Lacan is becoming more and more hermetic in his utterances, precisely because a limit of analysis in regards to the presentation of its formalisation of the materiality of the letter – not to mention the consequences for treatment itself – seems to have been reached. (Bartlett, Clemens & Hoffe, 2014, p. 128-129)

⁴⁶ Esse ponto está exaustivamente trabalhado em *Deleuze e a Psicanálise* (2014), de Monique David-Ménard, texto utilizado em diversos pontos ao longo deste trabalho.

isso que se dirige, por exemplo, a crítica de Éric Alliez ao texto de Badiou. O filósofo, ao escrever sobre sua relação com Deleuze, incorreria numa domesticação excessiva da teoria esquizoanalítica, principalmente no que se refere às suas implicações políticas:

Importe seul ici que cette question des multiplicités soit chez Deleuze toujours portée par un principe *infra* – ou *micropolitique* (pour énoncer le contraire d’un *métapolitique*) systématiquement évacué par le Commentateur, avec les oeuvres cosignées Deleuze-Guattari que affrontent pourtant, sur cette seule base, la question du “*devenir-révolutionnaire*”. Car les multiplicités – affirment-ils depuis L’anti-Oedipe – *il ne faut pas seulement les déclarer, ou les décrire, il faut les faire, dans la mesure où l’ouverture différenciante de la vie doit, à chaque fois, être actualisée dans une construction immanente des flux* (ou agencement: toujours collectif, toujours déterminé) *qui, en tant que production désirante, est puissance sociale de la différence*. (Alliez, 2001, p. 29)

Badiou se manteria numa perspectiva que, em alguma medida, mantém uma postura *representacionalista* com relação às *multiplicidades* referidas por Deleuze & Guattari. Tais multiplicidades não têm um estatuto fixo, estático; elas são eminentemente *produção*, fluxos, afirmação da diferença. Afirmação dada em ato, em práticas concretas, em linhas imediatas que atravessam o campo social, coextensivas ao desejo.

Curiosamente, talvez seja esta a melhor aposta para um diálogo mais próximo entre a psicanálise e a esquizoanálise. Esse caráter de *ato* presente no desejo, que excede o nível representacional, se situa no campo de um universo de parcialidades, que, como mostrado, foram descobertas pela psicanálise nas figuras dos objetos parciais e do objeto *a*. Essa “admirável teoria do desejo em Lacan”, maquínica e real, excede as duas teorias e funda um campo de estranhamento que perdura e resiste às duas empreitadas neste terreno. Nesta imersão, a colaboração é possível.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trajeto do presente trabalho visou, num primeiro momento, introduzir a crítica esquizoanalítica à psicanálise, tal como apresentada no livro *O Anti-Édipo*, publicado originalmente em 1972. Visto por muitos como uma crítica irreconciliável com a psicanálise, este livro, que anuncia a *esquizoanálise*, mostra-se essencial no que tange à possibilidade de articulação entre esses dois campos. Embora o contato entre as duas áreas seja relativamente pouco explorado, buscou-se identificar, num primeiro momento, as interlocuções realizadas pelos próprios autores. Nesta linha, estão os capítulos relacionados à leitura deleuziana de alguns conceitos lacanianos, pelo seu texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, assim como uma análise da proximidade entre Félix Guattari e Jacques Lacan no que diz respeito à sua prática em La Borde, assim como em suas elaborações teóricas deste período.

Essa articulação por si só já é importante, pois vai na contramão da impressão comumente circulante, de que o trabalho de Deleuze & Guattari é, desde sempre, marcado por um radical combate à psicanálise e a todos seus fundamentos. Esse ponto também é válido para o que se refere à recepção dessa crítica por Lacan: tem-se que ela foi prontamente ignorada, o que não se verifica num estudo atento, já que o próprio psicanalista ora faz referências a Deleuze em seus seminários, ora convida-o pessoalmente para integrar o movimento psicanalítico. As anedotas também abundam quanto a Guattari, já que os dois psicanalistas tinham uma relação próxima.

Entretanto, outra via de articulação se demonstra ao longo deste texto, no que tange à movimentação conceitual propriamente dita. Centrar a análise na relação entre o *Anti-Édipo* e a psicanálise é um tanto complexo, já que a bibliografia é mais extensa no que concerne à relação entre outras produções de Deleuze e a psicanálise. A radicalidade com que este tomo inicial da esquizoanálise formula suas críticas incita um estranhamento profundo com a obra, já que suas linhas impedem uma apreensão simples do que se passa ali. Entretanto, é aí que se pode encontrar a melhor possibilidade de interlocução entre esses dois planos.

Centrando sua crítica na ideia de que a psicanálise funcionaria a partir de um *idealismo transcendental*, Deleuze & Guattari propoem um *materialismo imanente*. Com Espinosa, contra Hegel, os dois autores propoem conceitos como os de *máquinas desejantes*, *corpo sem órgãos*, que abarcariam essa potência *afirmativa* do desejo, em oposição à *negatividade* própria

dessas construções psicanalíticas. Recusando a compreensão do desejo a partir da *representação*, os autores propõem, portanto, um inconsciente que é pura *produção*; ao invés do recurso à figura do *teatro*, que exprimiria uma realidade psíquica pré-existente que seria apenas re-produzida, os autores propõem suas *máquinas*; e, em oposição a uma mediação *familiar* dos conflitos envolvendo o desejo, os autores propõe um investimento *direto* do desejo no campo social, tornando o desejo uma categoria de produção *histórica, econômica e política*.

Primeiramente, parte dessa crítica pode ter sido confirmada pelo psicanalista ao revisar alguns de seus conceitos, o que o levou à pluralização relativa aos *nomes-do-pai*; às reconsiderações relativas à *letra*; e ao *sinthoma* joyceano como outra forma de abarcar a multiplicidade pela teoria dos nós. Entretanto, outra parte dela é compartilhada pela própria psicanálise em seu desenvolvimento. Embora a crítica à psicanálise se dirija ao seu suposto *idealismo*, em todo o desenvolvimento da psicanálise lacaniana é patente a preocupação em fazer uma *psicologia concreta*, pautada no *materialismo*.

A materialidade, primeiro localizada na imagem, é também encontrada na *imagem acústica do significante*, que precederia o significado. O salto em direção ao estruturalismo seria, então, paradoxalmente marcado por essa preocupação materialista. Este movimento perdura inclusive nos desenvolvimentos do último Lacan, quando este, em seu retorno a Hegel, coloca o *vazio* inerente ao campo do desejo como *imanente* a este, em oposição à transcendência característica da influência kantiana no pensamento psicanalítico. Essa preocupação com a Alteridade ecoa pelo pensamento contemporâneo, e o debate com relação a seu estatuto está longe de ser finalizado.

Sobre esse último ponto, algumas críticas ao pensamento esquizoanalítico foram apresentadas, pautando-se na defesa de uma certa leitura de Lacan. Estas críticas, que identificam no espinosismo dos esquizoanalistas uma referência velada ao *Uno*, usualmente se distanciam da colaboração que Deleuze efetuou com Guattari. Suas críticas são dirigidas a Deleuze, enquanto o psicanalista da dupla é constantemente esquecido, e as *máquinas desejantes* são colocadas em segundo plano no campo conceitual esquizoanalítico.

Entretanto, como mostrado, tais *máquinas desejantes* foram, desde sua primeira conceitualização, pautadas em um contexto psicanalítico. Foram a resposta de Félix Guattari a seu contato com o objeto *a* lacaniano em sua “admirável teoria do desejo”. O *objeto parcial*

lacaniano foi um operador importante no pensamento guattariano, no que concerne às suas elucidações acerca da multiplicidade do desejo.

Este trabalho pretendeu, assim, mapear algumas das tensões que habitam este campo de interlocução. Espera-se que, nesta trajetória, tenha sido possível compreender as razões que levam um esquizoanalista a se autodenominar psicanalista; espera-se também que este texto colabore no sentido de mais psicanalistas se denominarem, então, esquizoanalistas.

8. REFERÊNCIAS

- Andrade Júnior, M. (2011). *Torna tua a herança de teu pai: o Nome-do-Pai na psicanálise lacaniana*. Rio de Janeiro: Psicologia Clínica, 23(2), 189-203. Acessado em 5 de Agosto de 2015, em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652011000200012&lng=en&tlng=pt. 10.1590/S0103-56652011000200012.
- Alliez, E. (2001). « Badiou. *La grâce de l'universel* ». *Multitudes* 2001/3 (n° 6), p. 26-34. DOI 10.3917/mult.006.0026.
- Badiou, A. (1999). *Deleuze: The clamor of being*. Minneapolis: University of Minnesota Press. (Trabalho original publicado em 1997)
- Bartlett, A. J., Clemens, J. & Roffe, J. (2014). *Lacan Deleuze Badiou*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bensusan, H. (2012). *O cartório e a caixa registradora: sobre Annerkenung e Écriture*. Marília: Tras/Form/Ação, v. 35, n.3, p. 97-112.
- Betts, M. K., Weinmann, A. O., & Palombini, A. L. (2014). *O pai em psicanálise: interrogações acerca das instâncias real, simbólica e imaginária da função paterna*. Psicologia Clínica, 26(1), 215-233. Acessado em 10 de Março de 2016, em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652014000100014&lng=en&tlng=pt.
- Bruder, M. C. R. & Brauder, J. F. (2007). *A constituição do sujeito na psicanálise lacaniana: impasses na separação*. Psicologia em Estudo, Maringá, v. 12, n. 3, p. 513-521, set./dez. 2007
- Burchill, L. (1999). *Translator's Preface: Portraiture in Philosophy, or Shifting Perspectives*. In: Badiou, A. (1999). *Deleuze: the clamor of being*. Minneapolis: University of Minnesota Press. (Trabalho original publicado em 1997)
- Castro, E. V. (2008). *Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica*. In: Queiroz, R. C.; Nobre, R. F. (Org.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras* (p. 79-124). Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Craia, E. (2009). *O Virtual: destino da ontologia de Gilles Deleuze*. Curitiba: Rev. Filos., Aurora, v. 21, n. 28, p. 107-123, jan./jun.
- David-Ménard, M. (2014). *Deleuze e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (Trabalho original publicado em 2005).
- Deleuze, G. (1974). *Lógica do Sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva (Trabalho original publicado em 1969).

- Deleuze, G. (1992). *Conversações*. São Paulo: Editora 34 (Trabalho original publicado em 1972-1990).
- Deleuze, G. (2001). *Dualism, Monism and Multiplicities (Desire-Pleasure-Jouissance)*. Contretemps 2, May 2001 (Traduzido por D. W. Smith)
- Deleuze, G. (2002). *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Editora Escuta (Trabalho original publicado em 1981).
- Deleuze, G. (2014). *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?* Em: *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras (Trabalho original publicado em 1972).
- Deleuze, G. (2018). *Diferença e Repetição* (trad. Orlandi, L. & Machado, R.) São Paulo: Editora Paz e Terra.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2010). *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34 (Trabalho original publicado em 1972).
- Dosse, F. (2010). *Gilles Deleuze & Félix Guattari: biografia cruzada*. Porto Alegre: Artmed.
- Dunker, C. I. L. (2011). *Mal-estar, sofrimento e sintoma: releitura da diagnóstica lacaniana a partir do perspectivismo animista*. São Paulo: Tempo Social, 23(1), 115-136. Acessado em 30 de Julho de 2015, em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-207020110001000006&lng=en&tlng=pt. 10.1590/S0103-207020110001000006.
- Fink, B. (1998). *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gabbi Jr, O. (1994). *Considerações sobre a eterna juventude da psicologia: o caso da psicanálise*. In: Politzer, G. (1994). *Crítica aos fundamentos da psicologia – a psicologia e a psicanálise*. Piracicaba: Editora UNIMEP.
- Guattari, F. & Rolnik, S. (1996). *Micropolítica – cartografias do desejo*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Guattari, F. (2004). *Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional*. São Paulo: Idéias & Letras.
- Hallward, P. (2010). *You can't have it both ways: Deleuze or Lacan*. In: Bolle, L. (2010). *Deleuze and Psychoanalysis: Philosophical Essays on Deleuze's Debate with Psychoanalysis*. Leuven: Leuven University Press.
- Herzog, D. (2016). *Desire's Politics: Félix Guattari and the Renewal of the Psychoanalytic Left*. Edimburgo: Psychoanalysis and History, Volume 18 Issue 1, pgs. 7-37
- Hur, D. U. (2013). *Esquizoanálise e política: proposições para a Psicologia Crítica no Brasil*. Teoría y crítica de la psicología 3, pp.264-280.
- Jaquet, C. (2011). *A unidade do corpo e da mente. Afetos, ações e paixões em Espinosa*. São Paulo: Autêntica Editora.

- Johnston, A. (2014). *Adventures in transcendental materialism: dialogues with contemporary thinkers*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Jorge, M. A. C. (2008). *Fundamentos da psicanálise – de Freud a Lacan vol. I*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 2000).
- Kojève, A. (2002). *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Estadual do Rio de Janeiro. (Trabalho original publicado em 1947).
- L'Abbate, S. (2012). *Análise Institucional e Intervenção: breve referência à gênese social e histórica de uma articulação e sua aplicação na Saúde Coletiva*. Revista Mnemosine Vol.8, nº1, p. 194-219.
- Lacan, J. (1979). *O seminário, Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar (Trabalho original publicado em 1964).
- Lacan, J. (1982). *O seminário, Livro 2: O eu na teoria técnica de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar (Trabalho original publicado em 1955).
- Lacan, J. (1985a). *O seminário, Livro 3: As psicoses*. Rio de Janeiro: Zahar (Trabalho original publicado em 1956).
- Lacan, J. (1985b). *O seminário, Livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar (Trabalho original publicado em 1957).
- Lacan, J. (1985c). *O seminário, Livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar (Trabalho original publicado em 1973).
- Lacan, J. (1998). *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1966).
- Lacan, J. (2003). *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar (Trabalho original publicado em 2001).
- Lacan, J. (2005). *O seminário, Livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Zahar (Trabalho original publicado em 1963).
- Lacan, J. (2007). *O seminário, livro 23 O sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar (Trabalho original publicado em 1976).
- Lacan, J. (s.d.). *O seminário: R.S.I*. (Trabalho original publicado em 1974-1975).
- Lustoza, R. Z. (2006). *A angústia como sinal do desejo do Outro*. Revista Mal Estar e Subjetividade, 6(1), 44-66. Recuperado em 08 de abril de 2017, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482006000100004&lng=pt&tlng=pt.
- Machado, O. M. R. (2001). *O diagnóstico na psicanálise: da clínica dos fenômenos à clínica da estrutura*. In: Figueiredo, A. C. (org.). *Psicanálise: Pesquisa e Clínica*. Rio de Janeiro: IPUB.

- Marçal, A. C. (2013). *Lacan leitor de Politzer: em torno da fundamentação de uma Psicologia Concreta*. Pólemos, Brasília, vol. 2, n. 3, Julho.
- Mariguela, M. A. (2005). *Jacques Lacan, o passador de Politzer – surrealismo e psicanálise*. Tese de doutorado da Faculdade de Educação da UNICAMP.
- Marx, K. & Engels, F. (2007). *A ideologia alemã*. São Paulo: Editora Boitempo (Trabalho original publicado em 1846).
- Mejat, G. (2012). « Gilles Deleuze et Félix Guattari lecteurs de Marx : l'inspiration marxiste de la conception du désir développée dans l'Anti-OEdipe », *Philosophique*, 15 | 2012, consultado em 24 de abril de 2017. Em <http://philosophique.revues.org/693>. (Tradução: Grupo de Estudos em Antropologia Crítica)
- Middelaar, L. (2015). *Politicídio: o assassinato da política na filosofia francesa*. Rio de Janeiro: Editora É Realizações.
- Miller, J-A. (1997). *Lacan elucidado*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- Neri, R. (2003). *Anti-Édipo/Psicanálise: um debate atual*. Rio de Janeiro: Ágora: v. VI, n. 1, ps. 21-43.
- Palombini, A. L. (2009). *Lacan, Deleuze e Guattari: escritas que se falam*. *Psicologia & Sociedade*, 21, p. 39-42.
- Pelbart, P. P. (1989). *Da clausura do fora ao fora da clausura: loucura e desrazão*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Pelbart, P. P. (1995). *Um mundo no qual acreditar*. Artigo publicado na Folha de São Paulo de 3 de Dezembro.
- Pelbart, P. P. (2000). *A vertigem por um fio – políticas da subjetividade contemporânea*. São Paulo: Editora Iluminuras.
- Pelbart, P. P. (2013). *O Teatro da Loucura*. *Poliética*, v. 1, n. 1, pp. 119-129. São Paulo.
- Politzer, G. (1998). *Crítica aos fundamentos da psicologia – a psicologia e a psicanálise*. Piracicaba: Editora UNIMEP (Trabalho original publicado em 1928).
- Ramacciotti, B. L. (2013). *Deleuze e Chauí: leituras paralelas sobre a ética de Espinosa*. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n.29, p.11-25, jul-dez 2013.
- Ramond, C. (2010). *Vocabulário de Espinosa*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Rodrigues, H. B. C. & Benevides, R. (2003). *Socioanalyse et pratiques groupales au Brésil : un mariage hétérogène*. *Revista L'Homme et la société*, vol. 1, p. 55-70. Éditions L'Harmattan

- Rodrigues, H. B. C. (2000). *À beira da brecha: uma história da análise institucional francesa nos anos 60*. In: Amarante, P., org. Ensaio: subjetividade, saúde mental, sociedade, p. 195-256. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ.
- Rolnik, S. (1996). *Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempo de globalização*. Palestra na 1ª Jornada de Psicologia da UFSM. Acessado em 9 de abril de 2017 em <http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Toxicoidentid.pdf>
- Rolnik, S. (2017). *O Movimento da Psicanálise: Transformações Históricas*. Entrevista concedida à Narciso 21, disponível em <https://youtu.be/OXk9xRzog8A>
- Roudinesco, E. & Plon, M. (1998). *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Saussure, F. (2006) *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix (Trabalho original publicado em 1913).
- Schuster, A. (2016). *The Trouble with Pleasure: Deleuze and Psychoanalysis (Short Circuits)*. Massachusetts: The MIT Press. Edição do Kindle.
- Sibertin-Blanc, G. (2010). *Deleuze y el Antiedipo: La producción del deseo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Silva, F. L. & Alencastro, L. F. (2010). *Univocidade do ser, singularidade e a gênese estática ontológica na “Crise nas infinitas terras”*. Revista Estudos Filosóficos nº 5, pgs. 102-117. São João del Rei: UFSJ.
- Smith, D. W. (2004). *The inverse side of the structure: Žižek on Deleuze and Lacan*. In: *Criticism*, Outono 2004, Vol. 46, No. 4, pp. 635–650. Detroit: Wayne State University Press.
- Sinnerbrink, R. (2006). *Nomadology or ideology? Zizek’s critique of Deleuze*. Parrhesia, n. 1, ps. 62-87.
- Tavares, P. H. de M. B. (2010). *O sinthome como a heresia teórica de Lacan*. Rio de Janeiro: Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica, 13(1), 35-49. Acessado em 2 de Agosto de 2015, em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982010000100003&lng=en&tlng=pt. 10.1590/S1516-14982010000100003.
- Thoburn, N. (2003). *Deleuze, Marx and Politics*. Londres: Routledge.
- Žižek, S. (2007). *Spinoza, Kant, Hegel and... Badiou!*. Acessado em 15 de Junho de 2018, em <http://www.lacan.com/zizphilosophy1.htm>
- Žižek, S. (2008). *Por que Lacan não é heideggeriano*. (trad. Lucas Mello Carvalho Ribeiro). Acessado em 3 de Agosto de 2017, em <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rel/v2n3/v2n3a02.pdf>
- Žižek, S. (2010). *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.