

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGFIL-UFSCar)

A DISCORDÂNCIA CONCILIÁVEL EM RELAÇÃO À PSICANÁLISE: um estudo
sobre o percurso que vai da sintomatologia à topologia dos níveis diferenciais na filosofia de
Gilles Deleuze

FLÁVIO LUIZ DE CASTRO FREITAS

São Carlos

2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGFIL-UFSCar)

A DISCORDÂNCIA CONCILIÁVEL EM RELAÇÃO À PSICANÁLISE: um estudo
sobre o percurso que vai da sintomatologia à topologia dos níveis diferenciais na filosofia de
Gilles Deleuze

Flávio Luiz de Castro Freitas

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal de São
Carlos, com vistas à obtenção do título de doutor.

Orientadora: Ana Carolina Soliva Soria

Coorientador: Luiz Roberto Monzani

São Carlos

2018



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado do candidato Fúlvio Luiz de Castro Freitas, realizada em 05/03/2018.



Profa. Dra. Ana Carolina Soliva Soria
UFSCar

Prof. Dr. Sandro Kobal Farnazar
UNIFESP

Prof. Dr. Peter Pál Felbart
PUC-SP

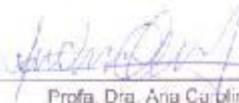


Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho
UFSCar



Profa. Dra. Silene Torres Marques
UFSCar

Certifico que a defesa realizou-se com a participação a distância do(s) membro(s) e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) a distância está(ão) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.



Profa. Dra. Ana Carolina Soliva Soria

AGRADECIMENTOS

A todo corpo docente do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da UFSCar (PPGFIL), em especial à professora Ana Carolina Soliva Soria e ao professor Luiz Roberto Monzani pelo aprendizado, pela cuidadosa liberdade acadêmica concedida ao desenvolvimento deste trabalho e pela paciência para com as minhas limitações.

À Universidade Federal do Maranhão (UFMA), sobretudo ao Colegiado do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas do Campus V por ter possibilitado as condições necessárias ao afastamento de minhas funções para cursar e concluir o doutorado na UFSCar.

Ao professor David Lapoujade da Université Paris1, Panthéon – Sorbonne pelo generoso aceite para realizar o estágio-sanduíche sob sua tutela.

Ao GT Deleuze – ANPOF pela interlocução indispensável para realização do presente trabalho, em especial ao professor Sandro Kobol Fornazari.

Ao professor Peter Pál Pelbart pela enorme gentileza em permitir que acompanhasse seus cursos e conferências durante a redação deste trabalho.

Aos professores Wesceley Fernandes e Diogo Corrêa pela atenção e pelo zelo para com meu trabalho e para com minha pessoa no decorrer do curso de doutorado.

Ao professor Luciano da Silva Façanha pela amizade carinhosa durante todo o curso de doutorado.

Ao professor César Borrvalho pela abertura fraterna às veredas de um pensamento e de uma vida poética.

Ao professor João Silva pela forte, necessária e cuidadosa amizade durante todo o meu processo de doutoramento.

A Gerard, Isabelle e Arnaud Maurizot pelo acolhimento e pelo carinho.

Aos meus pais pelo constante, discreto e imprescindível apoio durante essa etapa de minha formação.

À professora Ana Caroline Amorim Oliveira pela doçura, pela cumplicidade e pela graça vivenciada em cada instante, olhar, sorriso, lágrima, alegria e intensidade tamanha para a qual não existe, ainda, um nome.

RESUMO

O objetivo do presente trabalho consiste em explicitar a natureza das relações entre a filosofia e a psicanálise no pensamento de Gilles Deleuze durante 1961 e 1969. Postula-se como hipótese a ser demonstrada enquanto tese que o pensamento filosófico de Gilles Deleuze estabelece relações da ordem da discordância conciliável com o saber psicanalítico. A hipótese da discordância conciliável é constituída por dois mecanismos que estão interligados. O primeiro mecanismo da discordância conciliável é a sintomatologia. A sintomatologia possui seu próprio percurso que está dividido em três partes: 1) sintomatologia jurídica-arquetípica, exposta no artigo *De Sacher-Masoch ao masoquismo* de 1961; 2) sintomatologia dos fenômenos humanos e naturais, que está presente em *Nietzsche e a filosofia* de 1962; e 3) sintomatologia dos elementos diferenciais, a qual está detalhada no “Prólogo” de *Sacher-Masoch – o frio e o cruel* de 1967. O segundo mecanismo da discordância conciliável é a topologia, que por sua vez detém um itinerário peculiar ao longo da obra de Deleuze. A topologia está presente também em *Sacher-Masoch – o frio e o cruel* de 1967, todavia ela se movimenta através do artigo *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?* publicado em 1972, mas construído durante a década de 60. Além disso, a topologia crítica também possui um relevante desenvolvimento no capítulo 2 da tese de 1968, isto, é *Diferença e repetição*. O ápice da topologia ocorre no livro intitulado de *Lógica do sentido*, cuja publicação ocorreu em 1969. Como decorrência disso, é possível afirmar que a topologia crítica em relação à psicanálise é simbólica, nietzschiana e diferencial. O conceito que relaciona a sintomatologia e a topologia, enquanto mecanismos da discordância conciliável, é a dessexualização, a qual é elaborada ao longo da década de 60, desde o artigo de 1961 até chegar no livro de 1969. Para demonstrar essa hipótese, o desenvolvimento deste texto está dividido em três momentos, além da *Introdução* e da *Conclusão*. O primeiro momento é intitulado de *O percurso da sintomatologia dos elementos diferenciais*. O segundo momento recebe o título de *Da topologia simbólica à topologia nietzschiana*. Já o terceiro momento é denominado de *A topologia dos níveis diferenciais*.

Palavras-chave: Deleuze. Filosofia. Psicanálise. Sintomatologia. Topologia.

ABSTRACT

The purpose of the present work is to explain the nature of the relations between philosophy and psychoanalysis in the thought of Gilles Deleuze during 1961 and 1969. It is postulated as a hypothesis to be demonstrated as a thesis, that the philosophical thought of Gilles Deleuze establishes relations of the order of reconcilable discordance with the psychoanalytic knowledge. The reconcilable discordance consists of two mechanisms that are interconnected. The first mechanism of reconcilable discordance is the symptomatology. The symptomatology has its own path that is divided in three parts: 1) legal-archetypal symptomatology, exposed in the article *From Sacher-Masoch to the masochism* of 1961; 2) symptomatology of human and natural phenomena, which is present in *Nietzsche and the philosophy* of 1962; and 3) symptomatology of differential elements, which is detailed in *Sacher-Masoch - the cold and the cruel* of 1967. The second mechanism of the reconcilable discordance is the topology, which in turn holds a peculiar itinerary along the work of Deleuze. The topology is also present in *Sacher-Masoch - the cold and the cruel* of 1967, however it moves through the article *How Do We Recognize the Structuralism?* published in 1972 but constructed during the 1960s. In addition, critical topology also has a relevant development in chapter 2 of the 1968 thesis, namely, *Difference and Repetition*. The apex of topology occurs in the book entitled *The Logic of Sense*, whose publication occurred in 1969. As a result, it is possible to affirm that the critical topology in relation to psychoanalysis is symbolic, Nietzschean and differential. The concept that relates symptomatology and topology, as mechanisms of, is desexualization, which is elaborated throughout the sixties, from the article of 1961 to the book of 1969. To demonstrate this hypothesis, the development of this text is divided into three moments, besides *Introduction* and *Conclusion*. The first moment is entitled *The Course of Tthe Symptomatology of The Differential Elements*. The second moment receives the title of *From The Symbolic Topology to Tthe Nietzschean topology*. The third moment is called the *Topology of Differential Levels*.

Keywords: Deleuze. Philosophy. Psychoanalysis. Symptomatology. Topology.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	7
2	O PERCURSO DA SINTOMATOLOGIA DOS ELEMENTOS DIFERENCIAIS.....	23
2.1	A sintomatologia em <i>De Sacher-Masoch ao masoquismo</i>	23
2.2	A sintomatologia do ponto de vista dos pressupostos em <i>Nietzsche e a filosofia</i> ...	37
2.3	A sintomatologia do ponto de vista dos procedimentos em <i>Nietzsche e a filosofia</i>	51
2.4	O <i>Bergsonismo</i> e a sintomatologia dos elementos diferenciais em <i>Sacher-Masoch – o frio e o cruel</i>	68
3	DA TOPOLOGIA SIMBÓLICA À TOPOLOGIA NIETZSCHIANA DO INCONSCIENTE.....	92
3.1	A topologia simbólica no texto <i>Em que se pode reconhecer o estruturalismo?</i>	92
3.2	O projeto geral de <i>Diferença e repetição</i>	109
3.3	A topologia nietzschiana no capítulo 2 de <i>Diferença e repetição</i>	125
4	A TOPOLOGIA DOS NÍVEIS DIFERENCIAIS.....	138
4.1	O projeto de <i>Lógica do sentido</i>	138
4.2	Os pressupostos da topologia dos níveis diferenciais.....	144
4.3	A univocidade na topologia dos níveis diferenciais.....	168
5	CONCLUSÃO.....	213
	REFERÊNCIAS.....	217

1 INTRODUÇÃO

O objetivo geral do presente trabalho consiste em explicitar a natureza das relações entre o pensamento filosófico de Gilles Deleuze e o saber psicanalítico durante o período que vai de 1961 até 1969. O pressuposto para semelhante propósito está baseado na constatação de que existem pelo menos dois momentos marcantes em que Deleuze estabelece vínculos com a psicanálise.

O primeiro momento corresponde, cronologicamente, à década de 60 do Século XX. As principais obras que integram essa ocasião abrangem *Sacher-Masoch – o frio e o cruel* de 1967, *Diferença e repetição* de 1968 e *Lógica do sentido* de 1969. Já o segundo momento foi desenvolvido em coautoria com Félix Guattari¹ (DELEUZE, 1992).

Essa segunda ocasião equivale ao intervalo que está localizado entre as décadas de 70 e 80 do Século XX. Os principais trabalhos realizados durante esse período, foram *O Anti-Édipo* de 1972 (SILBERTIN-BLANC, 2010), *Kafka: por uma literatura menor* de 1975 (DELEUZE; GUATTARI, 2014) e *Mil Platôs* de 1980 (DELEUZE; GUATTARI, 2000). Os livros de 1972 e de 1980 compõem, respectivamente, os volumes 1 e 2 do projeto “Capitalismo e Esquizofrenia”.

Com base nisso, o recorte metodológico deste trabalho selecionou, enquanto objeto de estudo, o primeiro momento das relações entre o pensamento de Deleuze e a psicanálise, isto é, a década de 60 do Século XX. A justificativa que autoriza a realização desse recorte está voltada para contribuir com os estudos e pesquisas que tratam das relações entre pensamento de Deleuze e a psicanálise anteriores à sua obra em comum com Félix Guattari.

Isso não significa que se está preconizando a existência de um Deleuze desvinculado da obra desenvolvida com Guattari² (NADAUD, 2012). Não se trata disso. Sequer se ignora a existência da obra em comum tanto com Guattari, quanto com Parnet, sobre as relações entre a filosofia e a psicanálise (DELEUZE; PARNET, 1996).

¹ É curioso, não fui eu quem tirei Félix da psicanálise, mas ele que me tirou dela. Em meu estudo sobre Masoch, e depois na *Lógica do sentido*, eu acreditava ter obtido resultados sobre a falsa unidade sadomasoquista, ou ainda sobre o acontecimento, que não estavam em conformidade com a psicanálise, mas que podiam se conciliar com ela. Félix, ao contrário, era e continuava sendo psicanalista, aluno de Lacan, mas à maneira de um “filho” que já sabe que não há conciliação possível. O *Anti-Édipo* é uma ruptura que se faz por si só, a partir de dois temas: o inconsciente não é um teatro, mas uma fábrica, uma máquina de produzir; o inconsciente não delira sobre papai-mamãe, ele delira sobre as raças, as tribos, os continentes, a história e a geografia, sempre num campo social, buscávamos uma concepção imanente, uma utilização imanente da síntese do inconsciente, um produtivismo ou construtivismo do inconsciente (DELEUZE, 1992, p.180, Grifo nosso).

² Acerca da hipótese de leitura que compreende o processo de produção de *O Anti-Édipo* como um ponto de subjetivação do próprio Guattari (NADAUD, 2012, p.09-29).

Além disso, sabe-se da importante questão que há em torno da natureza da escrita pertinente à obra desenvolvida em conjunto por Deleuze e Guattari³ (ALLIEZ, 1995). No entanto, dentro dos limites do presente trabalho, não se pretende investigar esse problema⁴ (DOSSE, 2010). Em termos cronológicos e temáticos, está-se em busca de algo anterior a essa questão, que possa inclusive contribuir com alguns esclarecimentos acerca da necessidade que conduz à mesma.

Por isso, no presente trabalho se realiza, quando estritamente necessário, pequenos contrapontos entre o recorte de pesquisa escolhido e a obra em comum de Deleuze e Guattari. Mas, esses contrapontos estão rigorosamente submetidos ao olhar do problema de pesquisa investigado e possuem a função, exclusiva, de elucidarem o itinerário do tema investigado.

Dessa maneira, compreende-se que a importância de semelhante recorte possa ser devidamente justificado, pela natureza do primeiro momento das relações entre a obra de Deleuze e a psicanálise. Assim, no referido intervalo, estão presentes as engrenagens capazes de elucidar os limites, as tensões, as continuidades e as discontinuidades realizadas pela movimentação do pensamento do filósofo das “vertigens e torções” em relação ao saber psicanalítico.

Sendo assim, afirmamos que o pensamento de Deleuze estabelece uma relação com a psicanálise a partir de dois mecanismos, os quais são denominados para os fins desta tese como “discordância conciliável” e “ruptura”. Cada um desses mecanismos corresponde, respectivamente, aos distintos momentos cronológicos em que Deleuze abordou o saber psicanalítico.

O mecanismo da discordância conciliável corresponde ao momento da década de 60, já o mecanismo da ruptura equivale ao momento que vai da década de 70 até o início da década de 80. Logo, para desenvolver o objetivo geral desta pesquisa ora proposto, a hipótese de trabalho, que se pretende demonstrar, postula que o pensamento de Gilles Deleuze constrói relações de discordância conciliável com o saber psicanalítico durante a década de 60.

A discordância conciliável é constituída por duas partes ou por duas engrenagens que estão relacionadas pelo movimento necessário próprio ao pensamento de Deleuze. A primeira parte, ou a primeira engrenagem, recebe nome de “sintomatologia”. Já a segunda parte ou a segunda engrenagem recebe o nome de “topologia”.

³ Sobre a perspectiva que busca caracterizar o trabalho em comum realizado por Deleuze e Guattari enquanto a assinatura “Deleuze-Guattari” (ALLIEZ, 1995).

⁴ Sobre a ideia de agenciamento para compreender o processo de escrita de Deleuze e Guattari (DOSSE, 2010, p.13–23).

Respeitando às exigências da hipótese de trabalho proposta, o caminho da sintomatologia está presente nos seguintes trabalhos de Deleuze: *De Sacher-Masoch ao masoquismo* de 1961, *Nietzsche e a filosofia* de 1962, e *Sacher-Masoch – o frio e o cruel* de 1967.

Por sua vez, o itinerário da topologia concerne também parcialmente a *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*. No entanto, a topologia adquire direção própria quando seu percurso atravessa *Diferença e repetição* de 1968 e alcança *Lógica do sentido* de 1969. Por sinal, é o livro de 1967 que assegura a relação entre as duas engrenagens. Além disso, o percurso da topologia também é formado pelo relevante artigo intitulado *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*. Compreende-se esse artigo como um momento propedêutico e necessário em relação à topologia psicanalítica de Deleuze.

Consequentemente, a passagem da primeira engrenagem constitutiva da discordância conciliável, a sintomatologia, para a segunda, a topologia, decorre da necessidade de desenvolver a natureza das relações entre a seara empírica e a instância transcendental por meio do conceito de dessexualização.

Com isso, não se recusa a importância temática que o conceito de “Instinto de morte” possui nessa parte do percurso deleuzeano. Entretanto, a presente contribuição lida de maneira tangencial com esse tema, visto que, ocupa-se daquilo que está no entorno e até mesmo precede essa noção, isto é, a sintomatologia, a topologia e a relação entre ambas, por meio da operação da dessexualização. Além disso, existem trabalhos específicos (MONTEBELLO, 2011)⁵ e devidamente articulados que tratam com precisão do tema do Instinto de morte⁶ em Deleuze.

A dessexualização está presente desde *Sacher-Masoch – o frio e o cruel* de 1967 e continua a ter relevância em *Lógica do sentido* de 1969. Sem deixar de destacar sua presença no capítulo 2 de *Diferença e repetição*. A dessexualização é a operação que desinveste a

⁵ Naquilo que diz respeito ao tema do Instinto de morte, o trabalho de Montebello é de capital importância para compreendermos a dimensão desse tema nas relações que Deleuze estabelece com a psicanálise. Em *L'instinct de mort chez Deleuze. La controverse avec La psychanalyse*, Montebello afirma que a controvérsia em torno do Instinto de morte está associada, inicialmente, à recusa de Deleuze ao modelo freudiano da morte, isto é, ao modelo empírico, realista e materialista. Todavia, no fundo, o que está em jogo nessa controvérsia é a defesa da imanência do desejo às suas sínteses, a contínua construção de multiplicidades e os movimentos da própria vida não-orgânica. Para demonstrar essa hipótese, Montebello percorre o itinerário que vai de *Sacher-Masoch – o frio e o cruel* de 1967 até chegar em *O Anti-Édipo* em 1972, sem deixar de explicar as passagens da obra de Freud que exerceram algum fascínio filosófico sobre Deleuze (MONTEBELLO, 2011, p.15-26).

⁶ Outro trabalho que carrega evidentes contribuições à noção de Instinto de morte em Deleuze é a tese doutoral de Aline Sanchez defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos em 2013, cujo título é *Inconsciente e Instinto de morte: um itinerário do debate inicial de Deleuze com a psicanálise*.

energia libidinal de determinado processo, representação ou objeto e possibilita o reinvestimento em outro domínio⁷ (MONTEBELLO, 2008).

Nesse jogo de desinvestimento e reinvestimento, que compete à dessexualização, é possível identificar desde a inversão dos termos envolvidos na operação, passando pela mudança nas formas do tempo no interior do pensamento, até alcançar a metamorfose capaz de ligar o empírico e o transcendental. Essas relações entre o empírico e o transcendental podem ser respectivamente remetidas, aos vínculos estabelecidos por Deleuze, no *Sacher-Masoch* de 1967, às noções de “domínio” e de “governo”.

Essa relação entre o princípio empírico (de primeiro grau) e o princípio transcendental (de segundo grau) tem por objetivo lidar com o tema das condições da fundação do pensamento e com as condições transcendentais que fazem do prazer um princípio, tais quais são colocados no capítulo 2 de *Diferença e repetição*, “A repetição para si mesma”; e em *Lógica do sentido*, nos termos das distinções entre a superfície física e a superfície transcendental, que é realizada pela topologia dos níveis diferenciais.

Em *Lógica do sentido*, a topologia dos níveis diferenciais de Deleuze sustenta que a psicanálise deve ter dimensões geométricas, em vez de anedotas históricas. Para ele, a psicanálise não pode se contentar em designar casos, descrever histórias ou organizar complexos. Em termos deleuzeanos, a psicanálise deve ser geográfica, antes de ser histórica. Contudo, é cabível perguntar: por que Deleuze volta sua atenção para a psicanálise?

Deleuze refere-se a Freud, no mínimo, em dois relevantes trabalhos da década de 50: *Empirismo e subjetividade* de 1953 e *A concepção da diferença em Bergson* de 1956. Em *Empirismo e subjetividade*⁸, Deleuze aproxima Freud e Bergson no que se refere ao tema da associação de ideias enquanto explicação para a superfície e para o formalismo da consciência, cujo conteúdo singular só pode ser justificado pela afetividade (DELEUZE, 2001). Todavia, Deleuze propõe que Hume seja o precursor dessa hipótese, que é ao mesmo tempo psicológica e filosófica.

⁷ A respeito disso, Montebello realiza outra importante contribuição. No trabalho intitulado *Deleuze – La passion de la pensée*, especificamente no início do capítulo 5, Montebello trata do exercício de neutralização. Esse exercício concerne mais precisamente à neutralização da libido Erótica, da Analogia, da Narrativa e do Clichê. Para Montebello, é como se a energia psíquica, a percepção estética e a reflexão filosófica estivessem bloqueadas. Portanto, desde *Diferença e repetição* e *Lógica do Sentido* o esforço de Deleuze consiste numa tentativa de neutralizar os efeitos das forças transcendentais (MONTEBELLO, 2008).

⁸ Quando Freud e Bergson mostram que a associação das ideias explica apenas o superficial em nós, o formalismo da consciência, eles querem dizer, essencialmente que somente a afetividade pode justificar o conteúdo singular, o profundo, o particular. Eles têm razão, sem dúvida. Mas Hume nunca disse outra coisa. Ele apenas pensava que o superficial, o formal, *devia também ser explicado*, e que essa tarefa, em certo sentido, era a mais importante. Quanto ao resto, ele invoca a circunstância (DELEUZE, 2001, p.116).

Ocorre que, segundo Deleuze, a distinção de Hume para os demais autores consiste em afirmar que o superficial ou o formal é o mais importante a ser explicado e a afetividade pode ser compreendida por meio das circunstâncias.

No artigo de 1956⁹, Deleuze aproxima novamente Freud e Bergson. Entretanto, essa aproximação ocorre quanto ao tema da memória (DELEUZE, 2006a). De acordo com Deleuze, reservadas as distinções entre os percursos argumentativos, Freud e Bergson consideram a memória uma função do futuro. Além disso, a memória e a vontade são tratadas como sendo a mesma função, uma vez que, apenas um ser capaz de memória pode se desviar de seu passado.

As duas ocasiões ora mencionadas acima mostram uma tímida aproximação entre a filosofia e a psicanálise. Essa aproximação oscila entre o reconhecimento e a reticência, pois, em ambos os casos, Deleuze tenta mostrar que, em alguma medida, existe na filosofia algo do que é apresentado e investigado pela psicanálise.

Essa oscilação entre o reconhecimento e a reticência delineia uma ambiguidade, que carrega consigo o esboço da ideia de construir uma filosofia “clínica” do inconsciente. Esse tipo de projeto ambíguo também carrega consigo a possibilidade da preparação de uma retomada filosófica do tema do pensamento em relação à psicanálise.

Isso não significa um abandono ou uma saída precipitada da psicanálise. A discordância conciliável de Deleuze está recenseando os pressupostos de ordem material, empírica e moral que estão presentes ao longo da teoria psicanalítica. Esse recenseamento visa identificar e delimitar um modelo que está no interior da psicanálise para, em seguida, contrapor uma problematização, bem como propor uma série de coordenadas filosóficas e literárias com capacidade de transformar o saber psicanalítico.

Nesse sentido, tamanha ambiguidade do projeto de Deleuze atravessa a década de 50 e adentra na década de 60 do Século XX, ganhando um tom mais problematizador por parte de sua filosofia, agora aliada à crítica literária, em relação à psicanálise. Isso acontece em um artigo de 1961, intitulado de *Sacher-Masoch ao masoquismo*.

Nessa ocasião, o escritor Sacher-Masoch, combinado com a psicanálise de Jung, é apresentado por Deleuze como um sintomatologista mais habilidoso do que os médicos, capaz de sustentar desde a contestação da unidade da entidade sadomasoquista até a crítica ao modelo material, empírico, objetivo e moral dos pressupostos psicanalíticos.

⁹De uma maneira distinta da de Freud, mas tão profundamente quanto, Bergson viu que a memória era uma função do futuro, que a memória e a vontade eram tão-só uma mesma função, que somente um ser capaz de memória podia desviar-se do seu passado, desligar-se dele, não repeti-lo, fazer o novo (DELEUZE, 2006a, p.63).

Assim, nesse primeiro momento, a “discordância” de Deleuze está dirigida contra um modelo de pressupostos que está presente na psicanálise. Já seu aspecto “conciliável” concerne ao conjunto de coordenadas que o intento de Deleuze está propondo, filosoficamente, em relação ao saber psicanalítico.

Em 1962, com publicação de *Nietzsche e a filosofia*, a ambiguidade do pensamento de Deleuze em relação à psicanálise adquire novos contornos. Em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze apresenta o projeto nietzschiano do filósofo como “médico e artista da civilização”.

Nesse caso, a tarefa da filosofia consiste em realizar uma sintomatologia, isto é, interpretar fenômenos humanos e não-humanos como sintomas, cujo sentido repousa nas forças produtoras de cada um deles. Além disso, essa vocação da filosofia enquanto sintomatologia deveria culminar numa tipologia acerca da psicanálise, ou seja, no devir-tipológico da psicanálise.

Esse devir-tipológico da psicanálise significa a elaboração de uma instância de pesquisas filosóficas, críticas e propositivas de natureza transcendental, decorrentes do conflito para com os textos psicanalíticos. Ao confrontar Freud e Nietzsche para fazer uso da estrutura do aparelho psíquico, a fim de resolver o problema nietzschiano do devir-reativo das forças ativas, Deleuze efetua, textualmente, o esquema da criação dessa instância transcendental.

Nietzsche é a matriz sobre a qual Deleuze começa a se posicionar efetivamente no tocante à psicanálise, porém, isso não interfere no fundo duplo que foi delineado desde a década de 50, pois Deleuze, ao mesmo tempo, utiliza e critica os textos psicanalíticos para seus propósitos, em especial para o tema do pensamento, acompanhando de suas fundações e fundamentos. No trabalho sobre Nietzsche, Deleuze estrutura as ferramentas topológicas, genealógicas e tipológicas que irão integrar, em alguma medida, o restante de sua obra.

Deleuze critica a psicanálise em razão do modo segundo o qual esse saber aborda e investe no tema do pensamento. Em relação a isso, torna-se possível postular contra o projeto de Deleuze que ele está incorrendo em uma petição de princípio ou um círculo vicioso, pois, faz uso do pensamento para criticar o empreendimento psicanalítico acerca do mesmo, portanto, ainda é pensamento.

Ocorre que essa objeção não é facilmente sustentável, uma vez que, do ponto de vista dos pressupostos, o pensamento não é um processo homogêneo e a incursão psicanalítica não recai sobre todas suas regiões e setores. O pensamento está criticando a si mesmo, porém, o conjunto de segmentos que criticam é distinto do conjunto de elementos criticados.

A prova disso, é que Deleuze encontra seus intercessores e mediadores ao longo da história da filosofia, das artes, da atividade científica e da própria psicanálise. Por isso, a crítica de Deleuze direcionada à psicanálise é uma atividade realizada pelos setores do pensamento, que não estão de acordo com um núcleo específico de características pertinentes às demais regiões envolvidas com e pelo saber psicanalítico.

Trata-se de um pensamento filosoficamente articulado em relação ao saber/pensamento psicanalítico. Ou, no mínimo, é uma problematização que, por vezes, recorre ao auxílio da própria psicanálise (vide o caso Jung), para alcançar seu propósito, o qual consiste na crítica de determinado modelo que permeia o núcleo desse saber.

Esse modelo, que é pautado ao fundo na operação do negativo, vai desde a concepção material-naturalista à ideia de uma estrutura de elementos simbólicos fechada em si mesma, que não reconhece a pura atividade afirmativa na divergência e na diferença. enquanto coordenadas necessárias para a efetivação do nexos dinâmico e oscilante entre o empírico e o transcendental.

Esse núcleo da crítica, ao qual Deleuze se reporta, encontra sua expressão nas falsas unidades abstratas inerentes à entidade sadomasoquista; nas semelhanças grosseiras entre os modelos da esquizofrenia e da perversão; e nos sistemas de reduções ao triângulo edipiano papai-mamãe-eu. Dentro dos limites desta tese, as falsas unidades e as semelhanças grosseiras dizem respeito ao primeiro mecanismo ou primeiro momento da crítica, isto é, a discordância conciliável.

As coordenadas da crítica funcionam por meio de perguntas específicas, que possuem traços de inspiração genealógica e de inspiração topológica, as quais desenvolvem um conjunto específico de temas, no mínimo, estranhos. Os componentes desse conjunto são a unidade da entidade sadomasoquista, a relação entre a pulsão de morte e o Instinto de morte, bem como a perversão e a esquizofrenia como recursos metodológicos modificados pela torção dramatizada.

Para problematizar e contestar a unidade da entidade sadomasoquista, a crítica faz uso de uma ferramenta adicional de inspiração bergsoniana, pois, realiza a pergunta pelos elementos diferenciais de Sacher-Masoch e de Sade, tais quais, suas respectivas equivalências no masoquismo e no sadismo. A pergunta pelos elementos diferenciais expressa a ideia de corte, análise e decomposição de alguma coisa que está formada incorretamente, ou falsamente. Por isso, a inspiração bergsoniana.

O traço de inspiração genealógica surge no questionamento pelas origens do “valor” de princípio que, em algum momento, o prazer conquista, por exemplo, em *Sacher-Masoch* –

o frio e o cruel. Nessa ocasião, o esboço de uma filosofia clínica do inconsciente é transformado na apresentação do projeto “crítica e clínica”. Portanto, o procedimento transcendental e genealógico estabelece a distinção entre o princípio empírico, o princípio transcendental e a natureza das relações entre ambos.

O caractere de inspiração topológica atua investigando as condições que sustentam o valor de princípio adquirido pelo prazer. Essa investigação topológica ocorre no final dos anos 60, mais precisamente, no texto denominado de *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, no capítulo 2 de *Diferença e repetição* e em *Lógica do sentido*.

No texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?* Deleuze não só apresenta seu entendimento a respeito do estruturalismo, bem como caracteriza os parâmetros para o funcionamento da ideia de “estrutura”, os quais, por sua vez, correspondem imediatamente aos “acidentes” e às “contradições” inerentes ao objeto = x.

Conseqüentemente, a função do capítulo 2 de *Diferença e repetição*, além de radicalizar o procedimento genealógico, consiste em resolver os limites e impasses do objeto = x mediante o percurso das três sínteses do tempo. Isso também significa que, nos limites da topologia, há uma conversação entre Deleuze e a obra de Lacan.

Ainda na esteira da questão topológica, Deleuze, em *Lógica do sentido*, estabelece a altura, a profundidade e a superfície como coordenadas do pensamento para elaborar a topologia dos níveis diferenciais em relação à psicanálise. Semelhante topologia é o processo de analisar, dividir e desfazer as semelhanças grosserias, que estão presentes nas coordenadas capazes de promover as ligações entre o empírico e o transcendental.

Posto isso, o presente trabalho também pretende ser uma modesta contribuição à filosofia da psicanálise. Mais especificamente, às filosofias da psicanálise (BIRMAN, 2000) que travam conversações (DAVID-MÉNARD, 2014)¹⁰ com a obra (DAVID-MÉNARD, 2010) de Deleuze (BRUNO, 2004). Ademais, é oportuno lembrar que a expressão “filosofia da psicanálise” nomeia um conjunto de distintas abordagens teóricas acerca do saber psicanalítico.

¹⁰ David-Ménard apresenta um importante trabalho na esteira de uma filosofia da psicanálise que realiza conversações com a obra de Deleuze. No livro intitulado *Deleuze e a psicanálise*, a autora propõe que a utilidade do pensamento de Deleuze para a clínica psicanalítica está relacionada à função de um tempo de desespero no tratamento específico dos psicóticos. Essa função de um tempo de desespero é o relato burilado de um encontro com um impossível que duas pessoas não abordam da mesma maneira. Os pressupostos dessa proposta de David-Ménard concernem ao acontecimento transferencial entre analista e paciente. Ademais, a justificativa para usar a obra de Deleuze no desenvolvimento desse relato burilado de um encontro impossível abarca a maneira como esse autor aborda a arte e a filosofia. No caso da arte, para David-Ménard, a obra de Deleuze está próxima do inaudível e do informe. Já em se tratando da filosofia, o pensamento de Deleuze caminha pelas paragens do impensável (DAVID-MÉNARD, 2014).

Essas abordagens podem partir do conjunto de textos psicanalíticos e tentar identificar as genealogias que influenciaram ou determinaram a construção das teorias psicanalíticas, evitando pré-julgar o estatuto de verdade a respeito dessas teorias. Outro tipo de filosofia da psicanálise consiste em uma leitura interna direcionada para decifrar o encadeamento, os embates, as contradições, os limites e as repercussões filosóficas das teorias psicanalíticas¹¹ (MONZANI, 2008).

Um terceiro tipo de filosofia da psicanálise trata dos critérios de validação e de racionalidade das teorias psicanalíticas, assim como, da problematização que esses critérios impõem aos pressupostos filosóficos em vigor nas ciências humanas e nas demais variações da atividade científica. Nesse caso, concerne à filosofia da psicanálise a constatação de uma relação de implicação mútua¹² entre o pensamento filosófico e o saber psicanalítico (PRADO JR., 1991).

Essa relação vetorial entre a filosofia e a psicanálise pode ser caracterizada e delimitada a partir de três modalidades, ou de três sentidos específicos: filosofar “sobre” a psicanálise; convergência “entre” a psicanálise e a filosofia; e a psicanálise “como” indutora de problemas para a filosofia¹³ (THEISEN SIMANKE, 2010).

O primeiro sentido ou modalidade, filosofar “sobre” a psicanálise, propõe que a psicanálise seja tratada como objeto de investigação filosófica. Algo semelhante ao que foi descrito linhas atrás. Nesse caso, a direção do vetor da relação entre filosofia e psicanálise vai da primeira para a segunda, ou seja, da filosofia para a psicanálise.

Nessa modalidade, torna-se possível destacar os estudos internos dos próprios textos psicanalíticos, cujo foco é a constituição de uma epistemologia da psicanálise. Ainda nessa modalidade, ocorre a necessidade de discussão do *status* da psicanálise nos estamentos de

¹¹ Sobre o significado da expressão “filosofia da psicanálise” é imprescindível nos reportarmos ao trabalho de Monzani intitulado *O que é filosofia da psicanálise?*. Nessa ocasião Monzani postula que existem pelo menos dois sentidos produtivos para a expressão “filosofia da psicanálise”, os quais culminam diretamente em dois tipos de leituras acerca dos textos psicanalíticos. O primeiro tipo consiste numa genealogia da psicanálise e segundo tipo propõe uma epistemologia da psicanálise (MONZANI, 2008, p.11-19).

¹² A respeito dessa implicação mútua entre filosofia e psicanálise, Bento Prado Jr. possui uma relevante e elucidativa contribuição, na qual afirma que a filosofia da psicanálise é a reflexão do discurso e da teoria freudianas, mas também são as mudanças cruciais que a psicanálise impõe aos filósofos, exigindo uma mudança crucial no aparato conceitual da própria filosofia (PRADO JR., 1991, p.08).

¹³ No que tange às três modalidades de pesquisa e de sentidos que compõe o mapeamento da filosofia da psicanálise, é necessário e oportuno nos remetermos ao trabalho de Simanke, cujo título é *O que é a filosofia da psicanálise e o que ela não é*. Nesse texto, Simanke aponta a existência de três modalidades de relações heurísticas entre filosofia e psicanálise que caracterizam um verdadeiro estado da arte desse campo de pesquisas. Na primeira das modalidades é a filosofia que vai até a psicanálise, já a segunda é marcada pelo movimento de mão dupla entre filosofia e psicanálise e na terceira é a psicanálise que vai até à filosofia (THEISEN SIMANKE, 2010, p.28-30).

uma epistemologia geral e das modificações inerentes ao desenvolvimento progressivo da atividade científica.

Por fim, nesse primeiro sentido ou modalidade é possível identificar os projetos filosóficos que atuam como uma crítica filosófica da psicanálise, com base nos princípios, pressupostos, termos e conceitos integrantes dessas filosofias.

A segunda modalidade, ou sentido, para a relação entre a filosofia e a psicanálise, a convergência “entre” ambas, pode ser compreendida enquanto um filosofar “com” a psicanálise. Esse filosofar com a psicanálise pode ser considerado como uma implicação mútua mais explícita e vigorosa do que a modalidade ou sentido anterior, visto que, a direção do vetor entre a filosofia e a psicanálise ocorre nos dois sentidos e de duas maneiras distintas.

O primeiro tipo dessa convergência ou implicação mútua entre a filosofia e a psicanálise, diz respeito à partilha de um mesmo conjunto de temas e problemas de pesquisa. Isso mostra que a psicanálise voltou sua atenção para os distintos ramos do pensamento filosófico. Dentre esses ramos, é possível destacar a estética, a política, a teoria social, a ética e a hermenêutica.

O segundo tipo de filosofar com a psicanálise concerne à aproximação entre esse saber e os importantes núcleos de pesquisa filosófica contemporânea, ou seja, a fenomenologia e a filosofia analítica da mente. No caso da fenomenologia, a psicanálise partilha das investigações sobre a percepção, a consciência e o comportamento. Na situação da filosofia analítica da mente, a psicanálise lida também com os problemas inerentes à natureza da relação entre o corpo e o cérebro e a estrutura dos processos mentais.

Por fim, a terceira modalidade ou sentido de relação entre a filosofia e a psicanálise pode ser configurado como um filosofar partindo da psicanálise, ou a psicanálise “como” indutora de problemas filosóficos. Nessa situação, os problemas levantados pela psicanálise podem ser criticados, reivindicados e assumidos pela especulação filosófica. Como as noções de “inconsciente”, “aparelho psíquico”, “Édipo”, “fantasia”, “simbólico”, dentre outras.

Outra forma de exercício da terceira modalidade de relações entre a filosofia e a psicanálise tange às consequências teóricas da atividade psicanalítica sobre os temas e problemas já instituídos na história da filosofia. Nesse contexto, podem ser abordadas e investigadas a ideia de razão, o sentido da ação, a liberdade e o sujeito. Essa abordagem caracteriza a direção do vetor da relação entre a filosofia e a psicanálise como aquilo que vai da psicanálise “para” a filosofia.

Com base nisso, para os fins desta tese, compreende-se essas três linhas, ou modalidades por meio da imagem de três retas paralelas de pesquisa. Caso adote-se essas três

retas paralelas como referências, ou coordenadas, para a execução deste trabalho, afirma-se que a posição deleuzeana, isto é, a discordância que pode ser conciliada em relação à psicanálise, funciona como uma linha transversal, que atravessa essas três retas em um sentido próprio e peculiar, mas sem deixar de reivindicar e de contribuir com cada uma das outras linhas.

A discordância conciliável de Deleuze estabelece relações com cada uma das linhas ou retas na medida em que as atravessa. Em relação à primeira modalidade, é possível identificar uma leitura filosófica crítica por parte de Deleuze em relação aos textos psicanalíticos. Essa crítica é portadora de um fundo ambíguo, pois reconhece os méritos do saber psicanalítico, mas problematiza o mesmo em tantos outros aspectos.

Em se tratando da segunda modalidade, a discordância conciliável realizada por Deleuze pode ser vista como uma especulação filosófica estética, ética e hermenêutica sobre, respectivamente, a criação artística, a liberdade, a interpretação e o sentido. Deleuze operacionaliza esse tipo de incursão mediante a torção dramatizada das noções que são abordadas. O fruto dessa torção é o duplo metamorfoseado oriundo das noções abordadas, culminando na reivindicação para si de ideias, até então, exógenas ao seu próprio projeto.

Naquilo que concerne à terceira modalidade, ou sentido das relações entre a filosofia e a psicanálise, a discordância conciliável, produzida por Deleuze entre 1961 e 1969, corresponde às questões psicanalíticas, que podem ser assumidas pela filosofia.

Isso significa que conceitos como o inconsciente, o modelo para o aparelho psíquico e para a morte, bem como a unidade da entidade sadomasoquista são investigados e apropriados por Deleuze dentro da necessidade constante de pesquisar as condições da origem do ato de pensar no interior do próprio pensamento.

Ademais, noções como a liberdade, o sentido da ação e o sujeito são averiguadas por Deleuze ao longo de sete importantes trabalhos, os quais, vão desde *Sacher-Masoch e o masoquismo* de 1961 até *Lógica do sentido* de 1969, passando por *Nietzsche e a filosofia* de 1962, *Sacher-Masoch – o frio e o cruel* de 1967 e *Diferença e repetição* de 1968.

Nesse sentido, para fins de uma modesta contribuição com a filosofia da psicanálise, afirma-se que a discordância conciliável, determinada pela filosofia de Deleuze com o saber psicanalítico entre 1961 e 1969, consiste em uma reta transversal, que atravessa a três retas paralelas que compõem o estado da arte pertinente às linhas ou modalidades desse campo de pesquisas.

De maneira alguma se pretende adotar essas linhas ou modalidades de investigação como parâmetros inflexíveis. No entanto, são referências e coordenadas que contribuem

diretamente para a organização deste trabalho e na localização filosófica, heurística e institucional a respeito do mesmo.

Além disso, não se pretende “encaixotar” o pensamento de Deleuze no interior específico de determinado ramo de pesquisas filosóficas e psicanalíticas, ou seja, a filosofia da psicanálise. Nosso intento, ao propor vínculos entre a discordância conciliável de Deleuze e a filosofia da psicanálise, consiste em mostrar que existe alguma relevante contribuição da obra desse filósofo em relação a esse setor de pesquisas que está em construção e desenvolvimento.

Feito esse esclarecimento sobre a justificativa do recorte adotado pela hipótese de trabalho que se pretende demonstrar enquanto tese, é cabível nos reportarmos à metodologia, que se utiliza para investigar o problema de pesquisa proposto.

Esse problema corresponde diretamente ao objetivo geral que apresentamos linhas atrás e possui o seguinte enunciado: qual é a natureza das relações entre o pensamento filosófico de Gilles Deleuze e o saber psicanalítico entre 1961 e 1969?

A metodologia que se utiliza para investigar essa pergunta está separada em princípios e procedimentos. Com relação aos princípios, adotam-se os seguintes: identificar o problema ou a principal tese de cada livro pesquisado, reconhecer a seletividade do entendimento de Deleuze, ler o pensamento de Deleuze como uma evolução ao longo dos mecanismos constitutivos da crítica direcionada à psicanálise.

Os procedimentos dizem respeito à maneira como se está lendo, interpretando e descrevendo, argumentativamente, o pensamento de Deleuze. Os procedimentos de pesquisa estão presentes nas seguintes perguntas: em cada caso concreto, isto é, livro, artigo, entrevista, dentre outros, qual é a função filosófica do uso dos textos psicanalíticos para Deleuze? Quais os protagonistas e razões que sustentam a crítica? Qual é o movimento da crítica, ou seja, suas origens, destino, tensões, continuidades, descontinuidades e as rotas percorridas?

Procedimentalmente, aceita-se e se usa a noção de “reivindicação” para reconstruir a maneira segundo a qual Deleuze escreve sobre determinado autor ou tema. Essa noção propõe que quando Deleuze lê e apresenta o pensamento de outro autor, ele está fazendo uma apropriação ativa, a qual consiste em uma explicação voltada para fazer causa comum com o autor estudado e em investigar as condições do problema que conferem o direito a esse autor propor e desenvolver seu próprio projeto¹⁴ (LAPOUJADE, 2015).

¹⁴ De acordo com Lapoujade (2015, p.27): A filosofia não pode ser uma atividade neutra de descrição como querem, cada uma à sua maneira, a fenomenologia e a filosofia analítica (ou pós-analítica). Ela não tem por função primeira descrever, mas julgar ou avaliar. Deleuze nunca acreditou na filosofia como uma atividade

Compreende-se que fazer junto com o autor uma causa comum, uma luta, significa também falar por meio de afetos, experimentações, experiências e intensidades. Os trabalhos de Deleuze relativos a certo autor, ou ao uso de algum autor no decorrer de um trabalho temático, são reivindicações que se opõem firmemente à ideia da filosofia como atividade descritiva e neutra.

Esclarecido esse aspecto da metodologia, é possível sustentar que se primou por um exercício de clareza na escrita desta tese que não comprometesse a sofisticação e a complexidade inerentes ao pensamento de Deleuze. Essa clareza funciona como uma modesta e discreta luz de lamparina ou de vagalume direcionada aos problemas, teses e conceitos deleuzeanos.

Com isso, para sustentar, desenvolver e demonstrar a hipótese de que o pensamento de Deleuze estabelece relações com a psicanálise da ordem da discordância conciliável, a qual é composta pela sintomatologia e pela topologia, sendo esta relação estabelecida pela operação da dessexualização, este trabalho está organizado e dividido em três partes ou momentos.

O primeiro momento é intitulado de *O percurso da sintomatologia dos elementos diferenciais*. Seu objetivo consiste em expor o itinerário do conceito de sintomatologia no decorrer das obras redigidas por Deleuze durante a década de 60. Para tanto, esse capítulo está subdividido em quatro tópicos.

No tópico 2.1, trata-se sobre “A sintomatologia em *De Sacher-Masoch ao masoquismo*”, caracterizam-se a sintomatologia psicanalítico-literária exposta por Deleuze no artigo homônimo de 1961. Durante essa caracterização, destacam-se os vínculos entre Jung e Sacher-Masoch, que foram construídos por Deleuze com a finalidade de elaborar um conceito de masoquismo dissociado de toda e qualquer complementaridade em relação ao sadismo. Além disso, também serão frisados os limites filosóficos, que essa sintomatologia possui para conseguir sustentar a si mesma, na medida em que realiza uma crítica a respeito do modelo empírico-material para a atividade psíquica e para a morte.

O tópico 2.2, “A sintomatologia do ponto de vista dos pressupostos em *Nietzsche e a filosofia*”, possui enquanto objetivo mostrar como Deleuze desenvolve os limites alcançados pelo conceito de sintomatologia, que foi trabalhado em *De Sacher-Masoch ao masoquismo*.

descritiva, que se descrevesse as vivências ou os jogos de linguagem em nome de uma neutralidade ‘científica’ que lhe servisse de garantia. Para ele, nem mesmo o comentário é uma atividade descritiva (embora se veja surgir, hoje, comentários ‘científicos’ sobre Deleuze); em vez disso, trata-se de fazer causa comum com o autor, de remontar às condições do problema ou da questão que conferem a ele o direito de fazer o que faz, de um autor dizer o que diz. Comentar é estabelecer o direito imprescritível de um autor sobre um problema (pois o coloca, tanto quanto é colocado por ele). Pode-se dizer: descrever é explicar. Mas então o que se invoca não passa de um conceito neutralizado de explicação. Quer se queira quer não, qualquer explicação contém uma pretensão ou uma reivindicação, ainda que mínima - nem que seja uma pretensão à exatidão.

Para atingir esse objetivo, discorre-se sobre os pressupostos implícitos no conceito de sintomatologia que foi exposto por Deleuze no livro de 1962, ou seja, *Nietzsche e a filosofia*. Assim, destacam-se as interpretações realizadas por Deleuze para os conceitos nietzschianos de força, eterno retorno e vontade de poder.

O tópico 2.3, “A sintomatologia do ponto de vista dos procedimentos em *Nietzsche e a filosofia*”, trata dos procedimentos da sintomatologia enquanto ciência verdadeiramente ativa, sem deixar de demarcar seus vínculos com a tipologia e com a genealogia. Dentre os procedimentos que efetivam os pressupostos apresentados na seção anterior, abordam-se a questão trágica, o método trágico e a topologia.

O tópico 2.4, “O *Bergsonismo* e a sintomatologia dos elementos diferenciais em de *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*”, pretende expor a noção de sintomatologia dos elementos diferenciais, a qual corresponde à ideia de que a sintomatologia diz sempre o respeito à arte. Essa ideia foi apresentada no “Prólogo” de *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*, datado de 1967. Entende-se que a forma da sintomatologia dos elementos diferenciais, marcada pela crítica à falsa unidade da entidade sadomasoquista, decorre da forma da problematização da ideia geral, que foi apresentada por Deleuze no capítulo 1 do *Bergsonismo* de 1966.

Por fim, encerra-se o primeiro momento destacando as relações entre a operação da dessexualização e o Instinto de morte, partindo da leitura que Deleuze realiza sobre *Além do princípio de prazer* de Freud, de 1920. O resultado imediato de tal leitura consiste na elaboração de uma instância transcendental em relação ao aspecto empírico da especulação filosófica realizada acerca dos textos psicanalíticos.

No segundo momento, intitulado de *Da topologia simbólica à topologia nietzschiana*, pretende-se expor o percurso de Deleuze concernente à noção de topologia. Esse percurso está subdividido em três tópicos e começa com o artigo intitulado *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, encontrando seu termo no capítulo 2 de *Diferença e repetição*, cujo título é “A repetição para si mesma”.

O momento seguinte deste trabalho decorre necessariamente dos limites alcançados ao final do momento anterior. Esses limites equivalem à constatação de que, via dessexualização, existe um tipo de nexos entre o âmbito empírico e a especulação transcendental naquilo que tange à reflexão psicanalítica. Essa relação entre o empírico e o transcendental, nos termos de Deleuze, é de ordem topológica, pois são duas searas distintas e heterogêneas que estão estabelecendo relações entre si.

Dessa maneira, o tópico 3.1, titulado de “A topologia simbólica no texto: *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*”, pretende identificar e comentar os seis critérios

propostos por Deleuze para que seja possível reconhecer uma produção teórica do estruturalismo. Em meio a esses critérios, destaca-se a tendência imanente do objeto = x de ser acometido por dois acidentes ou contradições. Nesse entendimento, esses requisitos explicitados por Deleuze, seguidos pelos acidentes e pelas contradições do objeto = x, demarcam a topologia simbólica capaz de relacionar o empírico e o transcendental.

No tópico 3.2, “O projeto geral de *Diferença e repetição*”, esboça-se em breves linhas os objetivos e contornos pertinentes à tese de Deleuze de 1968, ou seja, *Diferença e repetição*. Em relação a isso, trata-se das características do empreendimento de pensar a diferença em si mesma e das eventuais conversações que Deleuze articula junto à psicanálise.

Por sua vez, no tópico 3.3, “A topologia nietzschiana no capítulo 2, de *Diferença e repetição*”, discorre-se sobre a abordagem que Deleuze realiza, novamente, a respeito do texto *Além do princípio de prazer de Freud*. Trata-se especificamente, da maneira segundo a qual, Deleuze aborda o problema das condições transcendentais capazes de permitir, que o prazer seja considerado um princípio. Em relação a isso, enfatiza-se as três sínteses do tempo e suas respectivas metamorfoses. Dentre as quais, destacam-se a transição entre a segunda e a terceira síntese, uma vez que, ela apresenta-se com a capacidade para resolver o problema referente aos acidentes e contradições do objeto = x.

No momento seguinte, visa-se esboçar a última parte do itinerário de Deleuze acerca do tema da topologia durante a década de 60. Esse capítulo, cujo título é *A topologia dos níveis diferenciais*, está subdividido em três tópicos. O tópico 4.1, “O projeto geral de *Lógica do sentido*”, apresentará o problema, a tese e os pressupostos que condizem com o livro de 1969.

No tópico 4.2, “Os pressupostos da topologia dos níveis diferenciais”, tenta-se expor as condições que possibilitem o exercício deleuzeano de uma topologia dos níveis diferenciais em relação ao saber psicanalítico. Essa última fase da topologia está voltada para operacionalizar a separação e a divisão das semelhanças grosseiras no interior da teoria psicanalítica, que tem como cerne a combinação (microestrutural) entre Bergson e Nietzsche para a confecção do procedimento de pesquisa deleuzeano.

Por fim, no tópico 4.3, intitulado de: “A univocidade na topologia dos níveis diferenciais”, pretende-se caracterizar o percurso propriamente dito da topologia dos níveis diferenciais, o qual parte da segunda etapa do processo de formação da gênese dinâmica, que corresponde à “Vigésima Oitava Série: Da Sexualidade” de *Lógica do sentido* e vai até a “Trigésima Quarta Série: Da Ordem Primária e da Organização Secundária”, que trata da estrutura pendular do fantasma e dos movimentos de Eros e Tânatos. Esses movimentos

equivalem, respectivamente, à superfície física e transcendental. Nesse caso, a dessexualização atua como condição para Tânatos se propagar pelo próprio âmbito transcendental.

2 O PERCURSO DA SINTOMATOLOGIA DOS ELEMENTOS DIFERENCIAIS

2.1 A sintomatologia em *De Sacher-Masoch ao masoquismo*

A hipótese do presente trabalho sustenta que o pensamento filosófico de Deleuze estabelece uma relação de discordância conciliável junto à psicanálise entre 1961 e 1969. Do interior dessa hipótese, afirma-se que a discordância conciliável é composta por dois mecanismos: a sintomatologia e a topologia.

A relação entre esses dois mecanismos ocorre mediante os limites alcançados pela pesquisa sintomatológica, cujo traço demarcatório é constituído pelo conceito de dessexualização, o qual promove a conexão necessária entre a sintomatologia e a topologia. No entanto, compreende-se que o ponto de partida para Deleuze abordar a psicanálise é a sintomatologia.

Nesse sentido, Deleuze afirma que só se permitiria falar de psicanálise e de psiquiatria enquanto um problema de sintomatologia, a qual está situada quase no exterior da medicina, em um ponto limite em que artistas, filósofos, médicos e doentes possam se encontrar¹⁵.

Para esse autor, um escritor pode ser mais profícuo na sintomatologia do que um clínico e do que o doente, pois, a obra de arte lhe fornece novos meios para tanto, e, há menos preocupações no que concerne às causas, isto é, à etiologia. Entretanto, qual é o significado preciso de tratar a psicanálise como “um problema de sintomatologia”?

Entende-se que a sintomatologia para Deleuze consiste na tentativa de construir uma filosofia crítica da psicanálise. Essa tentativa é constituída por três momentos, que estão progressivamente interligados. Cada momento corresponde a um trabalho voltado para determinado autor, ou combinação de autores, com quem Deleuze estabeleceu alianças para criticar a psicanálise. Entretanto, o fundo comum aos três momentos, sobre o qual é desenvolvida a noção de sintomatologia, é composto pela ambiguidade em relação à própria psicanálise. Ambiguidade, pois existe a crítica, mas há também o reconhecimento de algo e a reivindicação disso para a elaboração da eventual problematização.

Com isso, a sintomatologia em Deleuze, na década de 60 do Século XX, está localizada, primordialmente, em três trabalhos: *De Sacher-Masoch ao masoquismo* de 1961, *Nietzsche e filosofia* de 1962 e *Sacher-Masoch – o frio e o cruel* de 1967. Cada um desses

¹⁵ Deleuze (2006b, p.174) expõe que: “Não me permitiria falar de psicanálise e de psiquiatria se não se tratasse de um problema de sintomatologia. Ora, a sintomatologia situa-se quase que no exterior da medicina, num ponto neutro, um ponto zero, onde os artistas e os filósofos e os médicos e os doentes podem se encontrar”.

trabalhos corresponde, respectivamente, a uma etapa do movimento realizado pelo pensamento de Deleuze acerca do tema da sintomatologia.

Esse movimento vai da crítica à psicanálise a partir da própria psicanálise e da literatura (Jung e Sacher-Masoch) à crítica filosófica transcendental dos elementos diferenciais (Bergson e Sacher-Masoch), passando pela crítica tipológica do inconsciente (Nietzsche).

O ápice do percurso de Deleuze em relação à sintomatologia, nos anos 60, foi o “Prólogo” de *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*, no qual a sintomatologia é caracterizada como aquilo que sempre diz respeito à arte. Nesse caso, entende-se como sendo a sintomatologia dos elementos diferenciais.

Dessa forma, a primeira exposição sobre a sintomatologia acontece no artigo intitulado: *De Sacher-Masoch ao masoquismo* de 1961 (DELEUZE, 2015a). O problema central desse texto está voltado para caracterizar uma sintomatologia do masoquismo a partir da obra de Sacher-Masoch (DELEUZE, 2006b)¹⁶, uma vez que, para Deleuze, a obra desse escritor (DELEUZE, 1992)¹⁷ fornece um exercício sintomatológico rico e preciso acerca do tema do masoquismo (ALLIEZ, 2007)¹⁸.

O pressuposto para esse intento consiste em postular que não há complementariedade entre as exigências do sadismo e do masoquismo, pois seus meios, seus rituais e seus projetos diferem inteiramente. Nessa ocasião, a sintomatologia¹⁹ está apresentada como sendo uma

¹⁶ Tamanho uso reivindicatório e concreto que Deleuze faz da obra de Sacher-Masoch acarreta no desenvolvimento de outro problema: para que serve a literatura? Ou qual é o ofício do escritor? Para que esse problema se torne um pouco mais preciso, é prudente recorrer a uma coordenada estabelecida pelo próprio Deleuze. Essa coordenada diz respeito à busca de Deleuze por uma vitalidade. Em seus termos, a psicanálise tem necessidade de se dirigir a uma vitalidade no doente, visto que este último a perdeu. Contudo, para Deleuze, a psicanálise também perdeu a vitalidade (DELEUZE, 2006b, p.183). O autor acrescenta ainda que: “Estamos em busca de uma ‘vitalidade’. Mesmo a psicanálise tem necessidade de se dirigir a uma ‘vitalidade’ no doente, uma vitalidade que o doente perdeu, mas a psicanálise também.” (DELEUZE, 2006b, p.183).

¹⁷ Deleuze considera os grandes artistas e escritores como médicos de um tipo muito especial, pois renovam os signos e os sintomas que remetem aos modos de vida ou possibilidades de existência. Para Deleuze, essa perspectiva pode ser considerada vitalista devido existir um nexo de ligação profundo entre os sintomas e a vida. Esse nexo é a potência da vida não orgânica que está presente numa linha de desenho, na escrita ou na música, ou seja, no ato da criação. Semelhante perspectiva deságua na compreensão de que o processo da escrita tem por objetivo liberar vida daquilo que aprisiona a mesma (DELEUZE, 1992, p.178-179).

¹⁸ Alliez, em *Deleuze avec Masoch*, apresenta uma interessante compreensão acerca das relações entre a obra de Deleuze, a literatura e a psicanálise. Para Alliez, Deleuze se envolve diretamente com a questão, de referência sartreana, acerca da serventia e do funcionamento da literatura. A resposta de Deleuze para esse problema consiste numa crítica à psicanálise que é indissociável de uma clínica literária. De acordo com Alliez, o ponto de partida de Deleuze consiste, especificamente, em afirmar que a serventia da literatura só funciona se desgastando, se enlouquecendo, se desorganizando com o fito de liberar os devires singulares e impessoais do primado do pai, do “nome do Pai” e da paixão pelo significante. Precisamente no caso de Sacher-Masoch, Alliez o compreende como uma linha que culmina na política deleuzeana, a qual está entre a clínica literária e a crítica à psicanálise (ALLIEZ, 2007, p.225-236).

¹⁹ La spécificité symptomatologique est première; la spécificité de l’agent causal, toujours seconde et relative. On regrettera donc, dans le cas de Masoch, que les spécialistes de masochisme se soient si peu intéressés au

atividade especificamente anterior e primeira em relação à etiologia, que, por sua vez, necessita da construção de uma boa sintomatologia para evitar direções inúteis, ou mesmo inexatas (DELEUZE, 2015a).

Assim, no início do percurso ou linha argumentativa do trabalho de 1961, Deleuze apresenta a sintomatologia com base em três importantes componentes pertinentes ao masoquismo, partindo da obra de Sacher-Masoch: o paradoxo culturalista e estético; o gosto pelo contrato; e a perspectiva histórica estranha.

Para Deleuze, o paradoxo culturalista e estético significa que existe uma estreita aproximação entre a produção de arte e o masoquismo, pois, partindo do momento em que os órgãos dos sentidos têm por objeto as produções de arte eles se sentem, pela primeira vez, masoquistas. Deleuze destaca que são os quadros da Renascença que expressam, para Masoch, a potência da musculatura de uma mulher envolta em peles. Além disso, é precisamente, na semelhança com uma estátua que a mulher se torna, efetivamente, a mulher amada.

Deleuze enfatiza ainda, que o masoquista é aquele que retribui à arte tudo que a arte, por sua vez, lhe oferece. Nisso reside o paradoxo, uma vez que, na ocasião de se fazer pintar, fotografar, ou mesmo de se surpreender diante de sua própria imagem no espelho, o masoquista se vivencia, se conhece e se converte um artista.

Por fim, Deleuze elucida que o masoquismo é o sofrimento ou o martírio de uma transformação, já que todo animal passa a sofrer quando seus órgãos dos sentidos deixam de serem propriamente animais, para se converterem em órgãos humanos. Um órgão do sentido, tal como o olho, tem sido eventualmente transformado em órgão humano na medida em que toma por objeto a obra de arte²⁰ (DELEUZE, 2015a).

Ao se tratar do interesse pelo contrato, Deleuze o considera a característica formal do masoquismo por excelência, bem como seu principal traço distintivo. Em termos deleuzeanos, não há masoquismo sem contrato, o qual está necessariamente presente na interação entre um homem e uma mulher dominante²¹ (DELEUZE, 2015a, p.170).

contenu de son ouvre. En général ils se sont contentés d'une symptomatologie beaucoup moins précise, beaucoup plus confuse que celle qu'on trouve chez Masoch lui-même (DELEUZE, 2015, p.170, grifo nosso).

²⁰ Celle de Masoch est profondément culturaliste e esthétique. C'est quand les sens ont pour objet des œuvres d'art qu'ils se sentent pour la première fois masochistes. Ce sont les tableaux de la Renaissance qui révèlent à Masoch la puissance de la musculature d'une femme entourée de fourrures. C'est dans sa ressemblance avec une statue que la femme est aimée. Et le masochiste rend à l'art tout ce que l'art lui donne : c'est en se faisant peindre ou photographier, c'est en surprenant son image dans un miroir, qu'ils s'éprouvent et se connaissent (DELEUZE, 2015, p.170).

²¹ Or, de tous les caractères formels il n'y en a pas de plus important que le contrat. Pas de masochisme sans contrat avec la femme. Mais l'essentiel, justement, c'est que le contrat se trouve projeté dans la relation de l'homme avec une femme dominante (DELEUZE, 2015a, p.170).

Ademais, o contrato possui um papel que depende estreitamente das sociedades patriarcais, ou seja, ele é constituído para mostrar e até mesmo explicar o que existe de não material, de espiritual ou de instituído nas relações de autoridade e associação, inclusive entre um pai e seus filhos. No entanto, de acordo com Deleuze, existe uma ligação material e ctônica que une o homem à mulher e as crianças às mães.

“Ligação ctônica” significa um elo de ordem subterrâneo, disforme e intenso, que é oposto às formas estabelecidas, como no caso do antropomorfismo das divindades gregas. Essa ligação, por natureza, é rebelde em relação à autoridade patriarcal expressa no contrato.

Nesse sentido, do ponto de vista patriarcal, quando uma mulher entra, ou passa a fazer parte do contrato, ocorre o reconhecimento societário de sua dependência em relação ao homem. Entretanto, para Deleuze, o contrato de Masoch inverte tudo isso, pois ele exprime a predominância material da mulher e a superioridade do princípio maternal²² (DELEUZE, 2015a). Além disso, Deleuze mostra que, caso se adote como pressuposto a fundação de uma sociedade viril, o masoquista ultrapassa o movimento pelo qual o contrato evolui no tempo.

O movimento pelo qual o contrato evolui no tempo é composto pelos seguintes elementos: uma limitação temporal, a não intervenção de terceiros e a exclusão de certas propriedades inalienáveis (como a vida).

Esse movimento também é formado por processos de âmbito social de postulação de sua própria eternidade, enfatizando seu direito de morte sobre todos os súditos integrantes dessa sociedade. Por outro lado, esse mesmo movimento pode ser identificado e ultrapassado no contrato masoquista estabelecido com a mulher.

Tamanha transposição ou ultrapassagem necessita prever um limite de tempo no absoluto, na mesma medida em que liberta a mulher para fazer durar esse tempo por meio da divisão do mesmo em segmentos ou pedaços. Incorporado a isso existe uma cláusula acessória secreta capaz de atribuir à mulher o direito de morte.

Além disso, o lugar do terceiro é assegurado mediante uma habilidosa precaução jurídica. Então, a mulher é como o príncipe absoluto que mantém todos os seus direitos. Já o masoquista, enquanto súdito, perde efetivamente todos os seus. Por isso, de acordo com Deleuze, o culturalismo de Masoch possui uma inclinação mais jurídica do que efetivamente estética²³ (DELEUZE, 2015a, p.172).

²² Or, dans le contrat de Masoch, tout est renversé: le contrat exprime ici la prédominance matérielle de la femme et la supériorité du prince maternel (DELEUZE, 2015a, p.171).

²³ La femme est comme le Prince absolu qui garde et multiplie ses droits, le masochiste, comme son sujet qui perd effectivement tous les siens (DELEUZE, 2015a, p.172).

Como consequência disso, Deleuze elabora um tipo de máxima acerca do contrato: o masoquismo não pode ser separado do contrato. Porém, ao mesmo tempo em que o masoquista projeta o contrato sobre a mulher dominante, ele o conduz ao extremo, desmontando suas engrenagens e, eventualmente, ridicularizando-o (DELEUZE, 2015a)²⁴.

Com base na sintomatologia de inspiração masoquiiana, Deleuze detalha a terceira característica do masoquismo: a perspectiva histórica estranha. Semelhante perspectiva é uma cosmologia arquetípica dotada de consequências antropológicas. Nessa perspectiva histórica estranha, Masoch faz frequentemente alusão a uma época da “bela Natureza”; e a um mundo arcaico presidido por Vênus-Afrodite, em que a relação fugaz da mulher e do homem tem como única lei o prazer entre parceiros iguais. Nesse contexto, as heroínas de Masoch não são dotadas de uma natureza sádica, mas, sim, de uma natureza pagã, antiga e heróica.

Deleuze discorre que a “bela Natureza” ficou sem equilíbrio em consequência de uma catástrofe climática, ou por um colapso glacial, fazendo com que a lei natural se recolhesse em meio ao seio materno como princípio feminino, que conserva um pouco de calor. Em função disso, os homens transformaram-se nas crianças da reflexão. Na tentativa de cultivar alguma espiritualidade autônoma, os homens terminam por perder sua própria natureza ou suas almas.

Nessa cosmologia arquetípica, as peles que envolvem as mulheres de Masoch possuem vários significados. Contudo, o texto de Deleuze oferece a impressão de que todos os significados remetem ao tema do feminino. O primeiro desses significados é que as peles são causadoras de um frio glacial, fazendo com que as heroínas envolvidas pelas mesmas, espirrem constantemente.

No significado a seguir, Deleuze relata que a interpretação da pele como imagem do pai é desprovida de fundamento, pois a mesma, de início, representa um símbolo diretamente materno, indicador da dobra ou recolhimento da lei maternal em relação ao princípio feminino, o qual é a “mater Natura”, que tem sido ameaçada pela ganância de seus filhos. O terceiro significado destaca a pele enquanto troféu materno relacionado ao recolhimento da lei de natureza, ou seja, a pele é a pele da mãe déspota, devorante e instauradora de uma ordem chamada de “gineocrática”.

Para Deleuze, há na narrativa cosmológica de Masoch uma correspondência entre essa lei de natureza e o princípio materno, cujo rigor é testemunhado por inúmeras divindades

²⁴ *Le masochisme ne peut pas se séparer du contrat, mais en même temps qu'il le projette sur la femme dominante, il le pousse à l'extrême, en démonte les rouages et, peut-être, le tourne en dérision* (DELEUZE, 2015a, p.172, grifo do autor).

femininas, ctônicas e lunares, tais quais grandes caçadoras, poderosas amazonas e as cortesãs dominantes. Entretanto, o gélido triunfo, equivalente à virilidade da sociedade patriarcal, expulsa cosmologicamente o princípio materno, conhecido também como “L’Anima”, e promove a instauração de um mundo no qual as alianças espirituais prevalecem sobre a ligação materna de sangue. Segundo Deleuze, existia um mundo romano, que foi sucedido pelo cristão, no qual Vênus não tem mais assento (DELEUZE, 2015a)²⁵.

No aspecto seguinte de sua exposição, Deleuze afirma que o principal traço masoquista existente na sintomatologia exposta na obra de Masoch é a fantasia regressiva. Para Deleuze, Masoch faz utilização da natureza patriarcal para restaurar a ginococracia, por meio da qual ele pretende restaurar o comunismo primitivo, cuja ferramenta principal para tanto é a fantasia regressiva. A função da fantasia regressiva consiste em desenterrar o princípio materno, ou seja, L’Anima. Todavia, paradoxalmente, é necessário adotar como ponto de partida as estruturas patriarcais.

De acordo com Deleuze, no texto de 1961, o verdadeiro homem será fruto dos rigores de uma ginococracia restaurada através de uma mulher potente capaz de desviar as estruturas do patriarcado. Na fantasia regressiva, a relação doméstica e a relação conjugal passam ao benefício da “Mulher terrível” ou da “Mãe devorante” (DELEUZE, 2015a)²⁶.

Com base nisso, Deleuze postula que seja fortemente duvidoso o papel que a interpretação freudiana fornece à imagem do Pai no masoquismo. Segundo Deleuze, as interpretações freudianas atingem apenas às camadas mais superficiais e mais individualizadas do inconsciente, pois elas não penetram nas dimensões profundas nas quais existe o reinado da Mãe, o qual não fica devendo nada à interferência do pai.

Acerca disso, Deleuze afirma que existem camadas do inconsciente desiguais naquilo que diz respeito às origens e aos valores, suscitando regressões que são distintas por natureza, expondo entre si relações contrárias de compensação e reorganização.

Nesse ponto, é importante realizar uma relevante elucidação. Até o presente momento, reconstruiu-se o percurso ou linha argumentativa de Deleuze no artigo de 1961, *De Sacher-Masoch ao masoquismo*. Frisa-se que semelhante percurso diz respeito à sintomatologia que Deleuze identifica em Masoch acerca do masoquismo, em particular trata-se das três características inerentes ao mesmo.

²⁵ Mais le triomphe final du prince paternel, viril ou glaciale, signifie le refoulement de l’Anima, l’avènement d’une nouvelle loi, où les alliances spirituelles l’emportent sur le lien maternel du sang, monde romain, puis chrétien, où Vénus n’a plus sa place [...] (DELEUZE, 2015a, p.173).

²⁶ Dans la fantasie régressive la relation domestique, la relation conjugale, la relation contractuelle elle-même passent au bénéfice de la Femme terrible ou de la Mère devorante (DELEUZE, 2015a, p.174).

A partir dessas características, Deleuze organiza e prepara sua crítica às interpretações freudianas acerca do masoquismo. Contudo, para efetivar esse intento, Deleuze faz uso de um intercessor adicional ao lado de Sacher-Masoch, isto é, Jung, especificamente, nesse primeiro momento, da ideia de inconsciente coletivo (JUNG, 1954)²⁷.

Deleuze, metodologicamente, elabora uma crítica minuciosa contra as interpretações freudianas. Essa crítica é composta e operacionalizada pela relação que Deleuze determina, em seu texto, entre Sacher-Masoch e Jung (DELEUZE, 2015a)²⁸. Embora desenvolva uma estranha e consistente argumentação com base na sintomatologia que ele atribui a Sacher-Masoch, Deleuze faz uso do conceito de inconsciente coletivo de Jung para sustentar sua posição (JUNG, 1954)²⁹.

A tese de Jung acerca do inconsciente coletivo preconiza que o próprio inconsciente é dotado de duas camadas. A primeira delas é constituída por conteúdos individuais (pessoais) e é portadora de certa superficialidade. A segunda delas, o inconsciente coletivo, é a camada mais profunda, impessoal e composta exclusivamente por arquétipos (JUNG, 1954)³⁰.

Nos termos de Jung, os conteúdos do inconsciente pessoal outrora já estiveram de alguma maneira na consciência e foram expulsos da mesma via repressão ou recalque, culminando em uma série ou conjunto de complexos. Por sua vez, os conteúdos do inconsciente coletivo não foram adquiridos de maneira pessoal. No entanto, a aquisição

²⁷ O inconsciente coletivo é tudo, menos um sistema pessoal encapsulado. É objetividade ampla como o mundo e aberta ao mundo. Eu sou o objeto de todos os sujeitos, numa total inversão de minha consciência habitual, em que sempre sou sujeito que tem objetos. Lá eu estou na mais direta ligação com o mundo, de forma que facilmente esqueço quem sou na realidade. “Perdido em si mesmo” é uma boa expressão para caracterizar este estado. Este si-mesmo, porém, é o mundo, ou melhor, um mundo, se uma consciência pudesse vê-lo. Por isso, devemos saber quem somos (JUNG, 1954, p.32).

²⁸ *Qu’il y ait des couches de l’ inconsciente très différentes, d’origine et de valeur inégales, suscitant des régressions qui diffèrent en nature, ayant entre elles des rapports d’opposition, de compensation et de réorganisation: ce principe cher à Jung ne fut reconnu par Freud, parce que celui-ci réduisait l’inconscient au simple fait de désirer* (DELEUZE, 2015a, p.174).

²⁹ Uma camada mais ou menos superficial do inconsciente é indubitavelmente pessoal. Nós a denominamos de inconsciente pessoal. Este, porém, repousa sobre uma camada mais profunda, que já não tem sua origem em experiências ou aquisições pessoais, sendo inata. Esta camada mais profunda é o que chamamos inconsciente coletivo. Eu optei pelo termo “coletivo” pelo fato de o inconsciente não ser de natureza individual, mas universal; isto é, contrariamente à psique pessoal ele possui conteúdos e modos de comportamento, os quais são “cum grano salis” os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos. Em outras palavras, são idênticos em todos os seres humanos, constituindo, portanto, um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo (JUNG, 1954, p.15).

³⁰ Uma existência psíquica só pode ser reconhecida pela presença de conteúdos capazes de serem conscientizados. Só podemos falar, portanto, de um inconsciente na medida em que comprovamos os seus conteúdos. Os conteúdos do inconsciente pessoal são principalmente os complexos de tonalidade emocional, que constituem a intimidade pessoal da vida anímica. Os conteúdos do inconsciente coletivo, por outro lado, são chamados arquétipos (JUNG, 1954, p.16).

desses conteúdos ocorre mediante a herança simbólica³¹ geral da humanidade e nunca através da hereditariedade individual e biológica de cada um (JUNG, 1954).

Os arquétipos são determinados componentes estruturais e coletivos da alma humana, aos quais correspondem tipos mitológicos e fantasias de caráter impessoal, que não podem ser atribuídas às vivências de um passado individual. São formas sem propriamente conteúdo fixo, que estão presentes em todo tempo e em todo o lugar, cuja expressão primeira é sempre metafórica.

É prudente lembrar que existem tantos arquétipos quantas situações ou vivências ocorrem na vida humana, contudo, é possível destacar três deles: “animus” (imagem do masculino), “anima” (imagem do feminino) e o “si-mesmo” (*selbst*), o qual é equivalente ao centro da personalidade.

Dessa maneira, é possível encontrar, em *De Sacher-Masoch ao masoquismo*, uma correspondência direta entre o princípio materno e a “L’Anima”, isto é, a imagem do feminino que foi acima mencionada. Em certo sentido, Deleuze lê e sistematiza Sacher-Masoch através de Jung.

Como consequência disso, Deleuze advoga que, em algumas ocasiões, presencia-se relações da consciência com as camadas superficiais do inconsciente, cujo propósito consiste em manter em cheque a camada mais profunda, que é composta pelo vínculo de sangue ou ctônico com a imagem do feminino.

Posto isso, Deleuze mostra com mais minúcias o problema a seguir: por que o masoquista projeta o contrato na sua relação com uma mulher dominante? Sua resposta defende que, em uma camada mais profunda, a aplicação da lei paterna está entregue nas mãos da Mulher ou da Mãe.

O efeito disso faz com que o masoquista espere que a lei lhe proporcione o prazer que ela deveria estar coibindo, pois esse prazer que a lei paterna está impedindo, o masoquista o provará, caso a lei venha a ser aplicada em todo seu rigor pela mulher³² (DELEUZE, 2015a). Isso possibilita que Deleuze verifique uma indispensável configuração do masoquismo que

³¹ O inconsciente coletivo é uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua existência à experiência pessoal, não sendo, portanto, uma aquisição pessoal. Enquanto o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e, no entanto, desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos, os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e, portanto, não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade. Enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de complexos, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de arquétipos (JUNG, 1954, p.53).

³² *Car ce plaisir que la loi paternelle défend, il le goûtera par la loi, dès que la loi dans toute sa rigueur lui sera appliquée par la femme* (DELEUZE, 2015a, p.174).

está contida e emaranhada no contrato: a extrema submissão significa ridicularização do pai e da lei paterna.

Nesse ponto de seu percurso, Deleuze faz menção ao trabalho de Reik como sendo um dos melhores livros que abordam o tema do masoquismo, visto que, para identificar a essência do mesmo, ele faz uso de suas características formais, as quais são as seguintes: a importância primordial da fantasia como preliminar indispensável ao exercício masoquista; o fator suspensivo em que o prazer final é adiado ao máximo, sendo substituído por uma espera que controla e dissolve a ansiedade; o traço demonstrativo ou exibição invertida propriamente masoquista; por fim, o fator de provocação, no qual o masoquista “força” outra pessoa a lhe “forçar” (DELEUZE, 2015a).

Embora Deleuze reconheça o mérito do trabalho de Reik em função das características formais, ele também critica o mesmo pelo fato de não apresentar o gosto pelo contato como o traço formal mais importante do masoquismo. Na verdade, segundo Deleuze, Reik sequer o referencia³³ (DELEUZE, 2015a). Contudo, ainda que o contrato não tenha sido trabalhado por Reik, Deleuze entende que as características formais antes apresentadas, permitem concluir que, o masoquista não é uma pessoa de personalidade fraca ou submissa, voltada para sonhar com destruição de si mesmo. Portanto, Deleuze insiste na tese de que o masoquismo utiliza a lei do pai para alcançar precisamente o prazer que está sendo resguardado por essa lei. É uma espécie de desvio da lei por submissão simulada, ou mesmo exagerada.

Assim sendo, Deleuze defende que existem, de modo mais geral, duas interpretações para a operação segundo a qual a lei faz a separação de um prazer. Na primeira delas, a lei exclui de maneira uniforme, fazendo com que o prazer possa ser obtido com a destruição da própria lei, ou seja, culmina em um tipo de sadismo.

Na segunda interpretação, a lei tomou sobre si mesma o prazer e o manteve para si. A consequência disso, de acordo com Deleuze, no caso de haver uma submissão escrupulosa à lei, o prazer que outrora foi proibido será, finalmente, saboreado. O masoquista vai mais longe ainda, pois a execução da punição conduz ao prazer, até então, resguardado.

Como efeito disso, Deleuze constrói uma interessante e poderosa máxima sobre o masoquismo: a mesma lei que me impede obter um desejo, sob a pena de uma punição, passa a ser uma lei, que coloca a punição em primeiro lugar e me ordena, por consequência,

³³ *Il est étrange que Reik n'ait pas tenu compte du contrat* (DELEUZE, 2015a, p.175).

satisfazer o desejo, cristalizando, assim, uma forma de humor própria do masoquista³⁴ (DELEUZE, 2015a, p.175).

Retomando a tese de Reik, Deleuze presta outro reconhecimento ao afirmar que ela tem a vantagem de renunciar a explicação do masoquismo por meio do desejo de ser punido, visto que, para Deleuze, semelhante desejo sem dúvida alguma intervém, todavia, é impossível equivocar a satisfação desse desejo com o prazer sexual experimentado pelo masoquismo. Deleuze explica que, segundo Reik, o masoquista é aquele que somente experimenta o prazer depois da punição.

Deleuze enfatiza o “depois”, o qual significa que a punição serve de condição indispensável para o prazer sexual primário. Portanto, o desejo de ser punido não explica o masoquismo, todavia supõe o mesmo. Por outro lado, no entendimento de Deleuze, Reik é pouco convincente quando tenta explicar “por que?” e “como?” a punição é convertida em condição.

No entendimento de Deleuze, isso acontece pelo fato de Reik defender que a punição tem por função dinâmica solucionar ou dominar a angústia. Tamanha menção indireta ao sentimento de culpa é isenta de força explicativa, pois, ela é de ordem funcional e não propriamente, tópica.

É necessário frisar que o interesse de Deleuze em transformar a punição enquanto condição para o prazer sexual é de âmbito tópico. Logo, Deleuze postula que se a punição masoquista é convertida em uma condição para o prazer sexual, não é por resolver a angústia, mas, por atribuir à mãe a tarefa de castigar um erro cometido contra o pai.

Para Deleuze, o equívoco de Reik repousa no fato de manter uma imagem parecida do pai e de não avaliar a importância da projeção sobre a mulher e da regressão à mãe. Portanto, em *De Sacher-Masoch ao masoquismo*, é por meio do “deslocamento” (*déplacement*), que a punição soluciona, efetivamente, a angústia.

Dessa forma, Deleuze pontua que Reik ignora a verdadeira natureza da “zombaria” ou da “ridicularização” masoquista, pois, se o pai é ridicularizado e se a lei paterna é retomada, isso ocorre graças à projeção do contrato, ou seja, na mesma medida em que uma regressão é feita sobre a mãe, a aplicação da lei paterna surge, simbolicamente, colocada nas mãos da mulher. Entretanto, de acordo com Deleuze, à primeira vista, não há alívio algum nesse

³⁴ *La même loi qui m'interdit de réaliser un désir sous peine d'une punition conséquente est maintenant une loi qui met la punition d'abord et m'ordonne en conséquence de satisfaire le désir: il y a là une forme d'humour proprement masochiste* (DELEUZE, 2015a, p.176).

deslocamento, pois não existe razão alguma para considerar que irá ocorrer uma indulgência maior por parte da “Mãe devoradora”.

Ocorre que nesse ponto de seu percurso ou linha argumentativa, Deleuze efetiva um movimento interessante, pois reafirma que a lei paterna, por si só, não permite o incesto com a mãe. Contudo, para tratar esse assunto, Deleuze reivindica mais uma vez, a aliança com Jung. Então, à luz deste último, Deleuze caracteriza o incesto como o segundo nascimento heróico, ou partenogênese, isto é, entrar uma segunda vez no seio materno para poder nascer de novo, ou renascer.

Se o pai proíbe o incesto, não é para resguardar determinada mulher, mas o faz devido à segunda nascença, ou segundo nascimento, acontecerem sem ele. Para Deleuze, é evidente que a mãe não possui as mesmas razões para proibir o incesto ou castigar o desejo, pois a lei materna impõe que o filho deixe de lado todos os atributos do pai. Porém esse despojamento é condição para o incesto, bem como de seu decorrente sucesso³⁵.

Isso decorre do fato de a “Mãe” não ser somente devorante, tal qual sua imagem é recalcada. A “Mãe” impõe ao filho terríveis provas com o objetivo de que ele renasça homem, exclusivamente, para ela, acarretando no sacrifício da sexualidade hereditária do pai, com o propósito de obter, mediante o renascimento, uma virilidade nova e independente.

Assim, Deleuze afirma que a castração é o tema de uma estranha coincidência, visto que tanto a lei paterna, quanto a lei materna se ocupam da mesma. No entanto, Deleuze também elabora uma sofisticada máxima, que tem por objeto mostrar as diferenças entre a lei paterna e a lei materna no que diz respeito à castração: aquilo que do ponto de vista do pai é uma ameaça, impedindo o incesto ou mesmo penalizando-o, é, ao contrário, do ponto de vista da mãe, uma condição que o torna possível, assegurando-o. Portanto, é a regressão à “Mãe” que explica como a lei paterna é invertida tanto no tempo quanto no conteúdo (DELEUZE, 2015a)³⁶.

Deleuze extrai duas importantes consequências dessa máxima: 1) a lei materna é reforçada e reavivada, pois converte a seu favor todas as armas da lei paterna; 2) a lei paterna é ridicularizada, uma vez que, conduz, precisamente, ao prazer, que estava, até então, proibido.

³⁵ *Comme l'a montré Jung, l'inceste signifie la deuxième naissance, c'est-à-dire une naissance héroïque, une parthénogénèse (entrer une seconde fois dans le sein maternel pour naître à nouveau ou se réenfanter). Si le père interdit l'incest, ce n'est pas parce qu'une femme lui serait ravie, mais parce que la seconde naissance se fait sans lui* (DELEUZE, 2015a, p.177-78).

³⁶ *Mais ce qui du point de vue du père est une menace empêchant l'inceste ou une punition le sanctionnant est au contraire, du point de vue de la mère, une condition qui le rend possible et en assure le succès* (DELEUZE, 2015a, p.178).

É oportuno destacar que o “ridicularizar” adquire nessa parte do argumento de Deleuze uma precisão mais evidente, ou seja, ridicularizar significa alcançar o prazer por meio daquilo que, a princípio, estava sendo um impedimento. Usar a seu favor aquilo que é uma dificuldade ou barreira constitui a sutileza do humor e do procedimento masoquista.

Trazendo consigo esses argumentos, Deleuze volta sua atenção para criticar os três tipos de masoquismos apresentados por Freud³⁷ (FREUD, 2011). Para tanto, Deleuze recorre, novamente, a Jung com a finalidade de compreender a imagem da Mãe como um arquétipo oriundo de camadas profundas do inconsciente. Então, a regressão à imagem da Mãe é constitutiva do masoquismo e de sua respectiva unidade.

Dessa maneira, Deleuze expõe que Freud distinguiu três tipos de masoquismos, cada vez mais profundos: o masoquismo moral, que corresponde ao desejo de ser punido; o masoquismo feminino, o qual equivale à atitude passiva e mesmo às satisfações pré-genitais; e o masoquismo erógeno, correspondente à associação entre o sofrimento e o prazer sexual. Entretanto, Deleuze postula, mais uma vez, que o desejo de ser punido no masoquismo não é separável de uma tentativa de desviar ou evitar a autoridade paterna (FREUD, 2011).

Semelhante tentativa não está separada da passagem à mãe, que propicia um prazer incestuoso pré-genital. Tal prazer, em si mesmo, não está separado de uma prova, ou de um sacrifício doloroso como exigência para a ocorrência de sucesso do incesto, isto é, do renascer. A fantasia masoquista faz com que a imagem do pai remonte à imagem da mãe e esta ao homem da comuna. Da ginococracia ao comunismo primitivo.

O movimento seguinte do percurso de Deleuze considera que Freud realizou um grande progresso quando descobriu o masoquismo primário³⁸ (FREUD, 2011), visto que, foi

³⁷ Nesse ponto, o trabalho de Freud com o qual Deleuze debate é *O problema econômico do masoquismo* que é datado de 1924. Deleuze está fazendo referência especificamente ao seguinte trecho: Voltemos ao masoquismo. Ele se oferece à nossa observação sob três formas: como condição imposta à excitação sexual, como expressão da natureza feminina e como norma de comportamento (*behaviour*). Podemos, por conseguinte, distinguir um masoquismo erógeno, um masoquismo feminino e um masoquismo moral. O primeiro masoquismo, o erógeno, prazer na dor, também está na base das duas outras formas; ele deve ter fundamento biológico e constitucional, e permanece incompreensível se não nos resolvemos a formular suposições acerca de pontos bastante obscuros. A terceira forma do masoquismo, em certo sentido a mais importante, só recentemente foi apreciada pela psicanálise, como sentimento de culpa em geral inconsciente, mas já admite uma completa explicação e inserção no resto de nosso conhecimento. Quanto ao masoquismo feminino, é o mais acessível à nossa observação, o menos enigmático e o que podemos enxergar em todas as suas relações (FREUD, 2011, p.188).

³⁸ A aceitação da possibilidade de um masoquismo primário, em função do conceito de pulsão de morte, é apresentada no trabalho de Freud intitulado de *Além do princípio de prazer* de 1920. Nessa ocasião é dito o seguinte: O masoquismo, a volta do instinto para o próprio ego do sujeito, constituiria, nesse caso, um retorno a uma fase anterior da história do instinto, uma regressão. A descrição anteriormente fornecida do masoquismo exige uma emenda por ter sido ampla demais sob um aspecto: pode haver um masoquismo primário, possibilidade que naquela época contestei (FREUD, 1976, p.75). Por outro lado, é no texto de 1924, *O problema econômico do masoquismo*, que a noção de um masoquismo primário é explicitamente trabalhada com maiores detalhes: Uma parte dessa pulsão é colocada diretamente a serviço da função sexual, onde tem um papel importante. É o sadismo propriamente dito. Outra parte não compartilha dessa transposição para fora; permanece

possível renunciar ao processo/operação de derivar o masoquismo do sadismo (FREUD, 1976). Deleuze entende que a derivação inversa, sadismo do masoquismo, é menos convincente.

Em outro prisma, para Deleuze, a explicação que Freud oferece para o masoquismo primário, partindo da ideia de *instinct*³⁹ *de mort*, mostra ainda, que o criador da psicanálise não acredita nos símbolos ou nas Imagens enquanto tais (LAPLANCHE; PONTALIS, 1998). Deleuze argumenta que é uma possibilidade geral do freudismo dissolver as Imagens ou tratá-las, como algo composto, pois, as mesmas remetem para acontecimentos reais e dizem respeito aos desejos ou pulsões irredutíveis, que não são jamais simbolizáveis por sua própria conta.

Seguindo essa linha de seu argumento, Deleuze ressalta que, em Freud, *instinct de mort* concerne a uma morte real e a uma pulsão irredutível que volta à matéria. Assim,

dentro do organismo e, com a ajuda da mencionada excitação sexual concomitante, torna-se libidinalmente ligada; nela devemos reconhecer o masoquismo original, erógeno (FREUD, 2011, p.191).

³⁹ Com relação aos termos “pulsão” e “instinct” no artigo de 1961 requer construir um relevante esclarecimento. Deleuze usa explicitamente a expressão, em francês, “instinct” para referir-se àquilo que no texto freudiano corresponde, em alemão, ao “trieb”. O propósito do emprego do “trieb” consiste em distinguir-se do sentido do termo “instinkt”. “Trieb” significa impulsão, impulso ou aquilo que impele. Por sua vez, “instinkt” significa comportamento hereditariamente fixo que se manifesta em quase todos os indivíduos de uma mesma espécie. Em português, parece ser ponto pacífico traduzir “trieb” por “pulsão” com objetivo de manter o significado de impulsão. Ocorre que, caso adotemos a chave de leitura de Laplanche e Pontalis, o termo “instinct” em francês é considerado como sendo uma inexatidão de tradução, pois “A escolha do termo *instinto* como equivalente inglês ou francês de *Trieb* não só é uma inexatidão de tradução, como ameaça introduzir uma confusão entre a teoria freudiana das pulsões e as concepções psicológicas do animal, e apagar a originalidade da concepção freudiana, particularmente a tese do caráter relativamente indeterminado do impulso motivante e as noções de contingência do objeto e da variabilidade das metas.” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1998, p.242). Por outro lado, o termo “instinct” em Deleuze possui uma trajetória e um percurso peculiar, visto que existe um artigo, de 1955, em que Deleuze já tratava desse tema. O título desse artigo é “Instintos e instituições”, o qual corresponde diretamente ao livro de 1953, *Empirismo e Subjetividade*. Em “Instintos e instituições”, Deleuze expõe que o problema comum aos instintos e às instituições consiste no seguinte: como se faz a síntese entre uma tendência e o objeto que a satisfaz? Para desenvolver essa pergunta Deleuze entende que instinto e instituição designam procedimentos de satisfação e formas organizadas de uma satisfação possível. A diferença do instinto em relação à instituição diz respeito ao fato de nada ultrapassar a utilidade no instinto, com exceção à beleza. No instinto, uma tendência é satisfeita indiretamente. Assim, o instinto está no cruzamento de uma dupla causalidade que é composta pelos fatores fisiológicos individuais e pela própria espécie. Portanto, nos limites desse duplo aspecto, o instinto é uma tendência lançada às reações específicas do organismo. É importante frisar que no artigo de 1955, “Instintos e instituições”, o instinto é uma tendência decorrente de uma dupla causalidade. A consequência interessante disso é que no ano seguinte, 1956, Deleuze publica seu primeiro trabalho sobre Bergson: “A concepção da diferença segundo Bergson”. Esse artigo, explica que uma tendência é a unidade do conceito e de seu objeto. Contudo, essa definição de tendência deve ser pensada nos limites do método da divisão, segundo o qual as coisas são mistos que quando divididos culminam em duas tendências, as quais são uma tendência pura/dominante e outra impura. No caso do instinto ele é uma tendência dominante no comportamento dos animais, enquanto a inteligência é a tendência dominante no comportamento dos humanos. No extremo, o método da divisão, permite mostrar que a forma orgânica é decomposta em matéria e impulso vital, mas o impulso vital se diferencia em instinto e em inteligência, sendo a inteligência princípio da transformação da matéria em espaço. Logo, podemos supor que Deleuze utilize o termo “instinct” por duas razões: 1 – era um uso recorrente entre alguns trabalhos da literatura psicanalítica francesa; 2 – “instinct” conserva consigo o significado de força de impulsão, todavia carrega também algo de vitalista confrontando com o elemento freudiano. Em razão disso, adotaremos a expressão original usado pelo autor de “De Sacher-Masoch ao masoquismo”: “instinct”. Esse termo expressa os indícios da ambiguidade de Deleuze em relação à psicanálise.

Deleuze identifica que para Freud, a única natureza da pulsão/instinto consiste na regressão⁴⁰ e a única diferença entre pulsões/instintos (por exemplo, vida e morte) está nos termos da regressão (FREUD, 1976). Deleuze propõe que falta a Freud conhecer o papel das imagens originais, uma vez que, elas são explicadas exclusivamente, por si mesmas, sem necessitar recorrer a qualquer outro tipo de recurso. As imagens são, por sua vez, o termo da regressão e o princípio de interpretação dos acontecimentos em si mesmos.

Nesse sentido, os símbolos não se deixam compor, nem mesmo se permitem reduzir. Pelo contrário, eles representam a norma última para a composição dos desejos e de seus objetos, eles compõem os únicos dados irreduzíveis do inconsciente. Segundo Deleuze, o dado irreduzível do inconsciente é o símbolo em si mesmo, ou melhor, tudo é símbolo no inconsciente, seja a morte, seja a sexualidade (DELEUZE, 2015a)⁴¹.

Nesses termos, a morte deve ser percebida como uma morte simbólica e o retorno à matéria enquanto um retorno simbólico. As pulsões/instintos são apenas as percepções internas das imagens originais apreendidas, tais quais como elas estão nas diversas camadas do inconsciente. Assim, o masoquismo é a percepção da imagem materna ou da mãe devorante. O masoquismo adota para si os caminhos e desvios necessários, para perseverar ao lado do arquétipo feminino-materno.

Por consequência, Deleuze afirma que sempre existe uma verdade das neuroses ou dos distúrbios, enquanto tais. Isso o permite abordar o problema da cura não mediante a dissolução dos símbolos através de sua substituição por uma justa apreciação do real. Mas, a cura consiste em aproveitar aquilo que há de surreal nos símbolos e usar em favor do desenvolvimento dos elementos negligenciados de cada personalidade, pois, para Deleuze, toda neurose possui dois lados.

No masoquismo, a regressão à Mãe representa o protesto doentio de uma parcela de nós mesmos que foi esmagada pela lei. Todavia, essa regressão é também, correspondente, às possibilidades de uma progressão compensatória ou normativa dessa mesma parcela.

⁴⁰ Para tanto, Deleuze está fazendo remissão ao trabalho de Freud intitulado de *Além do princípio de prazer* de 1920. Deleuze está fazendo referência à noção de que a natureza de uma pulsão consiste em regressar ou retornar no sentido de uma compulsão à repetição, a qual corresponde ao seguinte trecho: Mas como o predicado de ser 'pulsional' se relaciona com a compulsão à repetição? Nesse ponto, não podemos fugir à suspeita de que deparamos com a trilha de um atributo universal das pulsões e talvez da vida orgânica em geral que até o presente não foi claramente identificado ou, pelo menos, não explicitamente acentuado. Parece, então que uma pulsão é um impulso, inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas, impulso que a entidade viva foi obrigada a abandonar sob a pressão de forças perturbadoras externas, ou seja, é uma espécie de elasticidade orgânica, ou, para dizê-lo de outro modo, a expressão da inércia inerente à vida orgânica (FREUD, 1976, p.54).

⁴¹ *En vérité, tout est symbole dans l'inconsciente: la sexualité, la mort, non moins que le reste* (DELEUZE, 2015a, p.180).

Portanto, faz parte da cura atualizar as possibilidades da neurose e reintegrá-las ao conjunto da personalidade⁴² (DELEUZE, 2015a).

A sintomatologia explicitada por Deleuze em *De Sacher-Masoch ao masoquismo*, pode ser considerada psicanalítica e literária, bem como portadora de contornos filosóficos, uma vez que faz uso de Sacher-Masoch e Jung para criticar Freud. O objeto dessa crítica é constituído pela unidade sadomasoquista, pela Imagem do pai, pela concepção individual-personalizada do inconsciente, pela compreensão que reduz ou trata a Imagem como algo composto e por uma noção de cura, que, não aproveita aquilo que há de surreal nos símbolos para reintegrar no conjunto da personalidade.

Ao fundo desse conjunto de temas, que constitui a problematização acerca do saber psicanalítico está o modelo empírico, material, objetivo e moral. Deleuze está confrontando o conjunto de pressupostos, que repousa nas profundezas implícitas da psicanálise. Por esse motivo, a sintomatologia significa uma crítica à psicanálise, contudo, com base na própria psicanálise, portanto, expressa uma ambiguidade em relação a esse saber.

Ocorre que essa ambiguidade ainda não é suficiente para confrontar o conjunto do freudismo ou, pelo menos, lançar o projeto que pretende esse confronto, uma vez que, não estão colocadas as condições para o exercício de uma densidade filosófica no âmbito transcendental, ou seja, a primeira etapa do percurso da sintomatologia, que corresponde ao artigo de 1961, possui limites filosóficos para sustentar suas próprias pretensões.

A superação desses limites começará a acontecer com a publicação do trabalho do ano seguinte, 1962, intitulado de *Nietzsche e a filosofia*, visto que, Deleuze identifica na produção de Nietzsche uma consistente articulação filosófica para a sintomatologia, destacando sua relação com a genealogia, com a tipologia e o imprescindível vínculo com a topologia.

2.2 A sintomatologia do ponto de vista dos pressupostos em *Nietzsche e a filosofia*

O segundo trabalho no qual Deleuze trata do conceito de sintomatologia refere-se ao livro de 1962, com o título de *Nietzsche e a filosofia*. Com base nesse texto, compreende-se que Deleuze consiga articular filosoficamente a sintomatologia, partindo de dois pontos de vista distintos, que estão interligados de maneira peculiar: pressupostos e procedimentos⁴³

⁴² *Il appartient à la cure, là comme ailleurs, de <<donner raison au malade>>, conformément à la vérité de son trouble, c'est-à-dire d'actualiser les possibilités de la neurose en les réintégrant dans l'ensemble de la personnalité* (DELEUZE, 2015a, p.181).

⁴³ O pensamento de Nietzsche possui grande importância para a obra de Deleuze, pois ele permite uma transformação nos procedimentos e processos de trabalho usados, até então, por este último. Isso ocorre, pois é durante a pesquisa sobre Nietzsche que Deleuze tenta dizer coisas simples em nome próprio. Dizer coisas

(DELEUZE, 1992). Entretanto, naquilo que tange a natureza da crítica que Deleuze direciona à psicanálise, é necessário colocar-se uma relevante pergunta: no que diz respeito à sintomatologia, enquanto mecanismo da discordância conciliável, quais são as tensões, continuidades e rupturas que existem entre o texto de 1961, *De Sacher-Masoch ao masoquismo*, e *Nietzsche e a filosofia*? Para abordar esse problema, apresentaremos o desenvolvimento da sintomatologia no trabalho de 1962 e, em seguida, descreveremos as relações pertinentes com o artigo do ano anterior.

Uma das principais teses desse trabalho defende que a filosofia de Nietzsche⁴⁴ consiste em uma anti-dialética absoluta, capaz de denunciar as mistificações que encontram na dialética seu último refúgio (HARDT, 1996). Por outro lado, esse livro de Deleuze também propõe que o sentido da filosofia de Nietzsche⁴⁵ é o de que o múltiplo, o devir e o acaso são objetos de afirmação pura (MACHADO, 2009). Isso significa que a afirmação do múltiplo refere-se à proposição especulativa, na mesma medida em que a alegria do diverso é a proposição prática (DELEUZE, 1976).

Em *Nietzsche e a filosofia*⁴⁶, a sintomatologia está apresentada, ao lado da tipologia e da genealogia, como sendo uma das três formas integrantes da ciência verdadeiramente ativa

simples em nome próprio significa falar por intensidades e experimentações. Além disso, dizer algo em nome próprio não significa falar a partir de um “eu”, de uma pessoa ou sujeito. Falar em nome próprio decorre de um severo exercício de despersonalização, o qual permite que surja uma abertura para às multiplicidades e intensidades que atravessam cada um de nós. Isso corresponde a falar do fundo do próprio subdesenvolvimento ou do estado de não saber explícito. O procedimento de falar por meio de intensidades e experimentações é fruto de uma insuficiência ou falha do processo de trabalho até então usado por Deleuze para construir suas pesquisas filosóficas. Esse processo anterior recebe o nome de “imaculada concepção” ou “enrabada” e seu produto são os “filhos monstruosos” acerca dos autores estudados. Semelhante procedimento é marcado por duas etapas. A primeira etapa consiste numa espécie de seleção temática, em que Deleuze escolhe para pesquisar autores que se opõe à tradição racionalista da história da filosofia (Lucrécio, Hume, Espinosa, Nietzsche). De acordo com Deleuze, esses autores estão ligados por linhas temáticas muito próximas ou comuns como a crítica do negativo, a ódio à interioridade, a cultura da alegria, dentre outras. A segunda etapa é marcada pelo exercício da necessidade de descentrar, deslizar, quebrar e contestar as leituras estabelecidas ou hegemônicas sobre cada um dos autores selecionados. Quando Deleuze tenta aplicar esse procedimento/processo em Nietzsche, ele próprio sofre o mesmo efeito, uma vez que é Nietzsche quem faz os “filhos pelas costas” em seus leitores, promovendo toda espécie de descentramentos. Nietzsche é imune à enrabada ou imaculada concepção e, conseqüentemente, ainda desperta em seus leitores o gosto perverso de falar em nome próprio. Por isso ele é tão importante para Deleuze (1992, p.14-15).

⁴⁴ Ainda sobre a importância de Nietzsche para Deleuze, é oportuno destacar a contribuição de Hardt, a qual consiste em postular que o trabalho de Deleuze a respeito de Nietzsche pode ser considerado como uma chave para compreender o movimento que anima as produções do primeiro entre as décadas de 50 e 60 do século XX. Para Hardt, isso ocorre devido ao fato de *Nietzsche e a filosofia* funcionar como elo de ligação entre o tema ontológico-cosmológico, pertinente às pesquisas sobre Bergson, e o tema da prática em Espinosa (HARDT, 1996, p.61-99).

⁴⁵ Para Machado, o pensamento de Nietzsche é a inspiração fundamental de Deleuze, segundo a qual ocorre uma tomada de posição deste último dentro da própria filosofia (MACHADO, 2009, p.33).

⁴⁶ A leitura reivindicatória que Deleuze realiza acerca da obra de Nietzsche utiliza como unidade de medida ou ponto de sistematização o texto de *Genealogia da Moral* de 1887. Para Deleuze, esse livro é o trabalho mais sistemático de Nietzsche e possui duas importantes características para a compreensão do conjunto da obra. A primeira característica trata da forma e do estilo do livro, pois ele é composto por três dissertações que são

(DELEUZE, 1976). A ciência verdadeiramente ativa é aquela que descobre as forças ativas, interpreta as atividades reais e as relações reais entre as forças⁴⁷ (DELEUZE, 1976).

A justificativa para se afirmar que a sintomatologia é constituída por dois conjuntos de características, pressupostos e procedimentos, está alicerçada no fato de que a definição explicitada por Deleuze contém elementos conceituais que são desenvolvidos no decorrer de todo o livro de 1962.

Para Deleuze, a sintomatologia, em Nietzsche, visa interpretar os fenômenos como sintomas, cujo sentido reside nas forças que produzem esses fenômenos. Nessa definição estão presentes as noções de interpretação, sentido, força e, de maneira implícita, a instância que operacionaliza a interpretação. Assim, os pressupostos da sintomatologia são compostos, principalmente, por três conceitos: força, eterno retorno e vontade de poder.

De acordo com Deleuze, para Nietzsche, as forças são dotadas de uma quantidade e de uma qualidade, a qual corresponde à diferença de quantidade. Essa qualidade ou diferença de quantidade é a essência das forças. Logo, as noções de ativo e reativo correspondem às respectivas qualidades das forças⁴⁸ (DELEUZE, 1976).

As forças reativas são vistas como inferiores e sua qualidade consiste em obedecer. Elas estão expressas em acomodações mecânicas, utilitárias e meras regulações, vindo a preencher as condições de vida por meio das tarefas de adaptação, conservação e utilidade. Por sua vez, as forças ativas estão voltadas para realizarem a apropriação, dominação, criação e imposição de formas, explorando cada circunstância, com o traço marcante da transformação, ou poder dionisíaco, que equivale à definição do conceito de atividade. A atividade é sempre metamorfoseante e transformadora.

Semelhante descrição efetuada por Deleuze sobre o pensamento de Nietzsche carrega consigo uma importante distinção com o núcleo composto pela oposição entre as noções de corpo e consciência. O organismo envolve a relação entre forças dominantes e forças dominadas⁴⁹ (DELEUZE, 1976). A relação entre duas forças desiguais constitui um corpo

consideradas por Deleuze como chave para a compreensão dos aforismos e poemas de Nietzsche. A segunda característica diz respeito a análise do tipo reativo, a maneira como as forças reativas triunfam e o princípio segundo o qual elas triunfam. Essas duas características compõem a natureza da crítica (DELEUZE, 1976, p.71).

⁴⁷ De acordo com Deleuze (1976, p.61): “Só uma ciência ativa é capaz de descobrir as forças ativas, e também de reconhecer as forças reativas como o que elas são, isto é, como forças. Só uma ciência é capaz de interpretar as atividades reais e também as relações reais entre as forças.”

⁴⁸ Para Deleuze (1976, p.35): “As forças têm uma quantidade, mas também têm a qualidade que correspondem à sua diferença de quantidade; ativo e reativo são as qualidades das forças.”

⁴⁹ Deleuze (1976, p.33) expõe que: “O que define um corpo está na relação entre forças dominantes e forças dominadas. Toda relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social e político.”

enquanto um fenômeno múltiplo. Por isso, existem corpos físicos, biológicos, químicos, sociais e políticos.

Em um organismo, as forças superiores são ativas ou dominantes e as forças inferiores são reativas ou dominadas. A diferença entre duas ou mais forças qualificadas conforme suas qualidades recebe o nome de “hierarquia”. Já a consciência⁵⁰ expressa somente a relação de certas forças reativas com determinadas forças ativas, as quais, são dominadas pelas primeiras (DELEUZE, 1976). Isso decorre do fato de a consciência ser considerada, essencialmente, reativa, implicando em uma compreensão reativa do organismo e na incompreensão do corpo.

Essa incompreensão está baseada na pressuposição de que o corpo é constituído por uma hierarquia ativa entre as forças. Isso quer dizer, que no corpo as forças ativas preponderam sobre as reativas. A consequência disso é que, no argumento de Deleuze sobre Nietzsche, o corpo escapa à consciência, visto que, a natureza reativa da consciência não acessa os processos ativos que integram ao corpo. Então, o corpo é, necessariamente, inconsciente e suas atividades, do ponto de vista da hierarquia das forças, o fazem superior à consciência.

O propósito da ciência verdadeiramente ativa refere-se à investigação daquilo que um corpo é capaz, ou o inconsciente necessário das atividades do corpo. A relação entre corpo e consciência pode ser pensada nos termos da relação entre consciente e inconsciente, uma vez que, a consciência é um reflexo de uma mudança mais profunda e da atividade de forças de uma ordem mais elementar, que não é propriamente, espiritual.

Essa exposição da atividade das forças permite que Deleuze trate do conceito de eterno retorno. De um ponto de vista cosmológico e físico, o eterno retorno é caracterizado por Deleuze como sendo o pensamento do puro devir. O devir é aquilo que não foi possível iniciar e o que não pode terminar de se tornar.

O pensamento do puro devir mantém o eterno retorno na medida em que é suficiente para impedir a crença no ser diferente do devir, ou enquanto contrário ao devir. O pensamento do puro devir corresponde a crer no ser do próprio devir.

Dessa maneira, o eterno retorno é uma síntese, síntese do tempo e de suas dimensões, síntese do diverso e de sua reprodução, síntese do devir e do ser afirmado do devir e síntese da dupla afirmação⁵¹ (DELEUZE, 1976). A identidade entre o eterno retorno e o ser do devir é

⁵⁰ Deleuze (1976, p.32) relata que: “Em Nietzsche a consciência é sempre consciência de um inferior em relação ao superior ao qual ele se subordina ou incorpora.”

⁵¹ Em outros termos, a identidade no eterno retorno não designa a natureza do que retorna, mas, ao contrário, o fato de retornar para o que difere. Por isso o eterno retorno deve ser pensado como síntese: síntese do tempo e de

constituída pelo próprio “retornar” no sentido, em que o um é afirmado do diverso e do múltiplo.

O eterno retorno designa retornar para aquilo que difere. Isso decorre da relação que Deleuze identifica na obra de Nietzsche entre a essência do trágico e o eterno retorno. A essência do trágico enquanto uma maneira de compreender o problema da existência é a afirmação do múltiplo ou do plural como núcleo do pensamento.

O problema da existência é constituído pela pergunta acerca do sentido da existência⁵². De acordo com Deleuze, Nietzsche identificou três tipos de interpretações para esse problema. A primeira compreende a existência como crime e culpa, a segunda entende que a existência é faltosa e responsável e a terceira postula que a existência seja inocente.

A existência como crime e culpa está presente em Anaximandro⁵³, o qual articula a ideia que há na existência uma reparação entre os seres segundo a ordem do tempo (DELEUZE, 1976). A existência como faltosa e responsável diz respeito à interpretação cristã. Já a interpretação inocente da existência resulta do pensamento trágico, visto que, ele interpreta a mesma a partir da pluralidade e do devir.

Deleuze afirma que Nietzsche remete a interpretação trágica da existência para Heráclito⁵⁴, o qual compreende a mesma como sendo um jogo ou um fenômeno estético, cuja consequência faz com que o devir seja tratado enquanto afirmação (DELEUZE, 1976). Todavia, Deleuze ressalta a reticência de Nietzsche em postular a inocência da existência em Heráclito, uma vez que, ele ainda usa as concepções do castigo e da culpa mesmo para apontar pressentimentos e sinais acerca do eterno retorno.

Semelhante afirmação significa que só há o ser do devir. Fazer do devir uma afirmação também significa que o próprio devir afirma o ser ou que o ser se afirma do devir. Deleuze percebe que o Heráclito de Nietzsche possui dois pensamentos que funcionam como

suas dimensões, síntese do diverso e de sua reprodução, síntese do devir e do ser afirmado do devir, síntese da dupla afirmação (DELEUZE, 1976, p.40).

⁵² Deleuze (1976, p.18): “Na verdade, a questão não é: a existência culpada é responsável ou não? E sim, a existência é culpada [...] ou inocente? Então Dionísio encontrou sua verdade múltipla, a inocência, a inocência da pluralidade, a inocência do devir e de tudo que é.”

⁵³ Deleuze (1976, p.16): “Anaximandro foi, segundo Nietzsche, o filósofo que deu expressão perfeita e essa concepção da existência. Dizia: ‘Os seres pagam uns aos outros a pena e a reparação de sua injustiça, segundo a ordem do tempo.’ Isto quer dizer: 1 – que o devir é uma injustiça (*adikia*) e a pluralidade das coisas que vêm à existência é uma soma de injustiças; 2 – que elas lutam entre si e expiam mutuamente sua injustiça pela *phora*; 3 – que todas elas derivam de um ser original (‘*Apeiron*’) que cai num devir, numa pluralidade, numa geração culpados, cuja injustiça ele redime eternamente destruindo-os (‘*Teodicéia*’).”

⁵⁴ Na concepção de Deleuze (1976, p.19): “Heráclito é o pensador trágico. O problema da justiça atravessa sua obra. Heráclito é aquele para quem a vida é radicalmente inocente e justa. Compreende a existência a partir de um instinto de jogo, faz da existência um fenômeno estético, não um fenômeno moral ou religioso.”

marcos: 1) o ser não é/tudo está em devir; 2) O ser é o ser do devir enquanto tal. Por isso, o múltiplo é a afirmação do um e o devir é a afirmação do ser.

O retorno sem fim é a lei e o ser do devir. Essa correlação entre o múltiplo e o um é seguida da relação entre o devir e o ser. O conjunto dessa correlação entre o múltiplo e o um, e a relação entre o devir e o ser, compõe a imagem e o conceito de um jogo de dados dotado de dois tempos.

Com relação a esse jogo⁵⁵, existem dois tempos: o lançamento dos dados e a queda dos dados. Os dados lançados são a afirmação do acaso e a combinação que formam ao cair é a afirmação da necessidade (DELEUZE, 1976). Tudo em um mesmo sentido: a necessidade se afirmar com o acaso, o ser se afirmar do devir e o um se afirmar do múltiplo.

Segundo Deleuze, Nietzsche identifica o acaso ao múltiplo, aos fragmentos e ao caos. O acaso é um único número que reúne todos os fragmentos e que traz de volta o lance de dados. Portanto, a necessidade é equiparada ao destino enquanto afirmação do acaso. Isso permite que Deleuze apresente a oposição de Nietzsche entre os pares necessidade-acaso e causalidade-finalidade. O par causalidade-finalidade possui suas raízes na razão, a qual está assentada no espírito de vingança enquanto princípio do pensamento que interpreta a existência como sendo culpada.

A articulação da relação entre o eterno retorno e o trágico, ressaltada por Deleuze, leva para o segundo tempo do lance de dados, o qual é o próprio eterno retorno entendido como afirmação da necessidade capaz de reunir os membros do acaso. Esse retorno concerne ao primeiro tempo, que é o relançamento dos dados e do acaso.

Com isso, Deleuze destaca a caracterização que Nietzsche realiza do espírito de vingança. O espírito de vingança é o elemento genealógico de nosso pensamento e o princípio transcendental de nossa maneira de pensar, que sustenta, produz e reproduz a metafísica, a história, a psicologia e as demais ciências do homem.

Afirmar que o espírito de vingança é transcendental consiste em um procedimento de distinção entre o mesmo e qualquer sentimento psíquico percebido do ponto de vista empírico. Assim, o espírito de vingança também é delineado como sendo o conjunto do nihilismo e de suas maneiras. Essa caracterização culmina na identificação do objetivo da

⁵⁵ Não se trata de vários lances de dados, que devido a seu número, chegariam a reproduzir a mesma combinação. Ao contrário, trata-se de um só lance de dados que, devido ao número da combinação produzida, chega a reproduzir-se como tal. Não é um grande número de lances que produz a repetição de uma combinação, é o número de lances que produz a repetição do lance de dados. Os dados lançados uma só vez são a afirmação do acaso, a combinação que formam ao cair é a afirmação da necessidade. A necessidade se afirmar com o acaso no sentido exato em que o ser se afirma no devir ou no múltiplo (DELEUZE, 1976, p.21).

filosofia de Nietzsche para Deleuze: liberar o pensamento do niilismo e de todas as suas respectivas formas.

Para tanto, é necessário uma nova forma de pensar que efetue a convulsão desse princípio do espírito de vingança, enquanto princípio do qual depende o pensamento. Essa convulsão significa transmutação genealógica desse princípio. Como consequência disso, Deleuze afirma que o verdadeiro sentido do trágico está relacionado à pedra de toque de todo pensamento de Nietzsche.

Pedra de toque significa o fundo da contenda ou do embate realizado pelo pensamento de determinado autor. No caso de Nietzsche, de acordo com Deleuze, a pedra de toque é o sentido do trágico, que significa o enfrentamento de todas as formas do espírito de vingança, isto é, o ressentimento, a má consciência e o ideal ascético.

Posto isso, Deleuze assevera que, do ponto de vista do princípio da razão suficiente⁵⁶, o eterno retorno necessita de um princípio, pois ele é síntese das forças e do tempo, mas não produz nenhuma dessas sínteses (LAPOUJADE, 2015a). Logo, o eterno retorno é produzido nos limites e ditames de um determinado princípio específico, que é a vontade de poder.

A vontade de poder é, ao mesmo tempo, o complemento da força e algo interno a ela. A vontade de poder também é o elemento genético e diferencial das forças, bem como o seu elemento genealógico, visto que a vontade de poder é o elemento do qual decorre a diferença de quantidade das forças, ou seja, sua qualidade. Portanto, a vontade de poder é princípio para a síntese das forças, de sua diferença e de sua reprodução.

⁵⁶ Acerca do princípio da razão suficiente em Deleuze, Lapoujade apresenta uma imprescindível contribuição. Lapoujade sustenta que o princípio da razão suficiente é tomado por Deleuze por meio da forma universal e concreta pertinente à questão “com que direito?” (“quid juris?”). Para Lapoujade, essa questão é o grito de Leibniz que Deleuze reivindica para si como seu próprio grito, o qual não está dissociado da questão complementar “quid facti?”, uma vez que o fato deve ser entendido como uma pretensão ou expressão e a pergunta “quid juris?” tem a função de julgar a legitimidade da pretensão. O fato pretende e expressa, já o direito julga e avalia. Assim, o direito está necessariamente relacionado à instauração de um critério que permite julgar o fato e as pretensões. Esse critério corresponde a um fundamento ou à instauração de um fundamento. O fundamento estabelece a terra ou o solo e, ao mesmo tempo, o princípio segundo o qual deve ocorrer uma distribuição ou ocupação desse solo. Esquemáticamente, há o fundamento, o princípio de distribuição transcendental e o princípio empírico que administra aquilo que foi distribuído. No entanto, isso não significa que Deleuze concorde de maneira apática com a noção de fundamento. Sua postura consiste em apontar a razão pela a qual a atividade de fundação fracassa em inúmeros casos da história da filosofia. Seu diagnóstico é preciso: a fundação fracassa enquanto desconsiderar aquilo que está além de todo fundamento, ou seja, o sem-fundo. Sua busca pelo sem-fundo decorre do zelo perverso pelas exigências do princípio da razão suficiente. Se Deleuze radicaliza no exercício dessas exigências é justamente para trazer à tona o sem-fundo e a produção de novas superfícies, ainda que isso implique numa crise do fundamento ao ser capturado pelo sem-fundo. Além disso, a questão “com que direito?” não está dissociada da construção das formas de expressão para minorias desprovidas de direitos. Essas minorias necessitam de uma linguagem para reivindicar seu próprio estatuto jurídico. Mas essa linguagem carece de um pensamento que possa estabelecer a mesma. Esse, por sua vez, necessita sustentar sua própria pretensão. Por isso, o grito de Leibniz, no entendimento de Lapoujade, é também o grito de Deleuze sob a forma concreta e universal “com que direito?” (LAPOUJADE, 2015, p.25-46).

Dessa maneira, a vontade de poder é o princípio plástico que se reconcilia com um empirismo superior, uma vez que, não é mais ampla do que aquilo que a condiciona, vindo a se metamorfosear com o condicionado⁵⁷ (DELEUZE, 1976). Por esse motivo, a vontade de poder também é um princípio genealógico, com a implicação que diz respeito às origens das forças e das relações travadas entre cada força. A vontade de poder é também um princípio “genético” pela produção da síntese dessas forças. Por fim, a vontade de poder é caracterizada como um princípio diferencial.

A característica da vontade de poder enquanto princípio diferencial possui uma peculiaridade em relação às demais. Semelhante peculiaridade não inviabiliza as relações com os aspectos genético e genealógico, pois chega, inclusive, a determinar as mesmas. “Diferencial” tem a ver com “diferença”, mais especificamente, com “virtual”. Isso remete para um artigo de Deleuze intitulado de *A concepção da diferença em Bergson*, que foi apresentado pela primeira vez, em 1954, e publicado em 1956, antes de *Nietzsche e a filosofia*.

Em *A concepção da diferença em Bergson*, o virtual apresenta-se fragmentado como puro conceito da diferença, o qual corresponde a um modo de existência absolutamente, positivo⁵⁸ (DELEUZE, 1976). O virtual possui três pontos que se diferenciam com precisão: duração, memória e impulso vital. Entre esses três aspectos há uma relação de profundidade gradativa, isto é, a duração é o aspecto mais profundo, que por sua vez, é seguido pela memória, a qual é seguida pelo impulso vital.

A duração refere-se à diferença para consigo mesma; a memória significa a coexistência dos graus da diferença; e o impulso vital é a diferenciação da diferença. Essa relação de profundidade gradativa entre os três aspectos do conceito ou virtual possui um

⁵⁷ A vontade de poder é, então, o elemento genealógico da força, ao mesmo tempo diferencial e genético. A vontade de poder é o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, cabe a cada força. A vontade de poder revela aqui sua natureza: ela é o princípio para a síntese das forças. É nesta síntese, que se relaciona com o tempo, que as forças repassam pelas mesmas diferenças ou que o diverso se reproduz. A síntese é a das forças, de sua diferença e de sua reprodução; o eterno retorno é a síntese da qual a vontade de poder é o princípio (DELEUZE, 1976, p.41).

⁵⁸ *Duração, memória, impulso vital formam três aspectos do conceito, aspectos que se distinguem com precisão.* A duração é a diferença consigo mesma; a memória é a coexistência dos graus da diferença; o impulso vital é a diferenciação da diferença. Esses três níveis definem um esquematismo na filosofia de Bergson. O sentido da memória é dar à virtualidade da própria duração uma consistência objetiva que faça desta um universal concreto, que a torne apta a se realizar. Quando a virtualidade se realiza, isto é, quando ela se diferencia, é pela vida e é sob uma forma vital; nesse sentido, é verdadeiro que a diferença é vital. Mas a virtualidade só pôde diferenciar-se a partir dos graus que coexistiam nela. A diferenciação é somente a separação do que coexistia na duração. As diferenciações do impulso vital são mais profundamente os graus da própria diferença. E os produtos da diferenciação são objetos absolutamente conformes ao conceito, pelo menos em sua pureza, porque, na verdade, são tão-somente a posição complementar dos diferentes graus do próprio conceito (DELEUZE, 2006, p.62).

funcionamento dinâmico, embora possa ser descrita em termos de um esquematismo, que Deleuze denominou de “níveis do esquematismo da filosofia de Bergson”.

O funcionamento dinâmico desse esquematismo pode ser descrito na direção do nível mais profundo até o nível menos profundo, ou seja, de baixo para cima. Assim, quando a virtualidade se realiza, a duração se diferencia pela vida e sob uma forma vital. Por isso, a diferença é vital. Mas, essa diferença vital só se realiza a partir da memória ou dos níveis, que coexistem no virtual. Já a diferenciação representa o movimento realizado pelo impulso vital de separação desses graus ou nuances.

Ocorre que essas diferenciações operadas pelo impulso vital também são graus da diferença, contudo, são os graus mais profundos. Por fim, existem os produtos oriundos da diferenciação, que são objetos absolutamente, iguais, ao conceito naquilo que concerne à sua pureza, uma vez que, atuam como posição complementar dos diferentes graus do próprio conceito.

Assim, a vontade de poder expressar movimentos próprios de produção de síntese das forças. No entendimento de Deleuze, torna-se possível identificar que existe, em uma perspectiva esquemática, determinada aproximação e alguma semelhança entre o movimento realizado pelo impulso vital e o movimento de produção de sínteses na vontade de poder, tal qual, há certa aproximação e semelhança entre os graus que coexistem no virtual e as sínteses das forças, que integram a vontade de poder e estão expressas no eterno retorno. Logo, a vontade de poder é o elemento diferencial, genético e genealógico, que determina a relação entre as forças ou da força consigo mesma, com a consequência que consiste em produzir a qualidade da força.

Como decorrência disso, a vontade de poder não deve ser confundida com a força, pois ela realiza a determinação da produção das forças, estabelecendo quais dessas forças irão prevalecer sobre as outras. Deleuze esclarece ainda que há uma relação entre a vontade de poder e o sentimento de poder. A vontade de poder se manifesta como poder de ser afetado, o qual significa afetividade, sensibilidade e sensação.

Por sua vez, o sentimento de poder representa a expressão da vontade de poder, que age primordialmente como um *pathos*. Deleuze elucida que as afecções de uma força são de qualidade ativa quando essa força toma para si daquilo que lhe opõe resistência, impondo sua obediência com as forças inferiores.

Inversamente, as forças são de qualidade reativa quando obedecem às forças superiores. Então, a vontade de poder se revela de duas maneiras: poder de ser afetado e devir sensível. O *pathos* significa o fato mais simples do qual decorre o devir⁵⁹ (DELEUZE, 1976).

Este estudo real das forças resulta, necessariamente, em uma dinâmica que, inicialmente, possui três partes: origem/ordem invertida, devir-reativo e hierarquia. Na origem existe a distinção entre as forças ativas e reativas. Nessa origem, ação e reação estão em uma relação de coexistência. O negativo está do lado da reação, enquanto que a força ativa constata sua distinção. Quando a força reativa acata, ela limita a força ativa, pois está possuída pelo negativo, logo a própria origem comporta a imagem invertida de si mesma.

Nessa imagem invertida, o componente diferencial e genealógico surge de forma invertida, a diferença tornou-se negação e a afirmação foi convertida em contradição. O “sim” é transformado em “não”, implicando na deformação da arte da diferença em evolução. Essa evolução assume a forma de desenvolvimento da contradição e de derivação utilitária.

Além da imagem invertida na origem, existe também o desenvolvimento dessa imagem invertida. O desenvolvimento da imagem invertida é realizado pela vontade de nada por meio da operação da subtração. Essa redução consiste na separação da força ativa daquilo que ela pode. A consequência disso consiste na distinção entre dois tipos de forças reativas: as forças originalmente reativas e as forças ativas, que sofrem um devir reativo e são transformadas em reativas.

Quando a força reativa separa a força ativa daquilo que ela pode, a força ativa torna-se reativa, ou seja, o devir das forças aparece como um devir-reativo. Isso acarreta não apenas na constatação da existência de forças reativas, porém no triunfo das mesmas. As forças reativas triunfam pela vontade de nada, devido à afinidade entre a reação e a negação.

A negação e a afirmação são qualidades da vontade de poder. Tamanha negação qualifica a vontade de poder como niilismo ou vontade de nada, uma vez que ela constitui o devir-reativo das forças. Essa constatação conduz Deleuze a retomar um importante problema nietzschiano: por que só sentimos e conhecemos um devir-reativo? Isso acontece, pois o devir-reativo é constitutivo do homem. Esse devir é o princípio do ser humano enquanto tal.

As forças reativas, entendidas como princípio constitutivo do ser humano, comprometem o eterno retorno, porque mesmo que essas forças voltem, o farão na qualidade

⁵⁹ É nesse sentido que Nietzsche, antes mesmo de ter elaborado o conceito de vontade de poder e ter-lhe dado toda sua significação, já falava de um sentimento de poder; o poder foi tratado por Nietzsche como uma questão de sentimento e de sensibilidade, antes de sê-lo como uma questão de vontade. Mas quando elaborou o conceito completo de vontade de poder, essa primeira característica não desapareceu de modo algum, tornou-se a manifestação da vontade de poder (DELEUZE, 1976, p.51).

reativa ou eternamente reativa. O efeito disso é o despertar da angústia, da repulsão e do nojo. O eterno retorno do devir-reativo faz do próprio eterno retorno insuportável e até mesmo impossível, uma vez que, a contradição está colocada no cerne do eterno retorno.

Esclarecido isso, Deleuze identifica com maior precisão os traços que compõem e distinguem as forças. Além disso, Deleuze também mostra a diferença entre dois tipos de forças reativas. Assim, uma força ativa é aquela que vai até o fim de suas consequências. A existência de dois tipos de forças reativas decorre da adoção de dois pontos de vista complementares.

O primeiro ponto de vista concerne à operação de separar uma força ativa daquilo que ela pode, fazendo com que surja uma força reativa. No segundo ponto de vista, esse devir-reativo de uma força ativa revela um novo e estranho poder.

Conforme Deleuze, esse poder implica no surgimento de uma ambivalência importante para Nietzsche, a qual significa que todas as forças reativas, responsáveis por dividir as forças ativas daquilo que elas podem, apresentam um poder estranho e perigoso dotado de quatro nuances ou sistematizações que compõem um breve conjunto das relações entre as forças.

As duas primeiras sistematizações não acrescentam propriamente algo novo em meio ao argumento que se tem detalhado. Todavia, as duas últimas nuances indicam as pistas desse novo e estranho poder. A primeira nuance preconiza que uma força reativa obedece e existe. A segunda nuance advoga que uma força reativa é capaz de separar uma força ativa daquilo que ela pode. A terceira nuance defende que uma força reativa, ao contaminar uma força ativa, arrasta a mesma até o fim do devir-reativo, propiciando a evidência da vontade de nada. A quarta nuance sustenta, que quando uma força ativa entra ou desenvolve um devir-reativo, ela é arrastada para o abismo e termina voltando-se contra si mesma.

Diante desse catálogo das relações entre forças, cabe ao operador da ciência verdadeiramente ativa interpretar cada caso do estado das relações entre as forças. O ponto de partida para essa interpretação consiste em considerar o estado das forças reativas como grau de desenvolvimento alcançado por essas forças, na relação estabelecida com a negação integrante da vontade de nada.

Deleuze salienta que Nietzsche chama isso de “problema de interpretação”, o qual também é colocado para as forças ativas, visto que cada caso necessita ser interpretado de acordo com o estado correspondente ao grau de desenvolvimento das relações entre ação e afirmação.

A partir desse problema de interpretação, Deleuze retoma as duas últimas nuances descritivas das forças e afirma que, existem forças reativas que se tornam extensivas e fascinantes por conta de seguirem a vontade de nada, porém, existem também forças ativas que caem porque não sabem seguir o poder da afirmação. Isso leva na direção do “problema de avaliação”, o qual possui uma sofisticação em sua dificuldade, caso seja comparado ao problema de interpretação.

Essa sofisticação consiste em julgar as qualidades da vontade e não apenas interpretar as qualidades das forças. A qualidade da vontade pode ser afirmação ou negação. A operação ou procedimento de avaliação julga o próprio conteúdo expresso do ponto de vista da negação. No sentido inverso, também julga a negação do ponto de vista do conteúdo expresso. Isso diz respeito ao julgamento a vontade afirmativa do ponto de vista da vontade de nada e a vontade de nada do ponto de vista da vontade afirmativa.

Esse exercício realizado pela ciência verdadeiramente ativa é chamado também de “arte do genealogista” ou “arte do médico”. A importante consequência de tamanha dinâmica é a ideia de que as forças reativas podem entrar em um devir-ativo, porém, esse devir decorre das últimas consequências exercidas pelas forças reativas com a vontade de nada. O abismo não será apenas escuro e sem-fundo, mas também transformador.

A transformação das forças reativas direciona o argumento de Deleuze para o segundo aspecto do eterno retorno, o qual é chamado de “pensamento ético e seletivo”. Com base nesse segundo aspecto, o devir-ativo das forças reativas acontece como produto de uma seleção operada pelo eterno retorno como princípio.

O eterno retorno como princípio de seleção representa o pensamento ético que formula a síntese prática. Isso acontece tal qual, o eterno retorno é a doutrina física e cosmológica que formula a síntese teórica. Segundo Deleuze, a síntese prática possui a seguinte formulação: “o que tu queres, queira-o de tal modo que também queiras teu retorno.” O sentido ético oriundo dessa síntese é composto pela equação “querer = criar”.

Isso significa que o segundo aspecto do eterno retorno⁶⁰ realiza duas seleções. A primeira delas elimina certos estados de forças reativas menos evoluídas, contudo, as forças reativas, que chegam até o fim do que podem, encontram na vontade de nada um motor ou apoio para resistir à primeira seleção (MACHADO, 2009).

⁶⁰ Sobre a “insuficiência” do primeiro aspecto do eterno retorno em Deleuze, é oportuno considerar a posição de Machado, visto que ele descreve a razão responsável pela necessidade do aspecto ético do eterno retorno. Para Machado, o eterno retorno foi definido como o ser do devir, entretanto a genealogia é capaz de mostrar que o devir não é uma noção unívoca, pois existem dois tipos de devir: ativo e reativo. Indo um pouco mais além, a genealogia expõe que existe o triunfo do devir reativo (MACHADO, 2009, p.92).

Essas forças reativas entram no eterno retorno e retornam com ele. Entretanto, o eterno retorno estabelece relações com a vontade de nada e faz com que ela seja transformada em uma vontade completa e inteira. Isso ocorre, pois, a vontade de nada em sua essência negava a força ativa, fazendo com que a força ativa negasse a si mesma e terminasse se voltando contra si. Em paralelo a isso, a vontade de nada funda a conservação, o triunfo e o contágio das forças reativas.

A vontade de nada é o devir-reativo universal, visto que ela nega e deprecia a vida, cristalizando, assim, sua própria incompletude. A relação entre a vontade de nada e o eterno retorno tem por efeito a quebra da aliança da mesma com as forças reativas, uma vez que, o eterno retorno converte a incompletude dessa vontade em completude.

Essa vontade de nada completa consiste na destruição das forças reativas e na destruição da própria vontade de nada. Tamaña destruição é diferente do processo/procedimento de voltar contra si mesma. O processo/procedimento de se voltar contra si mesma é resultante do devir-reativo das forças ativas.

Na autodestruição da vontade de nada, as forças reativas são negadas e conduzidas ao nada. Esse movimento equivale ao devir-ativo das forças reativas. A negação ativa expressa a destruição ativa. A negação, enquanto negação das forças reativas, equivale à transformação dessas forças. Essa operação de transformar, por meio do eterno retorno, a negação contida na vontade de poder em afirmação, consiste na segunda seleção realizada pelo próprio eterno retorno.

Deleuze enfatiza, ainda, que há uma distinção entre as duas seleções executadas pelo eterno retorno. Na primeira, certas forças reativas menos evoluídas foram eliminadas do querer. Na segunda, o eterno retorno é utilizado para fazer as forças ativas entrarem no ser e, conseqüentemente, mudarem de natureza. Por fim, na primeira seleção, ocorre um pensamento seletivo.

Na segunda seleção faz-se presente o ser seletivo, no qual o eterno retorno é o ser e o ser é seleção. Essa postura ontológica caracteriza uma noção de automovimento da realidade em que a totalidade é formada por relações dinâmicas entre forças e qualidades.

Como decorrência disso, Deleuze expõe o problema ontológico concernente ao eterno retorno. O eterno é o ser do devir. O devir, por sua vez, é duplo: devir-ativo das forças reativas e devir-reativo das forças ativas. No entanto, somente o devir-ativo tem ser, pois caso o eterno retorno fosse o retorno das forças reativas, ele seria contraditório.

A razão disso repousa no fato de que o devir-reativo não dispõe de ser, visto que, o ser do devir inteiro, portanto, completo, acontece unicamente no devir-ativo das forças reativas,

especificamente, na autodestruição das mesmas e no emergir da pura afirmação como qualidade da força. Assim, o eterno retorno enquanto ontologia seletiva afirma o ser do devir na mesma medida em que afirma o devir-ativo.

Essa dinâmica entre as forças ativas e reativas, acompanhada de seus respectivos devires, tem como consequência uma contribuição para o tema da hierarquia, pois, nesse contexto, essa noção adquire dois significados. O primeiro significado apresenta a hierarquia como diferença entre as forças ativas e reativas, em que ocorre a superioridade das forças ativas em relação às forças reativas.

No segundo significado, hierarquia significa a vitória das forças reativas, o contágio realizado pelas mesmas, bem como a inversão da imagem das forças e seu respectivo desenvolvimento, sendo cume a hierarquia invertida. “Invertida”, pois há o predomínio do fruto do devir-reactivo das forças ativas, isto é, os dois tipos de forças reativas (originais e transformadas).

Além de descobrir as forças ativas e interpretar as forças reativas, uma ciência verdadeiramente ativa também busca interpretar as atividades reais e as relações reais entre as coisas. Dentro do argumento de Deleuze sobre Nietzsche há uma sutil complexidade na caracterização das atividades reais e das relações reais, uma vez que elas estão interligadas umas nas outras.

A caracterização começa pela definição das relações reais e ocorre por negação, isto é, as relações reais não são relações abstratas. Embora tanto na filosofia, quanto na atividade científica, as relações reais sejam substituídas pelas relações abstratas.

As relações abstratas caracterizam-se pela atuação como uma medida comum, ou objetiva para toda multiplicidade ou diversidade. Nessas relações abstratas ocorre a substituição das atividades reais pelo ponto de vista de um terceiro acerca dessas atividades. As atividades reais são criar, falar, amar, comer, sorrir, chorar, gritar, dentre outras.

Pelo ponto de vista de um terceiro sobre cada uma dessas atividades, a essência da própria atividade é confundida com os efeitos do lucro ou ganho desse terceiro. Isso pode estar expresso como Deus, o espírito objetivo, a humanidade, a cultura e, até mesmo, o proletariado⁶¹ (DELEUZE, 1976).

⁶¹ Ora nessa relação abstrata, qualquer que seja, sempre se é levado a substituir as atividades reais (criar, falar, amar, etc.) pelo ponto de vista de um terceiro sobre essas atividades; confunde-se a essência da atividade com o lucro de um terceiro e pretende-se que este deva tirar proveito deste lucro ou que tenha direito de recolher seus efeitos (Deus, o espírito objetivo, a humanidade, a cultura ou até mesmo o proletariado) (DELEUZE, 1976, p.61).

De acordo com Deleuze, Nietzsche se opõe a esse mecanismo das relações abstratas. Essa oposição fica demarcada na apresentação do princípio e da regra que sustentam a filosofia ativa. Esse princípio preconiza que um termo só quer dizer alguma coisa na medida em que aquele que o diz “quer” alguma coisa ao dizê-lo. A regra possui duas partes: 1) tratar a palavra como uma atividade real e 2) se colocar do ponto de vista de quem fala. Deleuze postula que esse é o “direito do senhor” em dar nomes às coisas⁶² (DELEUZE, 1976).

Esse exercício do direito do senhor ocorre como uma transformação da perspectiva daquele que existe, pois “este que existe” só adquire o estatuto “daquele que age” no momento em que o lugar do “terceiro que observa” é abandonado em favor da posição “daquele que luta para falar em nome próprio”.

2.3 A sintomatologia do ponto de vista dos procedimentos em *Nietzsche e a filosofia*

Até o presente momento, foi feita a exposição dos pressupostos da sintomatologia para Deleuze na medida em que ele os reivindica em relação à obra de Nietzsche. Essa exposição argumentativa da reivindicação dos pressupostos consiste em reconstruir as condições que permitem abordar a psicanálise como um problema de sintomatologia.

Essa pretensão atinge seu respectivo limite quando se elabora a seguinte pergunta: diante disso, nos termos da leitura que Deleuze realizou da obra de Nietzsche, como funciona uma ciência verdadeiramente ativa? Se essa ciência ativa não é apenas uma eloquente construção retórica, como ela pode ser efetuada?

A resposta para essas duas perguntas reside no movimento que adota os pressupostos apresentados como ponto de partida e os direciona no sentido da sua execução. Essa execução acontece enquanto o uso de procedimentos. Do ponto de vista dos procedimentos, uma ciência verdadeiramente ativa, apresenta-se sob três formas: sintomatologia, tipologia e genealogia.

A sintomatologia interpreta os fenômenos (humanos e naturais) como sintomas, com o sentido que está presente nas forças que os produzem. A tipologia interpreta as forças na perspectiva de sua qualidade, determinando quando uma força é ativa ou reativa. A genealogia avalia a gênese das forças do ponto de vista de sua nobreza ou de sua baixaza, visto que encontra a ascendência dessas forças encontra-se na vontade de poder e na qualidade dessa vontade (afirmação ou negação) (DELEUZE, 1975).

⁶² Para Deleuze (1976, p.61): “A filosofia ativa de Nietzsche só tem um princípio: um termo só quer dizer alguma coisa na medida em que aquele que o diz, quer alguma coisa ao dizê-lo. E uma só regra: tratar a palavra como uma atividade real. Colocar-se do ponto de vista de quem fala.”.

Essas três formas da ciência verdadeiramente ativa, equivalem à trindade nietzschiana do filósofo do futuro: o filósofo médico/intérprete dos sintomas, o filósofo artista/modelador dos tipos e o filósofo legislador/aquele que determina o nível da genealogia. Semelhante relação entre as três formas e a trindade imagética significa também outras duas transformações.

A primeira transformação concerne à atividade científica, pois, ela deixa de ser um positivismo, na medida em que não utiliza um modelo reativo para abordar e interpretar os fenômenos. A segunda transformação, que por sinal decorre da primeira, diz respeito à própria filosofia, porquanto ela deixa de ser uma utopia ou um devaneio sobre a atividade que compensa o positivismo⁶³ (DELEUZE, 1976).

É relevante ressaltar, a importância da genealogia enquanto uma das formas da ciência verdadeiramente ativa. Essa importância da genealogia está atestada na variedade de significados que Deleuze encontra para ela dentro do trabalho de Nietzsche. Esses significados não são contraditórios, porém complementares entre si. Então, a genealogia significa valor da gênese e gênese dos valores. Genealogia significa também “elemento diferencial dos valores”, que é a avaliação da qual decorrem os valores.

Essa avaliação é o elemento crítico e criador. As avaliações são modos de vida ou possibilidades de existência daqueles que julgam e avaliam. Esses modos de vida podem ser “o alto ou o baixo” e “o nobre e o vil”. Viver, pensar e avaliar “de maneira baixa” compõem as condições para sentir, conceber e crer “de maneira baixa”.

Além disso, a genealogia significa também gênese, ou nascimento, diferença ou distância na origem. O componente genealógico, ou diferencial é a crítica da avaliação dos valores, bem como é o elemento positivo da criação. Logo, a crítica é uma ação oposta à reação, em especial, à vingança, ao rancor e ao ressentimento.

A crítica significa a forma real ativa de um modo de vida ativo, marcado pelo ataque e pela agressividade. Por isso, para Deleuze, o modo de vida do filósofo consiste em manejar as

⁶³ Uma sintomatologia, visto que interpreta os fenômenos tratando-os como sintomas cujo sentido é preciso procurar nas forças que os produzem. Uma tipologia, visto que interpreta as próprias forças do ponto de vista de sua qualidade, ativo ou reativo. Uma genealogia, visto que avalia a origem das forças do ponto de vista de sua nobreza ou de sua baixeza, visto que encontra a ascendência delas na vontade de poder e na qualidade dessa vontade. As diferentes ciências, mesmo as ciências da natureza, têm sua unidade nessa concepção. Mais ainda, a filosofia e a ciência têm sua unidade. Quando a ciência deixa de ser um positivismo, mas a filosofia deixa de ser uma utopia, um devaneio sobre a atividade que compensa esse positivismo. A filosofia enquanto tal é sintomatologista, tipologista e genealogista. Reconhece-se a trindade nietzschiana do “filósofo do futuro”: filósofo médico (é o médico que interpreta os sintomas), filósofo artista (é o artista que modela os tipos), filósofo legislador (é o legislador que determina o nível, a genealogia) (DELEUZE, 1976, p.62).

duas faces simultâneas do elemento diferencial: crítica/criação. Esse elemento compõe os dois lados do “martelo” ou do filosofar à marteladas⁶⁴ (DELEUZE, 1976).

Esse tipo de orientação filosófica está necessariamente relacionado à concepção da filosofia enquanto uma sintomatologia, ou semiologia. Isso já fornece uma pista sobre a abordagem sintomatológica da psicanálise, uma vez que, se a sintomatologia é um exercício filosófico⁶⁵, então tratar a psicanálise como um problema de sintomatologia significa abordá-la enquanto um problema de filosofia (DELEUZE, 1976). Mais especificamente, consiste em realizar uma estranha e peculiar filosofia da psicanálise.

Desse modo, se a tarefa da sintomatologia está voltada para interpretar os fenômenos como sintomas, com o sentido que é preciso procurar nas forças que os produzem, é possível perguntar pelo seguinte: o que é sentido? Qual sua natureza? Deleuze entende que o sentido em Nietzsche é uma noção complexa, pois ele é uma constelação de forças que estabelecem relações simultâneas e sucessivas entre si.

O pressuposto para sustentar essa definição é o pluralismo enquanto essência do trágico, que postula a existência de vários sentidos para a mesma coisa. Assim, a essência de uma coisa é, em meio à complexidade de forças que a compõem, aquela que apresenta maior afinidade com a coisa. O sentido de uma coisa é a relação da coisa com o conjunto de forças que se apoderam dela (DELEUZE, 1976). O valor de alguma coisa é a hierarquia das forças que se exprimem nas mesmas enquanto fenômeno complexo.

Um fenômeno complexo é a pluralidade de forças que estão em relação em determinada coisa. Deleuze elucidada que, em Nietzsche, as forças sempre estão em relação, atendendo a cláusula que define o pluralismo, as forças são múltiplas, sucessivas e simultâneas. Portanto, uma força nunca está sozinha, mas sempre em relação com outras forças.

Dessa forma, para Deleuze, com base no pensamento de Nietzsche, os mecanismos que efetuam o projeto da filosofia enquanto sintomatologia estão relacionados à questão trágica, ao método trágico e à topologia. A questão trágica abrange uma maneira específica de elaborar a pergunta sobre o tema da essência. A questão trágica é apresentada em oposição ao método socrático-platônico. O método socrático-platônico está relacionado às distinções essência/aparência e ser/devir. Esse método é exercido por meio da pergunta “Que é...?”.

⁶⁴ O elemento diferencial não é a crítica dos valores sem ser também o elemento positivo de uma criação. Por isso a crítica nunca é concebida por Nietzsche como uma reação, mas sim como uma ação. Nietzsche opõe a atividade da crítica à vingança, ao rancor ou ao ressentimento (DELEUZE, 1976, p.2).

⁶⁵ Deleuze (1976, p.3), coloca que: “A filosofia inteira é uma sintomatologia, uma semiologia. As ciências são um sistema sintomatológico e semiológico.”.

Em oposição ao método socrático-platônico, Deleuze afirma que Nietzsche expressa a arte empirista e plural, a qual relaciona-se à uma concepção da essência na perspectiva pluralista, a qual culmina na definição dessa essência, por meio da identificação do sentido e do valor de cada coisa. A busca pelo sentido e valor de cada coisa remete à tipologia, enquanto uma tarefa que tenta descrever as forças em afinidade com a coisa pesquisada e a afinidade da vontade de poder com as forças. A fórmula que expressa esse conjunto de coordenadas para o pensamento é o enunciado “O quê?”⁶⁶ (HARDT, 1996).

A pergunta “O que?” significa “que forças?” e “que vontade?”. Essa maneira de perguntar é desenvolvida em oposição à pergunta “Que é...?”. Segundo Deleuze, a pergunta “Que é...?” é um modo inábil, cego e inconsciente de perguntar “O que?”. Isso acontece, pois a pergunta “Que é...?” está baseada em uma metafísica que admite a existência de determinada hierarquia entre essência/aparência e ser/devir. Então, a questão trágica equivale à pergunta pluralista dotada da forma “O quê?”, a qual está baseada em uma concepção plural e inocente tanto da existência quanto da essência⁶⁷.

Com base na questão trágica, “O quê?”, Deleuze sustenta que Nietzsche deriva um método a partir da mesma. Esse método consiste em inferir um conceito à vontade de poder para fazer dele um sintoma de uma vontade, sem a qual ele não poderia nem mesmo ser pensado. Isso significa que não só os conceitos são relacionados à noção de sintoma, contudo até os sentimentos e as crenças são compreendidos como sintomas de uma vontade que quer algo. Esse é o método trágico ou método da dramatização que Deleuze identifica em Nietzsche⁶⁸ (DELEUZE, 2006c).

⁶⁶ Sobre o tema da “questão trágica” em *Nietzsche e a filosofia*, Hardt realiza uma relevante elucidação. Hardt entende que é necessário sermos cuidadosos com a pergunta “Qui?”, a qual estamos utilizando em português sob a forma “O que?”. A razão dessa cautela de Hardt está assentada no fato de que a pergunta “O que?/”Qui?” não tem por objeto um sujeito individual ou coletivo, contudo está direcionada para uma força ou vontade pré-subjetiva. Isso significa que Deleuze utiliza Nietzsche contra as tendências personalistas e parte de um pressuposto semântico impessoal, visto que as forças são impessoais. Hardt lembra que o pressuposto semântico impessoal está baseado no pressuposto filosófico bergsoniano que Deleuze carrega consigo, pois ao aproximar, esquematicamente, a vontade de poder do virtual, essa mesma vontade só pode ser considerada personalista e individual por meio de sua manifestação como sentimento de poder. Do contrário, a vontade é impessoal e pré-subjetiva. Portanto, a tradução em português do “Qui?” enquanto “O que?” conserva o significado impessoal da empreitada deleuzeana. Do contrário, se adotássemos a tradução para “Qui?” como sendo “Quem?”, haveria a indicação do uso do pressuposto personalista acerca da vontade de poder em Nietzsche (HARDT, 1996, p.67).

⁶⁷ A pergunta ‘O que?’, segundo Nietzsche, significa o seguinte: considerando-se uma determinada coisa, quais são as forças que dela se apoderam, qual é a vontade que a possui? Quem se exprime, se manifesta, e mesmo se oculta nela? Só somos conduzidos à essência pela pergunta: O que? Pois a essência é somente o sentido e o valor da coisa; a essência é determinada pelas forças. Mais ainda, quando colocamos a pergunta: ‘Que é?’, além de cairmos na pior metafísica, de fato apenas colocamos a pergunta: ‘O que?’, de um modo inábil, cego, inconsciente e confuso (DELEUZE, 1976, p.63).

⁶⁸ É apropriado destacarmos que existe um texto de Deleuze intitulado *O método da dramatização*. Esse texto data de 1967 e tem por objetivo desenvolver e discutir os temas apresentados nos capítulos IV e V de sua tese doutoral, *Diferença e repetição*, que foi publicada em 1968. Do ponto de vista da sintomatologia, a distinção

De acordo com Deleuze, a pergunta dotada de precisão para caracterizar o método da dramatização⁶⁹ em Nietzsche é a forma “O que queres?”, a qual decorre da fórmula “O que?”. A forma “O que queres?”, tal qual se afirmou, significa “O quê a vontade quer?”. Essa expressão não significa que uma vontade queira um objeto, um objetivo ou um fim (DELEUZE, 2006c).

No método da dramatização, um objeto, um objetivo ou um fim são tratados como sintomas por meio dos quais, uma vontade quer afirmar sua diferença. Uma vontade quer sempre qualidades. Sobre esse aspecto Deleuze enfatiza um par de qualidades: o leve e o pesado. O leve está relacionado à afirmação e à ação. O pesado está vinculado à negação e à reação.

Uma vontade quer sempre sua qualidade e a qualidade das forças equivalentes. Na perspectiva do desenvolvimento do método da dramatização, a pergunta “O que?”, convertida em “O que queres?”, corresponde à determinação de um tipo. Um tipo é constituído pelas qualidades da vontade de poder, pela nuance dessa qualidade e pela relação de forças equivalentes. Logo, uma vontade quer o tipo daquele que pensa, que fala, que age, que crê e que reage.

Para Deleuze, o método da dramatização é o único método adaptável ao projeto de Nietzsche, pois esse método é diferencial, tipológico e genealógico. Diferencial por identificar a relação entre a vontade e as forças. Tipológico por descrever a qualidade da relação de

entre o método da dramatização de 1962 e sua versão de 1967 consiste no seguinte: em 1962, Deleuze realiza a descrição e a reivindicação filosófica do método da dramatização construído por Nietzsche. Semelhante reivindicação já pode ser caracterizada como sendo deleuzeana, pois é uma apresentação do projeto de Nietzsche a partir de pressupostos próprios, como, por exemplo, a concepção da diferença em Bergson. No texto de 1967, Deleuze exerce por conta própria o método da dramatização. Esse exercício ou movimento pode ser compreendido como a versão de Deleuze acerca de sua descrição reivindicatória da dramatização em Nietzsche produzida no texto de 1962. Essa versão é o uso ou aplicação que Deleuze faz do “retrato” que ele mesmo construiu a respeito de Nietzsche. Portanto, há uma continuidade entre “reivindicação” e “uso”, visto que este último pode ser entendido como o desenvolvimento necessário da primeira, cuja fórmula pode ser a seguinte: “Deleuze usa o Nietzsche construído e reivindicado por Deleuze para investigar a essência da Ideia”. Um dos principais argumentos no texto de 1967 defende que as questões do tipo “quem?”, “quanto?”, “como?”, “onde?”, “quando?” sejam mais eficazes para determinar a essência da Ideia em vez da questão “o que é?”. Isso ocorre devido existirem dinamismos espaço-temporais que determinam a “diferenciação” das Ideias nos aspectos “diferenciados” do objeto. Diferenciar significa repartição de pontos notáveis ou singulares no interior da Ideia. Diferenciar significa a ação, realizada pela Ideia, de encarnar-se ou atualizar-se. A Ideia significa sistema virtual de relações recíprocas entre uma multiplicidade de graus. Portanto, a dramatização de 1962 concerne propriamente a Nietzsche e a de 1967 diz respeito a Deleuze e sua teoria da Ideia. Não estamos confundindo os dois (DELEUZE, 2006c, p.129-154).

⁶⁹ O método consiste no seguinte: referir um conceito à vontade de poder para dele fazer o sintoma de uma vontade sem a qual ele não poderia nem mesmo ser pensado (nem o sentimento ser experimentado, nem a ação ser empreendida). Tal método corresponde à questão trágica. Ele próprio é o método trágico. Ou, mais precisamente, se tiramos do termo ‘drama’ todo o pathos dialético e cristão que compromete seu sentido, é o método da dramatização (DELEUZE, 2006c, p.64).

forças presente em um sintoma. Genealógico por expor as origens das relações entre as qualidades das forças e da vontade que determinam o sentido e o valor de cada coisa.

Para atingir esses propósitos, o método trágico, ou da dramatização (DAMASCENO, 2011), necessita superar certo caráter antropológico⁷⁰ (DELEUZE, 1976). Isso significa que o método pergunta pelo tipo das forças que constituem o próprio homem, o qual é decorrente do triunfo das forças reativas. Deleuze insiste que todo o método da dramatização em Nietzsche, tende para a descoberta de outra qualidade qualquer na vontade de poder que seja capaz de transformar as nuances demasiadamente, humanas.

Nesse labor, que busca a transformação da forma “homem”, Deleuze enfatiza que é possível descobrir qualidades específicas, capazes de expressar os movimentos da terra⁷¹ (DELEUZE, 1976; NIETZSCHE, 1998). Uma dessas qualidades é a “leveza”, que equivale à “afirmação” e abre caminho para uma nova “suavidade”.

Na perspectiva dos procedimentos, a reivindicação da sintomatologia, enquanto forma de uma ciência verdadeiramente ativa, está direcionada pelos princípios da filosofia da vontade. Existem dois princípios da filosofia da vontade, que estão expressos em duas equações distintas: “querer = criar” e “vontade = alegria”. Esses dois princípios significam que as formas da ciência verdadeiramente ativa, constituem uma maneira muito especial de crítica filosófica, pois as perguntas pelo sentido e valor de algo, realizadas pela sintomatologia, conduzem às questões relativas o tipo das forças que definem o sentido e o valor dessa mesma coisa.

Essa pergunta pelo tipo das forças, executada pela tipologia, significa inquirir por uma qualidade de forças e pela relação entre forças qualificadas. Portanto, tratar a psicanálise como problema sintomatológico, não significa apenas construir um gênero de filosofia da psicanálise. Todavia, significa também articular uma filosofia crítica da psicanálise com base

⁷⁰ É verdade que esse método deve superar uma segunda objeção: seu caráter antropológico. Mas basta-nos considerar qual é o tipo do próprio homem. Se é verdade que o triunfo das forças reativas é constitutivo do homem, todo o método de dramatização tende para a descoberta de uma outra qualidade da vontade de poder capaz de transmutar suas nuances demasiado humana. Nietzsche diz: o desumano e o sobre-humano. Uma coisa, um animal, um deus, não são menos dramatizáveis do que um homem ou do que as determinações humanas. Eles também são as metamorfoses de Dionísio, os sintomas de uma vontade que alguma coisa. Também, exprimem um tipo, um tipo de forças desconhecido do homem. Qual é a sua qualidade, que se torna também a qualidade da terra? Nietzsche responde: ‘A leve [...]’ (DELEUZE, 1976, p.65).

⁷¹ De um ponto de vista das fontes historiográficas da filosofia, Deleuze destaca dois “cantos” do Zarathustra de Nietzsche para se referir ao tema da terra: “Prólogo” e “O espírito de gravidade”. No “Prólogo”, Nietzsche, através de Zarathustra, afirma que o super-homem é o sentido da terra (NIETZSCHE, 1998). Segundo Nietzsche, (1998, p.30): “O super-homem é o sentido da terra. Fazei a vossa vontade dizer: ‘que o super-homem seja o sentido da terra.’”. Deleuze (1976, p.198) coloca que: “Quem, um dia, ensinar os homens a voar, terá deslocado todos os marcos de fronteira; as próprias fronteiras terão ido pelos ares para ele, que batizará de novo a terra – como ‘a leve’.”.

no par destruição-criação, que acarreta na articulação de uma psicologia/psicanálise enquanto tipologia das forças.

Com isso, a relação entre forças qualificadas pode ser da ordem do devir-reativo das forças ativas ou da seara do devir-ativo das forças reativas. Para tanto, supõe-se uma hierarquia que pode ser classificada como tipo ativo ou tipo reativo. No tipo ativo, as forças ativas preponderam sobre as forças reativas. No tipo reativo, as forças reativas estão sobrepostas às forças ativas. No tipo ativo, as forças reativas são acionadas, ao passo que no tipo reativo as forças reativas são vitoriosas e separam as forças ativas daquilo que elas podem⁷² (DELEUZE, 1976).

Feita essa determinação do tipo das forças, o passo seguinte consiste na tarefa genealógica de perguntar pela origem das forças e quais valores estão relacionados a elas. No tipo ativo, a qualidade de poder é da espécie de valor “alta e nobre”, que significa afirmação e leveza. No tipo reativo, a qualidade de poder é da espécie de valor “baixo e vil”, que quer dizer, negação e peso.

Segundo Deleuze, isso permite que Nietzsche coloque o problema genealógico da diferença de “valor”, ou de avaliação, entre os valores ativos e os valores reativos. Os valores ativos são bons e nobres, já os valores reativos são vis e baixos. Logo, o problema recebe a seguinte formulação: por que o “nobre” vale mais do que o “vil”?

Os valores nobres valem mais do que os valores vis em função da prova do eterno retorno⁷³ (DELEUZE, 1976). Na prova do eterno retorno, as forças reativas e o poder de negar não subsistem, uma vez que o eterno retorno muda o negativo, fazendo com que ele passe para o lado da afirmação, bem como o pesado seja transformado em leveza. Isso significa que submeter os valores vis à prova do eterno retorno equivale à realização da crítica por meio da negação sob uma nova forma. Essa nova forma da negação é a destruição ativa e completa, agressividade ligada à afirmação.

Por isso, a crítica é destruição como alegria e agressividade do criador, que leva à autodestruição do negativo. Nos termos de Nietzsche, retomados por Deleuze, o criador de valores não é separável de um destruidor, de um criminoso e de um crítico: crítico dos valores estabelecidos, crítico daquilo que funciona como algo hegemônico, crítico dos valores reativos e crítico da baixeza (DELEUZE, 1976). Para Deleuze, a instância realizadora da

⁷² Na concepção de Deleuze (1976, p.70): “O elemento criador do sentido e dos valores define-se necessariamente também como o elemento crítico. Um tipo de forças não significa somente uma qualidade de forças, mas também uma relação entre forças qualificadas.”

⁷³ Porque a afirmação valeria mais do que a negação? Veremos que a solução só pode ser dada pela prova do eterno retorno: ‘vale mais’ e vale absolutamente o que retorna, o que aguenta retornar, o que quer retornar. Ora, a prova do eterno retorno não deixa subsistirem as forças reativas nem o poder de negar (DELEUZE, 1976, p.71).

crítica é a vontade de poder. Entretanto, a vontade de poder só dirige a crítica sob a forma do tipo “homem enquanto um ser que quer ser ultrapassado”, com o objetivo é o “super-homem”.

Isso significa que há uma circularidade capaz de relacionar pressupostos e procedimentos, visto que, a vontade de poder é o princípio de razão suficiente que exerce a função da atividade de fundar o eterno retorno como ser do devir e, ao mesmo tempo, é a instância que dirige a crítica para sua eventual realização, ainda que sob uma forma específica.

Do ponto de vista da sintomatologia, a relação entre os pressupostos e os procedimentos é da natureza de um círculo, mas de um “círculo vitalista”, pois, a vontade de poder grita em meio à seleção ativa operada pelo eterno retorno.

O último aspecto inerente aos procedimentos é a noção de topologia. A topologia é desenvolvida como imagem do pensamento⁷⁴ (DELEUZE, 1992). Deleuze (1992) afirma, a partir de Nietzsche, que existem duas imagens do pensamento. A primeira é a imagem dogmática do pensamento e ela é constituída por três teses.

A primeira tese postula que o pensador quer e ama o verdadeiro, já que o pensamento possui ou contém formalmente o verdadeiro. Pensar, nesse caso, é compreendido como o exercício natural de uma faculdade. A segunda tese assevera que o “erro” é o único efeito no pensamento por parte das forças que se opõem ao pensamento.

Essas forças são o corpo, as paixões e os interesses sensíveis. A terceira tese postula que o método é um meio com capacidade para reencontrar a natureza do pensamento, que vale em todos os tempos e em todos os lugares. O efeito disso é a imagem dogmática do pensamento que não se refere às forças reais que fazem parte do pensamento, não relaciona o verdadeiro com o que ele prevê. A imagem dogmática do pensamento oculta o trabalho das forças determinadas e expressas no verdadeiro.

Outra imagem ou uma nova imagem do pensamento⁷⁵ preconiza que o verdadeiro não se constitui enquanto componente do pensamento. Os elementos pertinentes ao pensamento

⁷⁴ A noção de “imagem do pensamento” é extremamente importante para Deleuze, pois é o tipo de pesquisa que trata das condições, das coordenadas e dos pressupostos que possibilitam a gênese do ato de pensar dentro do próprio pensamento. As pesquisas sobre a imagem do pensamento são transformadas de “topologia” em “noologia”, as quais são consideradas por Deleuze como os prolegômenos da filosofia (DELEUZE, 1992). Deleuze (1992, p.186): “A esses estudos das imagens do pensamento chamaríamos de noologia, e seriam eles os prolegômenos à filosofia.”.

⁷⁵ Sobre o tema da imagem do pensamento é indispensável consultar o capítulo 3 de *Diferença e repetição*, cujo título é homônimo: “A imagem do pensamento”. Nessa ocasião, a imagem dogmática, também chamada de “imagem raiz do pensamento”, é recenseada por Deleuze em oito postulados específicos que esmagam o pensamento sob a imagem do Mesmo e do Semelhante. Em contraposição a isso, Deleuze apresenta sua teoria do “encontro”, segundo a qual pensar depende de um encontro com os signos que compõe os mundos. Esse

envolvem o sentido e o valor. As classes do pensamento não são o verdadeiro e o falso, mas, sim, o “nobre e vil” e “o alto e o baixo” (DELEUZE, 1976). Existem as verdades da baixa e há os pensamentos mais elevados com a influência que exercida pelo falso. Nesse caso, o falso é um poder afirmativo e artístico, que percebe na obra de arte a sua efetuação, sua verificação e seu devir-verdadeiro.

A consequência disso para a crítica faz com que a mesma submetta o “verdadeiro” à prova do “baixo” e o “falso” seja submetido à prova do “alto”. Então, é necessário que uma segunda força se exerça sobre o pensamento e que um poder o obrigue a pensar para que ele seja lançado em um devir-ativo, o qual faz com que a atividade seja um poder legítimo do ato de pensar.

Nesse sentido, de conformidade com Deleuze, uma teoria do pensamento está condicionada a uma tipologia das forças. Essa tipologia⁷⁶ começa por uma topologia do pensamento, que equivale em estabelecer às coordenadas para o ato de pensar no próprio pensamento (DELEUZE, 1976). A topologia determina as coordenadas e os pressupostos para a atividade do pensar. Então, existem três coordenadas capazes de executar essa tarefa: 1) o lugar onde colocamos nossa existência, 2) a hora em que se desperta e 3) o elemento que se frequenta.

Para Deleuze, a nova imagem do pensamento, que se pode encontrar em Nietzsche, é constituída por lugares extremos, zonas extremas, zonas tropicais, frequentadas pelo homem tropical. A topologia é condição para a tipologia, a qual está situada entre a sintomatologia e a genealogia.

Após estabelecer as coordenadas da topologia como condição para a sintomatologia, enquanto forma da ciência ativa, Deleuze retoma os tipos que podem ser interpretados pela tipologia com base na qualidade das forças. Essa qualidade é de ordem ativa ou reativa, logo os tipos são classificados como ativos ou reativos. Ocorre que essa retomada da tipologia é realizada no contexto do confronto articulado por Deleuze entre Nietzsche e Freud.

Na verdade, Deleuze se coloca em relação à psicanálise, especialmente, no que concerne a Freud, a partir de Nietzsche, ou seja, sua leitura reivindica Nietzsche para confrontar Freud, mas nesse confronto também é efetuada a apropriação ou reivindicação crítica de Freud dentro do texto sobre Nietzsche.

encontro engendra uma violência no pensamento, provocando da gênese do pensar no interior do pensamento (DELEUZE, 2006d, p.189-240).

⁷⁶ Para Deleuze (1976, p.90): “A teoria do pensamento implica relações de força extremamente complexas. A teoria do pensamento depende de uma tipologia das forças. E aí, mais uma vez, a tipologia começa por uma topologia. Pensar depende de certas coordenadas.”.

Dessa maneira, reivindicar quer dizer algo em nome próprio, de falar mediante afetos e experimentações para, em seguida, fazer com que tal experiência seja uma causa em comum partilhada com o autor estudado. Assim, Deleuze coloca que a tipologia nietzschiana põe em jogo toda uma psicologia das profundezas ou das cavernas.

Os instrumentos equivalentes a cada momento do triunfo das forças reativas constroem uma teoria do inconsciente, que deveria ser comparada com o conjunto do freudismo. Porém, Deleuze elucida que os conceitos nietzschianos não possuem uma significação exclusivamente, psíquica, pois um tipo, ativo ou reativo, é também uma realidade biológica, sociológica, histórica e política.

Semelhante tipologia possui três outros propósitos: substituir a velha metafísica e a crítica transcendental; atribuir às ciências do homem um novo fundamento sustentado na genealogia e nos princípios da filosofia da vontade; e, por fim, fazer com que a metafísica e a teoria do conhecimento dependam da interpretação tipológica.

Há duas relevantes situações que estão necessariamente, ligadas a esses três propósitos: a vontade de poder não deve ser interpretada em termos psíquicos e a genealogia não deve ser concebida como uma simples gênese psicológica⁷⁷ (DELEUZE, 1976).

Nesses termos, Deleuze argumenta que no estágio normal, ou portador de saúde, as forças reativas sempre limitam a ação através da divisão, contenção ou impedimento. Essas operações são os efeitos de outra ação que está em movimento. No sentido contrário, as forças ativas revelam a reação em uma direção específica, que consiste em uma adaptação rápida e precisa. Deleuze denomina essa atividade de “réplica”.

Esse quadro ora descrito permite que Deleuze desenvolva a ideia de que o tipo ativo não é composto exclusivamente, de forças ativas. O aspecto normal ou saudável do tipo ativo está expresso na relação entre uma reação, que limita a ação e uma ação que explode a reação.

As forças reativas que estão no tipo ativo são definidas pelo poder de obedecer ou de serem acionadas. Do ponto de vista da hierarquia, o tipo ativo é constituído tanto pelas forças ativas quanto pelas forças reativas, entretanto, as forças reativas são acionadas pelas forças ativas. Portanto, há uma ação.

Por outro lado, o ressentimento é uma doença filosófico-transcendental. Mais precisamente, é um tipo no qual as forças reativas avaliam as forças ativas. Deleuze enfatiza

⁷⁷ De acordo com Deleuze (1976, p.122): “A tipologia nietzschiana põe em jogo toda uma psicologia das ‘profundezas’ ou das ‘cavernas’, Em especial, os mecanismos correspondentes a cada momento do triunfo das forças reativas formam uma teoria do inconsciente que deveria ser confrontada com conjunto do freudismo.”. (Grifo nosso)

que o ressentimento não é definido pela mera reação, mas nele a reação deixa de ser acionada para ser convertida em algo que é sentido.

No ressentimento, está presente uma vitória das forças reativas sobre as forças ativas, tendo em vista, que as forças reativas não aceitaram realizar a ação. O critério definidor e divisor entre o saudável e o doente não é a reação, contudo, mostra a ausência de ação. Mesmo a reação é uma espécie de ação. No entanto, quando a reação se liquefaz do “agir” para ser alterada em “sentir”, a doença permanece e o ressentimento está manifesto.

Em relação a essa realidade, Deleuze se teve a intenção de pesquisar o mecanismo específico dessa doença e o modo segundo o qual as forças reativas são estimuladas. Dito de outra maneira, Deleuze está perguntando pelas condições que efetivam a passagem da saúde para a doença e vice-versa.

Para desenvolver essa parte de sua pesquisa, Deleuze recorre a Freud e inicia explicitamente, o confronto entre este último e Nietzsche. Porém, é indispensável perguntar-se: qual é a necessidade que Deleuze tem de Freud nesse ponto de sua argumentação reivindicatória a respeito de Nietzsche? E quais são os termos desse confronto, isto é, seu objeto e suas razões?

Esse confronto não é um mero caso de aplicação no qual foi efetuada uma leitura nietzschiana de Freud, embora essa camada de significação também possa ser identificada. O confronto também não é uma recusa por completa ao texto de Freud através de ideias criadas por Nietzsche.

Tamanho confronto é um caso de implicação mútua isenta de síntese, em que há uma primazia do esboço nietzschiano do ponto de vista dos propósitos. Deleuze usa Freud enquanto base e mecanismo de torção do texto de Nietzsche para elaborar as explicações referentes ao triunfo do tipo reativo e ressentido. Portanto, a implicação mútua constitui, ao mesmo tempo, o núcleo conceitual da ambiguidade e a composição do duplo acerca de Nietzsche e de Freud.

Essa ambiguidade possui pelo menos, uma função necessária para Deleuze, por isso, ela é mantida e usada de maneira recorrente. A função da ambiguidade consiste em visitar o texto de Freud e, ao mesmo tempo, fazer uso crítico e transformador desse texto. Na medida em que Deleuze confronta Nietzsche com Freud, ele modifica primordialmente, o texto de Nietzsche, construindo sua própria obra⁷⁸ (DELEUZE, 2006d). Entretanto, isso não deixa de levar mudanças também até o significado das noções freudianas.

⁷⁸ Deleuze nomeou essa maneira de trabalhar e proceder de “colagem”, que está detalhada no “Prólogo” de *Diferença e repetição*. A colagem consiste em utilizar um primeiro autor como base ou fundo para escrever

Freud serve de fundo ou paisagem para Nietzsche, como figura ou personagem que trabalha sobre a paisagem, modificando a si, na medida em que tenta modificar a paisagem, compondo um retrato, que recebe a assinatura de Deleuze. Esse fundo freudiano é a estrutura do aparelho psíquico composta por seus respectivos sistemas, em que as personagens são as forças que travam suas batalhas ora em favor da doença (tipo reativo-ressentido), ora em nome da saúde (tipo ativo).

Portanto, Deleuze necessita da estrutura do aparelho psíquico de Freud para explicar de forma consistente os mecanismos característicos da doença e eventual triunfo das forças reativas recenseadas por Nietzsche.

Procedimentalmente, Deleuze expressa em breves palavras a estrutura do aparelho psíquico em Freud, destacando a origem, localização da consciência e sua eventual diferença em relação ao inconsciente. Em seguida, Deleuze afirma que os elementos constitutivos da hipótese tópica de Freud estão contidas em Nietzsche⁷⁹ (FREUD, 1972; FREUD, 1976; FREUD, 2006). Por fim, Deleuze utiliza esse fundo ou base freudiana para discorrer sobre o funcionamento das forças.

sobre um segundo autor, ou autores, com o objetivo de desenvolver e solucionar problemas apresentados pelo segundo. Isso produz uma transformação que, de formas distintas, irá ressoar sobre cada um dos autores estudados, ou seja, o duplo a colagem produz o duplo relação aos conceitos apresentados por cada autor. O duplo é o novo sentido atribuído para determinado conceito decorrente da reivindicação realizada por Deleuze para seus próprios fins (DELEUZE, 2006d, p.18). A esse respeito, podemos, desde já, levantar a questão da utilização da História da Filosofia. Parece-nos que a História da Filosofia deve desempenhar um papel bastante análogo ao da colagem numa pintura. A História da Filosofia é a reprodução da própria Filosofia. Seria preciso que a resenha em História da Filosofia atuasse como um verdadeiro duplo e que comportasse a modificação máxima do próprio duplo. (Imagina-se um Hegel filosoficamente barbudo, um Marx filosoficamente imberbe, do mesmo modo que uma Gioconda bigoduda) (DELEUZE, 2006d, p.18).

⁷⁹ Em relação a Freud, as fontes de Deleuze para tanto são: o capítulo VII de *A interpretação dos sonhos, O inconsciente e Além do princípio de prazer*. Deleuze está se referindo primordialmente à primeira hipótese tópica de Freud, a qual apresenta o aparelho psíquico composto por três sistemas ou instâncias: Inconsciente, Pré-Consciente e Consciente. Em relação ao capítulo VII de *A interpretação dos sonhos*, cujo título é “A Psicologia dos Processos Oníricos”, Deleuze se refere a um trecho que está presente no item “(B) Regressão”. Mais especificamente, esse trecho está imediatamente localizado antes da “figura 2”, referente ao quadro esquemático do aparelho psíquico: “Suporemos que um sistema na própria frente do aparelho recebe os estímulos perceptivos, mas que, por trás do primeiro, encontra-se um segundo sistema em traços permanentes.” (FREUD, 1972, p.574). No que concerne ao texto de *O inconsciente*, Deleuze aparenta estar tratando do trecho localizado na parte II do texto, cujo título é “Os múltiplos sentidos do inconsciente e o ponto de vista tópico”. “Ao aceitar esses (dois ou três) sistemas psíquicos, psicanálise distanciou-se mais um passo da psicologia descritiva da consciência, formulando novas perguntas e agregando um novo conteúdo ao nosso acervo de conhecimento. De fato, até então a psicanálise distinguia-se da psicologia principalmente pela concepção dinâmica dos processos psíquicos, mas com esses novos avanços a psicanálise agora também a tópica psíquica, e pretende ser capaz de indicar em que sistema ou entre que sistemas um ato psíquico qualquer está ocorrendo.” (FREUD, 2006, p.26). Em relação ao texto de *Além de princípio do prazer*, Deleuze fez uso do início da “Parte IV”, em que há a exposição da gênese e estrutura do aparelho psíquico: “Falando em termos metapsicológicos, assevera que a consciência constitui função de um sistema específico que descreve como Cs. O que a consciência produz consiste essencialmente em percepções de excitação providas do mundo externo e de sentimentos de prazer e desprazer que só podem surgir do interior do aparelho psíquico; assim, é possível atribuir ao sistema *Pcpt.-Cs.* uma posição no espaço. Ele deve ficar na linha fronteira entre o exterior e o interior; tem de achar-se voltado para o mundo externo e tem de envolver os outros sistemas psíquicos.” (FREUD, 1976, p.39).

Isso é evidente em expressões da terminologia freudiana, que Deleuze mantém para tratar de uma questão nietzschiana, como, por exemplo: “aparelho”, “sistema”, “investimentos”, “traços mnêmicos”, dentre outros⁸⁰ (DELEUZE, 1976). A implicação mútua, mediante colagem, insere esses termos freudianos no texto de Nietzsche no mesmo movimento, em que amplia o sentido dos termos, visto que cada um deles adquire também significados históricos, políticos e sociológicos, além de seu sentido psíquico.

Deleuze apresenta a hipótese tópica de Freud e a denomina de “esquema de vida”. Na leitura de Deleuze, a hipótese tópica de Freud recebe a seguinte formulação: um mesmo sistema não é capaz de receber excitações e conservar traços duráveis acerca dessas excitações, pois não é possível que um único sistema guarde as transformações que sofre e oferecer uma receptividade sempre fresca.

Para Deleuze, em Nietzsche, existem dois sistemas ou registros que correspondem à distinção entre a consciência e o inconsciente. A formação do sistema consciente é concebida como resultado de uma evolução, ou seja, no limite entre o fora e o dentro, entre o mundo exterior e o mundo interior. Se ele retém algo dos objetos, é uma imagem direta e modificável, que difere por completo do traço durável ou imutável concernente ao sistema inconsciente⁸¹ (DELEUZE, 1976).

Deleuze afirma que Nietzsche explicita diferença entre consciência e inconsciente como sistemas do aparelho reativo. O inconsciente reativo é caracterizado pela existência de traços de memória e pelas marcas duráveis. É um sistema ruminante em que as forças reativas têm por tarefa investir o traço de memória, fixando o mesmo. Contudo, as forças reativas do sistema inconsciente são insuficientes para tanto, fazendo com que seja necessário o sistema de forças conscientes, no qual a reação deixe de ser uma “reação aos traços” para funcionar como uma “reação à excitação” presente ou à imagem direta do objeto.

É importante lembrar que, de acordo com Deleuze, a consciência em Nietzsche é resultante de forças reativas, mas é também dotada de alguma nobreza. Essa nobreza está relacionada à operação de acionar a reação, pois, na ocasião das forças reativas tomarem por objeto a excitação na consciência, a reação correspondente é acionada. Além dessas considerações, Deleuze ressalta que os dois sistemas devem ser separados para que os traços mnêmicos não atinjam a consciência.

⁸⁰ Segundo Deleuze (1976, p.93): “Nietzsche distingue dois sistemas do aparelho reativo: a consciência e o inconsciente. O inconsciente reativo é definido pelos traços mnêmicos, pelas marcas duráveis.” (Grifo nosso).

⁸¹ Deleuze (1976, p.93): “Frequentemente, Freud expõe um esquema da vida que chama de ‘hipótese tópica’. Não é o mesmo sistema que recebe uma excitação e que dela conserva um traço durável; um mesmo sistema não poderia, ao mesmo tempo, guardar fielmente as transformações que sofre e oferecer uma receptividade sempre fresca.”

Para que isso ocorra, é necessária uma força ativa, distinta e delegada, que sustente a consciência e reconstitua seu frescor e sua fluidez. Deleuze entende que a faculdade ativa capaz de fazer isso é o esquecimento, a qual é encaminhada pela atividade com às forças reativas.

O esquecimento⁸² funciona como guardião para impedir que os sistemas reativos, consciente e inconsciente, se confundam (NIETZSCHE, 1983; NIETZSCHE, 2009). Essa atividade do esquecimento é, exclusivamente, funcional e seu mecanismo toma emprestado a energia das forças ativas, que foram transformadas em reativas ao serem submetidas ao devir-reativo.

Ao tomar essa energia para si, o esquecimento encaminha a mesma para a consciência, culminando na renovação desta última. Nessa situação, são efetivadas, ao mesmo tempo, duas operações: a reação é acionada por adotar como objeto a excitação na consciência na mesma medida, em que a reação aos traços mantém-se no inconsciente como algo insensível.

Para demonstrar a validade de seu argumento acerca das relações entre o esquecimento e os sistemas reativos, Deleuze apresenta sua hipótese ao contrário: e caso ocorra uma falha na faculdade do esquecimento? A consciência ficará sem sua fluidez e frescor. A excitação irá confundir-se com seu traço no inconsciente e a reação aos traços mnêmicos invade a consciência. A “reação aos traços mnêmicos” será transformada em algo sensível e a “reação à excitação” deixa de ser acionada.

No que diz respeito a isso, existem duas importantes consequências que caracterizam o devir-reativo das forças ativas. A primeira destaca como as forças reativas não podem mais acionar uma reação, pois elas são privadas de suas condições materiais de exercício e, em

⁸² A noção de esquecimento que Deleuze faz uso, sobre o fundo da estrutura do aparelho psíquico freudiano, está presente em dois trabalhos de Nietzsche: *Genealogia da moral* e na *Segunda Consideração Intempestiva – Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Em *Genealogia da Moral*, o esquecimento ao qual Deleuze se refere está na parte I da “Segunda Dissertação – culpa, má consciência e coisas afins”: “Esquecer não é uma simples *vis inertiae* (força inercial), como crêem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual podemos chamar ‘assimilação psíquica’), do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal e assimilação física.” (NIETZSCHE, 2009, p.47). Na “Segunda Intempestiva”, o esquecimento é destacado no seguinte trecho: “Mas nas menores como nas maiores felicidades é sempre o mesmo aquilo que faz da felicidade: o poder esquecer ou, dito mais eruditamente, a faculdade de, enquanto dura a felicidade, sentir a-historicamente. Quem não se instala no limiar do instante, esquecendo todos os passados, quem não é capaz de manter-se sobre um ponto como uma deusa de vitória, sem vertigem e medo, nunca saberá o que é felicidade e, pior ainda, nunca fará algo que torne outros felizes. Pensem o exemplo extremo, um homem que não possuísse a força de esquecer, que estivesse condenado a ver por toda parte um vir-a-ser: tal homem não acredita mais em seu próprio ser, não acredita mais em si, vê tudo desmanchar-se em pontos móveis e se perde nesse rio do vir-a-ser: finalmente, como o bom discípulo de Heráclito, mal ousará levantar o dedo. Todo agir requer esquecimento: assim como a vida de tudo o que é orgânico requer não somente luz, mas também escuro. Um homem que quisesse sempre sentir apenas historicamente seria semelhante àquele que se forçasse a abster-se de dormir, ou ao animal que tivesse de sobreviver apenas da ruminância e ruminância sempre repetida (NIETZSCHE, 1983, p.58).

seguida, efetivamente separadas daquilo que podem. A segunda consequência é constituída pela tomada de lugar realizada pelo traço mnêmico em relação à excitação no aparelho reativo. Essa operação corresponde ao ato segundo em que a reação toma o lugar da ação.

Deleuze insiste que essas consequências acontecem exclusivamente, entre as forças reativas. Em meio às quais, umas impedem as outras de serem estimuladas, umas destroem às outras. É um combate que acontece no subterrâneo do aparelho reativo. Essa contenda possibilita uma definição mais precisa do ressentimento: “o ressentimento é uma reação que, ao mesmo tempo, torna-se sensível e deixa de ser acionada.” (DELEUZE, 1976, p.95). É tamanha a importância dessa definição do ressentimento, que ela é convertida em condição para conceituação da própria noção de doença, tal qual, Deleuze expressa e usa a partir de Nietzsche⁸³ (NIETZSCHE, 1995).

Para Deleuze, o primeiro aspecto do ressentimento é topológico, pois há uma topologia das forças reativas, na qual ocorre a mudança de lugar ou deslocamento das mesmas que articula o cerne do ressentimento. O homem do ressentimento é definido pela invasão da consciência por parte dos traços mnêmicos, que correspondem à subida da memória para dentro da própria consciência. O homem do ressentimento só reage aos traços, só investe traços, visto que, a excitação se confunde com o traço, não podendo acionar sua reação.

Segundo Deleuze, essa definição topológica coloca uma tipologia do ressentimento, uma vez que, o triunfo das forças reativas funda um tipo, com sintoma principal sendo uma memória eficaz e poderosa. Uma memória eficaz e poderosa é incapaz de esquecer qualquer coisa. É oportuno lembrar que um tipo para Deleuze é uma realidade, simultaneamente, biológica, psíquica, histórica, social e política.

Tomando como base essa tipologia, Deleuze pergunta: por que um ressentimento é um espírito de vingança? O pressuposto nietzschiano para responder essa pergunta consiste em adotar uma relação determinada no próprio sujeito entre forças de natureza diferente. Independente da força da excitação recebida, o homem do ressentimento utiliza a força para investir no traço da excitação, fazendo com que ele “sinta” a reação e não “acione” a mesma. Assim, o ressentimento através da memória dos traços é um espírito de vingança.

Deleuze afirma que a memória dos traços é odiosa por si mesma, pois ela é venenosa e depreciativa, voltada para atacar o objeto para compensar sua impotência em escapar dos

⁸³ Deleuze recorre ao *Ecce Homo* de Nietzsche para sustentar que o ressentimento não é apenas uma doença, mas a forma da doença filosófica enquanto tal (NIETZSCHE, 1995, p.31). O autor acrescenta ainda que: “Estar doente é em si uma forma de ressentimento.”

traços da excitação. Em termos dos efeitos dessa memória dos traços, a consciência padece de endurecimento, solidificação da excitação e peso dos traços que a invadem.

Para Deleuze, a relação entre vingança e memória dos traços possui alguma semelhança com o complexo freudiano sádico-anal. Essa relação entre vingança/memória e fase sádico-anal decorre da aproximação entre dois conjuntos de características pertencentes, respectivamente, aos pensamentos de Nietzsche e Freud. Em Nietzsche, a memória é também apresentada como uma “digestão” que não termina nunca e o “tipo” do ressentimento como um “tipo anal”.

Deleuze denomina essa memória de “memória intestinal” e relaciona ela com aquilo que Nietzsche chama de “aranha”, “tarântula” ou o próprio “espírito de vingança”. Em Freud, a fase sádico-anal é a segunda fase da evolução libidinal. Essa fase é caracterizada pela organização da libido sob o primado da zona erógena anal. A relação de objeto lida com significações ligadas à função de defecação (expulsão-retenção), juntamente com o valor simbólico das fezes (LAPLANCHE; PONTALIS, 1998).

A relação entre esses dois conjuntos de características repousa sobre o seguinte par: digestão sem fim/retenção⁸⁴ (NIETZSCHE, 1995; FREUD, 1996). Do lado de Nietzsche, há a “digestão sem fim”, já do lado de Freud existe a noção de “retenção”. Em termos deleuzeanos, a ideia contida nesse par significa a invasão da consciência pelas forças mnêmicas, que não podem ser esquecidas, levando à infinita ruminação de situações, dores e, em alguma medida, a recriminação de certos prazeres, tal como o belo existente em determinada excitação, que será compreendido pelo homem do ressentimento como uma ofensa pessoal⁸⁵ (DELEUZE, 1976).

⁸⁴ As bases de Deleuze em relação a Nietzsche é o item 1 do capítulo 2 de *Ecce Homo*: “O espírito alemão é uma indigestão, de nada dá conta” (NIETZSCHE, 1995, p.36). No que tange a Freud, Deleuze faz um uso discreto dos *Três Ensaios sobre a sexualidade* de 1905, especificamente do trecho seguinte: Uma segunda fase pré-genital é a da organização sádico-anal. Nela, a divisão em opostos que perpassa a vida sexual já se constituiu, mas eles ainda não podem ser chamados de masculino e feminino, e sim ativo e passivo. A atividade é produzida pela pulsão de dominação através da musculatura do corpo, e como órgão do alvo sexual passivo o que se faz valer é, antes de mais nada, a mucosa erógena do intestino; mas há para essas duas aspirações opostas objetos que não coincidem. Ao lado disso, outras pulsões parciais atuam de maneira auto-erótica. Nessa fase, portanto, já é possível demonstrar a polaridade sexual e o objeto alheio, faltando ainda a organização e a subordinação à função reprodutora (FREUD, 1996, p.121).

⁸⁵ A excitação pode ser bela e boa e o homem do ressentimento pode experimentá-la como tal, ela pode muito bem não exceder a força do homem do ressentimento, este pode ter uma quantidade de força abstrata tão grande quanto a de um outro, nem por isso ele deixará de sentir o objeto correspondente como uma ofensa pessoal e uma afronta, porque ele torna o objeto responsável por sua própria impotência em investir algo que não seja o traço, impotência qualitativa ou típica (DELEUZE, 1976, p.96).

Em decorrência disso, Deleuze afirma que Nietzsche ambiciona chegar em um lugar muito específico, o qual consiste em fazer da psicologia uma tipologia⁸⁶ (DELEUZE, 1976). Nessa tipologia, as possibilidades de cura, ou recuperação de uma vitalidade, serão subordinadas à transformação dos tipos. Pelo menos em 1962, entende-se que Deleuze encontra em Nietzsche as coordenadas capazes de realizar o devir-tipológico da psicanálise, isto é, a transformação da mesma, a partir da sintomatologia, em uma tipologia.

Essa transformação significa mais precisamente o início da elaboração de um âmbito de pesquisa e discussão com a psicanálise que não esteja propriamente submetido ao empírico. Propor um devir-tipológico para a psicanálise significa esboçar o transcendental e o genealógico como setores da investigação filosófica a respeito dos textos psicanalíticos.

Esclarecido isso, tem-se condições de retomar a pergunta do início do presente capítulo: qual é o sentido preciso da afirmação de Deleuze em tratar a psicanálise como um problema de sintomatologia nesse segundo momento de seu percurso acerca da mesma? Em outros termos, em que medida a psicanálise é um problema de sintomatologia? Até então, identifica-se em *Nietzsche e a filosofia* que Deleuze reivindica para si dois elementos específicos para problematizar a psicanálise: um esquema conceitual de pensamento e um propósito.

O esquema conceitual de pensamento diz respeito às formas da ciência ativa por meio do círculo vitalista, que funciona entre pressupostos e procedimentos. O propósito consiste em fazer com que a psicologia seja transformada em uma tipologia. Contudo, a operação da “reivindicação” é por si mesma uma apropriação seletiva e transformadora.

Reivindicar tanto o esquema conceitual, quanto o objetivo, significa transformar ou submeter ambos à metamorfose, que, por sua vez, implica em alguma flexibilidade nas fronteiras do sentido. No esquema conceitual, a metamorfose ou transformação reivindicatória, faz com que a sintomatologia seja a forma prioritária da ciência ativa em relação à tipologia e à genealogia.

Naquilo que diz respeito ao propósito, Deleuze não adota para si o objetivo de fazer com que a psicologia seja convertida em uma tipologia. Mas, propõe confrontar os mecanismos do devir-reativo das forças ativas com o conjunto do freudismo e, culminar, em uma tipologia, ou seja, seu confronto é com a psicanálise para fins de articulação de uma investigação transcendental e genealógica concernente à mesma.

⁸⁶ Para Deleuze (1976, p. 97): “Percebe-se onde Nietzsche quer chegar: fazer uma psicologia que seja verdadeiramente uma tipologia, fundar a psicologia ‘no plano do sujeito’.”.

Além disso, Deleuze também reivindica Freud para si. Entretanto, é uma reivindicação em condições muito especiais, pois ele é utilizado como base, fundo ou paisagem para Nietzsche. Tamanha reivindicação, mediante colagem, constitui um retrato ou um duplo de título “Freud-Nietzsche e os mecanismos de triunfo das forças reativas”. Portanto, Freud, em Deleuze, não estará, inicialmente, separado de Nietzsche, exceto para fins de notas de rodapé do texto.

Com isso, em decorrência de tudo aquilo que foi exposto até então, pode-se perguntar: no que diz respeito à sintomatologia, enquanto mecanismo da discordância conciliável, quais são as tensões, continuidades e rupturas que existem entre o texto de 1961, *De Sacher-Masoch ao masoquismo*, e *Nietzsche e a filosofia*? Há uma importante tensão inicial entre os textos de 1961 e 1962.

Essa tensão diz respeito aos pressupostos da sintomatologia, pois, em 1961, Jung é essencial para compreender a correspondência entre a imagem da Mãe Devorante em Sacher-Masoch e criticar a interpretação freudiana do masoquismo e sua eventual relação com a Imagem do Pai. O efeito disso consiste em uma crítica à compreensão freudiana da noção de imagem no inconsciente e da concepção de cura utilizada psicanálise.

No trabalho de 1962, a sintomatologia está inserida no roteiro de pensamento nietzschiano, precisamente ao lado de tipologia e da genealogia, com o fundo que diz respeito à topologia. Jung ainda se faz presente com a ideia da psicologia centrada no sujeito e com a ressonância de um inconsciente que não seja apenas formado por um conteúdo individual, mas impessoal.

Ocorre que se trata de uma impessoalidade, nesse momento, dotada de traços geográficos, históricos, sociais e até biológicos. Entretanto, essa presença de Jung no texto de 1962, é estreitamente vinculada a Nietzsche. Além disso, as condições para uma eventual especulação crítica e transcendental em torno da psicanálise são lançadas em *Nietzsche e a filosofia*, demarcando um importante ponto de ruptura em relação a *De Sacher-Masoch ao masoquismo*, uma vez que, o texto de 1961 realiza uma crítica da psicanálise (Freud) e da psiquiatria (Reik), por meio da própria psicanálise (Jung) e da literatura (Sacher-Masoch).

Nesse sentido, até então, percorreu-se dois momentos da trajetória ou linha argumentativa e reivindicatória deleuzeana acerca das relações entre psicanálise e sintomatologia. O primeiro momento foi o artigo de 1961, *De Sacher-Masoch ao masoquismo*. Já no segundo momento, Deleuze, com base na obra de Nietzsche, propõe uma sintomatologia abertamente, filosófica, capaz de lançar o projeto de confronto com o conjunto do freudismo.

Com isso, para abordar-se com maior precisão as relações entre sintomatologia e psicanálise, bem como precisar o significado da noção segundo a qual Deleuze só alcançaria falar de psicanálise enquanto um problema de sintomatologia, é necessário caracterizar-se o terceiro momento da linha argumentativa em torno da própria sintomatologia, o qual está presente em *Sacher-Masoch – o frio e o cruel* de 1967.

2.4 O Bergsonismo e a sintomatologia dos elementos diferenciais em *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*

Até o presente momento, o presente trabalho expôs um dos mecanismos que compõem a primeira engrenagem da crítica, que Deleuze destina à psicanálise. Nos termos desta tese, denomina-se essa engrenagem de “discordância conciliável” e o mecanismo ao qual se está referindo refere-se à sintomatologia.

Entende-se que a sintomatologia possui um percurso composto por três partes na obra de Deleuze. O primeiro momento está explícito em *De Sacher-Masoch ao masoquismo* de 1961. O segundo momento está presente em *Nietzsche e a filosofia* de 1962 e o terceiro momento, está no livro de 1967, com o título de *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*.

A discordância conciliável pode ser considerada uma crítica, cujo esqueleto conceitual, terminológico e movimento argumentativo são reivindicados por Deleuze com maior vigor em *Nietzsche e a filosofia*. A crítica é uma transformação constituída pelo par destruição-criação que se desenvolve, na medida em que, é colocada em contato com os temas ou objetos de seu antagonismo.

A crítica só é colocada em contato com os temas de seu antagonismo quando for movida por pura necessidade. No caso de Deleuze, foi indispensável a utilização do fundo ou base freudiana para desenvolver e tentar solucionar um problema nietzschiano. Portanto, discordância conciliável em relação à psicanálise significa “crítica conciliável” na forma da sintomatologia.

Discordância conciliável, na forma da sintomatologia, significa também contribuir com a construção de uma seara de pesquisa filosófica sobre o psiquismo enquanto tipologia. A tipologia efetua uma interpretação das forças do ponto de vista de suas qualidades. Isso corresponde à maneira segundo a qual essas forças estão envolvidas na gênese do próprio pensamento, ou seja, a tipologia é uma investigação transcendental e genealógica.

Assim sendo, não é correto afirmar, que Deleuze aplica de forma irrestrita e ingênua, em sua discordância da psicanálise, o produto da reivindicação absorvida durante a leitura de

Nietzsche. A sintomatologia recenseada por Deleuze possui pressupostos e procedimentos, mas seu uso com relação à psicanálise decorre da necessidade do próprio pensamento, ainda que o caminho tomado seja minimamente, estranho.

Se por um lado, a operação da reivindicação executada por Deleuze, em meio aos autores que lhe interessam, permite uma hábil torção, por outro lado, é a necessidade do pensamento que possibilita o uso específico, transformador e inovador daquilo que foi reivindicado. Portanto, as ferramentas para a pesquisa transcendental e genealógica estão, em certo sentido, construídas. Contudo, qual é a necessidade do pensamento de Deleuze, após o trabalho de 1962, em lidar com a psicanálise?

Esse problema pressupõe outra pergunta: por que direcionar a atenção para Sacher-Masoch? Ou melhor, por que retornar para Sacher-Masoch? Retornar, pois, segundo foi dito e relatado, Deleuze já tinha escrito um artigo sobre esse autor, em 1961, *De Sacher-Masoch ao masoquismo*, e em 1967 publica um livro intitulado *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*.

Deleuze retorna para Sacher-Masoch em função da exigência, que a reivindicação da obra de Nietzsche lhe impõe. Essa necessidade é o devir-tipológico da psicanálise, com o ponto de partida sendo a sintomatologia. O devir-tipológico da psicanálise significa articulação filosófica de um âmbito transcendental e genealógico capaz de problematizar os temas psicanalíticos, podendo ou não resultar em transformações na própria psicanálise.

Partindo de um ponto de vista com maior precisão e especificação, um escritor como Sacher-Masoch é o caso concreto, que permite o confronto da tipologia, enquanto teoria do inconsciente, com o conjunto do freudismo. Deleuze já apresentava alguns sinais de elaboração desse confronto no texto de 1961, mas o “oxigênio”, os recursos filosóficos e o direcionamento para tanto foram plasmados a partir de sua leitura de Nietzsche, a qual mantém como continuidade em relação ao texto de 1961, *De Sacher-Masoch ao masoquismo*, relativa influência de Jung.

Esse confronto também possui a função de fornecer coordenadas, orientações e pontos cardeais para o pensamento. Semelhante função está devidamente detalhada em *Lógica do sentido* de 1969. Assim, o confronto com os esquemas empíricos, metapsicológicos e econômicos da psicanálise a respeito do psiquismo funciona como uma reivindicação transcendental dos mesmos, com a finalidade consistindo em mapear topologicamente, a gênese do ato de pensar no próprio pensamento.

Por isso, não é contraditório ou mesmo arbitrário da parte de Deleuze voltar sua atenção para Sacher-Masoch em 1967, pois sintomatologia, vida, saúde e psicanálise podem

ser abordadas enquanto consequência necessária do movimento de suas pesquisas e interesses⁸⁷ (SANTIAGO, 2014).

Nesse sentido, um dos principais problemas investigados por Deleuze em *Sacher-Masoch – o frio e o cruel* é o seguinte: tomando como base a unidade sadomasoquista, em que medida é possível resgatar os elementos diferenciais e as originalidades artísticas inerentes aos valores literários de Sade e Masoch? (DELEUZE, 2009). A hipótese de Deleuze para solucionar esse problema envolve de um aspecto crítico e de uma seara propositiva.

O aspecto crítico postula que a entidade sadomasoquista é uma síndrome, na qual ocorre a junção ou cruzamento entre linhagens causais, bem distintas e oriundas de contextos variáveis. O núcleo dessa entidade é composto por uma unidade dialética decorrente de uma reflexão clínica sobre o sadismo, que, por sua vez, faz uso da reflexão literária a respeito de Sade. O efeito disso é que Masoch passa a ser tratado como uma complementaridade em relação à Sade dentro dessa unidade dialética.

A seara propositiva defende que, em consonância com o artigo de 1961, há várias diferenças entre Sade e Masoch. Essas distinções estão relacionadas respeito às técnicas literárias, aos problemas, às preocupações e ao projeto geral de cada um. Por isso, Deleuze propõe reconsiderar as relações entre as obras de Sade e Masoch, partindo de um ponto de vista literário, situado fora da clínica.

Esse ponto de vista deve estabelecer relações entre a crítica literária e a clínica médica que sejam capazes de identificar os vínculos entre as especificidades clínicas do sadismo e do masoquismo com, respectivamente, aos valores literários de Sade e Masoch⁸⁸ (DELEUZE, 2009).

⁸⁷ Em relação ao segmento da obra de Deleuze que trata especificamente de Sacher-Masoch, Homero Santiago possui uma relevante contribuição, pois seu objetivo consiste em mostrar que, no que concerne a Sacher-Masoch, o pensamento de Deleuze se move da sintomatologia até chegar à ética. Para tanto, Homero Santiago repassa os textos de Deleuze sobre Sacher-Masoch, frisando as distinções entre os mesmos e relacionando essas distinções à perspectiva da crítica/clínica usada por Deleuze. Santiago expõe, sistematicamente, que existem três trabalhos de Deleuze sobre Sacher-Masoch. O primeiro é *De Sacher-Masoch ao masoquismo* de 1961, seguido de *Sacher-Masoch – o frio e o cruel de 1967* e *Reapresentação de Sacher-Masoch* de 1989. Naquilo que é inerente ao trabalho de 1967, *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*, existe uma continuidade do ponto de vista do antagonismo em relação ao texto de 1961, o qual é dirigido à unidade da entidade sadomasoquista. Contudo, o nome ligado a esse antagonismo não é mais o de Theodor Reik, mas o de Freud. A importante relação entre crítica e clínica permite problematizar o papel da literatura e sua força de renovação da perspectiva médica, cujo efeito se faz perceber na distinção entre desejo e prazer estabelecida por Deleuze em *Desejo e prazer* de 1977 (SANTIAGO, 2014, p.523-542).

⁸⁸ O que está em questão é a própria unidade do chamado sadomasoquismo. A medicina faz distinção entre síndrome e sintoma: os sintomas são sinais específicos de determinada doença, enquanto as síndromes são unidades de junção, ou de cruzamento, remetendo a linhagens causais bem diferentes, a contextos variáveis. É possível que a entidade sadomasoquista seja, ela própria, uma síndrome, que deveria então ser dissociada em duas linhagens irreduzíveis. Repetiu-se tanto que o mesmo sujeito é sádico e masoquista, que acabamos acreditando. É preciso recomeçar tudo, e recomeçar pelas leituras de Sade e de Masoch. Sendo o julgamento clínico cheio de preconceitos, devemos recomeçar tudo, e de um ponto situado fora da clínica, o *ponto literário*,

Posto isso, a sintomatologia é retomada por Deleuze ao final do “Prólogo” de *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*. Nessa ocasião, a sintomatologia é caracterizada enquanto algo que diz sempre respeito à arte (DELEUZE, 2009). Então, é lícito perguntar: do ponto de vista das continuidades e rupturas, naquilo que concerne ao tema da sintomatologia, quais são as relações entre o livro 1962 e o texto de 1967?

Em *Nietzsche e a filosofia*, a sintomatologia refere-se a uma interpretação dos fenômenos, a qual trata os mesmos como sintomas, com o sentido que reside nas forças que os produzem⁸⁹ (DELEUZE, 1976). Essa caracterização da sintomatologia nos possibilita tecer algumas considerações. A sintomatologia é a primeira forma da ciência verdadeiramente ativa, anterior à tipologia e à genealogia.

Sua tarefa está voltada para interpretar, cujo pressuposto consiste em estabelecer uma relação de equivalência entre fenômenos e sintomas. A imagem do filósofo que corresponde de imediato à sintomatologia é a do filósofo enquanto médico, isto é, aquele que interpreta os sintomas.

Por sua vez, tal qual como visto anteriormente, ao final do “Prólogo” de *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*, a sintomatologia está relacionada sempre à arte. Afirmar que a sintomatologia diz respeito à arte aproxima a mesma da imagem do filósofo como artista, visto que, pela definição do livro de 1962, é o artista que modela os tipos. Ocorre que a imagem do filósofo enquanto artista está ligada, diretamente, à tipologia e não à sintomatologia. Isso acarreta em uma contradição?

Caso sejam adotadas uma perspectiva diacrônica e uma ideia de sucessão necessária entre as formas de ciência ativa e suas respectivas imagens de filósofos, é possível que haja uma impressão de contradição. Essa impressão de contradição pode ser compreendida como um paradoxo, o qual remete ao círculo vitalista, apresentado na seção anterior, capaz de relacionar pressupostos e procedimentos da sintomatologia.

O círculo vitalista está composto pela vontade de poder enquanto princípio da razão suficiente que sustenta os outros pressupostos (força e eterno retorno). Contudo, a vontade de poder também é a instância crítica, que exerce a interpretação e a avaliação, portanto, operacionaliza sintomatologia, tipologia e genealogia.

a partir do qual, aliás, foram denominadas as perversões em questão. Não por acaso o nome de dois escritores serviu à designação; pode ser que a crítica (no sentido literário) e a clínica (no sentido médico) estejam fadadas a entrar em novas relações, num ensino recíproco (DELEUZE, 2009, p.13-14).

⁸⁹ De acordo com Deleuze (1976, p.62): “Uma sintomatologia, visto que interpreta os fenômenos tratando-os como sintomas cujo sentido é preciso procurar nas forças que os produzem.”

Esse exercício da vontade de poder é realizado pelo e no tipo “o homem, enquanto aquele que quer ser superado”. Tratar a sintomatologia como alguma coisa que sempre está ligada à arte consistindo em reafirmar o paradoxo do círculo vitalista, no qual, a vontade de poder é a instância que interpreta e avalia, isto é, sintomatologia/filósofo médico e tipologia/filósofo artista são formas exercidas e encarnadas pela vontade de poder como princípio da razão suficiente. Portanto, crítica (literária) e clínica (médica) estão relacionadas pelo princípio da razão suficiente.

Ocorre que, dentro dos limites de nossa hipótese de trabalho, *Sacher-Masoch – o frio e o cruel* apresenta uma importante mudança no que diz respeito à sintomatologia enquanto mecanismo da discordância conciliável em relação à psicanálise. A sintomatologia no texto de 1967, consiste em um procedimento dos elementos diferenciais, que culmina na construção de uma pesquisa transcendental acerca da psicanálise.

Semelhante sintomatologia tem três relevantes assuntos ou objetos de estudo, que estão interligados: a contestação da unidade da entidade sadomasoquista, a relação entre as pulsões de morte e o Instinto de morte, bem como o uso metodológico da perversão⁹⁰ (SANCHES, 2014).

Em relação à unidade da entidade sadomasoquista, torna-se possível identificar que Deleuze lhe atribui pelo menos três características marcantes: síndrome⁹¹, má diferenciação⁹² e falsidade⁹³ (DELEUZE, 1992; DELEUZE, 2009). O fundo dessas características é a existência de uma relação questionável entre duas linhagens ou tendências distintas. Porém, qual é a unidade de medida ou coordenada utilizada por Deleuze para localizar na unidade da entidade sadomasoquista esses elementos?

Sem dúvida, Deleuze parte de um ponto de vista literário, exterior à clínica para considerar as diferenças entre as obras de Sacher-Masoch e Sade, tais quais, as distinções entre sadismo e masoquismo, vindo até mesmo a reproduzir uma parte de seu roteiro de argumentação do artigo de 1961, no qual crítica a psicanálise a partir da literatura e da própria

⁹⁰ Sobre o desenvolvimento desse estranho catálogo de pesquisas deleuzeanas acerca da psicanálise nas obras que sucedem *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*, é importante destacar a contribuição de Sanches. O trabalho de Sanches propõe evidenciar a importância de pensar um além do princípio de prazer na filosofia transcendental de Deleuze. Nesse contexto são explicitadas importantes relações entre *Sacher-Masoch*, *Diferença e repetição*, *Lógica do Sentido* e *O Anti-Édipo* na perspectiva que confronta o empírico e o transcendental (SANCHES, 2014, p.509-521).

⁹¹ Deleuze (2009, p.14), coloca que: “É possível que a entidade sadomasoquista seja, ela própria, uma síndrome, que deveria ser dissociada em duas linhagens irredutíveis.” (Grifo nosso).

⁹² Na concepção de Deleuze (2009, p.128): “O que quis mostrar foi que talvez, com isso, tenham se contentado com conceitos bem toscos, mal diferenciados.” (Grifo nosso).

⁹³ Deleuze (1992, p.180): “Em meu estudo sobre Masoch, e depois na *Lógica do sentido*, eu acreditava ter obtido resultados sobre a falsa unidade sadomasoquista [...]”. (Grifo nosso).

psicanálise. Mas, de um ponto de vista filosófico, o qual não está dissociado do ponto de vista literário, quando Deleuze ataca a unidade e a complementariedade entre sadismo e masoquismo, ele compara algo que corresponde a um misto mal formado, decorrente de um falso problema.

Em relação a isso é prudente e necessário reportar-se ao ano de 1966, uma vez que é a ocasião imediatamente anterior à publicação de *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*. Dito de outro modo e de maneira mais específica, nesse ano Deleuze publicou seu terceiro trabalho sobre Bergson, denominado de *Bergsonismo*⁹⁴.

O objetivo geral deste texto consiste em determinar as relações entre as noções de Duração, Memória e Impulso Vital, bem como identificar o progresso que elas implicam. Uma das principais teses para desenvolver esse problema postula que a intuição, entendida como método rigoroso, pode determinar as relações entre essas noções.

Mais precisamente no capítulo 1, com o título “A intuição como método”, é possível encontrar uma aproximação esquemática e formal entre a crítica destinada por Deleuze à ideia geral⁹⁵ e à problematização da suposta unidade da entidade sadomasoquista (BERGSON, 2006, p.60). Então, o objetivo do capítulo 1, do *Bergsonismo*⁹⁶ consiste em apresentar e responder a questão metodológica mais geral em torno da intuição: de que maneira a intuição pode ser considerada um método, partindo do pressuposto de que ela é também considerada um conhecimento imediato? (DOSSE, 2010).

⁹⁴ Existem três textos de Deleuze a respeito do pensamento de Bergson: *A concepção da diferença em Bergson* de 1954; *Bergson, 1859 – 1941*, de 1956; e *Bergsonismo* de 1966. O texto de 1954, *A concepção da diferença em Bergson*, tenta retirar o conceito de duração do psicologismo, lançando-a numa dimensão ontológica. No trabalho de 1956, intitulado de *Bergson, 1859 - 1941*, que compõe a coletânea *Les philosophes célèbres*, organizada por Merleau-Ponty, Deleuze destaca a importância da intuição como método dotado de precisão para identificar os falsos problemas e permitir construir problemas verdadeiros. Além de frisar como os principais conceitos dessa filosofia as noções de duração, impulso vital e memória.

⁹⁵ Para fins explicativos e elucidativos, é interessante nos reportarmos à discussão apresentada por Bergson na segunda parte da “Introdução” de *O pensamento e o movente*. Nessa ocasião, Bergson detalha a estrutura e a gênese das ideias gerais (BERGSON, 2006, p.60). Nem por isso é menos verdade que, para abordar alguma chance de sucesso os problemas relativos às ideias gerais, é sempre a interação do pensamento com as atitudes e os hábitos motores que será preciso reportar-se, a generalização não sendo realmente outra coisa, na origem, do que o hábito se elevando do campo da ação para o do pensamento.

⁹⁶ Sobre o tema da relação entre Deleuze e Bergson, podemos destacar a perspectiva apresentada por Dosse. Nessa perspectiva, é possível afirmar que existem dois momentos em que Deleuze investiga o pensamento de Bergson: os anos 50 e os anos 60. Em 1954, Deleuze expõe para a “Associação dos amigos de Bergson” o texto intitulado *A concepção da diferença em Bergson*, no qual tenta retirar o conceito de duração do psicologismo, lançando-a numa dimensão ontológica. Já em 1956, escreve o capítulo cujo título é *Bergson* para a coletânea *Les philosophes célèbres*, organizada por Merleau-Ponty. Nessa ocasião, destaca a importância da intuição como método preciso para identificar falsos problemas e permitir construir problemas verdadeiros. Além de destacar como os principais conceitos dessa filosofia a ideias de duração, impulso vital e memória. Com relação aos anos 60, ocorre a publicação de *Bergsonismo* em 1966, que tem por objetivo, dentre outros, polemizar e confrontar com o livro de Politzer sobre Bergson intitulado de *La fin d'une parade philosophique, le bergsonisme*. Talvez a distinção teórica marcante entre os dois momentos dedicados à obra de Bergson (anos 50 e anos 60) seja o tema do Uno e do múltiplo, o qual aparece no trabalho de 1966 (DOSSE, 2010, p.120).

A hipótese de Deleuze consiste em postular que, para Bergson⁹⁷, a intuição é um ato simples dotado de multiplicidade qualitativa, virtual e atualização em várias direções. Ademais, há um sentido fundamental nessa multiplicidade em que é possível encontrar a intuição como ato simples (ALLIEZ, 1995). Semelhante multiplicidade é constituída de três tipos de atos que correspondem às três regras da intuição, enquanto método, e de duas regras complementares⁹⁸ (DELEUZE, 1999).

A primeira regra ou ato, diz respeito à distinção entre verdadeiro e falso no nível dos problemas e não apenas na seara da solução. O argumento de Deleuze, a partir de Bergson⁹⁹, postula que aplicação restritiva da avaliação entre verdadeiro e falso à esfera das soluções decorre de um preconceito que é social, infantil e escolar. Social, pois a sociedade, mediante a linguagem, expõe e entrega problemas já construídos. Escolar já que o professor entrega os problemas aos alunos, vindo a lhes impor a busca por uma solução.

Deleuze esclarece que há uma liberdade verdadeira no processo de construção ou criação dos problemas e que cada problema criado trará consigo sua própria solução, a qual deve ser devidamente encontrada. Assim, “inventar” concerne aos problemas e “descobrir” tange às soluções¹⁰⁰ (BERGSON, 2006).

⁹⁷Sobre a importância que a filosofia de Bergson exerce no pensamento de Deleuze, é indispensável mencionar a dupla hipótese de Alliez, que preconiza o seguinte: em seu aspecto mínimo, o bergsonismo de Deleuze investe na questão da diferença como meio de destruição do bergsonismo estabelecido, o qual é orientado na direção de uma metafísica espiritualista. Em seu aspecto máximo, a hipótese de Alliez defende que é possível apreender no bergsonismo de Deleuze a heterogênesse em ato do pensamento do próprio Deleuze, tanto no nível do sistema, quanto no nível do método (ALLIEZ, 1995, p.246).

⁹⁸ Bergson distingue essencialmente três espécies de atos, os quais determinam regras do método: a primeira espécie concerne à posição e à criação de problemas; a segunda, à descoberta de verdadeiras diferenças de natureza; a terceira, à apreensão do tempo real. É mostrando como se passa de um sentido a outro, e qual é "o sentido fundamental", que se deve reencontrar a simplicidade da intuição como ato vivido, podendo-se assim responder à questão metodológica geral (DELEUZE, 1999, p.8).

⁹⁹Acerca do percurso dessa matriz que se desenvolve entre 1954 e 1966, Hardt possui um entendimento valioso, segundo o qual os trabalhos de Deleuze sobre Bergson se desenvolvem antes e depois de *Nietzsche e a filosofia*, que foi publicado em 1962. No entendimento de Hardt, o traço distintivo e marcante entre esses dois períodos de pesquisas deleuzeanas a respeito da obra de Bergson consiste na mudança da prioridade do objeto de antagonismo. Antes de *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze destaca, prioritariamente, a contenda de Bergson para com o movimento negativo da determinação. Depois de *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze enfatiza o antagonismo de Bergson em relação ao Uno e o Múltiplo (HARDT, 1996, p.28). O mesmo autor acrescenta ainda: “A obra de Deleuze sobre Bergson, todavia, apresenta uma complicação – ao mesmo tempo uma oportunidade para o estudo da evolução do seu pensamento, porque é conduzida em dois períodos distintos: um em meados dos anos 50 e outro em meados dos anos 60.”

¹⁰⁰ Mas a verdade é que se trata, na filosofia e mesmo alhures, de *encontrar* o problema e, por conseguinte, de pô-lo, muito mais do que de resolvê-lo. Pois um problema especulativo está resolvido assim que é bem posto. Entendo com isso que sua solução existe então imediatamente, ainda que possa permanecer escondida e, por assim dizer, encoberta: só falta, então, descobri-la. Mas pôr o problema não é simplesmente descobrir, é inventar. A descoberta versa sobre aquilo que já existe, atual ou virtualmente, era, portanto, certo que haveria de surgir cedo ou tarde. A invenção confere ser àquilo que não era, ela poderia não ter surgido nunca (BERGSON, 2006, p.54).

As soluções decorrem da maneira como os problemas são colocados, suas condições e quais termos são usados para tanto. Isso não deprecia a importância das soluções em relação aos problemas, mas estabelece critérios para a descoberta das mesmas em função da construção dos problemas em que elas estão vinculadas.

Nesse sentido, a invenção dos problemas, acompanhados da eventual tensão pela descoberta de soluções, é uma atividade do próprio impulso vital e não apenas de um indivíduo ou da história humana.

Com isso, continuando o argumento de Deleuze, se é possível avaliar também os problemas dentro do universo do falso e do verdadeiro, cabe definir os critérios que permitem a caracterização de um problema como falso ou enquanto verdadeiro.

Em relação a esse aspecto, Deleuze sustenta que Bergson realiza um duplo movimento, visto que ataca os critérios baseados no fator extrínseco e propõe um critério, que tem como núcleo a determinação intrínseca do falso com base na expressão de “falso problema”.

O critério extrínseco consiste em defender que a verdade ou a falsidade de um problema estão ligadas à sua possibilidade ou impossibilidade de solução. Por sua vez, Bergson define como critério do verdadeiro e do falso para os problemas, uma regra complementar do método da intuição, na qual o fundamento prevê que existe nas profundezas da inteligência uma tendência a engendrar uma ilusão fundamental.

Semelhante ilusão, segundo Deleuze, não pode ser compreendida, mas apenas recalçada. Essa tendência faz com que a inteligência opere considerando as diferenças de natureza como diferenças de grau. A confusão entre diferenças de graus e diferenças de natureza termina em dois tipos de falsos problemas: os problemas inexistentes e os problemas mal colocados.

Na exposição de Deleuze, os problemas inexistentes derivam dos problemas mal colocados. Daí que os problemas mal colocados são aqueles em que seus mistos representam expressões mal analisadas. Mistos mal analisados podem ser caracterizados por agruparem coisas e ideias que diferem por natureza, porque não correspondem às articulações naturais das coisas, portanto, são falsos. O traço marcante é a tentativa de homogeneizar ideias e coisas que pertencem às multiplicidades que não são conciliáveis.

Deleuze trabalha com dois exemplos de Bergson: a intensidade e a liberdade. No primeiro, há a confusão entre qualidade da sensação e quantidade da causa física que a produz. No segundo, existe a confusão entre dois tipos de multiplicidade, que são os termos

justapostos no espaço e os estados que se fundem na duração. Nos dois casos, parece haver a confusão primordial entre espaço e duração.

Esse tipo de problema funciona como base de sustentação dos problemas inexistentes. Os problemas do tipo inexistentes são os problemas que confundem o “mais” e o “menos”, uma vez que atribuem menos termos para as ideias, que possuem mais componentes e vice-versa, lançam menos termos nas ideias que detêm uma quantidade maior.

Nessa ocasião, existem três termos em jogo, que são a ideia, sua negação e a motivação psicológica da negação. Deleuze se refere a três pares: ser/não ser, ordem/desordem, possível/real. O caso especial pode ser o par possível/real, pois a ideia de possível contém a ideia de real, o ato que projeta sua imagem no passado e o motivo do ato.

Em todos os pares, em uma perspectiva problematizadora, está em jogo a crítica do negativo como respaldo dos requisitos para a distinção entre verdadeiros e falsos problemas, algo que ocorre desde o artigo de 1956 sobre Bergson, *A concepção da diferença em Bergson*, e se prolonga por *Nietzsche e a filosofia* de 1962.

O nexo da relação entre os problemas mal colocados e os problemas inexistentes consiste no fato dos problemas inexistentes estarem baseados nos problemas mal colocados, porque a condição para que a inteligência pense em termos de mais ou de menos é a confusão ou a negligência das diferenças de natureza entre duas ordens ou entre dois seres¹⁰¹ (DELEUZE, 1999).

Para enfrentar a tendência, que engendra a ilusão fundamental, é proposta outra tendência, só que agora crítica, que apenas pode ser suscitada pela intuição enquanto método, pois, segundo Deleuze, cabe à inteligência inventar os problemas, ao instinto procurar às soluções e à intuição distinguir os falsos problemas dos verdadeiros problemas.

Já a segunda regra, por sua vez, tem por objetivos criticar a ilusão fundamental e encontrar as diferenças de natureza. Para tanto, ela trata do tema e do procedimento da precisão na filosofia. Essa precisão é marcada por dois grandes momentos: a viravolta e a reviravolta.

O pressuposto da viravolta preconiza que a própria experiência fornece apenas mistos, mais especificamente, representações decorrentes e compostas por mistos. Os dois exemplos recorrentes são a representação do tempo preenchida por espaço e a dificuldade em distinguir percepção e lembrança.

¹⁰¹ Deleuze (1999, p.13): “Por aí se vê como o primeiro tipo de falsos problemas repousa em última instância sobre o segundo: a ideia de desordem nasce de uma ideia geral de ordem como misto mal analisado etc.”.

Nesse sentido, Deleuze elucidada que a viravolta é composta por duas linhas principais. A primeira linha é dotada de um breve momento negativo e a segunda linha por um momento marcadamente positivo. O breve momento negativo está direcionado a encontrar os termos entre os quais não pode haver diferença de natureza, já que entre os mesmos existe apenas diferenças de grau, os exemplos estão entre a faculdade do cérebro e a função da medula, bem como entre a matéria e a percepção da matéria¹⁰² (DELEUZE, 1999).

Essa primeira linha decorre de ficções que não são apenas hipóteses, mas impelem para além da experiência em uma direção destacada da própria experiência, que permite extrair as condições da experiência. A partir desse ponto, é traçada a segunda linha, cuja pergunta é por aquilo que preenche o intervalo cerebral e por aquilo que se aproveita disso para se encarnar. A resposta é a linha ou série afetividade-memória/lembrança-memória/contração, que é a própria linha da subjetividade ou o momento marcadamente positivo da viravolta.

Com base nesse entendimento, Deleuze enfatiza que a representação em geral pode ser dividida em duas direções, as quais se diferem por natureza e não se deixam representar. São as direções da percepção, que coloca o leitor na matéria, e da memória, que o coloca no espírito. Com relação a esse aspecto, é necessário destacar que a intuição é um método da divisão.

Isso ocorre uma vez que, o breve momento negativo da viravolta, que define entre quais termos não é possível haver diferenças de natureza, prepara o caminho para que a divisão seja aplicada aos mistos, de acordo com tendências qualitativas e qualificadas, seja segundo a maneira como duração e extensão estão combinadas em um misto, mais propriamente como direções de movimentos. Dividir a representação em geral nos mistos que a compõe significa também a busca pelas condições da experiência e o início do caminho para a reviravolta.

Posto isso, o momento marcadamente positivo da viravolta na intuição permite o início da transição para a reviravolta e ultrapassar a experiência na direção das condições da experiência real, que não podem ser maiores do que o condicionado, isto é, a própria experiência.

Nesse ponto são, efetivamente, descobertas as diferenças de natureza. Esse “ultrapassar a experiência” equivale também ao sentido da filosofia, o qual consiste em

¹⁰² Nesta linha, todo o método bergsoniano consistiu em procurar, primeiramente, os termos entre os quais *não poderia* haver diferença de natureza: não pode haver diferença de natureza, mas somente diferença de grau, entre a faculdade do cérebro e a função da medula, entre a percepção da matéria e a própria matéria (DELEUZE, 1999, p.17).

ultrapassar à condição humana, pois ela condena o indivíduo a viver entre os mistos mal analisados e a sermos, nós próprios, um misto mal analisado.

Nesse caso, ultrapassar a experiência também significa atingir as articulações do real que estão nos perceptos puros¹⁰³ (DELEUZE, 1999). Ao serem reunidos, eles compõem um conceito cabível apenas à própria coisa ou misto analisado, isento de generalidades abstratas. Assim, as articulações do real estarão na razão suficiente do misto ou o ponto virtual, em que as tendências divididas se cruzam e interseccionam, permitindo que a reviravolta seja considerada a reformulação de um monismo a partir de um dualismo inicial das tendências. Talvez o dualismo das tendências seja o caminho para a reconstrução do monismo em um ponto virtual¹⁰⁴ (BERGSON, 1999).

Por isso, acerca da reviravolta, Deleuze postula que Bergson possui uma regra complementar, a qual apresenta o real como aquilo que se divide em diferenças de natureza e que se reúnem em um ponto virtual. Essa divisão caracteriza um empirismo superior capaz de colocar os problemas, vindo a ultrapassar a experiência para atingir as condições de realidade da mesma.

Por outro lado, a reunião ou convergência das linhas de fato em um ponto virtual demarcam um probabilismo superior, que está voltado para resolver os problemas colocados pelo empirismo superior, relacionando condição e condicionado¹⁰⁵.

Com relação a terceira regra proposta por Deleuze, ela trata da colocação dos problemas em função do tempo e não do espaço, ou que o sentido fundamental da intuição é a duração. Isso ocorre, pois a divisão, característica da duração, não divide apenas o misto entre duração e espaço para encontrar as diferenças de natureza.

A divisão também demarca que a duração é portadora de todas as diferenças de natureza, uma vez que ela é capaz de variar qualitativamente, a si mesma. Já espaço apresenta diferenças de graus, visto que ele é quantitativamente, homogêneo.

A consequência disso é que as diferenças de natureza estão somente do lado da duração, em que cada coisa difere de todas as outras e de si mesma, permitindo caracterizar a

¹⁰³ Deleuze (1999, p.18): “A intuição nos leva a ultrapassar o estado da experiência em direção às condições da experiência. Mas essas condições não são gerais e nem abstratas; não são mais amplas do que o condicionado; são as condições da experiência real.”

¹⁰⁴ Bergson (1999, p.215) coloca que: “Seria ir buscar a experiência em sua fonte, ou melhor, acima dessa *virada* decisiva em que ela, infletindo-se no sentido de nossa utilidade, torna-se propriamente experiência *humana*.”

¹⁰⁵ Em sua divergência, na desarticulação do real que operam segundo as diferenças de natureza, elas já constituem um empirismo superior, apto para colocar os problemas e para ultrapassar a experiência em direção às suas condições concretas. Em sua convergência, na intersecção do real a que procedem, as linhas definem agora um probabilismo superior, apto para resolver os problemas e relacionar a condição ao condicionado, de tal modo que já não subsista distância alguma entre eles (DELEUZE, 1999, p.21).

duração como alteração, que por sua vez, é também considerada a essência ou substância da realidade¹⁰⁶.

Desse modo, a intuição pode ser reconciliada com seu aspecto metodológico e também ser distinguida da duração. A reconciliação surge na medida em que a intuição não opera apenas a divisão dos mistos, mas também fornece um critério para escolha de um dos lados do misto. O critério é a mudança qualitativa ou a duração enquanto essência. A distinção em relação à duração está baseada no fato de que a intuição é o movimento por meio do qual é possível sair da duração de cada um dos seres humanos e reconhecer a existência de outras durações.

Com isso, não se está afirmando que Deleuze use literalmente o método da intuição de Bergson para contestar a unidade da entidade sadomasoquista. Não se trata disso. Contudo, se está afirmando que Deleuze realiza a reivindicação para si de uma maneira de perguntar de inspiração bergsoniana, que trata da legitimidade de uma unidade ou de uma formação decorrente do encontro e mistura entre linhas de características, tendências e linhagens enquanto problemas filosóficos: em que medida é legítimo afirmar a unidade da entidade sadomasoquista? A unidade da entidade sadomasoquista é uma ideia geral mal formada da ordem de um misto não analisado?

Por sua vez, isso também corresponde ao procedimento de colocar à prova o problema que sustenta a unidade da entidade sadomasoquista. Esquemáticamente, a crítica que Deleuze dirige à unidade da entidade sadomasoquista está presente na crítica à ideia geral da ordem de um misto não analisado. Portanto, o movimento ou processo de construção da fórmula da pergunta já está presente em Deleuze, desde 1966. Tamanha inspiração bergsoniana explica a forma da crítica direcionada ao sadomasoquismo.

Dessa maneira, a partir dessa explicação, em *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*, especificamente, no tópico “A psicanálise”, Deleuze afirma que, em Freud, aparecem sucessivamente, duas concepções¹⁰⁷ de sadomasoquismo (DELEUZE, 2009). A primeira

¹⁰⁶ Ora, não podemos nos contentar em simplesmente afirmar uma diferença de natureza entre a duração e o espaço. A divisão se faz entre a duração, que "tende", por sua vez, a assumir ou a ser portadora de todas as diferenças de natureza (pois ela é dotada do poder de variar qualitativamente em relação a si mesma), e o espaço, que só apresenta diferenças de grau (pois ele é homogeneidade quantitativa). Portanto, não há diferença de natureza entre as duas metades da divisão; a diferença de natureza está inteiramente de um lado. Quando dividimos alguma coisa conforme suas articulações naturais, temos, em proporções e figuras muito variáveis segundo o caso: de uma parte, o lado espaço, pelo qual a coisa só pode diferir em grau das outras coisas e *de si mesma* (aumento, diminuição); de outra parte, o lado duração, pelo qual a coisa difere por natureza de todas as outras e *de si mesma* (alteração) (DELEUZE, 1999, p.23).

¹⁰⁷ Ambas tendem a determinar certa entidade sadomasoquista e assegurar, dentro dessa entidade, a passagem de um elemento para o outro. Devemos questionar em que medida as duas concepções são realmente diferentes; em

concepção está relacionada à dualidade entre pulsões sexuais e pulsões do eu. A segunda concepção está relacionada ao dualismo entre pulsões de vida e pulsões de morte. Para Deleuze, esses dois tipos de dualismo determinam a existência da entidade sadomasoquista e asseguram a passagem do sadismo para o masoquismo.

Dentro dos limites do dualismo entre pulsões sexuais e pulsões do eu, o masoquismo é apresentado como derivado do sadismo por meio de uma operação chamada de “reviramento”, pois toda pulsão acomoda componentes agressivos que são indispensáveis à realização de sua finalidade e voltados para o objeto. A agressividade das pulsões sexuais está na origem do sadismo. No entanto, essa agressividade pode se voltar contra o eu/ego.

É possível identificar, em Deleuze, dois fatores determinantes do reviramento: 1) há uma agressividade voltada contra o pai e a mãe; 2) essa agressividade se volta contra o eu/ego decorrente ou de uma angústia de perda de amor, ou por meio de um sentimento de culpa relacionado à instauração do superego. A angústia de perda de amor possui uma origem pré-genital e o sentimento de culpa é oriundo de uma origem edipiana.

Segundo Deleuze, existe, nesses dois fatores, que causam a operação do reviramento, uma desigualdade entre a imagem do pai e a imagem da mãe. Deleuze explica essa desigualdade pelo fato de que mesmo quando a falta é cometida pela mãe, ela diz necessariamente, respeito ao pai, uma vez que, é ele que possui o pênis, é ele que a criança quer castigar ou matar.

A função do reviramento consiste em apaziguar esse “querer castigar” ou “querer matar”. Mas, para Deleuze, a imagem do pai funciona como “pivô” nos dois casos que ocasionam o reviramento. Portanto, as imagens possuem papéis desiguais. É importante destacar que a demonstração e a denúncia dessa desigualdade nas imagens já está presente no esquema argumentativo do artigo de 1961, *De Sacher-Masoch ao Masoquismo*. Conforme tratado na seção 2.1.

Com base nesse esclarecimento, Deleuze explica que existem, pelo menos, três razões para sustentar que o masoquismo não pode ser determinado como um sadismo revirado contra o eu/ego. A primeira razão advoga que todo reviramento está sempre acompanhado de uma “dessexualização” da agressividade libidínica, a qual pode ser caracterizada como o abandono dos fins propriamente sexuais (DELEUZE, 2009).

De acordo com Deleuze, Freud afirma que a formação do superego acarreta em uma dessexualização do complexo de Édipo. Isso significa que há a possibilidade de um sadismo

que medida também uma e outra implicam um ‘transformismo’ freudiano; e, em que medida, enfim, a hipótese de uma dualidade vem, nesses dois casos, limitar tal transformismo (DELEUZE, 2009, p.102).

revirado, em que o superego exerce o sadismo com o eu/ego, todavia sem que haja propriamente um masoquismo do próprio eu/ego. Nos termos de Deleuze, a razão disso é que não existe masoquismo sem reativação do Édipo e sem “ressexualização” do superego.

Nesse caso, o masoquismo não é caracterizado pelo sentimento de culpa. O elemento distintivo do masoquismo é o desejo de ser punido, visto que, a punição resolve a culpabilidade, a angústia correspondente e possibilita o prazer sexual. Assim, para Deleuze, o masoquismo é definido menos pelo reviramento do que pela ressexualização daquilo que foi revirado.

A segunda razão capaz de sustentar que o masoquismo não pode ser definido como sadismo revirado contra o eu/ego, diz respeito à distinção entre a sexualização masoquista e a “erogeneidade” masoquista. Para Deleuze, isso ocorre devido a punição poder resolver, ou satisfazer o sentimento de culpa, porém essa punição constitui apenas um prazer preliminar, que corresponde a um prazer de “espécie moral”, caracterizado por fazer os preparativos para o prazer sexual.

Essa relação entre prazer moral e prazer propriamente sexual possibilita que Deleuze elabore uma importante pergunta: de que maneira o prazer sexual está associado à dor física da punição? Para que haja o prazer propriamente sexual é necessário que exista uma base material ou alguma coisa, que funcione como vínculo vivido pelo masoquista entre a dor e o próprio prazer sexual.

Como decorrência disso, Deleuze afirma que Freud faz uso de uma hipótese de “coexcitação libidinal”¹⁰⁸, em que os processos e excitações, ao ultrapassarem certos limites quantitativos, seriam erotizados (DELEUZE, 2009). Para Deleuze, essa hipótese reconhece a existência de um fundo masoquista irreduzível, o qual é compreendido como a evidência de que, mesmo para Freud, o masoquismo não é o sadismo revirado.

Para corroborar esse ponto, Deleuze faz uso da afirmação de Freud segundo a qual o sadismo é o masoquismo projetado, uma vez que o sádico só pode ter prazer nas dores que causa ao outro na medida em que ele vivenciou em si o vínculo entre prazer e dor.

Existe ainda outro ponto importante na argumentação de Deleuze. De acordo com esse ponto, mesmo que ocorra a operação do reviramento capaz de conduzir da experiência sádica para a experiência masoquista, ela é condição para a descoberta do vínculo vivido, mas de

¹⁰⁸ Deleuze (2009, p.104): “Freud evocava a hipótese de uma ‘coexcitação libidinal’, a partir da qual os processos e excitações, ultrapassando certos limites quantitativos, seriam erotizados.”

forma alguma constitutiva de semelhante vínculo. Para Deleuze, a operação do reviramento é comprovante da existência de um abismo masoquista específico¹⁰⁹.

A terceira razão exposta por Deleuze, para sustentar que o masoquismo não pode ser definido como um sadismo revirado consiste em afirmar, que o reviramento contra o eu/ego define um estágio pronominal, tal qual a neurose obsessiva na fórmula “eu me puno”. O masoquismo concerne a um estágio passivo cuja fórmula é: “sou punido”, “sou espancado”.

Deleuze retoma o argumento da projeção já apresentado no artigo de 1961, *De Sacher-Masoch ao masoquismo*. Nesse argumento, existe uma projeção masoquista em que uma pessoa externa deve assumir o papel de sujeito. Tamanha projeção é inseparável de uma ressexualização. Inversamente, o estágio pronominal expõe um superego sádico que permanece dessexualizado.

No passo seguinte de seu percurso, Deleuze direciona sua atenção, novamente, para Reik. O foco de Deleuze está voltado para abordar o seguinte problema: caso a derivação entre sadismo e masoquismo não seja direta e desminta a hipótese de simples reviramento, em que medida ainda é possível afirmar o princípio de reviramento ou derivação?

Nesse problema, está presente a ideia de que caso haja alguma outra etapa, ou mediação, entre o sadismo e o masoquismo, não ocorre propriamente um reviramento, logo o masoquismo não decorre necessariamente, do sadismo. Conforme Deleuze, a partir de sua leitura de Reik, esse pressuposto decorre da renúncia que o masoquista realiza a exercer o sadismo, renunciando, inclusive, em revirar o sadismo contra si mesmo.

Seguindo essa linha de pensamento, o masoquista neutraliza o sadismo em uma fantasia ou substitui a ação pelo sonho. É sob a condição da fantasia que o masoquista exerce ou faz exercer uma violência contra si, a qual não pode mais ser classificada como sendo sádica.

Nesse caso, em relação a fantasia, Deleuze relembra que, em Freud não há transformação direta entre pulsões qualitativamente, distintas, visto que, o dualismo qualitativo demarca a impossibilidade da passagem de uma pulsão para outra. Além disso, também relembra que o sadismo e o masoquismo são formações psíquicas que representam uma determinada combinação do dualismo pulsional. Contudo, nesse ponto, Deleuze salienta

¹⁰⁹ O texto de Freud ao qual Deleuze se reporta para tratar da unidade da entidade sadomasoquista na perspectiva do dualismo pulsional entre pulsões sexuais e pulsões do eu é *Pulsões e seus destinos* de 1915.

que só se passa do sadismo para o masoquismo mediante um processo de dessexualização e ressexualização. O lugar ou palco para tanto, é a fantasia¹¹⁰ (DELEUZE, 2009).

Nos termos de Deleuze, tudo pode ser resumido em saber se o mesmo sujeito pode ser incluso em uma sexualidade sádica e de uma sexualidade masoquista, uma vez que uma implica na dessexualização da outra. Portanto, Deleuze coloca o problema: essa dessexualização é um acontecimento vivenciado pelo masoquista (portanto, haveria uma passagem mesmo que indireta) ou, pelo contrário, é uma condição estrutural pressuposta pelo masoquismo e que poderia excluir qualquer comunicação com o sadismo? Para Deleuze, o masoquismo é antes de tudo formal e dramático, pois só há uma combinação entre dor e prazer mediante um formalismo particular¹¹¹ (DELEUZE, 2009).

Nesse sentido, assemelhado problema pode ser considerado o núcleo ou raiz das dúvidas sobre a unidade e a comunicação da entidade sadomasoquista. De acordo com Deleuze, essas dúvidas são reforçadas e agravadas, caso seja considerada a dualidade entre pulsões de vida e pulsões de morte, isto é, Eros e Tânatos.

Nosso trajeto, até então, consistiu em demonstrar as partes que compõem a sintomatologia para Deleuze, a qual deve ser compreendida enquanto mecanismo integrante da engrenagem da discordância conciliável em relação à psicanálise. A discordância conciliável representa o primeiro momento da crítica que o pensamento de Deleuze destina a esse saber.

Dentro da discordância conciliável é possível identificar um segundo mecanismo elaborado por Deleuze para abordar a psicanálise. Esse mecanismo é a topologia crítica. Contudo, semelhante topologia é uma consequência necessária do desenvolvimento radical e vertiginoso da sintomatologia. Particularmente, trata-se da mediação genealógica e tipológica entre duas extremidades: sintomatologia e topologia crítica.

Essa mediação significa exercício, afirmação e construção ativa da seara de pesquisa transcendental em torno da psicanálise. Assim, o ponto a ser considerado na exposição de Deleuze consiste em recorrer à ideia de “Instinto de morte”.

Em *Sacher-Masoch*, no tópico intitulado “O papel das descrições”, Deleuze afirma que deve referenciar Tânatos ou o Instinto de morte, uma vez que, ele é determinável como fundamento da vida psíquica. Essa “menção” deve ser especulativa ou mítica e sua

¹¹⁰ Deleuze (2009, p.107): “A fantasia no masoquismo é o lugar ou o palco desse processo. Tudo se resume a saber se o mesmo sujeito pode participar de uma sexualidade sádica e de uma sexualidade masoquista, já que um implica uma dessexualização da outra.” (Grifo nosso).

¹¹¹ Deleuze (2009, p.108): “O masoquismo é antes de tudo formal e dramático, isto é, não chega a uma combinação de dor e prazer senão através de um formalismo particular, e só vive a por intermédio de uma história específica.”

designação é realizada pela palavra “Instinto”, devido ser a única capaz de sugerir sua característica marcante enquanto princípio transcendental.

Tânatos ou o Instinto de morte equivale ao “Não” ou negação em estado puro, que não se faz presente na vida psíquica, nem mesmo no inconsciente. Para Deleuze, o Instinto de morte é diferente das pulsões de morte e, ao mesmo tempo, condição para que o dualismo entre pulsões de vida e pulsões de morte possa ser compreendido.

No entendimento de Deleuze, as pulsões de vida e as pulsões de morte são dadas no inconsciente como estando misturadas. Como decorrência disso, o negativo na destruição é apresentado enquanto o inverso de uma construção ou de uma unificação submetida ao princípio do prazer. Por isso, a negação em estado puro não está no inconsciente, porque os contrários nele coincidem. O Instinto de morte, portanto, é um princípio.

Retornando àquilo que concerne ao problema da unidade da entidade, sadomasoquista sob a perspectiva do dualismo entre pulsões de vida e pulsões de morte, o Instinto de morte aparece sob duas figuras diferenciadas. A primeira delas surge quando Eros assegura sua derivação voltada para o exterior, logo sadismo. A outra surge quando Eros investe a sua impressão, o resíduo interior, então masoquismo. Essa é a explicação de Deleuze para um masoquismo primitivo, que não deriva do sadismo.

Deleuze também afirma que, mesmo do ponto de vista do Instinto de morte, é possível identificar a operação do reviramento, na qual o sadismo se revira para produzir os outros aspectos do masoquismo, passivo e moral. Todavia, em relação a isso, Deleuze encontra de forma mais clara as dúvidas pertinentes à comunicação e unidade da entidade sadomasoquista, pois no reviramento que conduz do sadismo ao masoquismo, há uma dessexualização e uma ressexualização, bem com existe uma desintrincação e combinação entre as pulsões.

Para Deleuze, tanto o sadismo quanto o masoquismo implicam na neutralização de certa quantidade de energia libidinosa. Essa neutralização significa também dessexualização e deslocamento colocados a serviço de Tânatos, logo não há transformação direta, mas deslocamento de uma carga energética.

De acordo com Deleuze, Freud denomina isso de “desintrincação”, cujas características fundamentais são o narcisismo e a formação do superego. Assim, para Deleuze, o problema inteiro da unidade sadomasoquista está, em última instância, na natureza das desintrincações e na maneira como elas são conciliadas com a intrincação, entendida como combinação das pulsões.

Posto isso, depara-se com o tema das relações entre pulsões de morte e Instinto de morte, que foi brevemente tangenciado um pouco anteriormente. Então, no tópico “O que é

Instinto de morte?”, do livro de 1967, sobre Sacher-Masoch, Deleuze retoma e desenvolve com mais detalhes o problema a respeito da noção de negação em estado puro, a qual consiste na ideia sobre o resíduo que é irreduzível ao princípio do prazer. Portanto, para tratar das relações entre pulsão de morte e Instinto de morte, o ponto de partida utilizado por Deleuze é o trabalho de Freud intitulado de *Além do princípio de prazer* de 1920.

Deleuze considera *Além do princípio de prazer* como sendo uma obra-prima, pois é nesse texto, que Freud penetra mais diretamente e com genialidade em uma reflexão filosófica, a qual é denominada por Deleuze de “transcendental”. Uma reflexão transcendental representa uma forma de levar em conta o problema dos princípios. Para Deleuze, o “Além” de *Além do princípio de prazer* não significa absolutamente, as “exceções” ao princípio de prazer.

Essa reflexão filosófica surge como decorrente da necessidade de identificar e caracterizar esse resíduo irreduzível ao princípio do prazer. Deleuze está a descrever dois graus de princípios. O primeiro nível, ou princípio de primeiro grau, é um princípio empírico que rege um domínio. O princípio de prazer rege, para Deleuze, sem exceção, a vida psíquica no inconsciente. Já o segundo nível ou princípio de segundo grau submete o domínio da vida psíquica ao princípio empírico.

Esse princípio de segundo grau, ou instância superior em relação ao princípio de prazer, é o “valor” de princípio que o próprio prazer está determinado a tomar na vida psíquica. Deleuze entende que semelhante problema refere-se ao tema da “fundação” do prazer enquanto princípio, sendo a descoberta “especulativa” de natureza transcendental.

Assim, Deleuze aproxima o “Além” da noção de “fundação” e não da concepção de “exceção”. Adotando essa perspectiva, “Além do princípio de prazer” é transformado em “Fundação do princípio de prazer”, ou melhor, qual é a fundação do valor de princípio¹¹² para o prazer? (DAVID-MÉNARD, 2014). Portanto, a pergunta de inspiração genealógica (“qual o valor?”), reivindicada da leitura de Nietzsche, desde o livro de 1962, possui como efeito o início da transição para topologia crítica e transcendental, pois o tema da “fundação” passa a ser priorizado.

Essa apropriação metamorfoseante realizada por Deleuze pode encaminhar para outro problema: como essa transformação é possível? Qual a legitimidade filosófica para tanto? Ao

¹¹² Acerca disso, é necessário destacar uma das importantes contribuições de David-Ménard, a qual explicita que uma das bases do eixo central da crítica de Deleuze à psicanálise consiste em rejeitar a ideia do prazer como descarga, tal qual aparece em Freud. Para, em seguida, falar em favor do prazer como princípio, pois caso o prazer fosse estabelecido como o “telos” do desejo a alternância entre a tensão e o relaxamento decorrente do gozo deixaria um resto ou um impossível. Por fim, a saciedade relançaria a transcendência da busca (DAVID-MÉNARD, 2014, p.55-56).

apresentar a equivalência entre as noções de “Além” e “fundação” em revelia a ideia de “exceção”, qual é a explicação desenvolvida por Deleuze?

Perguntar pelo “valor” de princípio do prazer está próximo da pergunta “genealógica”, que Deleuze expôs durante sua leitura reivindicatória do pensamento de Nietzsche. O tipo de interrogação filosófica procura avaliar a gênese das forças do ponto de vista de sua nobreza, ou de sua baixeza, pois a ascendência dessas forças está na vontade de poder e na qualidade dessa vontade, que pode ser negativa ou afirmativa.

Retornar a questão do valor às qualidades da vontade de poder quer dizer também remeter para o princípio da razão suficiente. Abordar o tema da fundação do prazer enquanto princípio estabelece o devir-tipológico da psicanálise e propõe a seara de pensamento transcendental e genealógico acerca da mesma. Compreender o “Além” como sendo “fundação” e não como “exceção” é fruto do duplo criado pela colagem no decorrer do exercício reivindicatório.

Nesse sentido, a linha argumentativa de Deleuze para sustentar a equivalência entre “Além” e “fundação” afirma que não existem exceções ao princípio de prazer, embora existam singulares complicações do prazer, propriamente. Se nada contraria o princípio de prazer e se tudo é reconciliável com ele, isso não significa que ele passe a dar conta desses componentes e processos que dificultam sua aplicação. Se tudo entra no princípio do prazer, nem tudo sai dele. Portanto, para Deleuze, o princípio de prazer “reina” sobre tudo, porém, não “governa” tudo.

Por essa razão, mesmo não havendo “exceção” ao princípio de prazer, existe um resíduo irreduzível, exterior e heterogêneo ao princípio. Esse resíduo é o “valor” de princípio que o prazer está determinado a tomar na vida psíquica. A questão de Deleuze passa a ser a seguinte: qual é a ligação superior que faz do prazer um princípio?¹¹³ (DELEUZE, 2009). Deleuze entende que esse problema para Freud é um problema de “especulação”¹¹⁴ (FREUD, 1976).

¹¹³ Qual é a ligação superior que faz do prazer um princípio, que lhe dá o status de princípio e lhe submete a vida psíquica? Pode-se dizer que o problema colocado por Freud é o contrário daquele que lhe é frequentemente imputado: trata-se não de exceções ao princípio do prazer, mas de fundação desse princípio. Trata-se da descoberta de um princípio transcendental: problema de ‘especulação’, acrescenta Freud (DELEUZE, 2009, p.111).

¹¹⁴ O problema de “especulação” é tratado com maior precisão por Freud a partir da parte IV de *Além do princípio de prazer* (FREUD, 1976, p.39). O autor cita ainda que: “O que se segue é especulação, amiúde especulação forçada, que o leitor tomará em consideração ou porá de lado, de acordo com sua predileção individual. É mais uma tentativa de acompanhar uma ideia sistematicamente, só por curiosidade de ver até onde ela levará.”.

Segundo Deleuze, a resposta de Freud para esse problema especulativo consiste em postular que a atividade realizada pela ligação é instância capaz de atribuir valor sistêmico para o processo de descarga de prazer. Deleuze afirma que, mesmo sem a ligação, existe prazer decorrente da descarga energética e, conseqüente, redução do nível de excitação do aparelho psíquico.

Todavia, é a atividade de ligação que fornece um valor regular e sistêmico para o prazer. A ligação funda o prazer enquanto princípio quando realiza a preparação para a primazia do mesmo dentro do aparelho mental, uma vez que, a ligação opera a sujeição dos impulsos pulsionais que estão em choque e colisão na vida psíquica¹¹⁵ (DELEUZE, 2009).

Na argumentação de Deleuze, a vinculação é Eros enquanto respaldo que coloca em ação o duplo instrumento da mesma. Vinculação com energia da estimulação e vinculação biológica das células. A segunda vinculação opera como mecanismo ou conjunto de situações positivas favoráveis para a primeira. Sobre esse processo, Deleuze ressalta que a repetição é a dupla vinculação que institui Eros. Quer repetição no tocante à estimulação, quer repetição da situação da vida como aproximação e conjunção até mesmo envolvendo os organismos unicelulares.

Nesse ponto ocorre uma radicalização na pesquisa transcendental, uma vez que ela não pergunta apenas pela fundação ou fundamentação do prazer enquanto princípio, porém ela interroga também pelo sem-fundo que está relacionado ao fundamento ou fundo. Essa radicalização da pesquisa transcendental implica na necessidade investigativa e especulativa inerente à mesma, uma vez que não é possível interromper seu andamento sem comprometer tamanha necessidade (DELEUZE, 2009).

A natureza da relação necessária entre fundo e sem-fundo corresponde à questão sobre a maneira como a repetição pode desempenhar um papel simultâneo de “ao mesmo tempo” e de “um antes” sem que nenhum anule o outro. Entre a expressão “ao mesmo tempo” e a outra expressão “um antes” existem diferenças de ritmo e desempenho, pois o “ao mesmo tempo” é caracterizado nos limites da dupla ligação, a qual ocorre simultaneamente para com a excitação e para com a vida (DELEUZE, 2009).

O “ao mesmo tempo” é a repetição como Eros, que corresponde ao fundo ou respaldo transcendental do prazer enquanto princípio empírico, que domina a vida psíquica. O “um antes” é configurado como algo que se antecipa à estimulação rompendo à indiferença do não citado e antecipado que à própria vida confronte ao sono do sem vida. Ele é o sem-fundo ou

¹¹⁵ Deleuze (2009, p.111): “É a ligação que torna possível o prazer, como princípio, ou que funda o princípio de prazer.”.

Tânatos, que Eros aproximou para si. Eros e Tânatos, fundo e sem-fundo, representam as duas faces da repetição, que podem ser “repetição laço”, que liga, e “repetição borracha”, que faz desaparecer.

Eros representa a situação transcendental para a implantação do princípio empírico de prazer. Deleuze chama a atenção para a experiência propriamente dita, não sendo possível conviver nem com Eros, nem Tânatos, pois, nenhum deles é dado. O papel do primeiro é aproximar a energia do segundo e sujeitar suas combinações energéticas ao princípio do prazer. Eros atua diretamente no princípio do prazer, porém, Tânatos mantém-se silencioso enquanto Instinto de morte e instância que transcende.

Assim sendo, Deleuze coloca que a repetição representa a síntese transcendental do tempo. Essa síntese transcendental do tempo significa a repetição do anterior, do decorrer e do após. Ela forma no tempo o agora, o após e o vir. Entre o passado, o presente e o futuro existe uma distinta, ou de natureza. Por esse motivo, existe uma repetição que vincula e expressa o presente, uma repetição que desaparece que mostra o passado e uma repetição capaz de constituir o futuro¹¹⁶ (DELEUZE, 2009).

Interpretar a repetição dotada de duas faces, repetição laço e repetição borracha, enquanto síntese transcendental do tempo, significa também aproximar esse problema do tema do “eterno retorno”. Para Deleuze, o eterno retorno em Nietzsche possui um aspecto teórico/cosmológico/ontológico e outro aspecto prático/ético, tal qual tratamos acima. Portanto, eterno retorno é o retorno daquilo que difere e não o retorno do mesmo (FREITAS, 2016).

O eterno retorno é constituído pelas múltiplas camadas da síntese: síntese do tempo e de suas dimensões, síntese do diverso e de sua reprodução, síntese do devir e do ser que se afirma do devir, síntese da dupla afirmação.

As sínteses são o próprio eterno retorno que tem a função de descobrir o ser do devir. O eterno retorno é sustentado pela vontade de poder. Ele é o ser do devir-ativo, uma vez que, de um ponto de vista físico, afirma o ser do devir. Mas do ponto de vista de uma ontologia seletiva, o ser do devir é corroborado como devir-ativo, conforme demonstramos na seção anterior.

O eterno retorno, para Deleuze, é o retorno daquilo que difere e não o retorno do mesmo, cuja razão suficiente é a vontade de potência. A vontade de potência é o elemento

¹¹⁶ Deleuze (2009, p.113): “Deve-se compreender que a repetição tal como Freud a concebe nesses textos geniais, é em si mesma uma síntese do tempo, síntese transcendental do tempo.”.

genealógico da força, pois é ao mesmo tempo diferencial e genético. Logo, o esquema argumentativo reivindicado por Deleuze em *Nietzsche e a filosofia* volta a ser utilizado.

Tânatos, face do eterno retorno ou síntese transcendental do tempo, é o elemento seletivo que apaga, destrói, desfaz e desliga as relações energéticas e biológicas. Tânatos relacionado a Eros é a condição para o surgimento de forças ativas mediante a transformação das ligações das forças passivas. Ocorre que do ponto de vista da experiência ou do vivido, nem Eros, nem Tânatos são dados no mesmo, visto que são faces do princípio transcendental/genealógico da repetição (FREITAS, 2016).

Eros funda o prazer enquanto princípio que rege a vida psíquica. Todavia, Eros só executa essa tarefa carregando Tânatos consigo. Essa relação entre Eros e Tânatos, fundo e sem-fundo, é marcada pelo fato de que o primeiro liga a energia do segundo e permite as combinações pulsionais no inconsciente.

Deleuze enfatiza que, mesmo não sendo dado na experiência, Eros se faz ouvir e age. Por outro lado, Tânatos é essencialmente mais silencioso e mais terrível. O efeito disso é que Tânatos passa a ser chamado por Deleuze de “Instinto de morte”, o qual é a negação pura¹¹⁷ (MONTEBELLO, 2011).

Em Deleuze, a palavra “pulsão” denomina as forças combinadas que compõe o inconsciente. Já o termo “Instinto”, com “I” maiúsculo, nomeia, filosoficamente, o princípio que fundamenta e constitui as faces da repetição. As pulsões são representantes diretos de Eros e representantes indiretos de Tânatos, são os componentes das combinações determinadas que estão misturados no inconsciente¹¹⁸ (LAPOUJADE, 2015).

Tudo isso resulta fato de que, dentro da experiência, a repetição é vivenciada, como sendo submetida ao princípio do prazer, visto que, repete-se em função de um prazer obtido ou para vir a obter o mesmo. Há uma inversão.

Conseqüentemente, um dos propósitos de Deleuze consiste em inverter a inversão e assegurar a reivindicação crítica e transcendental dos esquemas empíricos e metapsicológicos de âmbito psicanalítico. Nesse caso, o Instinto de morte é a instância crítica e transcendental distinta das pulsões de fundo metapsicológico econômico. Se as pulsões compõem a mitologia psicanalítica por excelência, o Instinto de morte constitui a viagem rumo ao sem-fundo do pensamento que, no extremo, é o incondicionado que age acerca a origem do ato de pensar.

¹¹⁷ Sobre a expressão “Instinto de morte” usada por Deleuze para nomear uma instância transcendente e silenciosa que é negação pura (MONTEBELLO, 2011, p.15-26).

¹¹⁸ Lapoujade (2015, p.87): “Se Deleuze o chama instinto e não pulsão é para distingui-lo de toda pulsão destruidora, ruidosa, erotizada.”.

A justificativa para esse intento possui vários aspectos: encontrar uma fundamentação filosófica para a independência e autonomia da repetição em relação ao prazer; desvincular a repetição do prazer e impedir algum finalismo na tarefa da mesma; garantir sua pura necessidade e imanência, assegurando a possibilidade de desligamento da energia ligada por parte do prazer e não o contrário disso.

Além disso, como será demonstrado por Deleuze em *Lógica do sentido* de 1969, a reivindicação filosófica dos esquemas psicanalíticos está diretamente associada ao mapeamento dos devires ativos do pensamento. Por fim, o desenvolvimento desse projeto, também está voltado para propor a repetição enquanto síntese transcendental do tempo capaz de operar de maneira seletiva ao estabelecer relações entre as forças e energias existentes.

Se a repetição, dentro da experiência vivida, é autônoma e independente em relação ao prazer, ele não é o critério necessário para seleção das forças e energias ou para a ligação e o desligamento. O prazer é efeito da seleção (conversão e transformação) e da ligação, ele é o coroamento vivido da redução da excitação e, em certo sentido, do desligamento enquanto externalização (FREITAS, 2016).

Como consequência disso, Deleuze propõe que o meio para realizar a inversão entre o prazer e a repetição na experiência vivida é a perversão¹¹⁹ (LAPOUJADE, 2015). Numa perspectiva metodológica, decorrente do duplo reivindicatório de Deleuze, na perversão ocorre um tipo específico de relação entre dessexualização e ressexualização.

Essa relação é marcada pelos extremos da frieza e da força, cuja mediação é efetivada pela combinação entre intensidade e proporcionalidade. A força da ressexualização perversa será tão forte quanto à frieza da dessexualização.

O efeito do duplo processo dessexualização/ressexualização é a inversão da relação entre o prazer e a repetição. Nesse caso, a repetição se converte em ideia e o prazer em conduta. A repetição não fica apenas autônoma e independente em relação ao prazer, mas o prazer passa a seguir a repetição. Não se repete mais como decorrência do prazer ou para se obter o prazer (FREITAS, 2016).

A dessexualização atua sobre Eros para ressexualizar com mais força e conforto Tânatos ou o Instinto de morte. Deleuze passa a impressão de despertar de maneira mais intensa o Instinto de morte para tentar neutralizar ou desinvestir a repetição do prazer e promover uma poderosa repetição-borracha, abrindo os caminhos que conduzem de maneira

¹¹⁹ Lapoujade (2015, p.135): “Não se deve concluir que Deleuze é um perverso, mas sim que ele instaura um procedimento ou um método perverso que consiste uma espécie de duplo do original estudado, e que permite passar do outro lado do limite atribuído pelo original.”.

mais explícita ao tema das relações entre fundamento e sem-fundo, bem como ao problema da repetição “para si” mesma.

Esse estranho e sofisticado movimento tipológico que Deleuze dirige à psicanálise possui como um de seus desdobramentos *Diferença e repetição* de 1968. Esse desdobramento diz respeito, novamente, ao tema das distintas camadas e coordenadas da repetição que culminam na relação entre a “dessexualização” e o “Instinto de morte”, a qual está presente no capítulo 2 de *Diferença e repetição*, cujo título é “A repetição para si mesma”, que por sua vez corresponde diretamente à tarefa da topologia crítica do inconsciente. De maneira mais específica, concerne à topologia nietzschiana empreendida por Deleuze, conforme veremos no capítulo seguinte.

3 DA TOPOLOGIA SIMBÓLICA À TOPOLOGIA NIETZSCHIANA DO INCONSCIENTE

3.1 A topologia simbólica no texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*

O percurso desta tese, até o presente momento, caracterizou a sintomatologia como uma das engrenagens integrantes da discordância conciliável de Deleuze em relação à psicanálise. Assim, descreveu-se as três partes integrantes da sintomatologia. Sem deixar de frisar e mostrar que as mesmas são gradativamente complementares entre si. Além disso, também demonstrou-se em que medida e em qual sentido, a sintomatologia é a porta de entrada crítica para Deleuze em relação ao saber psicanalítico.

O outro instrumento integrante da discordância conciliável refere-se à topologia. Em *Nietzsche e a filosofia*, a topologia resulta, necessariamente, dos limites da sintomatologia em relação à tipologia e, desta, enquanto pesquisa transcendental, em relação à própria topologia. Esse limite foi devidamente exposto, em *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*, com a ideia de Instinto de morte, levando consigo todo o argumento da dessexualização e da ressexualização, que pode ser relacionado às noções de investimento e desinvestimento.

Semelhante argumento encontra ressonância direta no projeto de *Diferença e repetição*, especialmente no capítulo 2, “A repetição para si mesma”, que estabelece o exercício da construção de uma topologia do inconsciente, ou seja, de uma pesquisa a respeito das condições, sínteses, fundamentos, fundações e metamorfoses do inconsciente.

A topologia é sempre de ordem relacional, isto é, ela busca estabelecer conexões entre conjuntos, séries e instâncias distintas no interior de determinado espaço. As relações constituídas pela topologia provocam uma implicação mútua entre os elementos dos conjuntos, séries e instâncias envolvidas.

Tamanha implicação mútua determina coordenadas variáveis específicas, enquanto fruto da correspondência entre dois ou mais domínios heterogêneos. Nos termos desta tese, a topologia é o segundo mecanismo da discordância conciliável em relação à psicanálise, pois Deleuze, por meio dela, elabora uma relação entre o empírico e o transcendental, cujo cerne percorre essas duas instâncias distintas, sem se fixar em nenhuma, ou seja, a operação/procedimento da dessexualização.

A tarefa topológica consiste em determinar as condições em que essa relação está sendo construída e colocada, bem como, as implicações que o empírico oferece sobre o

transcendental e vice-versa. Nesse contexto, cabe à dessexualização operacionalizar de maneira ágil os nexos relacionais entre ambos os setores.

Além disso, a topologia em relação à psicanálise é sempre mais profunda do que a sintomatologia, pois escava, procura e identifica as condições da experiência real que possibilitam as dinâmicas entre as forças vitais, seus devires e sua expressão na forma de sintomas. Toda sintomatologia necessita de um estudo topológico avançado¹²⁰ (LACAN, 1998a).

Mas, isso não significa que há uma separação rígida e inflexível entre topologia e sintomatologia. Durante as escavações topológicas surgem sinais e sintomas susceptíveis de uma sintomatologia. Existe um vínculo necessário entre as duas e a separação que se adota possui uma finalidade analítica e didática, isto é, direcionada para dividir e explicar.

Desse modo, a presente tese postula que a engrenagem da topologia crítica possui, por sua vez, um rumo próprio, que está necessariamente relacionado ao percurso da sintomatologia. Entende-se que o itinerário da topologia no interior da obra de Deleuze tem início com *Nietzsche e a filosofia* de 1962, no qual são apresentadas as formas das três coordenadas integrantes da topologia do pensamento: o lugar, a hora e o elemento.

Tal roteiro investigativo é aplicado por Deleuze, para desenvolver as camadas, ou coordenadas do inconsciente que sustentam, em termos transcendentais, o prazer enquanto princípio no capítulo 2 de *Diferença e repetição*. No entanto, nessa ocasião, já existe uma transformação decorrente do duplo reivindicatório em relação ao livro de 1962.

Caso seja feita a comparação entre os dois trabalhos, é possível perceber uma forte inspiração nietzschiana em *Diferença e repetição*, mas o uso que Deleuze faz da topologia na tese de 1968 possui contornos próprios e inovadores, pois as coordenadas são compreendidas como camadas, que conduzem ao grito do incondicionado no interior do pensamento, possibilitando que a gênese do ato de pensar surja no mesmo através das distintas formas do tempo. Semelhante grito possui como uma das faces nucleares, necessárias e imprescindíveis o “eterno retorno”. Isso ocorre mais precisamente, na terceira síntese, camada ou coordenada.

Cada uma das sínteses, camadas, coordenadas e repetições correspondem, simultaneamente, a uma forma específica do tempo, a determinado autor e a um conceito central. O percurso de Deleuze abrange do hábito, primeira síntese (Hume), até o eterno retorno, terceira síntese (Nietzsche), passando pelo objeto = x, segunda síntese (Lacan).

¹²⁰ A conversação que Deleuze trava com a obra de Lacan é elucidativa em relação a esse aspecto: “Nessa experiência aparece uma topologia, no sentido matemático do termo, sem a qual logo nos apercebemos de que é impossível sequer notar a estrutura de um sintoma, no sentido analítico do termo.” (LACAN, 1998a, p.696, grifo nosso).

Em função desse percurso, que culmina no eterno retorno e na reivindicação do esquema de pensamento da topologia explícita em *Nietzsche e a filosofia*, denomina-se essa investigação que Deleuze realiza no capítulo 2, de *Diferença e repetição*, como sendo uma “topologia nietzschiana”.

Nunca é demais elucidar que a operação da reivindicação, por si só, evidencia que não se está afirmando que a topologia do livro de 1962 é a mesma da tese de 1968, uma vez que, a reivindicação é uma operação ativa, seletiva e transformadora. Logo, Deleuze reivindica um esquema de pensamento e o torce dramaticamente, para seus propósitos em vigor em um determinado momento.

Por outro lado, é necessário frisar que, ainda no término da década de 60 do Século XX, Deleuze produziu um texto que foi publicado apenas em 1972, com o conteúdo que está intimamente, relacionado a uma nova metamorfose na topologia. O título desse texto é *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*. Seu propósito consiste em fornecer critérios, para que seja possível identificar e reconhecer características constantes em meio à diversidade de autores e obras classificadas como “estruturalistas”.

A topologia nesse texto está ligada à interpretação da estrutura, enquanto virtualidade. Nesse caso, a topologia é o conjunto de relações entre unidades simbólicas da estrutura e sua eventual constituição de um espaço. Por isso, denomina-se de “topologia simbólica”. Essa modificação do sentido da topologia prepara as condições para uma nova fase da mesma, a qual está exposta em *Lógica do sentido* de 1969.

No contexto do esboço do projeto “crítica e clínica”, é possível identificar em *Lógica do sentido* a fase madura da topologia, que é a topologia dos níveis diferenciais, com o objetivo que está voltado para dividir, dissociar, separar e cindir uma falsa unidade, ou uma semelhança grosseira no âmbito do pensamento. Especialmente, no que se refere à psicanálise.

Ademais, existe um detalhe essencial no percurso desenvolvido por Deleuze, o qual diz respeito à topologia correspondente à terceira síntese do inconsciente, que está exposta no capítulo 2 de *Diferença e repetição*.

Essa síntese funciona como uma resposta ou complemento aos limites imanentes expressos pelo objeto = x na segunda síntese do mesmo livro. Todavia, esses limites foram, em certo sentido, detalhados no texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, visto que, neste trabalho, esses limites são denominados de “acidentes” e “contradições”. Enquanto que no livro de 1968, esses limites são chamados de “ambiguidades”.

A partir desse ponto de vista, o traço que permite relacionar os dois trabalhos é a noção de “tendência imanente”. Essa tendência está presente nos acidentes e contradições, bem como nas ambiguidades do objeto = x. Assim, a terceira síntese do inconsciente e do tempo, o eterno retorno, resolve não apenas aquilo que é inerente à segunda síntese da tese de 1968, porém soluciona também a tendência imanente ao objeto = x em produzir acidentes e contradições no texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*. Portanto, Deleuze utiliza uma “topologia nietzschiana” para solucionar um problema desenvolvido e apresentado pela “topologia simbólica”.

Com base nesses aspectos, expõe-se o itinerário de Deleuze nesse texto e destaca-se a imanência pertinente ao objeto = x. Em seguida, tratar-se-á do projeto geral de *Diferença e repetição* e de sua eventual relação com a psicanálise. Por fim, apresenta-se a “topologia nietzschiana” desenvolvida durante o funcionamento das três sínteses do inconsciente no capítulo 2 de *Diferença e repetição*.

No trabalho *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, Deleuze aborda o seguinte problema: “que é o estruturalismo?”. Para desenvolver essa questão, Deleuze recorre à estratégia de re-elaboração da mesma através da torção e eventual produção de seu duplo dramático: “quem é estruturalista?”. É necessário destacar-se a mudança na “forma” da pergunta, pois a expressão “que” é substituída pelo “quem”.

Essa substituição indica uma sutil continuidade em relação à questão trágica reivindicada em *Nietzsche e a filosofia de 1962*, conforme demonstrou-se na seção 2.3. Afirma-se que é uma sutil continuidade, visto que, é uma continuidade do ponto de vista da forma da pergunta. Por outro lado, existe também uma tensão seguida de certa descontinuidade entre o livro de 1962 e o artigo redigido durante o final dos anos 60.

Essa descontinuidade é pertinente ao objeto investigado, nesse caso, o estruturalismo, e o contexto de investigação, o qual não se refere às raízes da doença transcendental do pensamento, mas aos elementos que permitem identificar o exercício de um pensamento estruturalista.

A justificativa apresentada por Deleuze para operacionalizar o duplo reivindicatório é a recusa, no final da década de 60, de invocar o caráter inacabado das obras para evitar responder à questão proposta (DOSSE, 2007).

Ocorre que Deleuze sofisticava sua maneira de abordar o problema e realiza uma nova torção dramatizada do mesmo. Para tanto, Deleuze expõe alguns importantes pressupostos: 1) só há estrutura daquilo que é linguagem, mesmo sendo uma linguagem esotérica ou não-verbal; 2) só há estrutura do inconsciente à medida que o inconsciente fala e é linguagem; 3)

só há estrutura dos corpos à medida em que se julga que os corpos falam com uma linguagem, que é a dos sintomas; 4) as próprias coisas só têm estrutura à medida que matem um discurso silencioso, que é a linguagem dos signos.

Com base nessa nova dramatização, Deleuze modifica a questão “quem são os estruturalistas”?, transformando-a em duas outras: “em que se pode reconhecer todos aqueles que se chamam de estruturalistas?”; e “que é que eles próprios reconhecem?”. No entendimento de Deleuze, essas duas importantes perguntas correspondem ao conjunto formado por duas outras: “como fazem os estruturalistas para reconhecerem alguma coisa, a linguagem própria a esse domínio?”; “que é que eles reencontram nesse domínio?”.

Assim, Deleuze torce, transforma e dramatiza a pergunta “que é o estruturalismo?” em quatro questões correlatas. Essas questões são desenvolvidas mediante 7 (sete) critérios formais de reconhecimento, os quais invocam os exemplos dos autores citados, independente da diversidade de seus projetos e obras.

A linha argumentativa de Deleuze desenvolve esses sete critérios através de um discreto e poderoso princípio. Segundo esse princípio, com exceção ao primeiro e ao último critério, qualquer um dos sete critérios funciona, ao mesmo tempo, enquanto pressuposto e explicação. Pressuposto do critério imediatamente posterior e explicação do critério imediatamente anterior.

Por exemplo: o segundo critério (“local ou de posição”) é imediatamente, anterior ao terceiro critério (“o diferencial e o singular”), logo é um pressuposto. Por outro lado, o mesmo segundo critério é imediatamente posterior ao primeiro critério (“o simbólico”), então é uma explicação também. E, assim, sucessivamente.

Com isso, Deleuze afirma que o primeiro critério para identificar ou reconhecer o estruturalismo é a descoberta de uma terceira ordem ou terceiro reino, que não pode ser confundido com o real e com o imaginário. Esse critério é o simbólico, o qual é o elemento da estrutura e ele está situado no princípio de uma gênese¹²¹ (DELEUZE, 2006e).

Essa gênese concerne ao movimento da estrutura de se encarnar nas realidades e nas imagens conforme com as séries determináveis. Semelhante “encarnar” das séries determináveis da estrutura significa “constituição” das realidades e das imagens. Deleuze coloca que a estrutura é o “subsolo” mais profundo do que os “solos” do real são para os próprios “céus” da imaginação.

¹²¹ Deleuze (2006e, p.222): “Ora, o primeiro critério do estruturalismo é a descoberta e o reconhecimento de uma terceira ordem, de um terceiro reino: o do simbólico.”

Ademais, Deleuze afirma que existe sempre um terceiro a ser procurado no próprio simbólico, uma vez que, a estrutura é pelo menos “triádica”. Isso decorre do fato da ordem simbólica ser irreduzível à ordem do real e à ordem do imaginário. Tamanha irreduzibilidade da estrutura esclarece que a mesma não se relaciona de maneira sensível, nem com uma figura da imaginação, inclusive está isenta de relação com uma essência inteligível.

Segundo Deleuze, a estrutura se define pela natureza de determinados componentes atômicos que estão voltados, simultaneamente, para a composição dos todos e da variação das partes desses todos. A estrutura também pode ser definida como uma combinação entre elementos formais que são, em si mesmos, isentos de forma, de significação, de representação e de conteúdo.

A partir dessa elucidação fornecida pela linha argumentativa de Deleuze, a estrutura não é uma *Gestalt*, marcada por uma forma exercida no real e na percepção mediante uma autonomia do todo em relação às partes. Por fim, a estrutura não é composta por figuras da imaginação e não é uma essência.

O segundo critério exposto por Deleuze representa o “local, ou de posição”, que, por sua vez, segue o funcionamento do princípio enunciado linhas atrás. Então, o início da argumentação de Deleuze, para tanto, pergunta o seguinte: em que consiste o elemento simbólico da estrutura?

Os elementos da estrutura não possuem designação extrínseca e não são detentores de significação intrínseca. Entretanto, os elementos simbólicos são portadores de um “sentido”, o qual é unicamente e necessariamente, de “posição”. Essa posição não é uma extensão real, bem como não diz respeito aos locais de extensão imaginária. A posição corresponde ao local, ou lugar em um espaço estrutural que também é denominado, por Deleuze, de “topológico”.

Esse espaço topológico ou estrutural apresenta-se inextensivo e pré-extensivo, com a constituição que ocorre como ordem de vizinhança entre distintos locais ou posições. Para Deleuze, essa noção de “vizinhança” entre os elementos simbólicos, locais e posições, possui um sentido prioritariamente, ordinal e não uma significação em uma extensão.

Os locais que caracterizam e compõem esse espaço topológico são os primeiros em relação às coisas e aos seres reais, que irão realizar a ocupação dos mesmos. Os locais ou posições topológicas são primeiros também em relação às funções e fatos de natureza imaginária, que surgem quando os primeiros são ocupados.

Consequentemente, Deleuze postula que a ambição científica do estruturalismo não é de maneira alguma quantitativa, todavia, ela é topológica e relacional. Nesse contexto,

“topológico” significa relação entre locais ou posições simbólicas, com o efeito que consiste na produção de um sentido específico.

Dessa maneira, Deleuze afirma que o estruturalismo não pode ser separado de uma filosofia transcendental nova, em que os lugares são detentores de determinada primazia em relação àquilo que os preenche. Os lugares são posições em uma estrutura que funciona nos termos da ordem topológica ou relacional das vizinhanças. Deleuze entende que toda psicologia empírica está fundada e determinada por uma topologia transcendental¹²² (LACAN, 1998a).

Como decorrência do critério local ou posicional, Deleuze deriva três consequências do interior de seu argumento. A primeira consequência propõe que se os elementos simbólicos não possuem designação extrínseca, nem significação intrínseca, permanecendo consigo somente o sentido topológico de posição, então, o próprio sentido resulta da combinação entre elementos simbólicos.

Ocorre que o “sentido” não é apenas um efeito, mas um efeito “óptico”, efeito de “linguagem” e efeito de “posição”. Esses efeitos equivalem ao “não-sentido” do sentido. E esse não-sentido está envolvido na respectiva produção do próprio sentido, caracterizando um excesso de sentido para o estruturalismo, pois, há sempre uma sobre determinação e uma superprodução de sentido que decorre do excesso de combinação entre os locais ou posições da estrutura.

A segunda consequência tange ao gosto pelo espaço de jogos e de teatro. O núcleo ou coração desse gosto concerne à “combinação”, ou melhor, à organização das combinações. Essa combinação está relacionada ao aspecto relacional e topológico existente entre os elementos simbólicos.

Na verdade, Deleuze sustenta que esse espaço topológico é mais profundo que a extensão real de um tabuleiro de xadrez e do que a extensão imaginária de cada figura. São as combinações que determinam o jogo e o teatro. Portanto, Deleuze retoma a fórmula já identificada e reivindicada em *Nietzsche e a filosofia* de 1962: “pensar é jogar os dados”.

¹²² O alicerce desse aspecto do argumento de Deleuze está pautado na reivindicação crítica que o mesmo faz acerca do “Seminário sobre A carta roubada”, precisamente nesse trecho: O que Freud no ensina, no texto que comentamos, é que o sujeito segue o veio do simbólico, mas isso cuja ilustração vocês têm aqui é ainda mais impressionante: não é apenas o sujeito, mas os sujeitos, tomados em sua intersubjetividade, que se alinham na fila – em outras palavras, nossos avestruzes, aos quais eis-nos de volta, e que, mais dóceis que carneiros, modelam seu próprio ser segundo o momento da cadeia significante que os está percorrendo. Se o que Freud descobriu, e redescobre com um gume cada vez mais afiado, tem algum sentido, é que o deslocamento do significante determina os sujeitos em seus atos, seus destinos, suas recusas, suas cegueiras, seu sucesso e sua sorte, não obstante seus dons inatos e sua posição social, sem levar em conta o caráter ou o sexo, e que por bem ou por mal seguirá o rumo do significante, como armas e bagagens, tudo aquilo que é da ordem do dado psicológico (LACAN, 1998a, p.36-37, grifo nosso).

A terceira consequência do critério local, ou de posição defende que o estruturalismo não é separável de um novo materialismo, de um novo ateísmo e de um novo anti-humanismo. Deleuze explica essa característica afirmando que o local é anterior ou primeiro em relação àquilo que o ocupa.

No caso do enunciado sobre a morte de Deus, do ponto de vista de uma topologia estruturalista, não colocar o homem no lugar de Deus é condição para que ocorra uma mudança na ordem simbólica e estrutural. Assim, se esse lugar ou posição é o lugar da morte, então, também, significa a morte do homem e não só a morte de Deus. Essa morte do homem em favor de algo que está por vir (“enquanto aquele que quer ser superado”), só pode surgir na estrutura e pela transformação da mesma.

O terceiro critério apresentado por Deleuze refere-se ao “diferencial e o singular”. Deleuze inicia a argumentação a respeito desse critério problematizando a natureza dos componentes simbólicos ou unidades de posição da estrutura. A resposta de Deleuze entende a natureza do simbólico ou da unidade de posição, como sendo o processo de determinação recíproca entre os termos que compõem o interior de uma relação, isto é, determinação das relações diferenciais¹²³ (DELEUZE, 2006e).

Em seguida, Deleuze afirma que essas determinações das relações diferenciais correspondem às singularidades ou repartições de pontos singulares, que caracterizam as curvas e as figuras. A determinação recíproca dos elementos simbólicos está prolongada na determinação completa dos pontos singulares, que compõem um espaço correspondente a esses elementos.

Deleuze advoga que a noção de “singularidade” pertence a todos os domínios que têm estrutura. Isso permite que, a fórmula “pensar é jogar os dados” seja interpretada como uma remissão às singularidades representadas pelos pontos brilhantes dos dados. Então, Deleuze postula que toda estrutura apresenta dois aspectos.

O primeiro aspecto é um sistema de relações diferenciais, em que os elementos simbólicos se determinam de modo recíproco. O outro aspecto é um sistema de singularidades que corresponde às relações do sistema do primeiro aspecto e traça o espaço topológico e relacional da estrutura. Logo, como decorrência da identificação desses dois sistemas, Deleuze afirma que toda estrutura é uma multiplicidade.

O quarto critério apresentado por Deleuze, para que seja possível reconhecer o estruturalismo denomina-se como “diferenciador, a diferenciação”. Nesse caso, o início da

¹²³ Deleuze (2006e, p.228): “É este processo de uma determinação recíproca no interior da relação que nos permite definir a natureza simbólica.”

argumentação de Deleuze ressalta que, as estruturas são necessariamente, inconscientes, tendo em vista, o papel dos componentes, relações e pontos que as compõem¹²⁴.

Deleuze entende que as estruturas são infra-estruturas ou microestruturas. O corolário disso preconiza que elas não podem ser atuais, já que o atual é aquilo em que a estrutura se “encarna”, ou seja, aquilo que a estrutura “constitui”. Assim, a estrutura não é atual, nem fictícia, nem possível.

De acordo com Deleuze, o termo mais apropriado para nomear a estrutura é “virtualidade”, porém, o uso desse termo está condicionado à retirada de qualquer vagueza e imprecisão de sentido. O virtual é dotado de uma realidade que lhe é inerente, a qual não se confunde com a realidade do atual.

O virtual também é portador de uma idealidade própria, que não se identifica com nenhuma imagem possível, nem com ideia abstrata alguma. Portanto, Deleuze, com o objetivo de precisar e eliminar a vagueza de sentido, aplica a seguinte fórmula para se referir à correspondência entre a estrutura e a virtualidade: “real sem ser atual, ideal sem ser abstrata”.

Para os fins de esta tese, no contexto do percurso desenvolvido pelo pensamento de Deleuze, a interpretação da estrutura como virtualidade e a conseqüente fórmula, que daí decorre, remete para o livro escrito por ele em 1966, ou seja, *Bergsonismo*.

Ao se referir especificamente, ao esquema de pensamento apresentado no capítulo 5 desse trabalho de 1966, cujo título é “O impulso vital como movimento de diferenciação”, Deleuze configura a virtualidade em oposição ao possível mediante dois pares opostos: Virtual-Atual x Possível-Real.

O possível é caracterizado por ser oposto ao real, podendo possuir algo da atualidade, que se realiza ou não de acordo com as normas da semelhança e da limitação. Por meio da semelhança, do ponto de vista conceitual, existem dificuldades em perceber a diferença entre o possível e o real, visto que, o real é entendido como o possível que se realiza.

O elemento distintivo é o fato de ser um possível em condições de existência, o que conduz a uma diferença fraca entre os dois, carente de outros elementos. No caso da limitação, nem todos os possíveis são concretizados, visto que, nem todos passam para o âmbito do real, demarcando, assim, uma limitação, alguns chegam ao real, outros não.

Com isso, o Virtual é caracterizado, em distinção ao Possível, como oposto ao Atual. Contudo, o Virtual é também dotado de realidade e é capaz de se atualizar segundo as regras

¹²⁴ Deleuze (2006e, p.231): É preciso insistir sobre esse papel diferenciador. A estrutura é, em si mesma, um sistema de elementos e de relações diferenciais; mas ela também diferencia as espécies e as partes, os seres e as funções nos quais ela se atualiza. Ela é diferencial em si mesma e diferenciadora em seu efeito. (Grifo nosso).

da divergência e da criação, as quais definem todo o processo de atualização. O ponto de partida desse processo composto por duas diferenças: 1) entre o Virtual do qual se parte e os atuais que são a chegada; 2) entre as linhas complementares, nas quais, a atualização ocorre. Assim, a condição para o Virtual se atualizar é a criação das linhas de diferenciação¹²⁵, que conduzem aos seus respectivos atuais¹²⁶ (DELEUZE, 1999).

É prudente destacar que existe uma importante descontinuidade conceitual entre o livro de 1966 e o texto publicado em 1972. Em *Bergsonismo*, a “atualização” equivale à “diferenciação”, já *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, a “atualização” corresponde à “diferençação”. No trabalho de 1966, a atualização está relacionada ao movimento de criação e divisão das multiplicidades que coexistem no virtual. Por sua vez, no texto publicado em 1972, a atualização está imediatamente vinculada ao processo de encarnar e de constituir os seres, as partes e as funções. Portanto, indiretamente vinculada ao virtual.

Retornando ao texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, e com base naquilo que foi exposto, é possível compreender a interpretação de Deleuze, para a noção de estrutura, como sendo de inspiração bergsoniana e vitalista, isto é, Deleuze reivindica a estrutura por meio de Bergson. Entende-se que isso permite Deleuze afirmar o seguinte: toda estrutura é uma multiplicidade de coexistência virtual.

Essa coexistência acontece entre todos os elementos, as relações, os valores das relações e todas as singularidades próprias ao domínio considerado. Deleuze explica que, tamanha coexistência não está relacionada à confusão alguma, nem mesmo com nenhum tipo de indeterminação. As relações e os elementos diferenciais coexistem em um todo completamente determinado.

Esse todo não se atualiza como tal, pois, a atualização concerne às relações, aos valores de relações e à repartição de singularidades. Como efeito disso, Deleuze apresenta uma relevante distinção, em meio a qual existe a estrutura total de um domínio, como conjunto de coexistência virtual e as subestruturas que correspondem às diversas atualizações do domínio.

¹²⁵ Bergson (2005, p.109): “Mas as verdadeiras e profundas causas de divisão eram aquelas que a vida carregava em si. Pois a vida é tendência e a essência de uma tendência é desenvolver-se na forma de feixe, criando, pelo simples fato de seu crescimento, direções divergentes entre as quais seu eã irá repartir-se.”

¹²⁶ Deleuze (1999, p.78): Com efeito, para atualizar-se, o virtual não pode proceder por limitação, mas deve *criar* suas próprias linhas de atualização em atos positivos. A razão disso é simples: ao passo que o real é à imagem e à semelhança do possível que ele realiza, o atual, ao contrário, *não* se assemelha à virtualidade que ele encarna. O que é primeiro no processo de atualização é a diferença – a diferença entre o virtual de que se parte e os atuais aos quais se chega, e também a diferença entre as linhas complementares segundo as quais a atualização se faz. Em resumo, é próprio da virtualidade existir de tal modo que ela se atualize ao diferenciar-se e que seja forçada a atualizar-se, a criar linhas de diferenciação para atualizar-se.

Por consequência, no passo seguinte, Deleuze afirma que, em relação à estrutura como virtualidade, é necessário dizer que ela é “indiferenciada”, mesmo sendo totalmente “diferenciada”. Por outro lado, naquilo que tange às estruturas que se encarnam em uma forma atual, elas são denominadas de “diferenciadas”. Então, “atualizar-se” que dizer “diferenciar-se”.

Para Deleuze, toda estrutura é inseparável do duplo aspecto da diferenciação/diferença, cujo núcleo é a relação de determinação recíproca entre os dois processos, os quais culminam num complexo universal capaz de definir toda a movimentação da estrutura enquanto virtualidade.

Nesse sentido, o percurso de Deleuze avança e propõe que a “diferença”, ou “atualização”, desenvolve-se de acordo com os caminhos das espécies e das partes. As relações diferenciais “constituem” ou “encarnam” as espécies qualitativamente distintas. Já as singularidades constituem ou encarnam, as partes e figuras extensas que caracterizam cada espécie.

Seguindo essa linha, Deleuze ressalta que, o processo de atualização sempre implica uma temporalidade interna, que possui sua própria variação nos termos daquilo que se atualiza. Essa constatação permite que Deleuze caracterize o modo como o estruturalismo lida com o tema do tempo.

Nos termos de Deleuze, o tempo no estruturalismo é o tempo da atualização. Nesse tempo, são efetuados, em ritmos distintos, os elementos que coexistem virtualmente. O tempo vai do virtual ao atual, ou seja, das estruturas às suas respectivas atualizações. Isso significa que o tempo, não se movimenta de uma forma atual para outra forma atual.

No mínimo, o tempo percebido como relação de sucessão entre duas formas atuais exprime, de maneira abstrata, os tempos internos da estrutura e as relações diferenciais entre esses tempos. Portanto, para Deleuze, a origem, entendida como tempo, vai do virtual ao atual e da estrutura à sua atualização.

Ao elucidar as relações entre o processo de atualização (diferença) e o tempo, a linha argumentativa de Deleuze não ignora a importância da “diferença” ou, do “papel diferenciador”. Segundo Deleuze, a estrutura é em si mesma um sistema de elementos e de relações diferenciais. Entretanto, há uma sofisticação sutil em relação a isso, pois a estrutura também diferencia as espécies e as partes, os seres e as funções em que ela está se atualizando ou diferenciando. Logo, a estrutura é diferencial em si mesma e diferenciadora em seu efeito.

Essa parte do argumento de Deleuze exige uma atenção explicativa: 1) a estrutura é uma virtualidade constituída pela coexistência entre multiplicidades; 2) essas multiplicidades

são elementos simbólicos, relações diferenciais e singularidades; 3) a estrutura é completamente “diferenciada”, isto é, seus componentes sofrem por excesso de divisão e de combinação; 4) a estrutura é, inicialmente, “indiferenciada”, vindo a se “diferençar”/“atualizar”, ou seja, encarnar em uma forma atual; 5) a estrutura também “diferencia” as espécies, partes, seres e funções, nas quais, ela se “atualiza” ou está em processo de “diferençação”.

Isso quer dizer que, quando a estrutura se encarna ou constitui as espécies e suas respectivas partes no decorrer do processo de “diferençação”/“atualização”, ela também não deixa de se “diferenciar”. Por isso, a estrutura é “diferencial” em si mesma (como virtualidade) e em seus efeitos (durante o processo de “diferençação/atualização”).

Esse quadro permite que, Deleuze avance em seu percurso e se volte para a ideia de que as estruturas são inconscientes. Semelhante estatuto das estruturas equivale necessariamente, ao fato delas serem recobertas por seus produtos ou efeitos. Uma estrutura nunca existe e está presente em estado puro, pois ela está coberta pelas espécies, partes, seres e funções, nos quais, ela se encarna ou se atualiza.

Sendo assim, no argumento de Deleuze, o inconsciente da estrutura é um inconsciente diferencial. Deleuze afirma que, o estruturalismo pode fornecer uma impressão de retorno para uma concepção pré-freudiana de inconsciente, visto que, não concebe essa importante noção como um conflito entre forças, ou oposição entre desejos, vindo a repetir um inconsciente diferencial de inspiração leibiniziana, que é composto por pequenas percepções do real e de passagens ao limite. Mas, não é o caso, pois, conforme preconiza o entendimento de Deleuze, o inconsciente diferencial do estruturalismo é constituído pelas variações das relações diferenciais em um sistema simbólico em função de repartições das singularidades.

Nesse ponto, é prudente atentar-se para a existência de uma discreta tensão no percurso de Deleuze. Caso se reporte ao artigo de 1961, *De Sacher-Masoch ao masoquismo*, e compare-se com o texto publicado em 1972, *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, surge uma descontinuidade.

Essa descontinuidade é pertinente à concepção de inconsciente da qual Deleuze se aproxima, pois, se em 1961, ele estava próximo da relação entre inconsciente individual e coletivo, via Jung, no texto publicado em 1972, Deleuze está reivindicando para si o inconsciente diferencial do estruturalismo. Portanto, no tocante a isso, o caminho de Deleuze vai do inconsciente individual/coletivo ao inconsciente diferencial¹²⁷ (DELEUZE, 2006e).

¹²⁷ Deleuze (2006e, p.233): Mas é justamente aqui que se passa a fronteira entre o imaginário e o simbólico: o imaginário tende a refletir e a reagrupar sobre cada termo o efeito total de um mecanismo de conjunto, ao passo

Como decorrência disso, Deleuze elabora uma última fórmula marcante para o inconsciente diferencial: “ele é sempre um problema”. O sentido dessa expressão sustenta que o inconsciente diferencial forma os problemas e os resolve na medida, em que a estrutura equivalente se encarna e constitui as espécies e os seres durante o processo de atualização.

Isso conduz para o quinto critério proposto por Deleuze para identificar, ou reconhecer o estruturalismo. Esse critério é denominado de “serial”. De acordo com esse critério, toda estrutura é serial e multisserial. Esse critério também envolve a condição para que a estrutura funcione, enquanto tal.

Na linha argumentativa de Deleuze, os quatro critérios mencionado anteriormente, são insuficientes para fazer com que a estrutura funcione, uma vez que, até então, esses critérios trataram explicitamente, de uma das metades da estrutura. Deleuze afirma que, uma estrutura só funciona, se mexe, ou se movimenta quando lhe é restituída sua segunda metade.

A primeira metade da estrutura é constituída por elementos simbólicos e relações diferenciais entre os mesmos, os quais estão organizados em série. Enquanto tais, os elementos simbólicos e as relações diferenciais da primeira série, referem-se a uma segunda série, que é composta por outros elementos simbólicos e outras relações diferenciais.

Deleuze afirma que, é possível explicar essa referência a uma segunda série por meio das singularidades, que derivam dos elementos e das relações da primeira série. Essa derivação das singularidades não se contenta em reproduzir ou refletir os elementos e relações da primeira série. Então, os elementos e as relações simbólicas, no mínimo, fazem menção à primeira série e, no máximo, se estruturam em outra série portadora de sua própria autonomia em relação à primeira.

Do ponto de vista da organização existe uma homologia entre as duas metades ou entre as duas séries, que correspondem a dois sistemas de diferenças. Deleuze defende que a organização das séries de constituição de uma estrutura aponta para uma real “encenação”, pois não há propriamente uma regra geral para a determinação de certa estrutura.

Consequentemente, a estrutura não é determinada apenas pela escolha dos elementos simbólicos e das relações diferenciais em que eles entram. A determinação também não ocorre somente por repartição dos pontos singulares correspondentes. Assim, a estrutura se define pela constituição de uma segunda série que estabelece relações complexas com a primeira.

que a estrutura simbólica assegura a diferenciação dos termos e a diferenciação dos efeitos. Donde a hostilidade do estruturalismo em relação aos métodos do imaginário: a crítica de Jung por Lacan, a crítica de Bachelard pela “nova crítica”.

Isso conduz a concepção, de que se a estrutura pode ser definida pelo problema, tal qual expõe-se anteriormente, é no sentido em que a natureza do problema revela sua objetividade própria na constituição serial.

Esse aspecto de seu argumento possibilita que Deleuze elabore uma relevante pergunta para o funcionamento da estrutura: o que impede as duas séries de refletirem mutuamente, e de identificarem seus termos um com o outro? Isso não acontece, pois, os termos de cada série são inseparáveis em si mesmos das defasagens ou deslocamentos, que sofrem em relação aos termos da outra série e das variações das relações diferenciais.

Essa resposta de Deleuze sugere que os termos de uma série são “deslocados” constantemente, pelos termos da outra série e vice-versa. É uma implicação mútua marcada pelo “deslocamento”. Semelhante deslocamento relativo das séries é estrutural e simbólico, vindo a pertencer aos lugares no espaço da estrutura.

No seu cerne e no seu âmago, a estrutura funciona devido aos deslocamentos entre as duas metades ou séries distintas. Contudo, naquilo que é pertinente ao deslocamento, Deleuze elabora a questão nuclear: o que são os deslocamentos relativos?

A fim de desenvolver tal pergunta, Deleuze busca ao sexto critério chamado de “a casa vazia”. Em obediência direta ao princípio que se enunciou antes, o sexto critério adquire a função explicativa em relação ao critério anterior, mais especificamente, em relação à noção de “deslocamento”.

A linha argumentativa de Deleuze, para tanto, postula que a estrutura envolve um objeto ou elemento paradoxal. Esse objeto ou elemento é necessariamente, simbólico. Ele está presente nas séries correspondentes, percorrendo-as e se movendo entre uma e outra, de maneira circular e com demasiada agilidade.

Deleuze ressalta que, se em cada caso da estrutura as séries são constituídas por unidades simbólicas e relações diferenciais, então, é em relação ao elemento paradoxal que a variedade dos termos e a variação das relações diferenciais são definidas, cada vez. Isso significa que as duas séries da estrutura são sempre controvertidas, porém, componente paradoxal e singular diz respeito ao ponto de convergência entre essas séries.

Esse elemento paradoxal é necessariamente simbólico devido ser imanente às duas séries ao mesmo tempo. Por isso, Deleuze o nomeia como “objeto = x”. Por sua natureza, esse objeto está sempre colocado em relação a si mesmo. Sua propriedade consiste em não estar no local, em que é procurado, no entanto, de ser encontrado aonde não está¹²⁸ (LACAN, 1998a).

¹²⁸ Deleuze recorre, uma vez mais, à reivindicação crítica junto à obra de Lacan para sustentar sua própria posição, especificamente no seguinte trecho: É a imbecilidade realista, que não se limita a se dizer que nada, por

Com base nisso, em relação ao deslocamento, Deleuze argumenta que se as séries percorridas pelo objeto = x apresentam necessariamente, deslocamentos relativos uma em relação à outra, isso ocorre em função dos lugares relativos de seus termos na estrutura dependerem antes de tudo, do lugar absoluto de cada um, em cada circunstância com relação ao objeto = x sempre circulante ou deslocado em relação a si mesmo¹²⁹ (DELEUZE, 2006e).

O deslocamento é a propriedade fundamental, para definir a estrutura como ordem dos lugares sob a variação das relações. Toda estrutura funciona a partir do objeto = x, o qual também faz falta à sua própria origem. O objeto = x distribui as diferenças em toda a estrutura, com o efeito promove a variação das relações diferenciais com seus deslocamentos. Portanto, o objeto = x é o diferenciador da própria diferença.

Por conseguinte, o itinerário de Deleuze, menciona que o objeto = x não se distingue de seu lugar, todavia, é próprio a esse lugar, realizar um deslocamento perpétuo. Nesse ponto, Deleuze introduz literalmente, em sua linha argumentativa a expressão “casa vazia”, a qual nomeia o sexto critério para que seja possível reconhecer o estruturalismo. Logo, em comparação com o objeto =x, é próprio da noção de casa vazia efetuar saltos, constantemente.

A casa vazia é marcada pela relação com o objeto = x e pelos vínculos com o tema da linguagem e das palavras. Em relação a isso, Deleuze argumenta que se a crítica estruturalista pretende determinar na linguagem as virtualidades anteriores a obras, então, a obra é em si mesma estrutural quando busca exprimir suas próprias virtualidades.

Sendo assim, Deleuze entende que existem palavras capazes de animar duas séries distintas dentro da estrutura, as quais, funcionam como não-sentido que proporciona o próprio sentido ao se deslocar entre as séries. Deleuze denomina esse tipo de palavras como “palavra = x”.

De um lado, a palavra = x percorre uma série determinada, que é a do significante, já do outro lado o objeto = x percorre outra série determinada que é a do significado. Nesse tipo de situação, o sentido surge como efeito de funcionamento da estrutura ou animação de suas

mais que uma mão venha a enterrá-lo nas entranhas do mundo, jamais estará escondido ali, uma vez que outra não poderá encontrá-lo, e que o que está escondido nunca é outra coisa senão aquilo que falta em seu lugar, como é expresso na ficha de arquivo de um volume quando ele está perdido na biblioteca. E este, de fato, estando na prateleira ou na estante ao lado escondido, por mais visível que parecesse. É que só se pode dizer que algo falta em seu lugar, à letra, daquilo que pode mudar de lugar, isto é, do simbólico. Pois, quanto ao real, não importa que perturbação se possa introduzir nele, ele está sempre e de qualquer modo em seu lugar, o real o leva colado na sola, sem conhecer nada que possa exilá-lo disso (LACAN, 1998a, p.28, grifo nosso).

¹²⁹ Deleuze (2006e, p.239): “É nesse sentido que o deslocamento, e mais geralmente todas as formas de troca, não constitui um caráter acrescentado de fora, mas a propriedade fundamental que nos permite definir a estrutura como ordem dos lugares sob a variação das relações.” (Grifo nosso).

séries componentes. Portanto, a casa vazia é constituída por uma dupla face: objeto = x e palavra = x.

No passo seguinte de seu percurso, Deleuze problematiza a natureza do objeto = x. É interessante ressaltar que Deleuze reivindica para si, inicialmente, a resposta psicanalítica de Lacan, ou seja, o objeto = x é o falo simbólico¹³⁰, o qual é o órgão que funda toda a sexualidade como sistema ou como estrutura (LACAN, 1998b). Então, o falo simbólico é aquilo que falta à sua própria identidade, podendo ser encontrado lá onde não está, visto que está sempre deslocado em relação a si mesmo.

Por outro lado, Deleuze aceita em seu itinerário, que o falo não é a última resposta para caracterizar o objeto = x. O tema do falo demarca muito mais, uma tensão interrogativa do que propriamente uma resposta final. Essa tensão encaminha o argumento de Deleuze para conceber o objeto = x como o gênero último da estrutura ou seu lugar total, que só possui identidade por faltar a esta identidade e somente possui lugar, por se deslocar relativamente, a todo lugar.

Os últimos critérios apresentado por Deleuze, para que seja possível reconhecer o estruturalismo recebe o nome de “do sujeito à prática”. Em relação a esse critério, o ponto de partida da linha argumentativa de Deleuze afirma que, em certo sentido, os lugares na estrutura somente são preenchidos ou ocupados, por seres reais por ocasião da estrutura ser “atualizada” ou “diferenciada”.

Em outro sentido, os lugares da estrutura já estão preenchidos pelos elementos simbólicos da mesma. Cabe às relações “diferenciais” entre esses elementos determinar a ordem dos lugares em geral. Deleuze expõe que existe todo um preenchimento simbólico primário anterior de todo preenchimento realizado por seres reais.

Nesse ponto, Deleuze destaca que é possível reencontrar o paradoxo da casa vazia, uma vez que ela é o único lugar que não pode nem deve ser preenchido, sequer por um elemento simbólico. A casa vazia, em sua dupla face (objeto = x/palavra= x), deve resguardar seu vazio, com o objetivo de se deslocar em relação a si mesma e para circular através dos elementos e das variedades simbólicas. Naquilo que diz respeito a esse vazio, o essencial consiste em compreendê-lo como a dobra de um espaço, em que se torna possível, novamente, pensar.

¹³⁰ O seguinte trecho da “Significação do falo”, de autoria de Lacan, pode ser elucidativo para compreendermos com mais precisão o argumento de Deleuze: Pois o falo é um significante, um significante cuja função, na economia intra-subjetiva da análise, levanta, quem sabe, o véu daquela que ele mantinha envolta em mistérios. Pois ele é o significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos do significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença significante (LACAN, 1998b, p.697, grifo nosso).

Deleuze argumenta que mesmo não sendo preenchido por um termo, tal vazio não deixa de ser monitorado por uma instância eminentemente, simbólica que segue todos os seus deslocamentos. Nesse caso, “acompanhar” não significa “preencher”. Então, a instância e o lugar não deixam de faltar um ao outro e de acompanharem um ao outro.

Desse modo, o “sujeito” é a instância que segue ao lugar vazio. Esse sujeito está “assujeitado” à casa vazia, ao falo e aos seus deslocamentos. Para Deleuze, esse sujeito é sempre intersubjetivo, já que o estruturalismo não é um pensamento que elimina o sujeito, porém, é um pensamento que esmigalha, distribui, contesta, dissipa e faz com que o sujeito passe de um lugar ao outro. Por isso, é um sujeito “errante” ou “nômade”, constituído de individuações impessoais e de singularidades pré-individuais.

Isso permite Deleuze abordar e definir dois grandes acidentes, que dizem respeito à estrutura. No primeiro, a casa vazia e móvel não está mais acompanhada de um sujeito nômade que frisa seu percurso. Seu vazio é convertido em uma verdadeira falta ou lacuna. No segundo acidente, a casa vazia é, ao contrário, preenchida e ocupada por aquilo que não a acompanha e sua mobilidade fica comprometida.

Esses acidentes ou contradições da estrutura são uma tendência imanente à mesma. São acontecimentos ideais que fazem parte da própria estrutura e que afetam simbolicamente a casa vazia ou seu sujeito. A palavra “acidente” é usada por Deleuze, para ressaltar o caráter de acontecimento especial e interior à estrutura. Logo, “acidente” está associado, ao mesmo tempo, à exceção e à imanência.

Deleuze entende que é indispensável solucionar os acidentes ou as controvérsias imanentes à estrutura. Semelhante resolução equivale ao lugar vazio a ser desembaraçado dos acontecimentos simbólicos, que o ocultam ou preenchem. Não apenas isso, pois, requer também que o lugar vazio seja devolvido ao sujeito que deve acompanhá-lo.

Consequentemente, Deleuze afirma que existe um “herói” estruturalista, o qual é sem identidade, composto por individuações não pessoais e de singularidades pré-individuais. Esse herói garante a explosão de uma estrutura que foi afetada por excesso ou por carência. Tamanho herói opõe seu próprio acontecimento ideal aos acontecimentos ideais anteriores.

Deleuze entende que, para uma nova estrutura não recomeçar com as contradições da estrutura antiga depende da força do herói estruturalista. Essa força está relacionada à fórmula de jogar os dados para fazer com que as relações variem e possam redistribuir as singularidades¹³¹ (DELEUZE, 2006e).

¹³¹ Deleuze (2006e, p.246): Que caiba a uma nova estrutura não recomeçar aventuras análogas às da antiga, impedir o renascimento de contradições mortais, isso depende da força resistente e criadora desse herói, de sua

A combinação entre o herói e o movimento de jogar os dados possibilita a definição, nos termos de Deleuze, de uma “práxis”, visto que, o estruturalismo consiste em uma prática em relação aos produtos que interpreta. Deleuze conclui, afirmando que o estruturalismo é uma prática terapêutica, política e epistêmica que determina um ponto de revolução, ou de subversão constante daquilo que está sendo interpretado.

3.2 O projeto geral de *Diferença e repetição*

Com base nisso, antes de se abordar a topologia crítica de inspiração nietzschiana que está presente no capítulo 2, de *Diferença e repetição*, será caracterizado o projeto geral desse livro. Em seguida, mostrar-se-á os termos das relações entre o Instinto de morte e o tema da repetição. Por fim, serão descritos os argumentos que compõem “A repetição para si mesma”, do ponto de vista da crítica destinada à psicanálise.

O projeto geral de *Diferença e repetição* refere-se a uma pesquisa com foco para pensar a diferença “em si mesma” e na relação do diferente com “o diferente”, o qual está, necessariamente, vinculado ao aspecto da repetição complexa “para si mesma”. Isso significa que Deleuze pretende pensar o conceito de diferença sem recorrer à negação, uma vez que, no seu entendimento, a diferença não necessita estar subordinada ao idêntico, deixando de ir até à oposição e até a contradição¹³² (DELEUZE, 2006d).

De acordo com Deleuze, aquilo que impede de pensar a diferença em si mesma, envolve as exigências da representação, as quais são compostas, primordialmente, por uma quadrupla raiz: a identidade no conceito, a oposição no predicado, a analogia no juízo e a semelhança na percepção.

Essas quatro raízes seriam, supostamente, as condições para impedir que a diferença não seja desmesurada, incoordenada e inorgânica, não vindo a padecer das seguintes fórmulas: “grande demais” ou “pequena demais”. Esse temor em torno da diferença, fazendo com que ela seja submetida às exigências da representação, decorre do pressuposto de que a

agilidade em seguir e salvaguardar os deslocamentos, de seu poder de fazer com que as relações variem e de redistribuir as singularidades, sempre jogando ainda os dados. Esse ponto de mutação define precisamente uma *práxis*.

¹³² Há duas direções de pesquisa na origem deste livro: uma diz respeito ao conceito de diferença sem negação, precisamente porque a diferença, não sendo subordinada ao idêntico, não iria ou ‘não teria de ir’ até a oposição e a contradição; a outra diz respeito a um conceito de repetição tal que as repetições físicas, mecânicas ou nuas (repetição do Mesmo) encontrariam sua razão nas estruturas mais profundas de uma repetição oculta, em que se disfarça e se desloca um ‘diferencial’ (DELEUZE, 2006d, p.16).

representação é a condição para que a diferença seja determinada, pensada e não seja dissipada no não-ser¹³³ (DELEUZE, 2006d).

Deleuze entende que, o principal temor para que a diferença seja subordinada às exigências da representação finita ou infinita é o estado das diferenças livres oceânicas, das distribuições nômades e das anarquias coroadas, visto que, essas noções atuam como a contestação dos pressupostos que instauram o mundo da representação, isto é, os pares modelo e cópia, bem como essência-aparência, cuja origem ou motivação é, sobretudo, moral.

Essa motivação moral consiste na vontade de eliminar os fantasmas e os simulacros. Para Deleuze essa motivação moral que está relacionada à instauração do mundo da representação será em algum momento esquecida, contudo, ela não deixará de agir com muita força na elaboração e sustentação de uma teologia representativa, que prolonga a complementariedade entre modelo e cópia no interior da filosofia. Essa complementariedade será prolongada em pares como originário-derivado, original-subsequente e fundamento-fundado.

Isso está baseado no pressuposto de que, na linha argumentativa de Deleuze, é correto definir a metafísica pelo platonismo, contudo, é insuficiente definir o platonismo pela distinção entre essência e aparência. Deleuze afirma que a primeira distinção rigorosa estabelecida por Platão é a do modelo e da cópia, a qual não é apenas uma simples aparência, pois ela mantém com a Ideia uma relação espiritual interior que é noológica e ontológica. A segunda distinção é entre a cópia e o fantasma.

Deleuze advoga que Platão opõe o par modelo-cópia para criar um critério seletivo entre as cópias e os simulacros, fazendo com que as cópias sejam fundadas nas suas relações com os modelos e os simulacros venham a ser desqualificados, por não suportarem nem a prova da cópia, nem a exigência do modelo.

No corolário de Deleuze, se existe aparência, é o caso de haver uma distinção entre aparências bem fundadas e outras aparências malélicas que não respeitam o fundamento, nem o fundado. Para Deleuze, essa é a vontade platônica de exorcizar o simulacro, culminado na submissão da diferença à representação¹³⁴ (DELEUZE, 2006d).

¹³³ De todo modo, a diferença em si mesma parece excluir toda relação do diferente com o diferente, relação que a tornaria pensável. Parece que ela só se torna pensável quando domada, isto é, quando submetida ao quádruplo câmbio da representação: a identidade no conceito, a oposição no predicado, a analogia no juízo, a semelhança na percepção (DELEUZE, 2006d, p.365).

¹³⁴ É claro que Platão só distingue e mesmo opõe o modelo e a cópia para obter um critério seletivo entre as cópias e os simulacros, de modo que as cópias são fundadas em sua relação com o modelo e os simulacros são desqualificados porque não suportam nem a prova da cópia nem a exigência do modelo. Portanto, se existe aparência trata-se de distinguir as esplêndidas aparências bem fundadas e outras aparências, malignas e

Com isso, em Deleuze, o tema da “determinação”, ou da “operação de determinar” correspondente imediatamente ao processo de “fundar”, isto é, em *Diferença e repetição*, determinar é fundar. Assim, o fundamento é a operação realizada pela razão suficiente em três sentidos.

No primeiro sentido, o fundamento é o Mesmo ou o Idêntico, o qual possui a identidade suprema que é exercida unicamente pela Ideia. Aquilo que faz apelo ou solicitação para o fundamento é uma pretensão. Consequentemente, Deleuze distingue três aspectos nesse primeiro sentido da operação de fundar: o fundamento (Essência ideal), o fundado (pretendente) e a Qualidade (a diferença).

O interessante da Qualidade é que o fundamento a possui em primeiro lugar e o pretendente a possui em segundo lugar. Por sua vez, o fundamento é o idêntico quando contém originariamente a diferença de seu objeto¹³⁵ (DELEUZE, 2006d).

A operação de fundar faz com que o pretendente seja semelhante ao fundamento. Tamanha semelhança é interior ao fundamento, com o efeito que consiste em pensar a diferença sob o princípio do Mesmo e sob a condição da semelhança. Deleuze explica que haverá tantos pretendentes, quantas as imagens forem fundadas na hierarquia da semelhança interior.

O fundamento seleciona e estabelece a diferença entre os próprios pretendentes. Cada imagem equivale a uma pretensão e recebe o nome de “re-presentação”. Por isso, a Ideia funda o mundo da representação e rejeita as imagens revoltadas sem semelhança, ou seja, os simulacros.

O segundo sentido da operação de fundar ocorre em uma etapa posterior à instauração do mundo da representação. Para Deleuze, o fundamento não é mais, nesse segundo sentido, definido pelo idêntico, visto que, este foi alterado para a em característica interna da própria representação, tal qual a semelhança foi transformada em relação exterior com a coisa.

Por conseguinte, Deleuze sustenta que o idêntico exprime uma pretensão que deve ser fundada, visto que, o objeto da pretensão não é a diferença como Qualidade, mas o infinito. A operação de fundar recai sobre a pretensão da representação de conquistar o infinito com a condição de que ele conduza ao núcleo da diferença.

Dessa forma, Deleuze coloca que o segundo sentido do processo/operação de fundar corresponde a tornar a representação infinita. O fundamento age no cerne da representação

maléficas, insinuantes, que nem respeitam o fundamento nem o fundado. É esta vontade platônica de exorcizar o simulacro que acarreta a submissão da diferença (DELEUZE, 2006d, p.368-369).

¹³⁵ Deleuze (2006d, p.377): “Fundar é determinar. Mas em que consiste a determinação e sobre o que ela se exerce? O fundamento é a operação do logos ou da razão suficiente. Como tal, ele tem três sentidos.”.

com o propósito de alcançar seus respectivos limites. Esse processo de fazer com que a representação alargue suas bordas e fronteiras até ao infinito.

Essa busca também visa realizar a monocentragem de todos os centros finitos possíveis, convergindo todos os pontos de vista da representação. Tamanha operação exprime a razão suficiente como meio de subordinar ao idêntico tudo aquilo que lhe escapou durante a instauração do mundo da representação, ou seja, as imagens revoltadas e sem semelhanças (os simulacros)¹³⁶ (DELEUZE, 2006d).

Por consequência, o simulacro não é uma simples imitação, porém, é entendido como o ato pelo qual um modelo ou uma posição privilegiada é contestada e, conseqüentemente, invertida. O simulacro é concebido como a instância que envolve uma diferença em si. Essa “diferença em si” se apresenta como duas séries divergentes sobre as quais o simulacro atua. E, em meio às quais, toda semelhança é abolida, cujo efeito extremo consiste na impossibilidade de distinguir entre o original e a cópia.

Segundo Deleuze, isso representa a direção segundo a qual está presente o fator da experiência real, exposta por um domínio sub-representativo, em que o cerne é forjado pelo díspar enquanto unidade de medida de uma diferença da diferença¹³⁷ (DELEUZE, 2006d).

Assim, para Deleuze, os dois primeiros sentidos para a operação de fundar estão reunidos em um terceiro sentido. Esse terceiro sentido caracteriza o fundar como sendo “dobrar”, “encurvar” e “recurvar”. O respectivo objeto da pretensão está colocado em um círculo, com os arcos distinguidos na medida em que o fundamento estabelece, no devir qualitativo, interrupções e paradas que estão entre o mais e o menos.

Os pretendentes estão distribuídos em torno de um círculo móvel. Portanto, o terceiro sentido do processo/operação de fundar consiste em fazer o presente advir e passar à

¹³⁶ Fundar já não significa inaugurar e tornar possível a representação mas tornar a representação infinita. O fundamento deve agir agora no âmago da representação para estender os limites desta tanto ao infinitamente pequeno quanto ao infinitamente grande. Essa operação é efetuada por um método que assegura uma monocentragem de todos os centros finitos possíveis de representação, uma convergência de todos os pontos de vista finitos da representação. Essa operação exprime a razão suficiente. Esta não é a identidade, mas o meio de subordinar ao idêntico e às outras representações o que lhes escapava da diferença no primeiro sentido (DELEUZE, 2006d, p.378).

¹³⁷ Com efeito, por simulacro não devemos entender uma simples imitação, mas sobretudo o ato pelo qual a própria ideia de um modelo ou de uma posição privilegiada é contestada, revertida. O simulacro é a instância que compreende uma diferença em si, como duas séries divergentes (pelo menos) sobre as quais ele atua, toda semelhança tendo sido abolida, sem que se possa, por conseguinte, indicar a existência de um original e de uma cópia. É nesta direção que é preciso procurar as condições, não mais da experiência possível, mas da experiência real (seleção, repetição etc.). É aí que encontramos a realidade vivida de um domínio sub-representativo. Se é verdade que a representação tem a identidade como elemento e um semelhante como unidade de medida, a pura presença, tal como aparece no simulacro, tem o "díspar" como unidade de medida, isto é, sempre uma diferença de diferença como elemento imediato (DELEUZE, 2006d, p.109).

representação. O fundamento, então, é a Memória imemorial ou o Passado puro¹³⁸ (DELEUZE, 2006d).

Deleuze apresenta um curioso e importante efeito pertinente ao recenseamento dos três sentidos da operação de fundar. Partindo do pressuposto de que fundar equivale ao processo de fundar a própria representação, Deleuze afirma que existe uma ambiguidade essencial ao fundamento.

Essa ambiguidade é constituída pela relação entre “atração” e “aspiração” que acomete ao fundamento. A atração diz respeito aos três sentidos da representação, já a aspiração, é dotada de uma direção oposta à atração e concerne a um “além”. Esse além é um tipo de indecisão entre a queda naquilo que foi fundado e o salto enlouquecido no abismo do sem-fundo.

Para Deleuze, o mundo do fundamento é minado pelo simulacro, que o aspira e o esmigalha. Por isso, a razão suficiente, que corresponde ao fundamento, é estranhamente dobrada. Se por um lado, o fundamento tende a se movimentar na direção daquilo que o funda (as formas da representação), por outro lado, ele mergulha no sem-fundo. Assim, fundar consiste em determinar o indeterminado. Contudo, Deleuze adverte que existe uma complexidade nesse processo.

Essa complexidade decorre da relação, simultânea, entre atribuir formas à matéria mediante as categorias e o sem-fundo que emerge até a superfície do binômio forma-matéria. Quando o sem-fundo alcança efetivamente a superfície, as formas se decompõem, os rostos morrem, restando, por fim, a linha abstrata.

O sem-fundo é o indeterminado ou a animalidade própria do pensamento. Ele é o incontornável que o pensamento terá de confrontar em toda a ocasião que se propuser a fundamentar, representar e determinar. O indeterminado não descansa e irá infiltrar o fundamento com gotas, sons, cupins e correntes de ar a todo o instante. Deleuze denomina o indeterminado ou o sem-fundo de “besteira”.

Esse nome surgiu com o intento de destingi-lo do “erro”. Logo, a besteira é a maior impotência do pensamento, mas ao mesmo tempo é a fonte de toda a força que impele a gênese do ato de pensar no próprio pensamento.

Deleuze entende que seja a diferença, ou pura forma do determinável, que força o pensamento a funcionar. Essa diferença é a besteira ou sem-fundo, que nunca estará distante

¹³⁸ Nesse terceiro sentido, fundar é representar o presente, isto é, fazer o presente advir e passar à representação (finita e infinita). Então, o fundamento aparece como Memória imemorial ou Passado puro, passado que nunca foi presente, que faz, pois o presente passar e em relação ao qual todos os presentes coexistem em círculo (DELEUZE, 2006d, p.379).

dos três sentidos do processo/operação de fundar: instaurar o mundo da representação, instaurar o infinito e representar o presente por meio da dobra. Então, Deleuze advoga que a teoria do pensamento assemelha-se a uma pintura, pois, há necessidade dessa revolução, que contribui para que ela passe da representação à abstração, a qual corresponde à teoria do pensamento sem imagem¹³⁹ (DELEUZE, 2006d).

Posto isso, no momento seguinte de seu percurso, Deleuze enfatiza que quando ocorre a operação de fundar no segundo sentido, a representação é elevada ao infinito. Esse movimento possui um custo em relação ao sem-fundo, uma vez que, ele é representado como um abismo totalmente indiferenciado, um universal sem diferença, um nada negro diferente. Nos limites da representação do infinito, toda individualidade é pessoal (Eu) e toda singularidade é individual.

Nesse sentido, na linha argumentativa de Deleuze, caso não se diga mais “Eu”, não haverá individualidade. Caso não haja individuação, não ocorrerá singularidade. Como consequência disso, o sem-fundo é representado como sendo desvinculado de toda diferença, pois não apresenta traços de individualidade e de singularidade.

Contudo, Deleuze expõe que o eu, como eu passivo é apenas um acontecimento que se sucede nos campos de individuação prévios. Portanto, a diferença individuante é um mundo de individuações impessoais e de singularidades pré-individuais. De um ponto de vista do inconsciente, esse mundo das individuações impessoais, possui uma breve remissão ao inconsciente coletivo de Jung, conforme mostrou-se na seção 2.1.

Esse mundo ou campo de individuações impessoais e de singularidades pré-individuais nos conduz ao tema dos simulacros, isto é, as pretensões ou imagens deslocadas que escapam da instauração do mundo da representação. Assim, para Deleuze, o simulacro é um sistema¹⁴⁰ (DELEUZE, 2006d). Esse sistema pode ser considerado no mínimo estranho, uma vez que nele o diferente se refere ao diferente, mediante a própria diferença.

Deleuze considera esses sistemas como sendo do tipo “intensivos”, já que estão apoiados na natureza das quantidades intensivas, que estabelecem comunicação através de

¹³⁹ Deleuze (2006d, p.382): É a diferença, ou a forma do determinável, que faz que o pensamento funcione, isto é, que faz que funcione a máquina inteira do indeterminado e da determinação. A teoria do pensamento é como a pintura: tem necessidade dessa revolução que faz com que ela passe da representação à arte abstrata; é este o objeto de uma teoria do pensamento sem imagem.

¹⁴⁰ O simulacro é o sistema em que o diferente se refere ao diferenciar por meio da própria diferença. Tais sistemas são intensivos; eles se apoiam, em profundidade, na natureza das quantidades intensivas que entrem em comunicação através de suas diferenças. O fato de haver condições para esta comunicação (pequena diferença, proximidade, etc.) não deve nos levar a acreditar numa condição de semelhança prévia, mas somente propriedades particulares das quantidades intensivas, pois elas se dividem, mas só se dividem mudando de natureza. Segundo a ordem que lhe é própria (DELEUZE, 2006d, p.384).

suas diferenças. Essa comunicação não autoriza a supor, que haja uma condição de semelhança prévia entre as quantidades intensivas.

Isso decorre do fato das quantidades intensivas possuírem uma propriedade peculiar: a condição para se dividirem consiste em mudar de natureza de acordo com uma ordem que lhe é própria. Essa propriedade das quantidades intensivas possibilita que Deleuze formule sua crítica à noção de semelhança em uma perspectiva sistêmica.

Esse aspecto do pensamento de Deleuze nos remete diretamente à influência que Bergson possui no percurso de sua argumentação reivindicatória, pois já no artigo de 1956, *A concepção da diferença em Bergson*, Deleuze mostrou a peculiar propriedade das quantidades intensivas, entretanto sob a forma de duração que compõe a definição do virtual¹⁴¹, isto é, aquilo que muda de natureza ao se dividir (DELEUZA, 2006a).

Retornando à *Diferença e repetição*, Deleuze coloca que o sistema do simulacro deve ser descrito com o auxílio de 7 (sete) noções muito diferentes das categorias da representação. A primeira noção é a profundidade, *spatium*, em que estão organizadas as intensidades. A segunda noção são as séries disparatadas delineadas pelas intensidades, com os efeitos são os campos de individuação.

A terceira noção é o precursor sombrio, com a tarefa que consiste em permitir que quantidades intensivas entrem em comunicação. A quarta noção concerne aos acoplamentos, que equivalem aos movimentos forçados das intensidades. A quinta noção diz respeito à constituição de seus passivos e de sujeitos larvares no sistema, culminando na formação dos dinamismos espaço-temporais.

A sexta noção caracteriza as partes que compõem a dupla diferenciação do sistema e que atuam recobrando os fatores precedentes. Por fim, a sétima noção trata dos centros de envolvimento, que testemunham a persistência desses fatores pertinentes ao mundo das qualidades e dos extensos.

Para Deleuze, o sistema do simulacro destaca a divergência e o descentramento, possuindo como única unidade o caos informal, que é capaz de abranger todas as séries. Portanto, cada série é constituída de diferenças e efetua a comunicação com outras séries

¹⁴¹ Em *Os dados imediatos*, aparece a idéia fundamental de *virtualidade*, que será retomada e desenvolvida em *Matéria e memória*: a duração, o indivisível, não é exatamente o que não se deixa dividir, mas o que muda de natureza ao dividir-se, e o que muda assim de natureza define o virtual ou o subjetivo. Mas é, sobretudo, em *A evolução criadora* que acharemos os ensinamentos necessários. A biologia nos mostra o processo da diferenciação operando-se. Buscamos o conceito da diferença enquanto esta não se deixa reduzir ao grau, nem à intensidade, nem à alteridade, nem à contradição: uma tal diferença é vital, mesmo que seu conceito não seja propriamente biológico (DELEUZE, 2006a, p.56).

mediante diferenças de diferenças, fazendo com que as anarquias substituam as hierarquias e as distribuições nômades substituam as distribuições sedentárias da representação.

Baseado em tal concepção do simulacro, enquanto sistema diferencial constituído por movimentos de quantidades intensivas, é possível afirmar que o projeto de *Diferença e repetição* está também relacionado à teoria da Ideia, a qual é definida como uma multiplicidade constituída por três dimensões: elementos diferenciais, relações diferenciais entre esses componentes e singularidades equivalentes a essas relações.

Deleuze postula que essas três dimensões correspondem aos três aspectos da razão múltipla: a determinabilidade ou princípio de quantitabilidade, a determinação recíproca ou princípio de qualitabilidade e a determinação completa ou princípio de potencialidade. Deleuze ainda enfatiza que esses três aspectos se projetam em uma dimensão temporal ideal chamada de “determinação progressiva”¹⁴² (DELEUZE, 2006d).

Essa noção de determinação progressiva conduz Deleuze à noção de que existe um empirismo na Ideia ligado diretamente às partículas físicas, aos genes biológicos e aos fonemas. Nesse contexto, a Ideia é dotada de potência para afirmar a própria divergência, visto que ela estabelece uma ressonância entre as séries divergentes.

Deleuze compreende que o efeito disso é a importância que noções como “singular”, “regular”, “notável”, “ordinário” adquirem dentro da filosofia. Essa importância é de cunho ontológico e epistemológico muito maior do que as noções de “verdadeiro” e “falso”, uma vez que a concepção de “sentido” depende da distinção e da distribuição dos pontos identificáveis por essas noções no interior da Ideia.

A consequência disso para Deleuze consiste em destacar a importância da influência leibniziana no método chamado de “vicedicção”, o qual, nos limites de *Diferença e repetição*, é o jogo do diferencial na Ideia que a percorre como multiplicidade. Esse jogo pode ser caracterizado com determinação recíproca do ponto de vista das relações e da determinação total do ponto de vista das singularidades¹⁴³ (DELEUZE, 2006d).

De acordo com Deleuze, a vicedicção é o procedimento do infinitamente pequeno usado por Leibniz, para manter a distinção das essências. Isso significa que o não-essencial

¹⁴² Neste sentido uma Ideia nem é uma nem múltipla: é uma multiplicidade, constituída de elementos diferenciais, de relações diferenciais entre esses elementos e de singularidades correspondentes a essas relações. Essas três dimensões, elementos, relações, singularidades, constituem os três aspectos da razão múltipla: a determinabilidade ou princípio de qualitabilidade, a determinação completa ou princípio de potencialidade. Esses três aspectos se projetam numa dimensão temporal ideal, que é a da determinação progressiva (DELEUZE, 2006d).

¹⁴³ Deleuze (2006d, p.384): “Este jogo na Ideia é o diferencial: ele percorre a Ideia como multiplicidade e constitui o método de vicedicção (que Leibniz maneja com tanto gênio, embora o tenha subordinado a condições de convergência ilegítimas, que ainda manifestavam a pressão das exigências da representação).”

abrange o essencial como o caso. Deleuze explica que Leibniz descobre, na ideia clara e finita, a inquietação do infinitamente, pequeno, que, por sua vez, também é constituído por embriaguez, atordoamento, esvaecimento e morte.

O pressuposto ou ponto de partida de Leibniz, de acordo com Deleuze, é a parte não-essencial, também denominada de “diferente” ou “desigual” dos fenômenos. Portanto, o infinitamente pequeno é colocado como espécie e como gênero capaz de conter o outro, não como essência, mas apenas enquanto propriedade ou caso. Trata-se do esforço deleuzeano de encontrar em Leibniz uma alternativa para a embriaguez do infinitamente grande da representação hegeliana.

Para Deleuze, ninguém foi capaz de se aproximar do movimento de vicedicção da Ideia como Leibniz, visto que, ele expõe a possibilidade para uma interpretação radical para o princípio cartesiano regulador do exercício harmônico das faculdades do pensamento. Esse princípio é denominado por Deleuze de “claro e distinto”, ou “princípio da proporcionalidade do claro e do distinto”.

Deleuze afirma que Leibniz realiza duas interpretações desse princípio. A primeira interpretação de Leibniz postula que uma ideia clara é por si mesma confusa, pois, essa ideia não é clara ainda em todas as suas partes. Logo, basta uma parte confusa para comprometer a totalidade da clareza de uma ideia. A segunda interpretação é considerada por Deleuze de ordem radical, uma vez que, ele postula existir uma distinção de natureza entre o claro e o distinto, a qual não equivale a uma diferença de grau¹⁴⁴ (DELEUZE, 2006d).

Percebe-se nesse aspecto, outra vez, toda a influência da reivindicação que Deleuze faz para si do pensamento de Bergson. Mesmo que seja para ler e interpretar Leibniz, Deleuze adota como procedimento e pressuposto investigativo a distinção crítica realizada por Bergson entre as diferenças de natureza e as diferenças de grau. Essa reivindicação realizada por Deleuze pode ser remetida, uma vez mais, para *A concepção da diferença em Bergson* de 1956.

¹⁴⁴ Com efeito, é em Descartes que aparece o mais elevado princípio da representação como bom senso ou senso comum. Podemos dar a esse princípio o nome do “claro e distinto” ou da proporcionalidade do claro e do distinto: uma Ideia é tanto mais distinta quanto mais clara ela for; o claro-distinto constitui esta luz que torna o pensamento possível no exercício comum de todas as faculdades. Ora, em face desse princípio, não se poderia exagerar a importância de uma observação que Leibniz faz constantemente em sua lógica das Ideias: uma ideia clara é por si mesma confusa; ela é confusa *enquanto clara*. Sem dúvida, esta observação pode acomodar-se à lógica cartesiana e apenas significar que uma ideia clara é confusa por não ser ainda suficientemente clara em todas as suas partes. E, finalmente, não é assim que o próprio Leibniz tende a interpretá-la? Mas não é ela também passível de uma outra interpretação, mais radical? Haveria uma diferença de natureza, e não mais de grau entre o claro e o distinto, de modo que o claro seria por si mesmo confuso, e, reciprocamente, o distinto seria por si mesmo obscuro? (DELEUZE, 2006d, p.300-301, grifo nosso).

Em *A concepção da diferença em Bergson*, Deleuze explica que as distinções de natureza estão presentes nas tendências em desenvolver características. Segundo Deleuze, uma realidade é a expressão de uma tendência antes de ser o efeito de uma causa (DELEUZE, 2006a). Por consequência, uma diferença de grau é o estatuto das coisas separadas de suas tendências e consideradas a partir de suas causas elementares.

As características, coisas, produtos e resultados que integram o estado da experiência são mistos ou misturas homogêneas entre tendências que diferem por natureza. No entanto, por serem misturas, são também estados de coisas, nos quais não é possível apontar as diferenças de natureza.

O interessante é que Deleuze caracteriza os mistos como aquilo “que se vê do ponto de vista em que, por natureza, nada difere de nada.” (DELEUZE, 2006a, p.51). Assim, para atingir, encontrar e identificar as diferenças de natureza, Deleuze esclarece que é necessário adotar como ponto de partida os mistos de diferenças de graus para que eles sejam pensados como medidas das tendências, já que eles são os únicos indícios existentes, inicialmente, para essa tarefa.

Desse modo, nos termos de Deleuze em *Diferença e repetição*, com base na noção de diferença de natureza, a interpretação radical de Leibniz acerca do princípio cartesiano, o “claro” seria por si mesmo “confuso” e, reciprocamente, o “distinto” seria por si mesmo “obscuro”. Segundo Deleuze, o problema não mais se coloca em termos de partes-todo, entretanto, em torno do virtual/atual. Então, é próprio da Ideia ser distinta e obscura.

Colocado de outra maneira, a Ideia é real sem ser atual; diferenciada sem ser diferenciada; completa sem ser inteira. Entretanto, Deleuze lembra e adverte que, embora a vicedicção tenha permitido uma notável aproximação do par distinto-obscura, foi por pouco que Leibniz se afastou do mesmo.

Deleuze afirma que essa definição da Ideia, enquanto multiplicidade portadora de três dimensões que correspondem aos três aspectos da razão múltipla, não apresenta ainda nenhuma atualidade. Isso significa que a Ideia é virtualidade pura, na qual, todas as relações diferenciais e todas as repartições de singularidades coexistem nas multiplicidades virtuais de acordo com uma ordem própria. Porém, Deleuze adverte para dois movimentos progressivos da Ideia.

No primeiro movimento, a Ideia se encarna nos campos de individuação, que são as séries intensivas de fatores pertinentes às singularidades ideais em si mesmas pré-individuais. No segundo movimento, Deleuze ressalta que as Ideias se atualizam nas espécies e nas partes,

nas qualidades e nos extensos, que recobrem e desenvolvem os campos de individuação mencionados.

Deleuze destaca, mais uma vez, a condição absoluta de não-semelhança que existe nesse processo. Nessa condição a espécie não se assemelha às relações diferenciais que elas atualizam, bem como as partes orgânicas não se assemelham às singularidades. A semelhança concerne à relação entre o possível e o real e não aos vínculos entre o virtual e o atual. Essa parte de seu argumento permite que Deleuze aborde o tema da encarnação ou atualização da Ideia. Esse processo não ocorre mediante semelhança e similitude, mas seu caráter distintivo é a diferenciação.

Desse modo, segundo Deleuze, do ponto de vista da Ideia, atualizar equivale a diferenciar, em um sentido próximo que foi colocado na seção anterior. Em sua virtualidade, a Ideia é totalmente indiferenciada, mas, ao mesmo tempo, ela é completamente diferenciada. Para Deleuze, o virtual não é uma noção vaga, visto que, ele possui plena realidade objetiva que funciona como modalidade do diferencial no coração da Ideia.

Por consequência, os dois processos que integram a “Diferença Absoluta” são o diferenciar e o diferenciar, os quais correspondem, respectivamente, às duas metades que toda coisa possui. Essas metades são ímpares, dissimétricas e dessemelhantes. Existe uma metade ideal mergulhada no virtual, que é constituída, por um lado, pelas relações diferenciais e por outro lado, pelas singularidades equivalentes. Há outra metade atuante que é composta por um lado pelas qualidades que atualizam as relações e do outro lado, formada pelas partes que atualizam essas singularidades.

A relação entre as duas grandes metades da Ideia ocorre por meio de uma operação de encaixe, cujo âmago é a individuação. Em termos mais específicos, Deleuze explica que uma coisa pode ser, em Ideia, completamente determinada (diferenciada), mas necessitar das determinações que integram sua existência atual, sendo indiferenciada sem vir a ser individuada.

Com isso, Deleuze pretende romper com a regra de proporcionalidade do claro e distinto, caracterizando a Ideia enquanto distinta-obscura ou mesmo dionisíaca. Para Deleuze, o claro-distinto é um par de características da representação apolínea. Já o distinto-obsuro é a zona que a Ideia conserva em si como indiferenciação que é também totalmente diferenciada, ou seja, é o pré-individual singular constituído pelas forças do inconsciente diferencial.

Além disso, a Ideia também está relacionada à síntese disjuntiva enquanto sistema aberto de relações heterogêneas entre termos díspares que se determinam reciprocamente. A síntese disjuntiva é o procedimento de síntese desenvolvido no contexto da noção da “morte

de Deus”. Esse contexto diz respeito à caracterização kantiana de Deus, enquanto o senhor do silogismo disjuntivo, em que havendo o conjunto do possível como matéria originária, Deus realiza uma determinação completa e exclusiva de cada coisa, procedendo por disjunções exclusivas.

O efeito disso é a organização de séries convergentes, com uma convergência que assegura a unidade mundo. Existe a forma do “eu”, que assegura a conexão de uma série, existe também a forma do “mundo” que assegura a convergência das séries prolongáveis e contínuas; e a forma de “Deus” que assegura o uso exclusivo e limitativo da disjunção. Com a morte de Deus, a disjunção é modificada, deixando de ser um procedimento de análise para ser convertida em um procedimento de síntese, com o núcleo que é a operação de “disparação”.

Nessa operação, duas séries divergentes são afirmadas nos limites de sua própria divergência. Essa divergência é afirmada como a distância que relaciona uma série a outra (LAPOUJADE, 2015). Isso permite que a Ideia seja definida como matéria intensiva e sistema de procedimentos dessa matéria, com o funcionamento que ocorre por meio dos processos de diferenciação e diferenciação (DELEUZE, 2006d).

Com base nisso, pode-se abordar a relação que existe entre o Instinto de morte e o tema da repetição na “Introdução” de *Diferença e repetição*, possibilitando, que uma topologia crítica do inconsciente seja apresentada no capítulo 2, deste mesmo trabalho. A relação entre o Instinto de morte e a repetição ocorre mediante três exigências paradoxais complementares impostas ao primeiro: fornecer à repetição um princípio original positivo, atribuir um poder de autônomo de disfarce e garantir um sentido próprio, em que o terror está intimamente, misturado com a liberdade¹⁴⁵ (DELEUZE, 2006d).

Acerca desse aspecto, Deleuze desenvolve seu percurso ou linha argumentativa destacando mais uma vez, a importância ou “grande virada” que *Além do princípio de prazer* significa para o conjunto da obra de Freud. De acordo com Deleuze, o Instinto de morte é descoberto em uma consideração direta dos fenômenos de repetição.

Assim sendo, ao Instinto de morte atribui-se “valor” de princípio positivo e originário para a repetição, correspondendo, por fim, à noção de princípio transcendental. Por sua vez, nesse ponto do argumento de Deleuze, o princípio do prazer exerce um papel exclusivamente, psicológico.

¹⁴⁵ Assim, a ideia de um instinto de morte deve ser compreendida em função de três exigências paradoxais complementares: dar à repetição um princípio original positivo, um poder autônomo de disfarce e, finalmente, um sentido imanente em que o terror se mistura intimamente com o movimento da seleção e da liberdade (DELEUZE, 2006d, p.43).

É importante ressaltar que no livro de 1967, *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*, Deleuze apresentou a existência de um princípio transcendental e de um princípio empírico. Em *Diferença e repetição*, o princípio transcendental é preservado, isto é, o Instinto de morte, mas agora Deleuze expressa um princípio “psicológico”, ou seja, o princípio de prazer.

Semelhante oposição possui a mesma função nos dois textos: demarcar um âmbito de pesquisas transcendentais distinto da seara de investigações empíricas, no que tange à psicanálise. Nos dois trabalhos, a linha argumentativa de Deleuze mantém a movimentação esquemática da diferença entre o empírico e o transcendental.

Mais especificamente, essa oposição visa problematizar de maneira crítica o modelo de fundamentação psicanalítica para o pensamento/psiquismo, postulando uma fundação e uma fundamentação dotadas de maior consistência, ao mesmo tempo, em que estão ligadas ao sem-fundo. Como consequência disso, Deleuze salienta e reitera que o Instinto de morte é antes de tudo silencioso. Ao contrário do princípio de prazer que é necessariamente, ruidoso ou “barulhento”, aproximando, assim, o texto de 1968 do livro de 1967. No entanto, essa aproximação acontece nos limites de uma primazia ou predominância do exercício da topologia crítica.

Com base nisso, o problema que funda a topologia crítica de Deleuze consiste em questionar a natureza da relação entre o tema da morte e um princípio transcendental positivo, ou seja, o próprio Instinto de morte. Para Deleuze, o fundo dessa relação está no elo entre a repetição e os disfarces, com o propósito de transformar o inconsciente em um verdadeiro teatro da repetição e não da representação. Contudo, cabe frisar, ainda assim, um teatro.

Segundo Deleuze, Freud não orienta a análise do inconsciente para um verdadeiro teatro da repetição, em razão do uso que ele realiza do modelo de uma repetição bruta. Deleuze compreende que, até mesmo no texto de *Além do princípio de prazer*, Freud interpreta o Instinto de morte como uma tendência para retornar ao estado de uma matéria inanimada, mantendo, assim, o modelo de uma repetição física ou material por completo.

Tamanha compreensão apresentada por Deleuze em *Diferença e repetição* carrega consigo uma tensão sutil em relação à *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*, uma vez que, no trabalho de 1967, o texto de Freud, *Além do princípio de prazer*, foi considerado um texto “genial” pelo fato de haver o desenvolvimento, especulativo, de uma pesquisa transcendental em suas páginas. Todavia no livro de 1968, Deleuze enfatiza que existe ainda, nesse mesmo texto de Freud, conforme mostrando anteriormente, o uso do modelo de uma repetição bruta, em relação a qual o autor de *Diferença e repetição* explicita suas ressalvas. Isso caracteriza uma contradição da parte de Deleuze em relação a *Além do princípio de prazer*?

Entende-se que, necessariamente não, pois, quando Deleuze identifica, em 1968, as características empíricas no modelo da morte em *Além do princípio de prazer* de Freud, isso não compromete sua interpretação acerca do texto freudiano realizada em 1967, visto que, essa compreensão prioriza a atividade especulativa empreendida por Freud com fins de caracterizar a oposição entre pesquisa empírica e investigação transcendental a respeito do inconsciente.

Sustenta-se que, por um lado, a crítica de 1968 identifica alguns limites presentes na leitura de 1967 sem propriamente comprometer a mesma, pois aborda diretamente o problema do modelo material da morte. Por outro lado, semelhante leitura, também contribui para desenvolver os limites identificados no texto de 1967, por meio do tema da repetição sem comprometer o reconhecimento da genialidade especulativa freudiana, que será reivindicada enquanto pesquisa transcendental, cujo fruto sendo a noção de Instinto de morte.

A prova disso está na presença do Instinto de morte tanto em *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*, quanto em *Diferença e repetição*, demarcando, assim, a oposição entre o empírico e o transcendental. Portanto, há uma tensão, porém, não existe uma contradição, já que ocorre uma continuidade evolutiva da pesquisa.

Além disso, é oportuno lembrar que, esquematicamente, essa crítica ao modelo material da morte já havia aparecido no artigo de 1961, *De Sacher-Masoch ao masoquismo*. Entretanto, a aliança com Jung foi parcialmente substituída pela oposição entre transcendental e empírico. Parcialmente, pois, Deleuze continua a trabalhar com o pressuposto de que o inconsciente possui camadas mais profundas que avançam além da superfície individual e personalizada.

Nesse sentido, para Deleuze, em *Diferença e repetição*, a morte não pode ser compreendida por meio de um modelo material. Sua proposta para pensar esse tema consiste em recorrer às relações entre o Instinto de morte e as máscaras, articulando, assim, uma definição para a repetição, ou seja, é aquilo que se mascara ao se constituir e que só se constitui ao se mascarar¹⁴⁶ (DELEUZE, 2006d).

A repetição é o movimento que se constitui entre uma máscara e outra, entre um disfarce e outro. Por esse motivo, não existe um primeiro termo que seja repetido, nem há nada de repetido que possa ser isolado ou abstraído do próprio movimento da repetição no

¹⁴⁶ A morte nada tem a ver com um modelo material. Ao contrário, basta compreender o instinto de morte em sua relação com as máscaras e os figurinos. A repetição é verdadeiramente o que se disfarça ao se constituir e o que só se constitui ao se disfarçar. Ela não está só a as máscaras, mas se formas de uma máscara à outra, como de um ponto notável ao outro, com e nas variantes. As máscaras nada recebem, salvo outras máscaras (DELEUZE, 2006d, p.41).

qual ele está sendo formado e, ao mesmo tempo, se ocultando. De acordo com Deleuze, a mesma coisa é disfarçante e disfarçada. Logo, a repetição é simbólica em sua essência, pois o símbolo, o simulacro, é considerado por Deleuze como sendo a “letra” da própria repetição.

É conveniente recordar que no texto de 1961, o inconsciente foi considerado como sendo essencialmente constituído por símbolos¹⁴⁷ (DELEUZE, 2015a). Ademais, retornando à *Diferença e repetição*, Deleuze afirma que “pelo disfarce e pela ordem do símbolo, a diferença é concebida na repetição.” (DELEUZE, 2006d, p.41). Portanto, o verdadeiro sujeito da repetição é a máscara, mas com a condição de ser, no mesmo movimento, resultante do efeito de um disfarce anterior e o caminho para outro disfarce que ainda está se formando.

Esse processo não possui forma fixa e está em constante movimentação através das máscaras, caracterizando a própria repetição. É prudente detalhar e desemaranhar semelhante processo sem comprometer a complexidade e a sofisticação inerentes ao movimento paradoxal da repetição em meio ao seu sujeito, isto é, a máscara: 1) a repetição difere por natureza da representação; 2) a consequência disso é que o “repetido” não pode ser representado; 3) o repetido deve ser sempre significado; 4) ao ser significado, o repetido será mascarado por aquilo que o significa; 5) quando o repetido for mascarado por aquilo que o significa, ele também irá mascarar este último¹⁴⁸ (DELEUZE, 2006d).

No passo seguinte, Deleuze retoma explicitamente, as relações entre Eros e Tânatos para abordar, de maneira crítica, os problemas pertinentes às origens, natureza, causas e termos exatos do recalque. Assim, Eros é diferente de Tânatos pelo fato de ser vivenciado exclusivamente, na repetição. Todavia, é Tânatos na condição de princípio transcendental que fornece a repetição para Eros, ou melhor, que submete Eros à repetição.

Como decorrência disso, Deleuze entende que quando Freud postula a existência de um recalque originário, ele está tratando de apresentações puras, as quais correspondem à maneira como as pulsões são necessariamente, vivenciadas. Para Deleuze, isso permite que Freud se aproxime ao máximo da “razão positiva interna da repetição”, que é determinável no Instinto de morte, com a função que consiste em explicar o bloqueio da representação no recalque, propriamente dito.

O tema do recalque possibilita que Deleuze aborde novamente a noção de cura, uma vez que, ele já havia investigado esse conceito, dentro de sua vivacidade, no texto de 1961,

¹⁴⁷ Deleuze (2015a, p.180): “En vérité, tout est symbole dans l’inconscient: la sexualité, la mort, non moins que le rest.”

¹⁴⁸ Deleuze (2006d, p.42): A máscara é o verdadeiro sujeito da repetição. É porque a repetição difere por natureza da representação que o repetido não pode ser representado, mas deve ser sempre significado, mascarado por aquilo que o significa, ele próprio mascarando aquilo que ele significa.

De Sacher-Masoch ao masoquismo. Nesse artigo, a cura está relacionada à inspiração junguiana pelo clamor de conciliação das forças e potências surreais, que estão presentes na neurose com o conjunto de nossa personalidade. Na “Introdução” de *Diferença e repetição*, a cura decorre da transferência enquanto experiência teatral e dramática vinculada de alguma maneira à repetição.

Para Deleuze, a cura não é apenas anamnese. Seu argumento para tanto, retomando Freud, consiste em sustentar que não é possível deixar de repetir apenas por meio de uma lembrança abstrata, isto é, isenta de afeto. A repetição também não é interrompida com a formação de um conceito em geral, e nem com a representação do acontecimento recalcado.

É necessário conseguir se localizar e se instalar no passado para realizar a junção viva entre o saber e a resistência, entre a representação e o bloqueio. Por isso, segundo Deleuze, a cura não ocorre por simples anamnese, bem como a doença não é fruto de simples amnésia. A própria tomada de consciência é insuficiente diante da força da transferência.

É interessante recordar-se que, em *Nietzsche e a filosofia* de 1962, Deleuze abordou o tema da doença e da cura. Contudo, o fez com as noções de devir-reativo das forças ativas e devir-ativo das forças reativas. Nessa ocasião, houve o início da construção do âmbito de pesquisa transcendental em torno da psicanálise. Entretanto, em *Diferença e repetição* essa seara de pesquisas constituída pela oposição entre o empírico e o transcendental está mais notória e consistente, sobretudo, após a inserção do Instinto de morte no livro de 1967, *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*.

Nesse sentido, retornando ao percurso de Deleuze na “Introdução” de *Diferença e repetição*, a cura decorre da transferência, que por sua vez é repetição. Deleuze postula que se é a repetição que adoce o ser humano, também a repetição que nos cura. Mas, cura como autenticadora de papéis.

Dentro da linha argumentativa de Deleuze, tanto na doença, quanto na saúde, a repetição apresenta sua potência demoníaca. A transferência é uma viagem ao “fundo” da repetição. Essa viagem é comparada, em certa medida, à experimentação científica, visto que, aquele que padece da doença deve repetir o conjunto de seu distúrbio em condições artificiais específicas, nas quais o analista é tomado enquanto objeto. No entanto, a repetição atua na medida em que realiza a autenticação dos papéis, com o cerne que marcado pelo procedimento de seleção das máscaras.

O critério para a autenticação dos papéis ou seleção das máscaras é o Instinto de morte. As máscaras são selecionadas a partir do Instinto de morte enquanto princípio ou sem-fundo. Deleuze já havia tratado da prova do eterno retorno em *Nietzsche e a filosofia* para

caracterizar o devir-ativo na perspectiva cosmológica e na instância ética. Contudo, ele retoma a noção de “prova” para autenticação dos papéis e seleção das máscaras no inconsciente.

Ocorre que, se a prova está relacionada ao Instinto de morte, que é Tânatos, em certo sentido está também vinculada ao eterno retorno. Portanto, o esquema conceitual encontra sua continuidade, nesse ponto, entre *Nietzsche e a filosofia* e *Diferença e repetição*. Todavia, também existe uma descontinuidade entre esses dois trabalhos naquilo que tange ao esquema conceitual reivindicado por Deleuze.

Essa descontinuidade é temática, pois, embora haja um forte contorno ontológico naquilo que está sendo abordado na “Introdução” de *Diferença e repetição*, a prioridade em relação à psicanálise são os temas da morte, do recalque, da cura e da transferência. O fundo argumentativo que está sendo desenvolvido e que está articulando cada um desses temas uns com os outros é o jogo da diferença e da repetição, especialmente o movimento disforme da tentativa de caracterizar a investigação do inconsciente como teatro da repetição entre as máscaras¹⁴⁹.

3.3 A topologia nietzschiana no capítulo 2 de *Diferença e repetição*

Sendo assim, do ponto de vista desta tese, ou seja, da discordância conciliável em relação à psicanálise, em especial, naquilo que concerne ao mecanismo da topologia crítica do inconsciente, o capítulo 2 de *Diferença e repetição*, “A repetição para si mesma”, pode ser considerado exemplar, uma vez que ele também é a principal fonte de acesso à interpretação realizada por Deleuze a respeito do texto de *Além do princípio de prazer* de Freud (FREITAS, 2016).

O objetivo geral desse capítulo de *Diferença e repetição* consiste em investigar a repetição “para si mesma”, isto é, a maneira como a repetição pode ser pensada por meio das sínteses passivas do tempo.

Existem três sínteses passivas do tempo. Elas são o processo de constituição, fundação e fundamentação do tempo, bem como de sua metamorfose no sentido de estabelecer a

¹⁴⁹ Mas na transferência, a repetição tem menos a função de identificar acontecimentos, pessoas e paixões do que de autenticar papéis, selecionar máscaras. A transferência não é uma experiência, mas um princípio que funda toda a experiência analítica. Por natureza, os próprios papéis são eróticos, mas a prova dos papéis apela para este mais elevado princípio, para este juiz mais profundo que é o instinto de morte. Com efeito, a reflexão sobre a transferência foi um motivo determinante para a descoberta de um “além”. É nesse sentido que a repetição constitui, por si mesma, o jogo seletivo de nossa doença e de nossa saúde, de nossa perdição e de nossa salvação (DELEUZE, 2006d, p.43).

repetição como pensamento e produção do absolutamente diferente, o qual corresponde à repetição “para si mesma”, que é indissociável da diferença “em si mesma” (FREITAS, 2016).

Assim, Deleuze volta, mais uma vez, ao problema central de *Além do princípio de prazer*: em que medida o prazer pode ser considerado um princípio? O pressuposto da pesquisa de Deleuze consiste em interpretar o “Além”, como sendo o conjunto de condições sobre as quais o prazer se torna efetivamente, um princípio. É importante destacar a noção de “condição”, pois ela demarca a construção da topologia crítica do inconsciente.

Respeitando às exigências de um empirismo superior em que a pergunta pelas condições significa interrogar pelas condições da experiência real, na qual o condicionante não pode ser maior do que o condicionado, a fim de formar a identidade entre o objeto e conceito, a questão de Deleuze pode receber a seguinte formulação: quais são as condições transcendentais da experiência real que permitem que o prazer adquira o valor sistemático e seja considerado um princípio?

A contribuição para o desenvolvimento do projeto filosófico do empirismo superior está presente na influência reivindicatória que a obra de Bergson exerce sobre o pensamento de Deleuze. No artigo de 1956, *A concepção da diferença em Bergson*, o empirismo superior é caracterizado por Deleuze, como sendo o princípio da razão suficiente e dos indiscerníveis que consiga atingir ao indivíduo, que corresponde à nuance ou essência do objeto, isto é, um único conceito que “caiba” e seja adequada àquele objeto.

A resposta de Deleuze para a pergunta genealógica que foi formulada em torno do princípio de prazer ocorre com base nas normas do jogo da distinção e da repetição. Não somente isso, de forma mais específica, Deleuze utiliza as três sínteses do tempo para formular sua resposta.

Cada uma das três sínteses corresponde a uma situação que dá sustentação ao valor sistemático do prazer enquanto princípio. Então, o “Além” é formado por três condições. Em uma perspectiva transcendental, existem três condições que estão vinculadas capazes de sustentar o valor princípio do prazer. Porém, por que três sínteses? O que explica essa quantidade de sínteses?

A resposta para isso está na inspiração esquemática, que Deleuze solicita de Nietzsche para si. Em *Nietzsche e a filosofia* de 1962, Deleuze descreve e reivindica para si uma topologia capaz de fornecer às coordenadas para uma nova figura do pensamento. Essa topologia deveria ser condição para a tipologia, ou para o devir-tipológico da psicanálise, isto

é, para a construção de um âmbito de pesquisa transcendental em relação à psicanálise depende da investigação topológica.

Nessa topologia, Deleuze apontou três coordenadas indispensáveis para a formulação de uma nova imagem do pensamento, as quais atuam como condições. Essas coordenadas são: o lugar, a hora e o elemento. Se existem três sínteses do tempo, que representam as condições, para que o prazer adquira valor de princípio em uma perspectiva transcendental, elas decorrem da inspiração topológica que Deleuze reivindicou de Nietzsche para si.

Três sínteses do tempo, bem como três coordenadas, ambas são condições. Portanto, a pergunta pelo “valor” é oriunda de uma inspiração genealógica, que, por sua vez, também depende da eficácia da tarefa topológica.

Dessa forma, durante a investigação de Deleuze sobre tal problema, também ocorre uma apropriação crítica de inúmeros conceitos psicanalíticos, os quais, vão desde a noção de excitação, passando por uma teoria da constituição do aparelho psíquico até a recusa do modelo do dualismo conflituoso para pensar o inconsciente e a repetição material para pensar a própria repetição e a morte. Sem deixar de apresentar a correspondência entre cada uma das sínteses e cada uma das instâncias que constituem o aparelho psíquico, ou seja, cada uma das sínteses equivale em ordem e, respectivamente, ao Id, ao Ego e ao Superego (FREITAS, 2016).

Tamanha reivindicação da tópica freudiana já foi realizada por Deleuze desde *Nietzsche e a filosofia* de 1962. Nessa ocasião, tal qual expõe-se na seção 2.3, Deleuze tentou solucionar o problema da saúde e da doença, que corresponde ao devir-reativo das forças ativas e vice-versa, mediante a gênese e estrutura do aparelho psíquico em Freud. No capítulo 2 de *Diferença e repetição*, a solicitação feita por Deleuze acerca da tópica freudiana é de cunho essencialmente, topológico. Nesse ponto, consiste seu caráter diferencial.

Nesse sentido, com exceção feita à primeira síntese, cada uma das outras surge da necessidade proveniente do limite atingido pela síntese anterior. A primeira síntese pode ser considerada uma exceção nesse movimento entre necessidade-limite-necessidade devido ao fato de que ela não decorreu da necessidade causada pelo limite de uma síntese anterior. O elemento peculiar é que na segunda síntese não há apenas um limite que clama por necessidade, mas uma verdadeira crise no tempo e do fundamento do mesmo.

A primeira síntese passiva tem por objetivo desenvolver o paradoxo da repetição, o qual Deleuze atribui a seguinte formulação: não é possível falar em repetição a não pela diferença ou mudança que ela introduz no espírito que a contempla? A não ser por uma diferença que o espírito extrai da repetição?

O pressuposto utilizado por Deleuze para sustentar semelhante formulação pertinente ao paradoxo da repetição é a tese de Hume, segundo a qual nada muda no objeto que é repetido, porém altera algo no espírito que a contempla. Portanto, a repetição nada altera no objeto, mas, em compensação, produz uma mudança no espírito que contempla¹⁵⁰ (DELEUZE, 2006d).

Consequentemente, a primeira síntese passiva é o hábito ou presente vivo, a qual decorre da contração, modificação, fusão ou extração da diferença à repetição com o propósito de constituir uma qualidade nova¹⁵¹ (DELEUZE, 2006d). Ela funciona como fundação do tempo e é o sistema do sujeito larvar enquanto “eu dissolvido” ou “eu passivo”. A síntese passiva não é feita pelo espírito, mas é feita no espírito, precedendo toda memória e toda reflexão. São mil hábitos, contrações, contemplações, pretensões, presunções satisfações, fadigas e presentes variáveis.

Nessa síntese, a repetição é constituída por três instâncias: “em si”, “para si” e “para nós”. O “em si” é a instância que deixa a repetição impensável ou que a desfaz na medida em que ela se faz. O “para si” é a instância que corresponde à síntese passiva. O “para nós” são as sínteses ativas fundadas como representações refletidas sobre as sínteses passivas. A síntese passiva é a duração (FREITAS, 2016).

Seu limite é a característica da intratemporalidade¹⁵², a qual prega que o hábito, no mesmo movimento, constitui o presente como tempo na medida, em que o presente tem a pretensão de passar (DELEUZE, 2006d). A intratemporalidade conduz ao paradoxo do

¹⁵⁰ *A repetição nada muda no objeto que se repete, mas muda alguma coisa no espírito que a contempla*: esta célebre tese de Hume leva-nos ao âmago do problema. Como a repetição mudaria alguma coisa no caso ou no elemento que se repete, visto que ela, de direito, implica uma perfeita independência de cada apresentação? A regra de descontinuidade ou de instantaneidade na repetição é assim formulada: um não aparece sem que o outro tenha desaparecido. Assim, o estado da matéria como mens momentânea. Mas como seria possível dizer "o segundo", "o terceiro" e "é o mesmo", visto que a repetição se desfaz à medida que se faz? Ela não tem em si. Em compensação, ela muda algo no espírito que a contempla. É esta a essência da modificação. Como exemplo, Hume toma uma repetição de caso do tipo AB, AB, AB, A... Cada caso, cada seqüência objetiva AB é independente da outra. A repetição (mas, justamente, não se pode falar ainda de repetição) nada muda no objeto, no estado de coisas AB. Em compensação, uma mudança se produz no espírito que contempla: uma diferença, algo de novo no espírito. Quando A aparece, aguardo agora o aparecimento de B. Está aí o para-si da repetição, como uma subjetividade originária que deve entrar necessariamente em sua constituição? O paradoxo da repetição não está no fato de que não se pode falar em repetição a não ser pela diferença ou mudança que ela introduz no espírito que a contempla? A não ser por uma diferença que o espírito extrai da repetição? (DELEUZE, 2006d, p.111).

¹⁵¹ É preciso notar, sobretudo, que não se trata de uma memória nem de uma operação do entendimento: a contração não é uma reflexão. Propriamente falando, ela forma uma síntese do tempo. Uma sucessão de instantes não faz o tempo; ela também o desfaz; nele, ela somente marca o ponto de nascimento, sempre abortado (DELEUZE, 2006d, p.112).

¹⁵² A primeira síntese do tempo, embora seja originária, não deixa de ser intratemporal. Ela constitui o tempo como presente, mas como presente que passa. O tempo não sai do presente, mas o presente não para de se mover por saltos que se recobrem parcialmente. É este o paradoxo do presente: constituir o tempo, mas passar neste tempo constituído. Não devemos recusar a consequência necessária: é preciso um outro tempo em que se opera a primeira síntese do tempo. Esta remete a necessariamente a uma segunda síntese (DELEUZE, 2006d, p.123).

presente cuja resolução depende de outra síntese do tempo mais profunda, a qual é a segunda síntese ou o passado puro.

Essa segunda síntese não funda o tempo, mas fundamenta o mesmo e exerce pressão sobre o presente vivo da primeira síntese para que ele ambicione passar. Nesse sentido, Deleuze distingue duas operações filosóficas: a fundação e o fundamento. A fundação é composta por um solo, pelo estabelecimento nesse solo, seguido de sua ocupação e culmina em sua posse. É um movimento horizontal.

O fundamento vem do céu, pois vai do ápice às fundações, avaliando o solo e o possuidor de acordo com o título de propriedade. É um movimento vertical. Por isso, a memória é o fundamento do tempo enquanto aquilo que faz o presente passar. A memória é a segunda síntese do tempo ou síntese passiva mais profunda do que o hábito. O fundamento da memória é o passado puro.

O passado puro funciona a partir de quatro paradoxos: contemporaneidade, coexistência, preexistência e a metáfora do cone. A contemporaneidade fornece a razão do presente que passa, uma vez que o passado é contemporâneo de si como todo presente que passa em proveito de um novo presente.

O paradoxo da coexistência propõe que todo passado coexiste com o novo presente em relação ao qual ele é passado. A preexistência dispõe que o elemento puro do passado em geral preexiste ao presente que passa. Logo, existe um elemento substancial do que exerce o papel de fundamento, que por sua vez não é representado.

Para os fins da representação, aquele que logra êxito é o presente antigo ou o presente atual e não o passado puro. A metáfora do cone, como quarto paradoxo, prega que o presente é o grau mais contraído do passado que com ele coexiste. Isso ocorre desde que o passado coexista consigo numa grande variedade de outras, tantos graus contraídos e descontraídos.

O limite da segunda síntese passiva enquanto fundamento do tempo está relacionado à dificuldade de acesso ao passado puro. A reminiscência ou memória involuntária é caminho proposto por Deleuze para tanto. Ocorre que a memória involuntária está necessariamente ligada a Eros, pois ela é uma memória erótica. Como consequência, o limite extremo da segunda síntese do tempo consiste em saber a natureza da força capaz de fazer com que a exploração pelo o passado necessite de Eros¹⁵³ (DELEUZE, 2006d).

¹⁵³ Deleuze (2006d, p.131): “De onde virá esse poder, por que será erótica a exploração do passado puro? Por que terá Eros, ao mesmo tempo, o segredo de suas questões e de suas respostas e o de uma insistência em toda nossa existência? A menos que não tenhamos ainda a última palavra e que haja uma terceira síntese do tempo.”

A terceira síntese do tempo é o eterno retorno ou o futuro enquanto tal. Mais precisamente é chamado de “crença do futuro” ou “crença no futuro”. É a repetição do futuro como eterno retorno, a qual é uma condição da ação antes mesmo de ser um conceito da reflexão. O eterno retorno é a repetição por excesso que funciona como a forma do tempo pura e vazia capaz de desfazer o círculo temporal simples em favor do círculo mais complexo, cujo propósito é atravessar o fundamento na direção de um sem fundo¹⁵⁴ (DELEUZE, 2006d).

Essa travessia, dotada de pura metamorfose universal, gira em torno de si mesma e faz retornar o porvir. Portanto, o eterno retorno é a efetividade da uma filosofia da repetição que passa pelos estágios concernentes às duas sínteses anteriores, ou seja, afirma o caráter incondicionado do produto em relação à sua condição. O eterno retorno permite que a repetição seja o pensamento e a produção do absolutamente diferente que corresponde à “repetição para si mesma”.

Posto isso, Deleuze começa a construir sua resposta para transformação do prazer em princípio adotando como critério, “lupa” e medida as três sínteses e os laços de necessidade entre cada uma. Sua resposta propõe que a ligação ou investimento que age sobre a excitação enquanto diferença livre permite que seja atribuído ao prazer o valor sistêmico de princípio. Essa ação de ligação é operada pela primeira síntese passiva do tempo ou presente vivo, que também é chamada de “hábito”¹⁵⁵ (DELEUZE, 2006d).

Essa ligação ou investimento corresponde à representação de uma segunda potência da repetição, visto que a primeira potência corresponde à contração ou diferença que é extraída de uma repetição elementar. Como decorrência da ligação ou síntese passiva surge um duplo movimento da própria ligação: ultrapassagem e aprofundamento.

A ultrapassagem é operada por uma síntese ativa que surge a partir da primeira síntese passiva. Nessa síntese ativa ocorre a ligação junto a determinado objeto que seja apresentado como real. Essa ligação corresponde à série dos objetos reais, que por sua vez corresponde às pulsões de conservação. Essa série dos reais se subdivide necessariamente entre duas outras séries, cada qual corresponde a um tipo de presente: antigo presente e presente atual.

¹⁵⁴ Com efeito, a primeira síntese concerne apenas ao conteúdo e à fundação do tempo; a segunda diz respeito a seu fundamento; mas, para além das duas primeiras, a terceira assegura a ordem, o conjunto, a série e o objetivo final do tempo. Uma filosofia da repetição passa por todos esses estágios condenada a repetir a própria repetição (DELEUZE, 2006d, p.141).

¹⁵⁵ É evidente que o prazer dá prazer, mas de modo algum esta é uma razão para que ele adquira um valor sistemático, segundo o qual é procurado “por princípio”. É o que significa, inicialmente, para “além” do princípio de prazer: de modo algum se trata das exceções a este princípio, mas, ao contrário, de determinação das condições sob as quais o prazer efetivamente princípio. A resposta freudiana é de que a excitação, como diferença livre, deve, por assim dizer, ser “investida”, “ligada”, amarrada, de tal maneira que sua resolução seja sistematicamente possível. Mas o hábito, como síntese passiva de ligação, precede, ao contrário o princípio de prazer e o torna possível (DELEUZE, 2006d, p.145).

No aprofundamento ocorre um movimento de ligação junto aos objetos virtuais em que a excitação ligada é utilizada para atingir alguma outra coisa. Isso permite construir a série dos objetos virtuais, que corresponde às pulsões sexuais. As séries dos objetos virtuais e dos objetos atuais são complementares e dessemelhantes entre si, marcadas primordialmente pelas diferenças de natureza.

Do ponto de vista de sua origem e de sua natureza, os objetos virtuais decorrem de duas operações sucessivas realizadas junto à série dos reais: destacamento e incorporação. O destacamento é uma suspensão para extrair da série dos reais uma parte qualitativa, a qual adquire uma nova natureza ao funcionar como objeto virtual. A incorporação, que equivale ao destacamento, equivale a fixar e testemunhar no objeto real a outra metade que falta ao próprio objeto virtual.

Com base nisso, de acordo com Deleuze, os objetos virtuais são objetos parciais devido a pelo menos três razões: falta uma parte que permaneceu no real, ele se divide e se desdobre em duas partes virtuais em que uma falta à outra, bem como o virtual não está submetido ao caráter global que afeta aos objetos reais (DELEUZE, 2006d). O objeto virtual é um trapo, um fragmento e um despojo que está sempre no passado puro, ou seja, no passado que é contemporâneo ao presente.

Além disso, ao fundo do objeto virtual grita sua característica mais importante: o deslocamento. O deslocamento não significa que o objeto virtual apenas se mova entre a série dos reais e dos virtuais. O deslocamento enfatiza a divisão, transformação e movimentação do objeto virtual em relação a si mesmo, assegurando que algo sempre falta em uma de suas metades, bem como que algo falte também à sua identidade, à sua representação, ao seu lugar, sem nunca haver um termo último.

Tamanha divisão e transformação do objeto virtual podem ser remetidas à inspiração reivindicatória que Bergson exerce sobre Deleuze, pois o virtual é aquele que se transforma ao se dividir. Isso significa que Deleuze, à luz da dramatização e da torção, realiza uma interpretação bergsoniana de um conceito lacaniano, logo faz com que esse conceito seja um duplo filosófico deleuzeano daquilo que, inicialmente, era psicanalítico.

Nesse sentido, de acordo com Deleuze, sob todos os objetos virtuais está o “falo” ou “objeto = x” que pode ser considerado como a causa de a memória involuntária ser sempre erótica. É o objeto = x que atrai o aprofundamento da ligação da síntese passiva junto aos objetos virtuais¹⁵⁶ (LACAN, 1998a).

¹⁵⁶ Sobre a especificidade do falo e a ausência de uma equivalência para o mesmo, Lacan (1998a, p.251) expõe que: Se, tanto para a menina como para o menino, o complexo de castração assume um valor-pivô na realização

Cabe lembrar que parte desse esquema argumentativo está presente no texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, conforme demonstra-se na nossa seção 3.1. No entanto, há uma importante descontinuidade entre esse texto e o livro de 1968, visto que neste último ocorre a predominância do tema das sínteses. Então, o objeto = x ou o falo simbólico¹⁵⁷ é considerado e problematizado nesse contexto (LACAN, 1998b).

Por conseguinte, o limite da segunda síntese, a necessidade de uma exploração erótica do passado puro, encontra sua resposta ou superação na noção de objeto virtual, visto que ele é o órgão simbólico que relaciona Eros e a memória involuntária.

Eros, por fim, arranca fragmentos, pedaços e trapos do objeto virtual, alimentando nossas reminiscências e possibilitando que o passado puro possa ser visitado e sustentado como fundamento do próprio tempo.

Ocorre que a série dos reais, a qual corresponde às pulsões de conservação e deriva da ultrapassagem da primeira síntese passiva na direção da síntese ativa ligada a um objeto colocado como real, se subdivide em outras duas séries que equivalem, respectivamente, ao antigo presente e ao presente atual. Essas duas séries são organizadas em função do objeto virtual enquanto objeto = x.

Nenhuma das séries reais é considerada como original ou derivada em relação à outra. Elas surgem e funcionam em função do movimento ou circulação do objeto virtual que modifica a si e aos termos das séries na medida em que percorre ambas, se colocando sempre entre as duas.

O efeito disso é a repetição constituída como disfarce dos termos e das relações entre termos que afetam as séries. A repetição como disfarce deriva da imanência referente ao deslocamento do objeto virtual. Portanto, a repetição é imanente ao objeto virtual e seu disfarce concerne ao mesmo, conforme esclarecido anteriormente ao se ao caracterizarmos a movimentação da repetição enquanto máscara.

Sendo assim, o objeto virtual é uma máscara que está sempre por trás de outra máscara e que sucede outra máscara e assim sucessivamente. A máscara é disfarce e deslocamento perpétuos. Disfarce, porque afeta os termos e as relações entre eles nas duas séries dos reais.

do Édipo, é muito precisamente em função do pai, porque o falo é um símbolo do qual não há correspondente, equivalente. É de uma dissimetria no significante que se trata. Essa dissimetria significativa determina as vias por onde passará o complexo de Édipo. As duas vias fazem eles passarem na mesma vereda - a vereda da castração.

¹⁵⁷ É oportuno lembrar a importância implícita da noção de falo nesse ponto do percurso de Deleuze: Seja como for, o homem não pode visar a ser inteiro (“à personalidade total”, outra premissa por onde se desvia a psicoterapia moderna), visto que o jogo de deslocamento e condensação a que está fadado no exercício de suas funções marca a sua relação de sujeito com o significante. O falo é o significante privilegiado dessa marca, onde a parte do logos se conjuga com o advento do desejo (LACAN, 1998b, p.699).

Deslocamento, visto que afeta o objeto virtual simbólico em sua série, bem como nas séries reais em que ele circula.

Como consequência disso, Deleuze afirma que o objeto virtual permite que a repetição seja pensada fora dos quadros da repetição material, a qual a teoria da compulsão à repetição está submetida. O modelo da repetição material é caracterizado por ser de ordem realista, materialista e solipsista.

Realista, pois tudo ocorre entre os presentes. Materialista, já que lida com os componentes do automatismo e da repetição bruta. Solipsista, visto que os termos da repetição são considerados como representações. Para Deleuze, o modelo material subordina a repetição às exigências da representação, o que impede que a própria repetição seja pensada “para si” mesma¹⁵⁸ (DELEUZE, 2006d).

Esclarecido isso, Deleuze caracteriza a segunda síntese, marcada pelo disfarce e deslocamento do objeto virtual, como aquela que fundamenta o princípio de prazer. Se a primeira síntese, o hábito, foi capaz de fundar o princípio de prazer, a segunda síntese, do objeto virtual, fundamenta semelhante princípio. Entretanto, a segunda síntese é dotada de um limite, pois ainda que o objeto virtual explique o caráter erótico da memória involuntária, ele também contribui para uma forte ambiguidade.

Essa ambiguidade entre Eros e a memória involuntária é formada pela confusão entre a série dos virtuais e as séries dos reais. Semelhante confusão decorre do movimento de ordem circular, divergente e diferencial que é inerente ao objeto virtual. Esse movimento faz com essas séries efetuem também uma movimentação circular e divergente umas em relação às outras desde a ultrapassagem e o aprofundamento que está presente na primeira síntese.

A consequência disso é a produção de sucessivas ilusões que são o núcleo da ambiguidade entendida como limite da segunda síntese. Essas ilusões concernem à identidade da origem, à semelhança no derivado e à ilusão de um originário.

É a forma do movimento do próprio objeto virtual que conduz a essa ambiguidade, pois no fundo é a forma do movimento do tempo que está em questão na segunda síntese, o qual encontra seu limite como círculo físico ou círculo natural bem centrado.

¹⁵⁸ A teoria tradicional da compulsão à repetição, em psicanálise, permanece essencialmente realista, materialista e subjetiva ou individualista. Realista, porque tudo se “passa” entre presentes. Materialista, porque o modelo de uma repetição bruta, automática, permanece subjacente. Individualista, subjetiva, solipsista ou monádica, porque o antigo presente, isto é, os termos atuais da repetição travestida são considerados somente como representações do sujeito, representações inconscientes e conscientes, latentes e manifestas, recalcantes e recalçadas (DELEUZE, 2006d, p.154).

Deleuze argumenta que essa inevitável confusão entre a série virtual e as séries reais culmina numa quebra do círculo pelo o qual Eros arrastava consigo todo conteúdo memorial, ou seja, sua relação com a memória involuntária. Esse rompimento do círculo em que Eros realizava seu movimento equivale ao processo de dessexualização, isto é, formação de uma energia neutra capaz de se deslocar.

Isso significa que o círculo físico ou natural bem centrado mudou sua forma, pois não se trata mais sequer de um círculo, porém de uma linha reta. A mudança da imagem expressa necessariamente uma mudança no caráter do tempo. A violência da movimentação do objeto virtual retirou o tempo de seus eixos, conduzindo-o para a terceira série, que é a do tempo vazio.

De acordo com Deleuze, a dessexualização de Eros corresponde inteiramente à constituição de Tânatos ou Instinto de morte. Essa constituição está ligada à energia livre que pode ser deslocada. Entre Eros e Tânatos existe uma diferença sintética que é caracterizada pela terceira síntese enquanto o tempo vazio de conteúdo dotado de uma energia livre que pode ser utilizada como violência para a gênese do ato de pensar dentro do próprio pensamento.

Tânatos também funciona na terceira síntese como uma crítica e uma alternativa ao modelo de morte adotado por Freud¹⁵⁹, ou seja, aquilo que Deleuze denomina de “modelo objetivo” (LAPOUJADE, 2015). Esse modelo objetivo é constituído pela redução da morte à determinação objetiva da matéria em que a repetição adota como princípio último um modelo material indiferenciado.

É interessante destacar que, a sintomatologia de Deleuze no artigo de 1961, *De Sacher-Masoch ao masoquismo*, realiza a problematização desse modelo material, objetivo e empírico adotado por Freud. Contudo, conforme exposto na seção 2.1, semelhante crítica está pautada na combinação entre a literatura (Sacher-Masoch) e a psicanálise (Jung).

Essa problematização sintomatológica possui relativa continuidade e certa descontinuidade, para com a topologia transcendental da terceira síntese do capítulo 2 de *Diferença e repetição*. Relativa continuidade, já que o objeto da problematização permanece: o modelo da morte em Freud. Mas, certa descontinuidade, pois os mecanismos são distintos, como marco divisório que é a mudança que vai do psicanalítico-literário ao transcendental.

¹⁵⁹ Claro que Deleuze está sempre invocando Freud, mas sobre esse último ponto a relação é duvidosa, como *O Anti-Édipo* confirmará posteriormente; pois enquanto em Freud Tânatos tende a nos reconduzir rumo a um indiferenciado que a matéria encarna idealmente, em Deleuze permite, ao contrário, a afirmação da maior diferença e se confunde não mais com a matéria inerte, mas com uma forma pura adequada à ascensão do informal ou do sem-fundo em nós (LAPOUJADE, 2015, p.88).

Ainda em relação ao modelo material, empírico e objetivo da morte, cabe ressaltar o desaparecimento pessoal de cada um que pode ser representado pelo retorno à matéria inanimada. Em contraposição a isso, Deleuze propõe a morte a partir do estado de diferenças livres que não estão submetidas à forma pessoal.

É um “morrer-se” mais profundo do que “eu morro”, que está presente no vivente como algo subjetivo resultante de uma diferenciação, a qual termina por corresponder à forma vazia do tempo¹⁶⁰ (DELEUZE, 2006d).

Por isso, Tânatos, na terceira síntese, é o sem-fundo que está além do fundamento e da fundação. Nesse ponto, Deleuze retoma o argumento do texto de 1967, *Sacher-Masoch*. A relação entre Tânatos e o prazer enquanto princípio é concebida nos termos da frieza da dessexualização e da força da ressexualização tal qual ocorria no perverso.

Nessa ressexualização, ocorrida a partir de Tânatos, a imagem do tempo sofre uma nova mudança, pois ela deixa de ser reta e volta a ser uma curva que age mais uma vez como um círculo. No entanto é um círculo eternamente descentrado ou singularmente tortuoso que equivale ao incondicionado do tempo¹⁶¹, cuja face é o eterno retorno (PELBART, 1998).

O eterno retorno é a potência de afirmar tudo do múltiplo, do acaso e do diferente. Essa tarefa de pura afirmação está em relação direta com a morte, a qual permite que tamanha força ontológica-cosmológica-física-ética afirme a morte do uno em favor do futuro como desdobramento e explicação do múltiplo.

Na acepção da terceira síntese, o eterno retorno soluciona não apenas as ambiguidades do objeto = x, que estão situadas na segunda síntese e são o limite para que a terceira síntese seja alcançada. O eterno retorno também resolve os acidentes e contradições do objeto = x que foram apontados *Em que podemos reconhecer o estruturalismo?*, pois a dessexualização aciona a instância transcendental em sua sofisticação plena, a qual possibilita o advento do múltiplo e a descentralização plena do tempo. Por isso, acidentes, contradições e ambiguidades são resolvidos.

Semelhante força incondicionada cristaliza a jornada dos três aspectos do “Além”, os quais funcionam como três camadas do inconsciente, três condições, três sínteses e três momentos da repetição: laço, mancha e borracha. A repetição, enfim, exerce seu estatuto de

¹⁶⁰ Dir-se-ia que o tempo abandonou todo conteúdo memorial possível e, assim, quebrou o círculo onde Eros o arrastava. Ele se desenrolou, se endireitou, tomou a última figura do labirinto, o labirinto em linha reta, que é, como diz Borges, “invisível, incessante”. O tempo vazio fora dos eixos, com sua ordem formal e estática rigorosa, seu conjunto esmagador, sua série irreversível é exatamente o instinto de morte. O instinto de morte não entra num ciclo com Eros, não é de modo algum complementar ou antagonista deste e de maneira alguma, simétrico a este, mas dá testemunho de uma síntese totalmente distinta (DELEUZE, 2006d, p.164).

¹⁶¹ Sobre a contraposição entre as imagens linear e paradoxal do tempo na filosofia de Deleuze (PELBART, 1998).

repetição borracha ou aquela que muda a forma do tempo e funciona como derradeira condição e camada transcendental para que o prazer seja considerado um princípio (FREITAS, 2016).

Ainda em relação ao tema do prazer enquanto princípio é possível colocar uma relevante pergunta: de um ponto de vista das tensões, continuidades e descontinuidades, qual é a relação que existe entre *Sacher-Masoch* de 1967 e *Diferença e repetição* de 1968?

Embora haja alguma continuidade esquemática, existe uma importante distinção entre 1967 e 1968. No livro de 1967, há duas repetições: laço e borracha. No texto de 1968, estão presentes três repetições: laço, mancha e borracha.

Essa segunda repetição, que equivale à segunda síntese do tempo, está relacionada à importância do objeto virtual e à breve aliança com Lacan, visto que, nessa ocasião, Deleuze também buscava contribuir com o projeto de uma filosofia do estruturalismo que fosse capaz de ultrapassar o próprio estruturalismo.

No entanto, essa aliança temporária encontra seu limite na ambiguidade oriunda da movimentação que pertence ao objeto virtual e, por consequência, faz com que Deleuze reafirme a força do programa nietzschiano em seu pensamento por meio da relação entre Tântatos e o eterno retorno. Topologicamente, no texto de 1967, existem duas coordenadas, já no texto de 1968, as três coordenadas estão presentes: o lugar, a hora e o elemento.

Diante do exposto, surge uma relevante pergunta: uma vez que a topologia nietzschiana logrou sucesso em resolver os acidentes, as contradições e as ambiguidades inerentes à tendência imanente do objeto = x, qual é a necessidade de uma topologia dos níveis diferenciais? Dito de outra maneira, por que o percurso da topologia no pensamento de Deleuze necessita de uma nova movimentação?

Existem pistas e indicações, que serão desenvolvidas no capítulo seguinte. Dentre esses sinais, entende-se que, mesmo a topologia de primazia nietzschiana, ou o momento nietzschiano do percurso da topologia, alcança seus limites no tema das semelhanças grosseiras e falsas unidades.

Para reivindicar filosoficamente, o tema do pensamento em meio à discordância conciliável com a psicanálise, Deleuze necessitará resolver o problema supramencionado das semelhanças grosseiras e das falsas unidades, pois são noções e entidades que obstruem o vínculo de necessidade e de fluidez entre o empírico e o transcendental. Portanto, entende-se que para solucionar a dificuldade que decorre das semelhanças grosserias e assegurar a

univocidade¹⁶² no domínio da especulação transcendental, Deleuze realiza um novo deslocamento no percurso da topologia, o qual nos conduz ao capítulo seguinte deste nosso trabalho (MONTEBELLO, 2008).

¹⁶² Com relação à univocidade em *Lógica do sentido*, especificamente naquilo que concerne à reivindicação crítica do saber psicanalítico e ao confronto com Aristóteles, Montebello elucida um importante aspecto. No capítulo 2 de *Deleuze – La passion de la pensée*, Montebello afirma que a univocidade forma e amarra quatro “fios” que se enlaçam e se misturam: Voz, Acontecimento, Síntese disjuntiva e eterno retorno (MONTEBELLO, 2008, p.93-96).

4 A TOPOLOGIA DOS NÍVEIS DIFERENCIAIS

4.1 O projeto de *Lógica do sentido*

Até o momento, a presente tese buscou explicitar a primeira engrenagem da crítica que o pensamento de Deleuze destina à psicanálise. Essa primeira engrenagem da crítica é denominada de “discordância conciliável”, a qual é composta por dois mecanismos.

O primeiro mecanismo da discordância conciliável é a sintomatologia. A sintomatologia é gradativamente desenvolvida por Deleuze, sobretudo, entre 1961 e 1967. O segundo mecanismo que compõe a discordância conciliável de Deleuze em relação à psicanálise é a topologia crítica. A topologia crítica é trabalhada por Deleuze no texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, *Diferença e repetição*, bem como *Lógica do sentido*, tal qual expôs-se no capítulo anterior.

A última parte do itinerário da topologia é denominada, para os fins desta tese, como “topologia dos níveis diferenciais”, a qual está voltada para operacionalizar a separação e a divisão das semelhanças grosseiras no interior da teoria psicanalítica. A última etapa da topologia está configurada pela influencia direta da sintomatologia dos elementos diferenciais e pela influencia indireta da reivindicação que Deleuze realiza em relação da obra de Bergson.

Semelhante reivindicação é marcada pela combinação (microestrutural) entre Bergson e Nietzsche para a confecção do procedimento de pesquisa deleuzeano. Expôs-se essa combinação desde a seção 2.2 deste trabalho. Deleuze relaciona, de um lado, uma série nietzschiana e, de outro lado, uma série bergsoniana.

A série nietzschiana é constituída pela pergunta genealógica (“quais origens?”), pela pergunta pelo valor (“qual valor?”), pelo esquema topológico triádico (as três coordenadas) e pelo eterno retorno enquanto movimento capaz de instaurar a seara transcendental em relação à instância empírica.

A série bergsoniana é composta pela correspondência entre a virtualidade e a estrutura, pela forma do movimento de divisão e intersecção das linhas vitais, e pela noção de diferença como domínio capaz de sustentar a dessemelhança em meio às relações entre empírico e transcendental. O tema ou elemento que liga as duas séries de procedimentos é a dessexualização e a necessidade da ação combinada, por parte de Deleuze, entre Nietzsche e Bergson.

Com isso, nos limites da presente tese, o projeto geral de *Lógica do sentido*, de 1969, pode ser inserido em uma linha que vem sendo desenvolvida no pensamento de Deleuze a

partir de, pelo menos, dois pontos de vista. No primeiro ponto de vista, as origens da articulação entre o empírico e o transcendental podem ser remetidas à *Nietzsche e a filosofia* e *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*. Por outro lado, no segundo ponto de vista, o exercício robusto de uma topologia por ser remetido ao texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?* e ao capítulo 2 de *Diferença e repetição*.

Dessa maneira, *Lógica do sentido* refere-se à formulação de uma teoria do sentido por meio de séries de paradoxos. Para Deleuze, a teoria do sentido não é separável dos paradoxos, uma vez que o sentido é considerado como uma entidade do tipo não existente, vindo a estabelecer relações muito particulares com o não-senso¹⁶³ (DELEUZE, 1998). Além disso, Deleuze postula que existem dois lugares privilegiados na elaboração dessa teoria do sentido: Lewis Carroll e os Estóicos.

O lugar privilegiado de Lewis Carroll, para Deleuze, resulta da realização da primeira grande encenação ou primeira grande conta dos paradoxos do sentido, visto que ele os recolhe, os renova, os inventa e os prepara. Por sua vez, o lugar privilegiado dos Estóicos é o produto de terem iniciado uma nova imagem de filósofo, capaz de romper com os pré-socráticos, com o socratismo e o platonismo.

É interessante ressaltar e lembrar que a noção de “imagem do filósofo” é reivindicada por Deleuze desde 1962 em *Nietzsche e filosofia*. Nesse livro, conforme mostra-se na seção 2.2, Deleuze detalha e reivindica para si a tríade imagética de Nietzsche: filósofo-médico, filósofo-artista e filósofo-genealogista. Semelhante tríade possui como foco a crítica da imagem do filósofo como sábio, que está voltado para perguntar pela essência última das coisas baseado no par modelo-cópia.

Segundo Deleuze, a nova imagem proposta pelos Estóicos está diretamente relacionada à teoria paradoxal do sentido. Assim, a pesquisa desenvolvida em *Lógica do sentido* é também a articulação de um ensaio de romance lógico e psicanalítico, em que cada uma das séries de paradoxos utilizadas para desenvolver a teoria do sentido corresponde diretamente, aos conjuntos de figuras que são de ordem histórica, tópica e lógica.

Com isso, a topologia crítica do inconsciente em *Lógica do sentido* está relacionada à tarefa de estabelecer a natureza das relações entre o próprio inconsciente e a linguagem, bem como destacar a essência das relações entre o sentido e o não-senso. As ferramentas

¹⁶³ “Apresentamos séries de paradoxos que formam a teoria do sentido. Que esta teoria não seja separável de paradoxos explica-se facilmente: o sentido é uma entidade não existente, ele tem mesmo com o não-senso relações muito particulares.” (DELEUZE, 1998, não paginado).

precisamente topológicas são as coordenadas usadas para o exercício da atividade do pensamento, isto é, a altura, a profundidade e a superfície¹⁶⁴ (DELEUZE, 1992).

As coordenadas continuam sendo no total de três, tal qual na topologia de inspiração nietzschiana apresentada no capítulo 2 de *Diferença e repetição*. Logo, em *Lógica do sentido*, há uma continuidade no que se refere o modo da pesquisa topológica empreendida no texto de 1968.

Na “Primeira Série de Paradoxos: Do Puro Devir”, Deleuze estabelece a distinção entre o bom senso e o paradoxo. O primeiro é a afirmação de que em todas as coisas existe um sentido determinável. Já o paradoxo é a afirmação, ao mesmo tempo, dos dois sentidos. Ademais, Deleuze recorre a Platão para tratar dessas dimensões distintas.

A primeira dimensão é das coisas limitadas e medidas, bem como das qualidades fixas. A segunda dimensão é a do puro devir, que não se detém nunca nos dois sentidos. O puro devir faz com que o futuro e o passado coincidam na proporção em que se furtam ao presente.

Deleuze concebe que essa dualidade platônica não deve ser tratada nos termos do binômio modelo-cópia. Porém, sustenta que semelhante dualidade pode ser compreendida por meio do confronto entre as cópias e os simulacros. O puro devir é a matéria dos simulacros, visto que se furta à ação da Ideia e contesta a relação entre o modelo e a cópia. Assim, o paradoxo é o que destrói o bom senso, entendido como sentido único. Todavia, em seguida, destrói o senso comum como sistema de designação de identidades fixas¹⁶⁵ (DELEUZE, 1998).

Essa contestação às duas faces da *doxa* (bom senso/senso comum) em favor do paradoxo e a adoção da dualidade cópia-simulacro em revelia à dualidade modelo-cópia faz com que o projeto de *Lógica do sentido* possa ser considerado, nesse aspecto, uma continuação direta do projeto de *Diferença e repetição*. Curiosamente, Deleuze classifica os dois enquanto “livros vagabundos”¹⁶⁶, caso se adote ambos enquanto referência de comparação com seus trabalhos anteriores (DELEUZE, 1992).

Na “Segunda Série de Paradoxos: Dos efeitos de Superfície”, Deleuze caracteriza, a partir dos Estóicos, os referidos efeitos do título como sendo os acontecimentos. Essa

¹⁶⁴ Deleuze (1992, p.186): “Fiquei obcecado por essa questão em *Lógica do sentido*, onde a altura, a profundidade e a superfície são coordenadas do pensamento [...]” (Grifo nosso).

¹⁶⁵ Deleuze (1998, p.3): “O paradoxo é, em primeiro lugar, o que destrói o bom senso como sentido único, mas, em seguida, o que destrói o senso comum como designação das identidades fixas.”

¹⁶⁶ Deleuze (1992, p.15): Comecei então a fazer dois livros nesse sentido vagabundo, *Diferença e repetição*, *Lógica do sentido*. Não tenho ilusões: ainda estão cheios de um aparato universitário, são pesados, mas tento sacudir algo, fazer com que alguma coisa em mim se mexa, tratar a escrita como um fluxo, não como um código. (Grifo nosso).

caracterização ocorre com base tanto em um pressuposto específico, quanto em uma operação singular.

O pressuposto de origem estóica utilizado por Deleuze, consiste em distinguir duas espécies de coisas. A primeira delas concerne aos corpos e às suas tensões, qualidades físicas, relações, ações, paixões e aos estados de coisas correspondentes. Deleuze explica que os estados de coisas são determinados pelas misturas entre os corpos. Existe uma unidade de todos os corpos em função de um “Fogo” primordial, no qual todos os corpos são absorvidos e a partir do qual são desenvolvidos de acordo com sua tensão respectiva.

Deleuze elucida que o único tempo dos estados de coisas é o presente vivo, uma vez que, o presente é a extensão temporal que acompanha o ato. Esse acompanhamento exprime e mede a ação do agente e a paixão do paciente. Logo, só os corpos existem no espaço e apenas o presente no tempo. O detalhe interessante da exposição de Deleuze trata precisamente, do tema da relação entre causa e efeito.

No argumento de Deleuze, não há causa e efeito entre os corpos, pois todos os corpos são causas em dois sentidos: “causas uns com relação aos outros” e “uns para com os outros”. A unidade entre esses dois sentidos e, portanto, das causas entre si é denominada de “Destino”¹⁶⁷ (DELEUZE, 1998).

A segunda espécie de coisas que tange ao pressuposto de origem estóica são os efeitos dos corpos, visto que os corpos são “causas uns para com os outros” e “uns em relação aos outros”. Essa segunda espécie de coisas, os efeitos, permite precisar e relacionar os dois sentidos dos corpos enquanto causas, ou seja, os efeitos são de uma natureza absolutamente distinta daquela que diz respeito aos corpos tomados como causas. Os efeitos não são corpos, mas, incorporais. Isso significa que os incorporais não são qualidades físicas e propriedades materiais, entretanto, são atributos lógicos ou dialéticos.

O fundo de tudo isso consiste em afirmar que os efeitos são acontecimentos. Essa caracterização dos efeitos enquanto acontecimentos conduz Deleuze a especular acerca do estatuto ontológico dos mesmos, pois, se os efeitos não são corpos, eles existem? No entendimento de Deleuze, os efeitos “subsistem” ou “insistem”. Subsistir ou insistir corresponde a possuir um mínimo de ser, isto é, entidade não existente.

¹⁶⁷ Deleuze (1998, p.5): “Não há causas e efeitos entre os corpos: todos os corpos são causas, causas uns com relação aos outros, uns para com os outros. A unidade das causas entre si se chama Destino, na extensão do presente cósmico.”

Do ponto de vista da linguagem, esse mínimo de ser dos efeitos não equivale aos substantivos ou aos adjetivos, contudo, eles correspondem aos verbos. Não são agentes ou pacientes, mas resultam de ações e paixões.

Os efeitos são infinitivos, que equivalem ao “Aion” ilimitado, o qual é o devir que se divide ao infinito em passado e futuro, realizando uma constante esquiva em relação ao presente. A consequência disso para Deleuze consiste em afirmar que o tempo deve ser apreendido de duas maneiras complementares e exclusivas uma da outra.

Na primeira maneira, o tempo está inteiro como presente vivo nos corpos que atuam e sofrem. Na segunda maneira, o tempo também está inteiro, no entanto, essa “inteireza” é uma instância infinitamente divisível em passado-futuro e concerne aos efeitos enquanto incorporais, os quais são fruto das ações e paixões dos corpos.

Por consequência, de um ponto de vista ontológico, Deleuze salienta que somente o presente “existe” no tempo. Esse “existir” do presente equivale a reunir e absorver o passado e o futuro. Contudo, o passado e o futuro “insistem” no tempo. O núcleo dessa “insistência” significa dividir ao infinito cada presente.

Há um círculo em relação ao tempo, pois na medida em que o presente existe, absorvendo passado e futuro, estes últimos insistem dividindo o presente ao infinito. Para Deleuze, o corolário disso permite sustentar que há duas leituras simultâneas do tempo: “existir” e “insistir”.

Posto isso, dentro do desenvolvimento da linha argumentativa de Deleuze, como é possível relacionar tamanha divisão das coisas realizadas pelos Estóicos e a cisão da relação causal? A resposta para isso está relacionada à pergunta que Deleuze lança acerca do intento estóico: qual é a função de opor a espessura aos corpos e aos acontecimentos? Corpos e acontecimentos, tais quais causas e efeitos, são opostos devido ao problema de distribuição¹⁶⁸ (DELEUZE, 1998).

O problema de distribuição diz respeito ao modo como os seres e os conceitos organizam e sistematizam a realidade. Não apenas isso, pois concerne também à fundamentação e a fundação transcendental da atividade do próprio pensamento que sustenta semelhante distribuição.

¹⁶⁸ Deleuze (1998, p.7): “O gênio de uma filosofia se mede em primeiro lugar pelas novas distribuições que impõe aos seres e aos conceitos. Os Estóicos estão em vias de traçar, de fazer passar uma fronteira onde nenhuma havia sido jamais vista: nesse sentido deslocam toda a reflexão.” (Grifo nosso).

Isso significa que, a imagem do filósofo, acompanhada das coordenadas da imagem do pensamento, desloca toda a reflexão filosófica. No entendimento de Deleuze, o intento dos Estóicos está voltado para realizar uma verdadeira subversão filosófica.

Portanto, para Deleuze, a novidade da operação estóica consiste em desmembrar a relação causal, colocando as causas de um lado, e, os efeitos de outro lado. A consequência disso, diz respeito à reconstrução da unidade em cada lado da relação, ou seja, a unidade das causas e a unidade dos efeitos. Denomina-se esse estrato da argumentação de Deleuze de “tautologia regressiva das causas e dos efeitos”.

Nos limites dessa tautologia regressiva, as causas são remetidas às causas, frisando a ligação das mesmas entre si. Já os efeitos são remetidos aos efeitos, destacando, por sua vez, os laços dos mesmos entre si. Deleuze explica que os efeitos incorporais não funcionam como “causas” em relação uns aos outros, mas atuam enquanto “quase-causas”. Isso significa que na profundidade dos corpos existe a ligação das causas como “Destino” e na exterioridade dos acontecimentos há o laço entre os efeitos na acepção de “Necessidade”.

A subversão ora mencionada consiste em uma nova dualidade, a qual é constituída por corpos ou estados de coisas e efeitos ou acontecimentos incorporais de superfície. De acordo com Deleuze, os Estóicos entendem que os estados de coisas fazem parte da substância, adotando a postura de oposição ao “extra-ser”, que constitui os incorporais como entidades não existentes.

Além disso, Deleuze afirma que os Estóicos realizam a primeira grande virada no platonismo, pois se os corpos se responsabilizam, por todas as características da substância e da causa. De maneira inversa, as características da Ideia passam a fazer parte do extra-ser, ou seja, da superfície das coisas e dos efeitos.

Deleuze postula que essa reviravolta possui grande importância, visto que existe alguma coisa que se esquia à ação da Ideia e ao par modelo-cópia. Isso que se esquia está relativamente escondido e recalcado na profundidade dos corpos. Relativamente, pois nunca está absolutamente recalcado.

A operação estóica que dissocia a unidade das causas e a unidade dos efeitos permite que venha à tona e à superfície o elemento esquivo, o qual corresponde ao devir-ilimitado. Esse devir-ilimitado, equivalente aos simulacros, é composto por efeitos capazes de se insinuar e espalhar por toda parte.

Em decorrência disso, Deleuze afirma que os simulacros deixam de exercer o papel dos rebeldes subterrâneos e fazem valer seus poderes na superfície. Caso compare-se com o sistema diferencial do simulacro exposto em *Diferença e repetição* de 1968, tal qual são

tratados na seção anterior, é possível identificar a movimentação no pensamento de Deleuze, pois o que é importante no livro de 1969 é a relação entre profundidade e superfície.

Nos limites dessa relação, o devir-ilimitado ou louco devir é convertido no próprio acontecimento. Portanto, a princípio, é um movimento que vai da profundidade dos corpos à superfície dos acontecimentos. Na fase seguinte de sua argumentação, Deleuze salienta que os Estoicos fizeram um uso original dos paradoxos. Tal uso expressa a compreensão simultânea dos paradoxos como um instrumento de análise para a linguagem e como meio de síntese para os acontecimentos.

Desse aspecto, segue a definição da dialética como ciência dos acontecimentos incorporais, tais como são expressos nas proposições e dos laços dos acontecimentos conforme são expressos nas relações entre proposições.

Esse uso original dos paradoxos funciona como destituição da profundidade, exibição dos acontecimentos de superfície e desdobramento da linguagem ao longo do limite entre palavras e proposições. Tamanho uso conduz Deleuze, a caracterizar o humor enquanto arte da superfície em oposição à ironia, entendida nesse contexto, como arte das profundezas ou das alturas.

No passo seguinte, atendendo às exigências do projeto geral de *Lógica do sentido*, o qual diz respeito ao lugar privilegiado dos Estoicos e de Carroll, Deleuze advoga que este último efetua, por conta própria, a mesma operação realizada pelos Estoicos. Na concepção de Deleuze, toda obra de Carroll trata dos acontecimentos e de sua diferença em relação aos seres, às coisas e aos estados de coisas.

Nesse momento do argumento de Deleuze, a profundidade se desdobra em superfície, sendo transformada em largura, a qual é utilizada para o desenvolvimento do devir-ilimitado. Por conseguinte, os acontecimentos crescem e deslizam pelas bordas, fazendo com que a coordenada referente à profundidade seja considerada como o inverso da superfície.

Deleuze entende que, é seguindo a fronteira, margeando a superfície, que se passa dos corpos ao incorporeal. Portanto, os efeitos de superfície são acontecimentos que decorrem da movimentação do devir-ilimitado, que se dirige da profundidade dos corpos aos vapores da incorporeidade.

4.2 Os pressupostos da topologia dos níveis diferenciais

Por outro lado, ao se abordar a “Décima Terceira Série de Paradoxos: Do Esquizofrênico e da Menina”, de *Lógica do sentido*, encontra-se um movimento inverso, que

valoriza a profundidade em detrimento da superfície. Esse movimento inverso constitui a parte do percurso da linha argumentativa de Deleuze que é pertinente aos pressupostos da topologia dos níveis diferenciais.

Deleuze afirma que não existe nada mais frágil do que a superfície, uma vez que ela está ameaçada por um não-senso informe e sem fundo. Essa ameaça é inicialmente imperceptível, entretanto existe uma falha aumentada na superfície que permite perceber o lançamento da mesma em uma ordem primária terrível.

Essa ordem primária terrível corresponde ao devoramento que o não-senso realiza sobre o sentido. Como consequência disso, Deleuze recomenda atenção para a mistura entre histórias infantis, experimentações poéticas e experiências da loucura. Semelhante trindade (poeta-criança-louco) não pode ser facilmente justificada, uma vez que, existem deslizos que revelam uma profunda diferença apresentada sob a forma de semelhanças grosseiras. Sobre isso Deleuze é enfático: é necessário estar atento às funções e abismos muito diferentes do não-senso.

Dessa maneira, de acordo com Deleuze, o problema em torno da ameaça da superfície por parte do não-senso ou do sem fundo, que culmina na trindade portadora de semelhança grosseira entre poeta, louco e criança, é uma questão da seara da clínica e da crítica. Clínica, pois concerne ao deslize de uma organização para outra, ou da formação de uma falta de organização progressiva e criadora. Crítica, já que trata da determinação dos níveis diferenciais em que o não-senso muda de figura¹⁶⁹ (DELEUZE, 1998).

Quando Deleuze afirma que irá abordar os níveis diferenciais no contexto do projeto de uma clínica e de uma crítica, isso conduz para o “Prólogo” de *Sacher-Masoch – o frio e o cruel* de 1967, porque nessa ocasião Deleuze relaciona crítica/clínica ao resgate dos elementos diferenciais de Sacher-Masoch e Sade, tal qual se expôs na seção 2.4.

Esse intento deleuzeano está relacionado ao recurso procedimental contido no capítulo 1 do *Bergsonismo* de 1966, “A intuição como método”, que trata dos falsos problemas e da problematização da noção de ideia geral, também demonstrado na seção 2.4 deste trabalho. Portanto, no caso da “Décima Terceira Série: Do Esquizofrênico e da Menina”, de *Lógica do sentido*, o que está em jogo, inicialmente, de um ponto de vista da crítica e da clínica, são os níveis “diferenciais”, ou as diferenças profundas que subjazem às armadilhas das semelhanças grosseiras.

¹⁶⁹ Deleuze (1998, p.86): O problema é o da clínica, isto é, do deslize de uma organização para outra ou da formação de uma desorganização progressiva e criadora. O problema é também o da crítica, isto é, da determinação dos níveis diferenciais em que o não-senso muda de figura, a palavra-valise de natureza, a linguagem inteira de dimensão. (Grifo nosso).

Ademais, a relação entre sentido e não-senso que culmina na ameaça deste sobre a superfície, enquanto coordenada/camada do pensamento, pode ser, esquematicamente, remetida ao par fundamento/sem-fundo que está presente em *Diferença e repetição*, conforme se detalha na seção anterior. O sem-fundo é a ameaça constante e inseparável do fundamento, pois é capaz de problematizar com violência e radicalidade a operação/processo de “fundar” o pensamento. Por sua vez, do ponto de vista da linguagem, o não-senso assombra o sentido com seu devoramento ininterrupto, porém, silencioso.

Com isso, de acordo com Deleuze, a primeira armadilha pertinente às semelhanças grosseiras é constituída pelo confronto entre Antonin Artaud e Lewis Carroll. No argumento de Deleuze, em *Lógica do sentido*, o primeiro confronto entre Artaud e Carroll ocorre em uma transcrição do capítulo “Humpty Dumpty”, de *Alice através do espelho*, realizada por Artaud.

O segundo confronto acontece em uma carta de Rodez, em que Artaud julga Carroll. Deleuze está se referindo precisamente, à primeira estrofe do poema “Jabberwocky”, que também integra *Alice através do espelho*. A dificuldade da tradução em torno do “Jabberwocky” concerne ao fato das palavras terem sido criadas por Carroll, não possuindo, assim, um significado anteriormente utilizado ou definido.

Deleuze explica que a tradução realizada por Artaud dos dois primeiros versos da primeira estrofe do “Jabberwocky” está conforme os requisitos do próprio Carroll e em conformidade com as regras de tradução de outros tradutores franceses. Nesse caso, Deleuze cita explicitamente Parisot e Brunius. Todavia, Deleuze elucida que a partir da última palavra do segundo verso e do terceiro verso ocorre um deslizamento.

Esse deslizamento consiste em uma espécie de desabamento central e criador, que conduz o leitor para outro mundo e para outra linguagem. De acordo com Deleuze, essa linguagem é a da esquizofrenia. Por consequência, Deleuze entende que é possível identificar a distância que existe entre a linguagem de Carroll e a de Artaud.

No primeiro, é uma linguagem emitida na superfície, já no segundo é uma linguagem talhada na profundidade dos corpos capaz de alcançar o problema esquizofrênico do sofrimento, da morte e da vida. Portanto, nesse aspecto da linha argumentativa de Deleuze, as coordenadas estão opostas e em confronto: superfície e profundidade.

É oportuno destacar-se um importante detalhe que compõe essa parte do argumento de Deleuze. Esse detalhe diz respeito à maneira como Artaud compreende Carroll. Para Artaud, Carroll é um perverso devido estar restrito à construção de uma linguagem de superfície. Nessa parte do argumento de Deleuze, perversão e superfície são relacionadas por meio da

crítica de fundo esquizofrênico realizada por Artaud¹⁷⁰ (DELEUZE, 1998). Isso conduz para a importância que a perversão, até então, possui no pensamento de Deleuze, especificamente em *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*.

No trabalho de 1967, conforme demonstrou-se na seção 2.4, Deleuze usa metodologicamente, a perversão, pois, nela ocorre um tipo específico de relação entre dessexualização e ressexualização. Essa relação é marcada pelos extremos da frieza e da força, com a mediação que é efetivada pela combinação entre intensidade e proporcionalidade. A força da ressexualização perversa será tão forte quanto à frieza da dessexualização.

Essa mediação entre os extremos da frieza e da força é constituída pela combinação entre intensidade e proporcionalidade. Entende-se que, essa combinação seja um esforço de neutralização dos investimentos. Tamanha neutralização possui como efeito extremo a inversão da ordem entre o prazer e a repetição em *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*.

No que concerne à movimentação pertinente ao pensamento de Deleuze e, em particular, ao texto de *Lógica do sentido*, compreende-se que a condenação lançada por Artaud contra Carroll significa também, em termos metodológicos, uma crítica contra os limites do modelo de neutralização apresentado pela perversão.

Essa crítica possui como fundo o modelo de neutralização baseado na esquizofrenia. Entretanto, esse mesmo modelo está sujeito, no primeiro momento, à armadilha das semelhanças grosseiras. Em relação a esse aspecto existe uma sofisticada sutileza no texto de Deleuze que é conveniente elucidar.

Deleuze afirma, na “Décima Terceira Série: Do Esquizofrênico e da Menina” de *Lógica do sentido*, que longe do gênio de Artaud há um texto dotado de uma intensa beleza e densidade clínica. O trabalho ao qual Deleuze está fazendo referência é de autoria de Louis Wolfson, com o título *Le Schizo et les langues ou la phonétique chez le psychotique*.

De acordo com Deleuze, aquele que, nesse texto, nomeia a si mesmo como “esquizofrênico estudante de línguas” experimenta a existência e a disjunção das duas séries da oralidade. É a dualidade coisas-palavras, consumações-proposições exprimíveis, a qual pode ser expressa com mais violência na forma pagar-falar, defecar-falar. No entanto, Deleuze postula que a dualidade comer-falar pode ser transportada e reencontrada principalmente entre duas espécies de palavras, de proposições e de linguagens.

¹⁷⁰ Deleuze (1998, p.87): “Façamos um resumo: Artaud considera Lewis Carroll como um perverso, um pequeno perverso, que se restringe a instauração de uma linguagem de superfície e não sentiu o verdadeiro problema de uma linguagem em profundidade - problema esquizofrênico do sofrimento, da morte e da vida.” (Grifo nosso).

Essa dualidade concerne à língua materna e às línguas estrangeiras. A língua materna é alimentar e excremental, já as línguas estrangeiras são expressivas, em que há um esforço por parte do estudante esquizofrênico para aprendê-las e adquiri-las.

Ainda assim, Deleuze adverte que mesmo esse modelo oriundo da esquizofrenia possui semelhanças com as séries de Carroll. A razão dessa semelhança é que a grande dualidade comer-falar está presente tanto no modelo de Wolfson, quanto no de Carroll. Além disso, essa dualidade se desloca entre duas espécies de proposições ou entre duas dimensões das proposições (designação e expressão), chegando a se endurecer e ser transformada em pagar-falar, excremento-linguagem. Logo, trata-se de uma esquizofrenia que, metodologicamente, sofre de semelhanças com Carroll, ou melhor, com a perversão.

Nisso reside a sutileza da armadilha da semelhança grosseira, pois não basta ser um modelo esquizofrênico para estar em oposição ao par superfície-perversão. Para que a oposição entre profundidade-esquizofrenia e superfície-perversão seja bem sucedida, requer que ocorra uma cisão destrutiva na semelhança grosseira que poderia vir a conectar ambos os modelos. Assim, o fundo de tudo isso impõe a exigência de um modelo esquizofrênico portador de uma radical e definitiva estranheza em relação ao par superfície-perversão.

Além disso, Deleuze afirma que o próprio Artaud, ao desenvolver suas séries antinômicas, possui a impressão de uma semelhança com Carroll, configurando, então, uma ameaça da continuidade da armadilha superfície-perversão com o par profundidade-esquizofrenia.

As séries antinômicas de Artaud são “ser e obedecer”, “viver e existir”, “agir e pensar”, “matéria e alma”, “corpo e espírito”. Todavia, a impressão inicial de ameaça da continuidade das semelhanças grosseiras é afastada e debelada por Artaud quando ele afirma que não existe superfície.

Em termos procedimentais, o modelo esquizofrênico de Artaud é mais radical do que o de Wolfson, visto que, recusa implacavelmente, toda a existência da superfície. Consequentemente, é como se Deleuze reencontrasse o par destruição-criação reivindicado em *Nietzsche e a filosofia* de 1962, conforme demonstrou-se na seção 2.3, permitindo elaborar um novo caminho para o exercício extremo de neutralização ou desinvestimento do pensamento das forças e das formas transcendentais, capacitando o mesmo para alcançar as veredas da impessoalidade e da pura imanência.

Deleuze afirma que, para Artaud, Carroll parece uma “menina afetada”, pois está alheio aos problemas pertinentes ao fundo e ao modelo esquizofrênico. Tamanha caracterização de Carroll, tal qual uma menina afetada, explica o título da “Décima Terceira

Série: Do esquizofrênico e da Menina”, visto que pode ser lido e compreendido como “Artaud e Carroll” ou o “o modelo superfície-perversão e o modelo profundidade-esquizofrenia”, ou com mais precisão ainda, “do modelo superfície-perversão ao modelo profundidade-esquizofrenia”, com o vetor constitutivo do horizonte apontando para a radicalização do exercício da neutralização e para o movimento, que vai da superfície na direção das profundidades (Grifo nosso).

Dessa maneira, Deleuze esclarece que a primeira evidência esquizofrênica consiste em apontar que a superfície arrebentou, desfazendo toda e qualquer fronteira entre as coisas e as proposições. Nesse ponto do texto de Deleuze surge uma relevante inserção, uma vez que o corpo esquizofrênico é caracterizado como uma espécie de corpo-coador.

A inclusão refere-se a Freud, pois Deleuze enfatiza que o criador da psicanálise destacava a aptidão do esquizofrênico para captar a superfície e a pele como sendo perfuradas por uma infinidade de pequenos buracos¹⁷¹ (FREUD, 2006).

Essa inserção que Deleuze realiza de Freud em seu próprio texto está totalmente impregnada do fundo ambíguo que compõe seu pensamento em relação à psicanálise e, nessa ocasião, naquilo que se refere a Freud, já que a caracterização sintomatológica do corpo esquizofrênico, enquanto superfície sistematicamente, perfurada, está em consonância com o axioma de Artaud: “não existe mais superfície”. No entanto, o axioma de Artaud possui uma radicalidade exemplar mesmo em relação a Freud, pois há uma recusa por completo da existência da superfície, enquanto que em Freud essa superfície está sistematicamente perfurada.

¹⁷¹ A fonte de Deleuze para tanto é o texto de Freud intitulado de *O inconsciente* de 1915. Deleuze volta sua atenção para dois casos de doentes que Freud apresenta nesse trabalho. Em um dos casos o doente apreende sua própria pele e outro doente capta suas meias enquanto um sistema de pequenos buracos que padece de um constante risco de alargamento. Para Freud, segundo Deleuze, existe nesse tipo de apreensão um sintoma tipicamente esquizofrênico, o qual não está presente no histérico, nem mesmo no obsessivo. O trecho de *O inconsciente* ao qual Deleuze está fazendo referência é o seguinte: Um paciente que estou acompanhando atualmente afasta-se de todos os interesses da vida devido ao mau estado da pele de seu rosto. Ele afirma ter cravos e buracos profundos no rosto, perceptíveis a qualquer um. A análise comprova que ele situava o seu complexo de castração na pele. De início, ocupava-se sem remorso de seus cravos, que, espremidos, lhe propiciavam grande satisfação, pois nesse ato, dizia algo espirrava de dentro para fora. Depois, começou a acreditar que em toda a parte onde havia retirado um cravo havia surgido uma cova profunda, e passou a se criticar duramente, dizendo ter arruinado sua pele para sempre [...]. Algo análogo a esse caso de esquizofrenia também ocorre com um paciente jovem cujo caso há anos Tausk relatou à Sociedade Psicanalítica de Viena. Esse jovem, em geral, comportava-se exatamente com um neurótico obsessivo, levando horas para se arrumar. No entanto, chamava atenção o fato de o paciente saber informar, sem oferecer resistência alguma, o significado de suas inibições. Por exemplo, afirmava que ao calçar as meias, incomodava-lhe a ideia de ter que esticar o tecido delas, e que, ao fazê-lo, os pontos da malha iam se separando, de modo que pequenos orifícios se abriam, ou seja, pequenos buracos cada um dos quais simbolizavam para ele a abertura genital feminina (FREUD, 2006, p.47-48, grifo nosso).

Essa diferença, em termos deleuzenanos, significa que o modelo esquizofrênico de Freud ampara a linha argumentativa de Deleuze. Esse amparo, do ponto de vista de uma justificativa e de uma explicação, é cronológico, no sentido de precedência, e conceitual, pois admite a fragilidade da superfície, demarcando um distanciamento em relação a Wolfson e a gradativa quebra do modelo de Carroll.

Gradativa quebra, visto que em Carroll há superfície. Já em Wolfson existem semelhanças com a superfície estabelecida. Em Freud, por sua vez, a mesma está sistematicamente, perfurada e, em Artaud, a superfície não existe mais. Portanto, a estratégia argumentativa de Deleuze possui uma complexa sofisticação, com o cerne da mediação entre os extremos dos modelos: 1) Carroll (há superfície); 2) Wolfson (semelhante à superfície); 3) Freud (superfície perfurada); 4) Artaud (não há superfície).

Nesse sentido, a consequência do corpo-coador das coordenadas esquizofrênicas de Artaud consiste em sustentar, que o corpo no seu todo é exclusivamente profundidade, tragando e engolindo todas as coisas nessa profundidade, que corresponde a uma involução fundamental.

Nos termos de Artaud, tudo é física, pois, tudo diz respeito ao corpo, à mistura, ao encaixe e à penetração. Na ausência da superfície, o interior e o exterior dos corpos, bem como o continente e o conteúdo não possuem um limite preciso, desaguando em uma profundidade, ou giram no círculo de um presente, que fica cada vez mais estreito como um cone, na mesma medida, em que fica, cada vez mais repleto. Para Deleuze, tudo isso corresponde às três primeiras dimensões do corpo esquizofrênico: corpo-coador, corpo-despedaçado e corpo dissociado.

Para Deleuze, o corolário decorrente do axioma de Artaud (“não há mais superfície”), estabelece que a palavra perde o sentido em sua totalidade. Essa completa perda de sentido, por parte das palavras, conserva três relativos poderes acompanhados de suas respectivas consequências.

O primeiro poder relativo é a designação, mas sua consequência consiste em apreender esse poder como vazio. O segundo poder relativo diz respeito à manifestação e sua consequência está voltada para captar o mesmo enquanto indiferente. O terceiro poder relativo é a significação, a qual é apreendida como falsa. Contudo, nesses três casos, Deleuze é enfático: a palavra perde seu sentido. O sentido, por seu turno, corresponde à capacidade de recolher ou exprimir um efeito incorporal distinto das ações ou paixões de um corpo.

Sendo assim, Deleuze afirma que o esquizofrênico está mais voltado e direcionado para destruir a palavra, conjurar o afeto e transformar a paixão dolorosa em ação triunfante,

do que recuperar o sentido da mesma. Esse triunfo só pode ser obtido mediante a instauração de palavras-sopro, de palavras-gritos, nas quais, todos os valores literais, silábicos e fonéticos são substituídos por valores exclusivamente, tônicos e não-escritos.

Tamanho conjunto de valores tônicos e não escritos corresponde à quarta dimensão do corpo esquizofrênico, a qual equivale a um corpo glorioso. Esse corpo glorioso é um organismo sem partes que realiza tudo por insuflação, inspiração, evaporação e transmissão fluídica.

Segundo Deleuze, o nome que Artaud atribui a essa dimensão é de “corpo superior¹⁷²” ou “corpo sem órgãos”¹⁷³ (DAVID-MÉNARD, 2014; DELEUZE, 1998). Essa quarta dimensão do corpo esquizofrênico é a própria determinação do procedimento ativo em oposição ao procedimento de paixão, bem como é a tentativa por parte de Deleuze de conciliar teoria (crítica) e prática (clínica) em uma mesma instância imanente sem necessitar recorrer à síntese dialética.

Ocorre que Deleuze adverte acerca de uma impressão de insuficiência desse procedimento ativo. Essa impressão decorre do fato de existir uma ambiguidade ação-paixão. A ambiguidade ação-paixão corresponde à maneira que o esquizofrênico possui de viver sua própria contradição, ou melhor, a aplicação dessa contradição.

A contradição existe na ferida profunda que atravessa o corpo e nas partes, que se encaixam e giram. A aplicação da contradição é composta pela ambivalência dos extremos entre paixão e ação. As linguagens que, respectivamente, a paixão e a ação formam pertencem de maneira inseparável à profundidade dos corpos.

Isso significa que nunca haverá um limite ou separação por completo entre paixão e ação na profundidade dos corpos. O fluido do corpo glorioso, corpo superior ou corpo sem

¹⁷² Em relação ao corpo sem órgãos, é relevante e necessário frisarmos a chave de leitura de David-Ménard, a qual é constituída pelo seguinte problema: em que medida o corpo sem órgãos pode ser considerado crítica ou abandono em relação à psicanálise? Para desenvolver essa pergunta, a autora postula um percurso dividido em três grandes partes. A primeira concerne à maneira como Artaud deve ser lido em relação ao corpo sem órgãos. A segunda diz respeito ao modo como Deleuze e Guattari escolheram a noção de corpo sem órgãos para criticar a relação entre o desejo e a falta em psicanálise e ainda assim fazer isso mediante uma expressão de conotação “negativa”, isto é, o “sem” do corpo sem órgãos. E a terceira tange ao lugar da noção de corpo sem órgãos na crítica do juízo realizada por Deleuze. Nessa chave de leitura, o corpo sem órgãos concentra as críticas de Deleuze contra a psicanálise, pois em torno dessa noção gira o impulso de pensamento em se libertar da mesma (DAVID-MÉNARD, 2014, p.105-136).

¹⁷³ Deleuze (1998, p.91): “[...] o triunfo não pode ser obtido agora a não ser pela instauração de palavras-sopros, de palavras gritos em que todos os valores literais, silábicos e fonéticos são substituídos por valores exclusivamente tônicos e não-escritos, aos quais corresponde um corpo glorioso como nova dimensão do corpo esquizofrênico, um organismo sem partes que faz tudo por insuflação, inspiração, evaporação transmissão fluídica (o corpo superior ou corpo sem órgãos de Antonin Artaud). (Grifo nosso).

órgãos¹⁷⁴ está necessariamente, corrompido pelos fragmentos de órgãos e pedaços de alimentos (DAVID-MENARD, 2014). Todavia, Deleuze elucida que o corpo sem órgãos representa o extremo ativo ou estado de mistura perfeito, que está em oposição ao atrito e à confusão das misturas imperfeitas, as quais correspondem ao extremo passivo (GIL, 2000).

Deleuze, à luz dos Estoicos, afirma que no modelo do corpo esquizofrênico existem dois tipos de misturas. A mistura parcial que equivale ao procedimento passivo ou de paixão; e a mistura total e líquida que equivale ao procedimento ativo. O elemento líquido é a mistura ativa e as partes encaixadas são equivalentes à mistura passiva. Portanto, Deleuze não apenas buscou o modelo profundidade-esquizofrenia, em oposição ao modelo superfície-perversão, mas dentro do primeiro modelo passou a distinguir dimensões até encontrar o corpo glorioso ou corpo sem órgãos.

O corpo sem órgãos é a quarta dimensão dentro do modelo esquizofrênico, tendo sido precedido pelo corpo-coador, pelo corpo-despedaçado e pelo corpo dissociado¹⁷⁵ (DELEUZE, 1998). Nessa quarta dimensão do modelo do corpo esquizofrênico, existe uma mistura total que não deixa de estar vinculada à mistura parcial, podendo, inclusive, ser suscetível às influências desta. Entretanto, essa mistura ativa total também diz respeito ao segredo não-escrito ativo ou “princípio do Mar”¹⁷⁶, capaz de transformar a obediência em comando (DELEUZE, 1998).

Esse aspecto do argumento de Deleuze é portador de uma proximidade com o projeto do devir-ativo das forças reativas, tal qual foi exposto em *Nietzsche e a filosofia* de 1962 e

¹⁷⁴ Sobre a gênese da noção de “corpo sem órgãos” na poesia de Artaud e sua eventual reivindicação por parte do pensamento de Deleuze/Deleuze e Guattari, é essencial destacarmos novamente a chave de leitura confeccionada por David-Ménard, a qual identifica que o corpo sem órgãos está presente no tomo XIII das obras completas de Artaud, especificamente em três textos que caracterizam seu funcionamento: *Van Gogh e o suicídio da sociedade*, *Para acabar com o juízo de Deus* e *O teatro da crueldade*. Na compreensão de David-Ménard, o corpo sem órgãos em Artaud é a expressão de combate que descreve a transformação do corpo de Van Gogh em solidariedade à transformação da natureza em sua obra pictórica. Além disso, o corpo sem órgãos funciona como uma crítica ao automatismo social e estatal que penetra e comanda os órgãos do corpo humano, culminando numa padronização da percepção, do pensamento e da afetividade. O corpo sem órgãos é também uma defesa ou apologia de Artaud em relação à violência de Gogh para com seu próprio corpo (queimando a mão e cortando a orelha esquerda), pois essa violência é usada pelos críticos para desqualificar este último enquanto uma prova incontestável de sua loucura. Então, na chave de leitura de David-Ménard, o corpo sem órgãos em Artaud possui uma dupla face: 1 – reivindicação por um poeta para se reabastecer e fortalecer no desregramento de todos os seus sentidos, desafiando a hegemonia orgânica e sexual das sensações em vigor na sociedade. 2 – o corpo sem órgãos é o lugar de invasão da sociedade em relação ao poeta, pois o impede de viver de acordo com sua própria força e intensidade. A ideia de arrancar os órgãos, para fazer o corpo sem órgãos, significa a violência do combate entre a criação do poeta e as sensações hegemônicas da sociedade. Por consequência, o corpo sem órgãos é a experiência da escrita ligada ao enfrentamento vivenciado durante o ato da criação. Enfrentar as sensações dominantes, as memórias demasiadamente confortáveis e as condições concretas adversas ou sedutoras capazes de conduzir à cegueira e à surdez acerca da vida (DAVID-MENARD, 2014, p.105-112).

¹⁷⁵ Deleuze (1998, p.90): “Corpo-coador, corpo-despedaçado e corpo-dissociado formam as três primeiras dimensões do corpo esquizofrênico.”

¹⁷⁶ Deleuze (1998, p.92): “Há, no elemento fluído, um líquido insuflado, o segredo não-escrito de uma mistura ativa que é como o ‘princípio do Mar’, por oposição às misturas passivas das partes encaixadas.”

demonstrado na seção 2.3, uma vez que, as noções de “obediência”, “transformação” e “comando” voltam a aparecer. Além disso, a articulação entre as noções de cura e transformação é efetuada com o devido rigor por parte de Deleuze nessa ocasião.

Convém lembrar que o tema da cura está presente na primeira parte da sintomatologia de Deleuze explícita no texto de 1961, *De Sacher-Masoch ao masoquismo*, ocasião em que semelhante noção é pensada nos limites da leitura reivindicatória a respeito da combinação Jung/Sacher-Masoch, conforme demonstrou-se na seção 2.1. A cura volta a ser problematizada por Deleuze na “Introdução” de *Diferença e repetição* de 1968, especificamente com base no uso transcendental da noção de “repetição”, tal qual foi exposto na seção 3.1 de deste trabalho.

A tensão que conecta e desenvolve o percurso de Deleuze em torno do tema da cura, entre 1961 e 1968 concerne à problematização crítica do modelo empírico-material e moral voltado para pensar e estabelecer a cura como horizonte em algum momento do aparelho psíquico.

Essa gradativa problematização crítica determina a aliança com o modelo arquetípico-simbólico (1961), em seguida acata o devir-ativo das forças reativas em Nietzsche como referência (1962) e, por fim, aceita a reivindicação transcendental dos textos psicanalíticos, por meio da repetição enquanto máscara diferencial de movimento constante (1968).

O ponto interessante é que na “Décima Terceira Série: Do esquizofrênico e da Menina”, de *Lógica do sentido* de 1969, a cura não é explicitamente, mencionada, porém, a transformação, que liga o vetor obediência-comando ao procedimento ativo do corpo sem órgãos pode ser considerada um dos pontos altos da linha argumentativa de Deleuze para fins de primazia da ação sobre a paixão.

Por isso, o procedimento destruição-criação inspira não apenas a busca deleuzeana pelo modelo esquizofrênico, uma vez tendo sido encontrado esse conjunto de coordenadas, o devir-ativo das forças reativas, decorrente da reivindicação da obra de Nietzsche, também inspira sua procura pelo procedimento ativo ou princípio do Mar.

Deleuze explica que esse procedimento ativo, princípio do Mar ou segunda linguagem é definido por sobrecargas consonânticas, guturais e aspiradas. As apóstrofes, acertos interiores, sopros e escansões substituem todos os valores silábicos ou literais. A palavra em si mesma é convertida em uma ação indecomponível e impossível de desintegrar, fazendo surgir uma linguagem sem articulação.

Não apenas isso, o uso que Deleuze faz de imagens compostas pelos estados líquido e gasoso da matéria, como a fluidez líquida e gasosa do corpo sem órgãos, diz respeito também

às formas não engessadas e não enrijecidas no âmbito do pensamento e na seara do ser. Essas formas sinalizam para uma movimentação, que culmina na deterioração de alguns limites e fuga dos mesmos.

No extremo, são formas que problematizamos padrões estabelecidos nos termos da representação. Por esse motivo, para Deleuze, pensar, e não apenas raciocinar, está relacionado ao fazer poético da construção dos modos de vida e efetiva vivência da cura, em meio às transformações ativas das forças reativas e passivas em aliados da criação.

Voltando ao tema da linguagem, Deleuze insiste, que a dualidade inerente à palavra esquizofrênica não foi devidamente enfatizada¹⁷⁷ (DELEUZE, 1998). Essa dualidade é composta pela palavra-paixão e pela palavra-ação. A primeira corresponde ao corpo feito em pedaços, já a segunda ao corpo sem órgãos. A relação palavra-paixão/corpo feito em pedaços remete ao teatro do terror ou da paixão. Por sua vez, a relação entre palavra-ação/corpo sem órgãos está ligada ao teatro da crueldade, que é essencialmente ativo.

Cada uma dessas séries, cujo fundo que a constituição de uma grande dualidade, remontam a dois tipos de não-senso: passivo e ativo. Na situação do não-senso passivo há a palavra privada de sentido, que se fragmenta em elementos fonéticos. Naquilo que tange ao não-senso ativo há os elementos que formam a palavra indecomponível.

O detalhe interessante e extremamente importante é que a dualidade entre não-senso passivo e não-senso ativo ocorre longe da superfície, precisamente abaixo do sentido, no “infra-sentido” (*Untersinn*), o qual não é o não-senso da superfície. Essa remissão ao infra-sentido permite que Deleuze, trate das diferenças entre ordem secundária e organização primária. Ambas são, respectivamente, importantes aspectos da oposição entre modelo superfície-perversão e modelo profundidade esquizofrenia.

Em se tratando da superfície, o não-senso deixou de atribuir sentido a mesma, pois ele absorve e engole todo o sentido. Para Deleuze, nesse tipo de organização secundária, os corpos físicos e as palavras sonoras são articuladas, ao mesmo tempo, por uma fronteira incorporal. Essa fronteira é o sentido, visto que, ele representa de um lado, o expresso puro das palavras e, de outro, o atributo lógico dos corpos.

A consequência disso, é que o sentido pode resultar das ações e das paixões dos corpos. Por outro prisma, na organização primária do modelo profundidade-esquizofrenia, somente há dualidade entre as ações e as paixões dos corpos, com o ápice, do ponto de vista

¹⁷⁷ Não se marcou bastante a dualidade da palavra esquizofrênica: a palavra-paixão que explode nos seus valores fonéticos contundentes, a palavra-ação que solda valores tônicos inarticulados. Estas duas palavras se desenvolvem em relação com a dualidade dos corpos, corpo feito em pedaços e corpo sem órgãos. Elas remetem a dois teatros, teatro do terror ou da paixão, teatro da crueldade essencialmente ativo (DELEUZE, 1998, p.93).

da linguagem, que consiste na ausência de gramática, de sintaxe e de articulação de elementos literais, silábicos e fonéticos.

Como decorrência disso, do ponto de vista da reivindicação da inspiração bergsoniana, por parte de Deleuze, a busca pelos níveis diferenciais entre Artaud (poeta) e Carroll (criança), permite a oposição entre os modelos superfície-perversão e profundidade-esquizofrenia, cuja autonomia absoluta deste último em relação ao primeiro, decorre da reivindicação da inspiração nietzschiana do par destruição-criação.

Para Deleuze, essa oposição encontra sua razão última na impossibilidade de conciliação entre a ordem primária e a organização secundária, uma vez que, a grande dualidade de superfície comer-falar não possui nada em comum com os extremos, ação-paixão, que compõe a profundidade.

Nesse ponto é prudente efetuar-se um importante esclarecimento. A topologia crítica que Deleuze afirma e apresenta em *Lógica do sentido*, particularmente, na “Décima Terceira Série: Do esquizofrênico e da Menina”, conserva uma continuidade explícita com o terceiro momento, ou com a fase madura de sua sintomatologia, a qual foi exposta no “Prólogo” de *Sacher-Masoch – o frio e o cruel* de 1967.

Essa continuidade concerne à matriz bergsoniana reivindicada por Deleuze desde 1956, com *A concepção da diferença em Bergson*, mas, devidamente relacionada à sintomatologia e à topologia, a partir de 1966, com o capítulo 1, de *Bergsonismo*. Semelhante matriz é denominada no livro de 1967, de “elementos diferenciais”, ou como prefere-se nomear no início da seção 2.4: “sintomatologia dos elementos diferenciais”.

Em *Lógica do sentido*, essa matriz ou esquema reaparece novamente, sob o nome de “níveis diferenciais” ou, nos termos do presente trabalho, “topologia dos níveis diferenciais”, com o propósito último que está voltado para debelar as semelhanças grosseiras entre o modelo superfície-perversão e o modelo profundidade-esquizofrenia.

Sem dúvida alguma, há entre a sintomatologia dos elementos diferenciais e a topologia dos níveis diferenciais uma evidente continuidade, pois ambas buscam dividir, dissociar, separar e cindir uma falsa unidade, ou uma semelhança grosseira no âmbito do pensamento.

São extremos, que não podem estar relacionados sem comprometer, hegemonicamente, pelo menos um deles, quando não os dois, em favor de uma abstração. Isso macula também a força da necessidade do vínculo entre esses extremos e, até mesmo, a vivacidade de ambos. Contudo, ainda assim, a continuidade entre os trabalhos de 1967 e 1969 não está livre de uma tensão.

Ademais, essa tensão está pressuposta em relação à continuidade supramencionada, pois *Sacher-Masoch – o frio e o cruel* aborda um problema sintomatológico, já *Lógica do sentido* lida com uma questão topológica. Isso significa que a questão motriz da investigação topológica decorre dos limites atingidos pela pesquisa sintomatológica, com o extremo que é o Instinto de morte, tomado como instância transcendental puramente negativa.

A tensão repousa, precisamente, na mudança da pesquisa de sintomatologia em topologia, uma vez que, a segunda também é o solo para sustentação da primeira através da pergunta genealógica pelo “valor” de princípio relacionado ao prazer.

O efeito disso permite que Deleuze aborde as condições transcendentais envolvidas em torno do princípio de prazer, conforme demonstrou-se na seção 3.1. Mas, sobretudo, possibilita a construção de sua versão, também transcendental, para o aparelho psíquico, por meio da radicalização gradativa das três sínteses no capítulo 2, de *Diferença e repetição*. Essa radicalização percorre um itinerário que vai do hábito ao eterno retorno, enquanto face do Instinto de morte, sem deixar de enveredar pelas mediações do objeto virtual.

Semelhante construção consiste na apropriação reivindicatória da parte de Deleuze em relação ao problema da gênese e estrutura do aparelho psíquico nos termos das transformações transcendentais das formas do tempo. Então, a tensão identificada entre *Sacher-Masoch* de 1967 e *Lógica do sentido* de 1969, não culmina em uma contradição, ou descontinuidade no interior do pensamento de Deleuze. Pelo contrário, há uma continuidade necessária, inspirada em Bergson, entre sintomatologia e topologia, em que esta é um aprofundamento daquela nos termos do esquema ou matriz nietzschiana que Deleuze reivindica para si.

Retornando à linha argumentativa de Deleuze na “Décima Terceira Série: Do esquizofrênico e da Menina” de *Lógica do sentido*, é possível identificar, nos limites da presente tese, a existência da discordância conciliável do pensamento de Deleuze em relação à psicanálise, mais precisamente, pode-se explicitar a topologia crítica direcionada a esse saber, pois Deleuze afirma que, uma má psicanálise pode enganar a si mesma ao adotar dois caminhos¹⁷⁸ (DELEUZE, 1998). O primeiro caminho consiste em acreditar descobrir matérias idênticas, que forçosamente, estão em toda parte, já o segundo caminho assevera que existem formas análogas capazes de sustentar falsas diferenças.

¹⁷⁸ Deleuze (1998, p.95): Uma psicanálise má tem duas maneiras de se enganar ou por acreditar descobrir matérias idênticas que forçosamente se encontram em toda parte ou formas análogas que fazem falsas diferenças. É ao mesmo tempo que se deixa assim escapar o aspecto clínico psiquiátrico e o aspecto crítico literário. (Grifo nosso).

Nesse sentido, do ponto de vista da discordância conciliável em relação à psicanálise, particularmente da topologia crítica, Deleuze repudia uma psicanálise, que desconsidere os níveis diferenciais das matérias e das formas. No entanto, isso não significa, ainda, uma ruptura ou recusa por completa à psicanálise.

A consequência desse tipo de psicanálise, que desconsidera os níveis diferenciais, é a negligência do binômio constituído pelo aspecto clínico psiquiátrico e crítico literário, isto é, pelo projeto crítica e clínica em suas duas principais dimensões: sintomatologia e topologia.

Deleuze, na topologia crítica de sua discordância conciliável, propõe que a psicanálise seja dotada de dimensões geométricas antes de anedotas históricas, uma vez que a vida e a própria sexualidade estão na organização e na orientação dessas dimensões, precedendo, até mesmo, as matérias geradoras e as formas engendradas.

Esse outro tipo de psicanálise é considerada pelo autor de *Lógica do sentido* como sendo geométrica, pois, está baseada nos níveis diferenciais e não pode estar restrita à designação do caos, manifestação de histórias ou significação de complexos.

Segundo Deleuze, em 1969, a psicanálise deveria estar voltada para o sentido e para a geografia, visto que, ela distingue diferentes países antes de colaborar na reconstrução da história dos indivíduos. Esses diferentes países são os níveis diferenciais identificados pela tarefa topológica.

Caso se imagine uma gravura desenhada e assinada por Deleuze¹⁷⁹, seria possível, identificar, em seu conjunto, contadores de estórias/histórias sentados em divãs com livros de estórias/histórias em suas mãos, todavia, as paredes ao seu redor são decoradas com mapas e na prateleira a sua frente estão colocados desenhos emoldurados de Bergson e Nietzsche (DELEUZE, 2015b).

Dessa maneira, na perspectiva da neutralização dos investimentos do pensamento capaz de conduzir às paisagens da imanência, mediante o modelo profundidade-esquizofrenia, o procedimento ativo, ou as palavras-ação, que corresponde ao corpo sem órgãos, ainda está demasiadamente, misturado com os pedaços dos órgãos ou as palavras-paixão, ligadas diretamente, ao procedimento passivo.

Assim, a dificuldade em questão colocada para a topologia crítica de Deleuze, enquanto integrante da discordância conciliável em relação à psicanálise, diz respeito à

¹⁷⁹ Em *Lettres et Autres Textes*, Lapoujade organiza, destaca e disponibiliza cinco desenhos produzidos por Deleuze. Sendo os dois primeiros sem título. O terceiro é o “Monstro 10”, no quarto desenho Deleuze realiza um auto-retrato estrangulando seu amigo Jean-Pierre Bamberger e o quinto é o “Monstro 31” (DELEUZE, 2015b, p.102-109).

natureza da relação entre imanência, neutralização, modelo profundidade-esquizofrenia e elaboração de sentido.

Essa necessidade de elaboração de sentido pode ser antagonizada com o axioma de Artaud, segundo o qual “não há superfície” e culminar em uma controvérsia no argumento de Deleuze, pois, de início o movimento de seu pensamento destacava os efeitos de superfície e, em seguida, realizou uma inversão para contrapor os modelos superfície-perversão e profundidade-esquizofrenia, desvelando, assim, o corpo sem órgãos como quarta dimensão da esquizofrenia, em meio às profundezas do infra-sentido (*Untersinn*).

No entanto, não se considera que Deleuze tenha caído em contradição no interior de seu argumento em função do movimento que vai da superfície à profundidade, pois a relação entre superfície e profundidade deve ser pensada nos termos do uso filosófico do modelo profundidade-esquizofrenia enquanto pressuposto para exercício da imanência. Portanto, existem dois pólos ou extremos problemáticos no argumento de Deleuze, que não constituem necessariamente, uma contradição, porém, emitem sinais de funcionarem como uma lacuna ou limite.

O primeiro extremo concerne à ambiguidade do corpo sem órgãos, visto que o mesmo é atingido e relacionado, a contragosto, aos pedaços do organismo, conduzindo ao possível comprometimento da pura imanência. O segundo extremo tange à necessidade da emersão da profundidade à superfície.

Dessa forma, ao se aceitar a suposição do uso filosófico do modelo profundidade-esquizofrenia, ainda restará a questão a respeito da construção do sentido a partir do próprio pensamento filosófico, uma vez que se não há superfície, como esse modelo pode ser viável para às exigências de uma pesquisa filosófica pautada nas entranhas da imanência? Ou como trazer à tona o infra-sentido (*Untersinn*) imanente a si mesmo e elaborar sentido a partir dele?

Os benefícios da neutralização mediante o modelo profundidade-esquizofrenia são capazes de conduzir às paisagens da imanência, mas de que maneira se faz esse exemplo apropriado na produção de sentido? Nos elementos de *Diferença e repetição*, como o sem-fundo pode culminar na distribuição filosófica da realidade e do conhecimento?

Compreende-se que esse conjunto de perguntas constituem os limites, que o pensamento de Deleuze parece ter alcançado na “Décima Terceira Série: Do Esquizofrênico e da Menina” em *Lógica do sentido*. Do ponto de vista da crítica destinada à psicanálise, entendemos que esses limites, alcançados pelas coordenadas da profundidade-esquizofrenia, encontram na “Vigésima Sétima Série: Da Oralidade” um esforço de superação e uma

tentativa de dar continuidade à pesquisa. É cabível perguntar: o que nos autoriza partir da “Décima Terceira série” e nos deslocarmos até à “Vigésima Sétima Série”?

Semelhante movimentação em nosso percurso está autorizada pela especificidade do problema tratado na “Vigésima Sétima Série”, o qual está diretamente relacionado à presente tese. Esse problema está precisamente vinculado à engrenagem da topologia crítica, que por sua vez, compõe o primeiro mecanismo ou momento da discordância conciliável do pensamento de Deleuze em relação à psicanálise.

Desse modo, o problema abordado por Deleuze na “Vigésima Sétima Série: Da Oralidade” de *Lógica do sentido* é constituído por dois enunciados complementares: à luz da gênese dinâmica, em que consiste o processo que vai da profundidade o cultivo das superfícies? De que maneira, do ponto de vista da constituição de uma linguagem, os ruídos das profundezas do sem-fundo podem ser transformados numa “Voz”?¹⁸⁰ (DELEUZE, 1998).

No início de sua linha argumentativa, Deleuze caracteriza esse processo como sendo uma “separação”. Em termos mais precisos, trata-se de uma separação entre sons e corpos, para que os sons sejam os elementos de uma linguagem. Separação entre falar e comer para que a palavra seja possível. Separação entre as conjecturas e as ocorrências, para que as primeiras sejam possíveis.

Aquilo que torna tudo isso possível é a superfície ou o acontecimento como expresso, o qual torna possível a expressão. Essa separação marca o processo que vai da profundidade à produção de superfícies. Então, “separação” significa também, nesse caso, movimentação da profundidade à superfície.

Em relação a essa movimentação, Deleuze adverte que a distinção entre profundidade-superfície é anterior aos seguintes binômios: natureza-convenção ou natureza-costume ou natureza-artifício. Para descrever esse processo que vai da profundidade à produção de significado na superfície, Deleuze admite que carece de nortes e de coordenadas referentes às organizações da vida psíquica.

Essas coordenadas correspondem aos pontos cardeais ou dimensões vivas, variáveis e cambiantes, para as quais, é necessário desenvolver tanto uma geografia, quanto uma geometria. Logo, entende-se à luz desta tese, que Deleuze está tratando na “Vigésima Sétima Série: Da Oralidade”, de *Lógica do sentido*, de uma topologia crítica da vida psíquica enquanto conjunto de coordenadas ou orientações para o pensamento.

¹⁸⁰ Deleuze (1998, p.191): “Trata-se de uma gênese dinâmica que vai diretamente dos estados de coisas aos acontecimentos, das misturas às linhas puras, *da profundidade à produção das superfícies*, e que não deve nada implicar da outra gênese.”.

Conforme elucidou-se anteriormente, essa topologia crítica é uma topologia dos níveis diferenciais, a qual equivale àquilo que Deleuze propôs na “Décima Terceira Série: Do Esquizofrênico e da Menina” como uma psicanálise de dimensões geométricas capaz de mapear os níveis diferenciais.

Uma evidência disso está na noção, ora mencionada, chamada de “separação”, visto que a mesma pode ser relacionada ao procedimento da dissociação ou divisão, que remete à topologia dos níveis diferenciais e à sintomatologia dos elementos diferenciais.

Semelhante percurso que vai da sintomatologia dos elementos diferenciais à topologia dos níveis diferenciais remonta à importância da obra de Bergson para o pensamento de Deleuze, em especial, à crítica à ideia geral, conforme tratou-se na seção 2.4. Esse percurso remete também à psicanálise de dimensões geométricas e geográficas, devidamente problematizadas pelo expediente transcendental, ou seja, pela pergunta referente às coordenadas da gênese do ato de pensar no próprio pensamento, em que as coordenadas equivalem às condições reais da experiência do pensamento, com o condicionante que não pode ser maior nem mais abrangente do que o condicionado.

Essa constatação acerca da pesquisa topológica do pensamento nos conduz para uma continuidade entre o capítulo 2, de *Diferença e repetição* e *Lógica do Sentido*, pois, no livro de 1968, comprovou-se nas três sínteses passivas a construção do inconsciente transcendental em confronto crítico direto com o modelo empírico pertinente ao esquema psíquico freudiano a partir da pergunta pelo estatuto de princípio pertinente ao prazer.

Consequentemente, o livro de 1969 pode ser abordado em duas perspectivas distintas e complementares. *Lógica do sentido* é uma pesquisa independente em relação à *Diferença e repetição*, contudo, é também uma pesquisa complementar, já que leva adiante a investigação topológica e transcendental acerca das coordenadas do pensamento e sua reivindicação crítica da psicanálise, para tanto.

Com base nesse empreendimento topológico, Deleuze seleciona algumas coordenadas ou determinadas orientações específicas para tratar do caminho ou processo que vai das profundidades à produção das superfícies. As coordenadas selecionadas (seara transcendental) correspondem ao esquema de Melaine Klein¹⁸¹ para à vida psíquica (setor empírico)

¹⁸¹ De um ponto de vista de uma historiografia da psicanálise, naquilo que diz respeito à gênese e ao desenvolvimento das noções denominadas de “objeto bom” e “objeto mau”, é prudente nos reportarmos à chave de leitura de Roudinesco e Plom. Essa chave de leitura elucidada que Klein usa a noção de “objeto” para designar um tipo de relação que existe na vida psíquica das crianças, especificamente no universo da ordem da fantasia. Essa relação pressupõe uma clivagem do objeto em bom e mau, como uma “mãe boa” e uma “mãe má”. Semelhante clivagem em bom e mau está relacionada à maneira como o objeto é sentido pela criança, o qual pode ser sentido como frustrante ou como gratificante. Roudinesco e Plom ainda argumentam que o ponto de

(ROUDINESCO; PLOM, 1998). Deleuze escolheu o esquema de Klein (1997)¹⁸² acerca da vida psíquica pelo fato de compreendê-lo enquanto um “teatro do terror”¹⁸³, cujo cerne ou núcleo corresponde às profundidades do sem-fundo¹⁸⁴ (KLEIN, 1997; DELEUZE, 1998). Portanto, Deleuze faz um uso transcendental das coordenadas oriundas de um esquema psíquico.

Isso significa que Deleuze reivindica para si o pensamento de Klein devido ao percurso do esquema proposto pela mesma, o qual parte da agressividade dos objetos parciais

partida para Klein introduzir os conceitos de bom objeto e mau objeto foram as pesquisas de Abraham voltadas para compreender as origens precoces dos estados psicóticos, vindo a substituir o objeto total pelo objeto parcial. O precedente argumentativo de Abraham para tanto foi a constatação realizada por Freud, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, da importância das pulsões parciais, que tomam por objeto partes do corpo ou matérias desligadas do mesmo. Assim, de posse da noção de objeto parcial, Klein propõe a clivagem do mesmo em bom e mau objeto. O exemplo retomado por Roudinesco e Plom é o do seio materno, que caso seja compreendido como um objeto parcial, ele decorre de uma clivagem. O produto dessa clivagem é o seio ideal enquanto bom objeto e um seio fragmentado, ligado ao ódio e ao medo persecutório (ROUDINESCO; PLOM, 1998, p.550-551).

¹⁸² Podemos encontrar uma breve descrição do esquema psíquico de Klein no “Prefácio à Terceira Edição” de *A Psicanálise de Crianças*. A primeira edição data de 1937 e a terceira edição de 1948. Nessa última ocasião, Klein postula que nos primeiros meses de vida, o bebê passa por estados de ansiedade persecutória, os quais estão relacionados a uma fase de sadismo máximo. Por outro lado, o bebê também vivencia sentimentos de culpa em relação aos seus impulsos e fantasias destrutivos direcionados à mãe enquanto objeto primário, especialmente em relação ao seu seio. Por conseguinte, esses sentimentos de culpa produzem a tendência de fazer reparação ao objeto danificado. Com a finalidade de explicar e preencher esse quadro pertinente aos primeiros 6 a 8 meses de vida do bebê, Klein propõe a existência de duas posições: paranoide e depressiva. No contexto do desenvolvimento do aparelho psíquico e da sexualidade, o sentido do termo “posição” é distinto do termo “fase”, uma vez que “posição” não pressupõe um início e um fim. Posição significa agrupamento de ansiedades de defesas que aparecem e reaparecem durante os primeiros anos da infância. Dessa maneira, a “posição paranoide” é o estágio composto pelo predomínio dos impulsos destrutivos e das ansiedades persecutórias, que vai do nascimento aos três, quatro ou cinco meses de vida. A “posição depressiva”, no entendimento de Klein, é posterior à “posição paranoide” e está relacionada às etapas do desenvolvimento do ego. Essa posição ocorre por volta da metade do primeiro ano de vida. Durante a posição depressiva, os impulsos e fantasias sádicos, tal qual a ansiedade persecutória, perdem seu poder. O bebê introjeta o objeto como um todo e, ao mesmo tempo, é capaz de sintetizar os vários aspectos do objeto, bem como suas emoções em relação a esse objeto. Nesse caso, amor e ódio estão próximos no psiquismo do bebê, culminando numa nova ansiedade, segundo a qual o objeto, interno e externo pode estar danificado ou destruído (KLEIN, 1997, p.17-19).

¹⁸³ Supomos que Deleuze esteja fazendo referência direta à seguinte passagem de *A Psicanálise das Crianças* de Klein: Vimos que os impulsos sádicos contra o corpo da mãe ativam a pulsão para o conhecimento da criança em primeiro lugar, mas a ansiedade que logo se segue como uma reação a tais impulsos dá um ímpeto muito importante ao aumento e a intensificação dessa pulsão. A premência que a criança sente para descobrir o que se passa no interior do corpo da mãe e do seu próprio corpo é reforçada pelo medo dos perigos que ela supõe existir no primeiro e também pelo medo dos perigosos objetos introjetados e ocorrências dentro de si mesma. O conhecimento passa a ser agora um meio de controlar a ansiedade; isto leva a um ímpeto para adquirir conhecimento que se torna um fator importante tanto no desenvolvimento da sua pulsão pela conhecimento quanto para a inibição desta. Pois, como no caso do desenvolvimento da libido, também desse modo no desenvolvimento da pulsão para conhecer a ansiedade age tanto um fator que promove quanto um fator que inibe. Nesses casos, o terror que a criança sente de saber o que quer que seja sobre a terrível destruição que ela fez ao corpo da mãe em fantasia e os contra-ataques e perigos consequentes a que ficou exposta, etc., era tão temendo que estabeleceu uma perturbação da sua pulsão para o conhecimento como um todo. O desejo original da criança, excessivamente forte e insatisfeito, de obter informação sobre a natureza, tamanho e número dos pênis do pai, excrementos e crianças dentro da mãe se transformava em uma compulsão para medir, somar, contar coisas, e assim por diante (KLEIN, 1997, p.194-195, grifo nosso).

¹⁸⁴ Deleuze (1998, p.193): As observações que propomos concernindo certos detalhes do esquema kleiniano tem somente como objetivo destacar “orientações”. Pois todo o tema das posições implica bem a ideia de orientações da vida psíquica e de pontos cardeais, de organizações desta vida segundo coordenadas e dimensões variáveis ou cambiantes, toda uma geografia, toda uma geometria das dimensões vivas (Grifo nosso).

até atingir à frustração e à crueldade depressiva do objeto completo, permitindo uma verdadeira incursão na transformação das forças que compõe o aparelho psíquico (empírico)/pensamento (transcendental).

Semelhante tema da transformação das forças constitutivas do pensamento e dos seres é algo importante para Deleuze, com destaque em particular para o itinerário das relações entre Nietzsche e Freud que, até então, vão desde *Nietzsche e a filosofia* de 1962 à *Diferença e repetição*, de acordo com que foi exposto na seção 3.3. Por isso, no argumento de Deleuze, em consonância com a própria Klein, a história das profundidades tem início desde o primeiro ano de vida do recém-nascido, o qual é, simultaneamente, cena, ator e drama.

Dessa maneira, à luz de um paralelo entre o esquema da vida psíquica sugerido por Klein (âmbito empírico) e as coordenadas do pensamento (expediente transcendental), a oralidade, a boca e o seio, são profundidades do sem-fundo. Deleuze refaz e reivindica para si o percurso da hipótese de Klein, expondo e problematizando que o seio e todo o corpo da mãe não são apenas divididos em um objeto bom ou um mau, porém são esvaziados agressivamente. Além disso, são também retalhados, esmigalhados e feitos em pedaços alimentares.

Deleuze afirma que a interiorização desses objetos parciais no corpo do recém-nascido é seguida de uma projeção de agressividade sobre estes objetos internos e de uma re-projeção destes objetos no corpo da mãe. Disso decorre que os pedaços introjetados são também substâncias venenosas e persecutórias que ameaçam de dentro o corpo da criança e não deixam de se reconstituir no corpo da mãe. O efeito disso, para Deleuze, é a precisão de uma re-introjeção perpétua.

Deleuze também afirma que todo o sistema da introjeção e da projeção é um sistema de comunicação dos corpos na profundidade e pela profundidade. A oralidade se prolonga num canibalismo e numa analidade, onde os objetos parciais são dejeções favoráveis para detonar o corpo da mãe e o corpo da criança. Os pedaços do corpo da mãe sendo sempre perseguidores dos pedaços do corpo da criança e o perseguidor sendo sempre perseguido em uma mistura abominável que estabelece aquilo que Deleuze nomeia de amor ardente do recém-nascido.

Deleuze denomina esse mundo dos objetos parciais internos, introjetados e esboçados, alimentares e excrementais de “mundo dos simulacros”. Deleuze expõe que Klein descreve esse mundo dos simulacros como posição paranóide-esquizóide da criança. Essa posição é sucedida pela situação depressiva, a qual, no entendimento de Deleuze, assinala um duplo progresso: 1) a criança se esforça em recompor um objeto inteiro no modelo do bom objeto;

2) a criança se identifica com este bom objeto, conquistando uma identidade correspondente, vindo a partilhar, no novo drama, as ameaças, os sofrimentos e todas as paixões que o bom objeto sofreu.

Nesse caso, a “identificação” que ocorre na posição depressiva, com sua confirmação do superego e sua formação do ego, toma lugar do sistema “introjeção-projeção” esquizo-paranóide. Deleuze entende essa substituição como preparação para o acesso a uma posição sexual marcada pelo Édipo.

No passo seguinte do uso que seu percurso faz do esquema kleiniano, Deleuze concorda que, do ponto de vista da topologia crítica, a posição esquizo-paranóide se confunde com o desenvolvimento de uma profundidade oral-anal. Nesse caso, trata-se de uma profundidade sem-fundo, uma vez que tudo começa pelo abismo. Contudo, Deleuze alega não estar convencido da hipótese de que, no domínio dos objetos parciais e dos pedaços que povoam a profundidade, o “bom objeto” pode ser considerado como introjetado tal como o “mau objeto”.

Deleuze afirma que, Klein mostra que na cisão do objeto em bom e mau, durante a introjeção, ocorre a duplicação por um despedaçamento, no qual, o bom objeto não resiste, pois não há certeza de que não existe um mau pedaço escondido. Além disso, Deleuze postula que, por uma questão de princípio, “mau” é tudo aquilo que é “pedaço” ou “a perseguir e perseguidor”. Por outro lado, somente o completo e íntegro é bom. Deleuze também ressalta em seu argumento que a introjeção não deixa subsistir aquilo que é íntegro.

A consequência disso, segundo Deleuze, é que a relação entre o equilíbrio próprio à posição esquizo-paranóide e a posição depressiva não pode resultar da introjeção de um bom objeto. Para Deleuze, isso decorre do fato de que a posição esquizoide opõe aos maus objetos parciais introjetados e projetados não um bom objeto mesmo parcial, mas um corpo sem órgãos, que renunciou a toda introjeção ou projeção.

De acordo com Deleuze, isso culmina em uma tensão entre o Id e o ego, a qual corresponde à oposição entre duas profundidades. A primeira é a profundidade vazia, em que giram e explodem os pedaços. A outra é a profundidade plena, sem partes nem alteração, pois pode fundir e soldar todos os ossos no próprio sangue.

O corolário disso, para Deleuze é que, do ponto de vista dos objetos parciais, o tema uretral (genital), não pode ser colocado no mesmo plano que o tema anal, uma vez que se os excrementos são sempre órgãos e pedaços, a urina, pelo contrário, é o testemunho de um “princípio molhado”, capaz de ligar todos os pedaços e ultrapassar o despedaçamento na profundidade plena do corpo sem órgãos.

Naquilo que tange ao modelo esquizofrênico, Deleuze supõe que há um regresso até a posição esquizo-paranóide, na qual, é possível destacar a dualidade e a complementariedade das palavras-paixão e das palavras-ação. As primeiras são pedaços excrementais explodidos, já as segundas são blocos soldados por um princípio de água ou de fogo. Essa dualidade complementar ocorre em uma profundidade sob o domínio da razão cercado por dois não-sentidos do ruído puro. O primeiro não-sentido é o do corpo e da palavra explodidos e o outro é o dos blocos dos corpos e das palavras inarticuladas.

No passo seguinte, Deleuze afirma que o bom objeto pertence à outra dimensão, a qual corresponde à altura. O bom objeto se mantém na altura e não se permite cair sem alterar a sua natureza. Além de ser uma coordenada do pensamento, a altura equivale também a uma dimensão original que se distingue pela natureza do objeto que a ocupa e pela instância, que a percorre, que é o superego¹⁸⁵ (DELEUZE, 1998).

De acordo com Deleuze, exercendo a discordância em relação à Klein, o superego não começa com os primeiros objetos introjetados, entretanto, com o bom objeto que permanece na altura. Para corroborar com seu posicionamento, Deleuze recorre a Freud para defender a importância da movimentação do profundo para o alto, a qual corresponde à mudança na organização da vida psíquica como um todo entre o Id e o superego.

A tensão própria da altura é a da verticalidade, da diferença de tamanhos, do grande e do pequeno. Deleuze defende a contradição em relação aos objetos parciais para configurar o bom objeto como sendo um objeto completo, visto que, os objetos parciais introjetados exprimem uma agressividade da criança e uma agressividade contra à própria criança, logo eles são maus. O interessante é que, no argumento de Deleuze, o objeto bom e completo manifesta tanto amor e proteção quanto crueldade, especificamente, a partir da emanção de sua alta unidade.

A razão disso, é que o objeto bom tomou sobre si os dois polos esquizo-paranóides. Do primeiro deles, que corresponde aos dos objetos parciais, o objeto bom extrai sua respectiva força. Naquilo que concerne ao segundo polo, o qual equivale ao corpo sem órgãos, o objeto bom extrai sua forma, completude e integridade. De acordo com Deleuze, o bom objeto ou objeto integral estabelece ligações complexas com o Id como depósito de objetos parciais e com o Ego como corpo completo sem órgãos.

¹⁸⁵ Se o bom objeto não é como tal introjetado, parece-nos, e porque desde o começo pertence a uma outra dimensão. E ele que tem outra "posição". O bom objeto está em altura, ele se mantém em altura e não se deixa cair, sem mudar de natureza. Por altura não se deve entender uma profundidade invertida, mas uma dimensão original, que se distingue pela natureza do objeto que a ocupa como da instância que a percorre (DELEUZE, 1998, p.194).

Para Deleuze, na medida em que o bom objeto for considerado o “princípio” de uma posição depressiva, ele não sucede à posição esquizo-paranóide. Todavia, ele é constituído como sendo paralelo a essa posição, estabelecendo uma comunicação baseada em bloqueios, impulsos e empréstimos.

Essa comunicação não é isenta de uma tensão e de uma luta entre o bom objeto da altura e os objetos parciais. O fruto desse confronto é a força que está localizada de maneira violenta entre a profundidade (dos objetos parciais) e a altura (do bom objeto). Em meio a esse confronto, à luz da estrutura do aparelho psíquico, Deleuze afirma que o ego estabelece relações com a dimensão do bom objeto e do mau objeto, as quais são dotadas de uma peculiar complexidade que é prudente desemaranhar.

Em relação ao bom objeto, a identificação é composta por duas partes: 1) o ego elabora um modelo de amor a partir do bom objeto; 2) o ego participa da potência e do ódio do bom objeto contra os objetos parciais, bem como dos ferimentos, sofrimentos e golpes decorrentes desses maus objetos. Já em relação aos objetos parciais, o ego se identifica com os mesmos enquanto tentam agarrar o bom objeto, chegando a ajudá-los com aliança e piedade.

Na visão de Deleuze, do ponto de vista da organização do aparelho psíquico, nos temos de sua topologia, a posição maníaco-depressiva é determinada por esse processo conflituoso ora mencionado, visto que cada instância (Id-ego-superego) recebe tantos golpes quanto distribui umas sobre às outras. Notadamente, no que se refere ao ego, o bom objeto, enquanto superego, exerce seu ódio no mesmo movimento em que o ego é aliado dos objetos parciais. Por outro lado, o superego fornece auxílio e amor ao ego no instante em que este tenta se identificar com ele.

Acompanhando a linha de raciocínio de Deleuze, pode-se dizer que o amor e o ódio são caracterizados como expressões da unidade do bom objeto completo, a qual decorre de sua dimensão ou coordenada peculiar, ou seja, a altura. No entanto, Deleuze afirma que para além do amar e do odiar, existe outra expressão típica da altura do bom objeto completo. Essa expressão consiste no “furtar-se” e no “retirar-se”. O furtar-se e o retirar-se significa que o bom objeto completo é por natureza um objeto perdido. A concepção de “objeto perdido”¹⁸⁶ revela que o bom objeto inteiro não se mostra e não aparece, a não ser como tendo sido exclusivamente, perdido, nisso consiste sua unidade (DELEUZE, 1998).

¹⁸⁶ Deleuze (1998, p.196): “Para além de amar ou odiar, ajudar ou bater, há ‘furtar-se’, ‘retirar-se’ na altura. O bom objeto e por natureza um objeto perdido: isto é, ele não se mostra e não aparece desde a primeira vez senão como já perdido, *tendo sido perdido*. Está aí sua eminente unidade.”.

É interessante e oportuno lembrar-se que esse aspecto da topologia crítica que trata do bom objeto constituinte da altura, como “tendo sido perdido”, remete para a argumentação desenvolvida por Deleuze na segunda síntese do tempo no capítulo 2 de *Diferença e repetição*, conforme demonstrou-se na seção 3.3 deste trabalho. Nessa ocasião, Deleuze tratou do “objeto = x” enquanto objeto virtual, de inspiração lacaniana, rico em ambiguidades.

Já na “Vigésima Sétima Série” de *Lógica do sentido*, a topologia crítica lida com o bom objeto completo nos termos do esquema kleiniano. Isso não significa que a inspiração lacaniana tenha sido abandonada, mas as orientações da geografia psicanalítica de Melaine Klein para o pensamento permitem que Deleuze investigue a natureza da altura e de sua eventual função na relação entre às profundidades e a superfície.

Por consequência, Deleuze afirma que a topologia crítica é capaz de identificar a primeira etapa da gênese dinâmica. A gênese dinâmica corresponde ao movimento de produção de sentido que vai das profundidades do pensamento à superfície, que por sua vez, é paralelo à constituição de uma linguagem decorrente dos sons emitidos pelo sem-fundo.

Assim, na primeira etapa da gênese dinâmica, a profundidade é barulhenta, isto é, existem estalos, rangidos e explosões dos objetos internos, que equivalem aos gritos inarticulados do corpo sem órgãos. Essa equivalência entre rangidos dos objetos parciais e gritos do corpo sem órgãos compõe o sistema esquizóide sonoro da voracidade oral-anal¹⁸⁷ (DELEUZE, 1998).

Nas divisas da topologia crítica, Deleuze ratifica que o bom objeto completo da posição depressiva na altura é o mecanismo que assegura a primeira etapa da gênese dinâmica também denominada de “esboço da escultura”, a qual está relacionada à formação de uma linguagem. Isso ocorre devido ao bom objeto completo extrair dos ruídos da profundidade uma “Voz”.

Para Deleuze, tamanha extração está necessariamente ligada aos caracteres do bom objeto completo, que terminam por se reunir em uma fala que ecoa e vem da altura. Esses caracteres são, sobretudo, os seguintes: o bom objeto só pode ser apreendido como tendo sido perdido e o bom objeto aparece pela primeira vez, como estando presente.

Deleuze adverte que existe em torno do tema da voz um importante paradoxo. Esse paradoxo é constituído por dois movimentos simultâneos. No primeiro movimento, a voz

¹⁸⁷ Então aparece a primeira etapa da gênese dinâmica. A profundidade é ruidosa: os estalos, os estalidos, os rangidos, crepitações, explosões, os ruídos explodidos dos objetos internos, mas também os gritos-sopros inarticulados do corpo sem órgãos que lhes correspondem, tudo isto forma um sistema sonoro testemunhando da voracidade oral-anal. E este sistema esquizóide e inseparável da terrível predição: falar será talhado em comer e em defecar, a linguagem será talhada na merda, a linguagem e sua univocidade [...] (“Artaud fala do cocô do ser e de sua linguagem”) (DELEUZE, 1998, p.197, grifo nosso).

dispõe de todas as condições da linguagem organizada, uma vez que designa o bom objeto como tal ou, ao contrário, os objetos parciais introjetados.

Além disso, a voz também significa todos os conceitos e classes que estruturam o domínio da preexistência, ou seja, aquilo que carrega consigo alguma tradição. Por fim, a voz manifesta as variações emocionais da pessoa completa, a qual está presente na voz que ama, que repreende, que acolhe e que silencia.

No segundo movimento, a voz apresenta as proporções de uma linguagem sistematizada sem poder tornar apreensível o princípio de organização por meio do qual ela alcançaria o estatuto de uma linguagem. O resultado disso, de acordo com Deleuze, consiste, ainda, em ficar fora e longe do sentido, precisamente num pré-sentido das alturas, que é marcada pela ausência de uma univocidade da voz que faria dela uma linguagem.

A voz possui as dimensões de uma linguagem, sem possuir propriamente a condição de uma, a qual é a própria univocidade. Portanto, Deleuze entende que resta à voz esperar pelo acontecimento, enquanto efeito de superfície, que fará dela uma linguagem.

Nesse primeiro passo da gênese dinâmica, apresentado pela topologia crítica de Deleuze, a voz ainda não é convertida em linguagem. Entretanto, ela deixou de ser um ruído, demarcando, então, um progresso do sistema esquizóide na direção da frustração depressiva, que corresponde ao movimento que vai da agressividade à crueldade¹⁸⁸ (DELEUZE, 1998).

Deleuze encerra a argumentação da “Vigésima Sétima Série: Da Oralidade” de *Lógica do sentido*, afirmando que aquilo que é retirado das profundezas, ou do sem-fundo das coordenadas oriundas da esquizofrenia não é a voz, mas todo o sistema sonoro pré-vocal é roubado pela voz, que habita a dimensão da altura. Então, no percurso adotado por Deleuze, a altura é a coordenada indispensável para a construção da primeira etapa da gênese dinâmica, isto é, para desencadear a movimentação dos ruídos das profundezas à superfície do pensamento.

¹⁸⁸ Com a posição esquizóide, tudo é agressividade exercida ou sofrida nos mecanismos de introjeção e de projeção, *tudo é paixão e ação* o na relação tensa das partes despedaçadas e do corpo sem órgãos; tudo é comunicação dos corpos em profundidade, ataque e defesa. Não há lugar para a privação, para a situação frustrante. Esta aparece no curso da posição esquizóide, mas emana da outra posição. Eis por que a posição depressiva prepara-nos para alguma coisa que não é *nem ação nem paixão*, mas o impassível retraimento. Eis por que também a posição maníaco-depressiva pareceu-nos ter uma crueldade que se distingue da agressividade paranoide-esquizóide. A crueldade implica todos estes momentos de um amor e de um ódio dados do alto, por um bom objeto, mas objeto perdido que se retira e não faz senão dar de novo o que dá (DELEUZE, 1998, p.197).

4.3 A univocidade na topologia dos níveis diferenciais

Isso conduz para a segunda etapa do processo de formação da gênese dinâmica, que corresponde à “Vigésima Oitava Série: Da Sexualidade” de *Lógica do sentido*. A solução que Deleuze encontra para todo o percurso da gênese dinâmica do pensamento e a eventual gênese do ato de pensar concerne, enfim, ao tema da univocidade e da produção de sentido.

Dessa maneira, a segunda etapa da gênese dinâmica equivale também ao prosseguimento do processo que vai das profundidades do sem-fundo à superfície. Assim, o problema investigado por Deleuze na “Vigésima Oitava Série” é o seguinte: com base na gênese dinâmica, qual é a relação entre a sexualidade e a constituição das superfícies?

Para desenvolver essa pergunta Deleuze adota como pressuposto a distinção entre as noções de “estágio” e “zona”¹⁸⁹ (DELEUZE, 1998). Um estágio é um tipo de atividade, que assimila outras atividades e efetua uma mistura entre as pulsões. Já uma zona é marcada por um isolamento de território por parte das atividades, que o compõe e pelas pulsões que encontram nele uma fonte diferenciada¹⁹⁰.

A outra distinção entre estágio e zona concerne ao objeto parcial. No caso do estágio, o objeto parcial é feito em pedaços pelas atividades, as quais, é submetido. Em se tratando das zonas, o objeto parcial é separado do conjunto pelo território que o ocupa e o limita.

Deleuze ainda enfatiza que as organizações das zonas e dos estágios ocorrem quase ao mesmo tempo, isto é, durante a elaboração das posições esquizóide e depressiva no decorrer do primeiro ano de vida. Isso significa que o esquema kleiniano continua sendo de grande importância e utilizado por Deleuze no segundo passo da gênese dinâmica. Todavia, Deleuze afirma que a diferença essencial entre estágio e zona consiste na relação com a superfície.

Isso significa que, para Deleuze, as zonas são elementos de superfície e a organização das mesmas desemboca na constituição, descoberta ou investimento de uma terceira dimensão

¹⁸⁹ Um estágio caracteriza-se por um tipo de atividade que assimila a si outras atividades e realiza deste ou daquele modo uma mistura das pulsões - assim, a absorção no primeiro estágio oral, que assimila também o ânus ou então a excreção no estágio anal que o prolonga e que recupera também a boca. Ao contrário, as zonas representam certo isolamento de um território, das atividades que o investem e das pulsões que nele encontram agora uma fonte distinta. O objeto parcial de um estágio é posta em pedaços pelas atividades as quais e submetido; o objeto parcial de uma zona e, antes, separado de um conjunto pelo território que ocupa e que o limita. Sem dúvida, a organização das zonas e a dos estágios se faz mais ou menos ao mesmo tempo, uma vez que todas as posições se elaboram no primeiro ano da vida, cada qual se encavalando sobre a que a precede e intervindo no seu curso. Mas a diferença essencial é esta: as zonas são *dados de superfície* e sua organização implica a constituição, a descoberta ou o investimento de uma terceira dimensão que não mais a profundidade nem a altura (DELEUZE, 1998, p.201).

¹⁹⁰ Com relação a esse aspecto, Deleuze reivindica para si as características das pulsões apresentadas por Freud em *Três Ensaios sobre a teoria da sexualidade* de 1905. Nessa ocasião, Freud afirma que as pulsões possuem as seguintes características: fonte, objeto e meta. Uma quarta característica é adicionada em *Pulsões e seus destinos* de 1915. Essa característica da pulsão é a força ou pressão.

ou coordenada que não é a altura, nem a profundidade. Assim, o objeto de uma zona decorre de uma projeção. Nesse caso, a projeção é uma operação da superfície sobre uma determinada superfície.

Com isso, o conjunto da superfície é o produto da concordância entre zonas erógenas, em que o ambiente interno está, topologicamente, em conexão com o espaço exterior. Deleuze afirma que cada zona é a formação dinâmica de um lugar de superfície em volta de uma singularidade constituída por um orifício prolongável em todas as direções até às proximidades de outra zona, que depende de outra singularidade.

Cada zona erógena é inseparável de seis elementos: um, ou vários pontos singulares; um desenvolvimento serial definido em torno da singularidade; uma pulsão investindo este território; um objeto parcial que foi projetado como “imagem” ou peça de satisfação; um observador ou um eu ligado ao território e experimentando a satisfação; por fim, um modo de concordância com as outras zonas.

Esse agrupamento de características da zona erógena reafirma a ideia de que a superfície não preexiste, mas é constituída pelo conjunto de contatos e ligações entre as zonas. Por consequência, a sexualidade, do ponto de vista pré-genital, é definida como uma produção das superfícies parciais, fazendo com que o autor-erotismo correspondente, possa ser compreendido a partir do objeto de satisfação projetado sobre a superfície pelo eu narcísico.

Ao fundo disso, está o uso crítico e transcendental que Deleuze realiza da teoria freudiana das zonas erógenas e da relação da mesma com a perversão, uma vez que, no argumento de Deleuze, existe uma terceira posição, que não é propriamente esquizóide, nem depressiva, cujo traço marcante repousa no fato de ser sexual-perversa, a qual funda sua autonomia na superfície, sem recorrer à ascensão ou conversão da altura, equivalente à posição depressiva e evitando, também, a subversão esquizofrênica, que, por sua vez, está vinculada à posição esquizoide.

Assim sendo, Deleuze procura pelo princípio da produção de superfícies e formação da posição sexual na reação da posição depressiva sobre a posição esquizóide. É prudente lembrar que, no argumento de Deleuze, conforme mostrou-se no parágrafo anterior, existe uma correspondência entre a altura e a posição depressiva, bem como há uma aproximação entre as profundidades do sem-fundo e a posição esquizóide. Assim, Deleuze afirma que a altura possui um estranho poder de atração sobre a profundidade, tal qual visto na “Vigésima Sétima Série: Da Oralidade”.

Por outro lado, existem outros dois obstáculos para a constituição das superfícies. O primeiro é a fixação ou regressão à posição esquizóide, o qual significa uma resistência à

produção depressiva, cujo efeito é a impossibilidade de formação da superfície. O segundo obstáculo diz respeito à própria posição depressiva, visto que, ela própria não constitui uma superfície. Deleuze entende que a posição depressiva precipita no orifício o imprudente que descobre a superfície por meio da altura para vir a ser devorado pelo próprio orifício, como no caso de Nietzsche nos episódios de aparência maníaco-depressiva antes da crise.

No entendimento de Deleuze, resta à altura fazer com que seja possível a constituição de superfícies parciais, fazendo com que o superego seja complacente para com a organização sexual das zonas superficiais, já que é provável supor que as pulsões sexuais, nesse ponto, se separam das pulsões destruidoras das profundidades. No entanto, essa parte do argumento de Deleuze está suscetível a uma inflexão: se existe a construção de uma correspondência topológica entre a posição depressiva (psíquico/empírico) e a altura (pensamento/transcendental), não seria uma contradição afirmar, que a posição depressiva não constitui, ela própria, uma superfície e, em seguida, também afirmar que a altura torna possível uma constituição das superfícies parciais?

Cabe prudência em relação a esse aspecto. Em primeiro lugar, sustentar uma contradição desse porte, poderia incorrer em uma inconsistência capaz de comprometer todo o esforço da topologia crítica de reivindicação transcendental dos textos e esquemas psicanalíticos para fins de mapeamento do pensamento. Em segundo lugar, tamanha contradição culmina na impossibilidade de sustentar a produção das superfícies e a própria gênese dinâmica como um todo. Logo, entende-se que não seja um caso de contradição por parte de Deleuze.

Para desemaranhar e desfazer a impressão de contradição, vai-se retomar cuidadosamente os elementos dessa parte da argumentação de Deleuze: 1) Existe uma correspondência relativa entre a posição depressiva e a altura; 2) Essa correspondência não é isenta de uma crítica e de uma clínica transformadoras de ordem topológica e transcendental em relação aos esquemas psíquicos de origem psicanalítica e de seus efeitos sobre a gênese do ato de pensar no pensamento; 3) A posição depressiva, por si só, não constitui uma superfície; 4) A altura torna possível uma constituição das superfícies parciais em função de exercer uma influência na movimentação da posição depressiva, por isso, a correspondência é relativa e não uma identificação absoluta.

Isso significa que, de um ponto de vista topológico, crítico e transcendental, a altura, em correspondência reivindicatória com a posição depressiva, não constitui, por si só, uma superfície. No entanto, ela atua como condição para a constituição de superfícies parciais.

Colocar a altura como condição significa realizar a apropriação reivindicatória transcendental da posição depressiva.

Inclusive não há “superfície” inteira e completa preexistente à constituição das “superfícies parciais”. Além disso, a posição depressiva precipita o imprudente na descoberta da superfície, para ser engolido pelo orifício que a constitui. Então, no âmbito desse esboço do desenvolvimento do projeto “crítica e clínica”, Deleuze realiza um uso filosófico-transcendental da psicanálise.

É prudente ressaltar, que a reivindicação realizada por Deleuze e a eventual constituição de um âmbito transcendental de pesquisa filosófica em torno do pensamento, não quer dizer anular ou destruir a seara empírica e psicanalítica acerca do psiquismo. Não é isso. Deleuze, em sua discordância conciliável, busca articular, de maneira crítica, o transcendental e o empírico naquilo que concerne ao processo de movimentação do sem-fundo na direção da superfície.

Nessa articulação, o empírico fornece os esquemas referentes aos pontos cardeais da topologia transcendental. Isso significa que a coordenada ou dimensão da altura também faz parte do cuidado crítico e clínico de ordem transcendental em relação aos efeitos dos usos dos esquemas psíquico-empíricos naquilo que concerne ao tema do pensamento¹⁹¹ e suas devidas condições de realidade, em que o condicionante não possa ser maior do que o condicionado (DELEUZE, 1998).

Feito esse esclarecimento, é possível retomar o percurso desenvolvido por Deleuze em relação à segunda etapa da gênese dinâmica na “Vigésima Oitava Série: Da Sexualidade”. Deleuze havia argumentado, até então, que a altura torna possível uma constituição das superfícies parciais e que o superego age de maneira complacente para com a organização superficial das zonas superficiais na medida em que pode supor a separação entre pulsões libidinosas ou sexuais e pulsões destruidoras das profundidades.

Antes de tratar da constituição da superfície e o pressuposto da separação entre as pulsões libidinosas e pulsões destruidoras, Deleuze se dispõe a efetuar uma tarefa preliminar. Essa tarefa consiste em uma espécie de diagnóstico empírico-transcendental a respeito da condição da combinação. Essa tarefa consiste numa espécie de diagnóstico empírico-transcendental a respeito do estado da mistura das pulsões sexuais nas profundidades, pois se

¹⁹¹ Resta que a altura torna possível uma constituição das superfícies parciais, como os campos coloridos se desdobram sob a asa do avião - e que o superego, apesar de toda sua crueldade, não deixa de ter complacência para com a organização sexual das zonas superficiais, na medida em que pode supor que as pulsões libidinosas *ai se separam das pulsões destruidoras das profundidades* (DELEUZE, 1998, p.203).

será feita a suposição concernente à separação entre pulsões sexuais e pulsões destruidoras, cabe perguntar: qual é, então, a natureza da mistura que pressupõe a separação?

Deleuze reconhece que, nas profundidades, as pulsões sexuais formam dois tipos de relações, as quais estão localizadas em duas extremidades distintas. De um lado, as pulsões sexuais estão relacionadas com as pulsões de conservação. Do outro lado, as pulsões sexuais estão relacionadas com as pulsões de morte. Nas profundidades, as pulsões de conservação constituem o sistema alimentar e são detentoras de objetos reais e metas reais. Entretanto, devido às limitações e impotência do recém-nascido não dispõe das condições para satisfazer ou possuir o objeto real.

Para Deleuze, o resultado dessa limitação acaba no aparecimento das pulsões sexuais, pois as pulsões de conservação buscam substituir os objetos que estão fora de alcance. Além disso, também ocorre o modelamento das pulsões sexuais a partir das pulsões de conservação, visto que, na assimilação de Deleuze, há uma estrita complementariedade entre o mundo dos simulacros e as pulsões sexuais.

Por sua vez, a destruição qualifica uma maneira de formar os pedaços e fragmentos do objeto parcial interno, bem como a totalidade da relação com ele, uma vez que, esse objeto é, ao mesmo tempo, destruído, destruidor e possui a função de destruir o ego. Isso demarca a natureza da mistura entre as três pulsões nas profundidades, cujo principal traço distintivo está assentado na importância da noção de “conservação”, pois a mesma fornece a pulsão, a sexualidade, o objeto substitutivo e a destruição. O mundo das profundidades é uma constante mistura móvel, capaz de expressar a subversão enquanto uma das principais características do sem-fundo.

Com isso, aceitando como pressuposto o estado de mistura ora mencionado, Deleuze explica que relacionar sexualidade e constituição das superfícies significa também a ocasião de uma dupla liberação das pulsões sexuais. Liberação, pois as pulsões sexuais se desprendem do modelo alimentar das pulsões de conservação, visto que encontram nas zonas erógenas novas fontes e novos objetos nas imagens, que estão projetadas sobre nessas mesmas zonas. Acerca disso, o exemplo evocado por Deleuze é lapidar, pois, diante do que foi exposto, enfatiza que o ato de chupar se distingue do processo de sucção.

O outro sentido da liberação remete ao fato das pulsões sexuais se libertarem da influência das pulsões destruidoras. Isso decore do engajamento das pulsões sexuais no trabalho de produzir as superfícies e em estabelecer novas relações com os novos objetos peculiares.

A respeito disso, Deleuze afirma que é extremamente importante estabelecer a distinção entre o estágio oral das profundidades e a zona oral da superfície, bem como a distinção entre o objeto parcial interno, enquanto simulacro, e o objeto de superfície projetado sobre uma zona segundo uma técnica desigual, enquanto imagem. Ao fundo de tudo isso está a grande distinção entre o mecanismo da subversão inerente às coordenadas esquizofrênicas da profundidade e o mecanismo de perversão pertinente às superfícies.

Além disso, seguindo sua linha argumentativa sobre a dupla liberação das pulsões sexuais, Deleuze declara que a libido é duplamente liberada como uma real energia das superfícies. Entende-se, então, que há uma correspondência entre a dupla liberação das pulsões sexuais e a dupla liberação da libido na constituição das superfícies. Portanto, as zonas superficiais são constituídas pelos movimentos de liberação das pulsões sexuais e pela sua equivalente liberação energética.

Deleuze prossegue seu percurso afirmando, que o problema da constituição das zonas de superfície não está dissociado de sua etapa imediatamente posterior, cujo cerne trata da concordância entre zonas, que estão em constituição. Para desenvolver esse problema, Deleuze evoca a noção de “posição sexual”, a qual promove a ligação entre as zonas de superfície mediante contiguidade e distância.

Por contiguidade, pois uma série de zonas se desenvolve no prolongamento sobre as demais séries de outras zonas. À distância, já que uma zona pode ser dobrada ou projetada sobre a outra, vindo a fornecer a imagem, da qual, a outra se satisfaz. No entanto, cabe uma pergunta: qual é o mecanismo capaz de promover a integração e concordância geral entre as zonas de superfície?

Ainda que haja dois procedimentos ou maneiras de ligar as zonas, que estão constituindo a superfície, os quais são a contiguidade e a distância, Deleuze entende que seja necessário um mecanismo capaz de operar e movimentar esses outros dois procedimentos. Para Deleuze, é a zona genital que consegue realizar essa tarefa em função do “falo”.

Deleuze afirma que o falo não exerce o papel de um órgão. Porém, o falo é a imagem particular projetada sobre a zona genital. Sua explicação para tanto, consiste em sustentar que o órgão do pênis possui toda uma história relacionada às posições esquizóide e depressiva. Desse modo, o pensamento topológico, crítico e transcendental, o falo é o instrumento da superfície voltado para reparar os ferimentos causados pelas pulsões destruidoras, pelos maus objetos internos e pelo pênis da profundidade no corpo materno. Nesse sentido, Deleuze aproxima os processos de “reparação” preconizados por Klein (aspecto empírico) da constituição das superfícies reparadoras (aspecto transcendental).

Ocorre que essa tarefa transcendental do falo não está isenta de correr perigos e ser tomada por ambiguidades. Acerca disso, Deleuze prossegue seu percurso pela “Vigésima Nona Série: As boas intenções são forçosamente punidas” de *Lógica do sentido*. Para Deleuze, existem pelo menos dois grandes perigos envolvendo a constituição das zonas superficiais e a concordância entre elas, a qual, é operacionalizada pelo falo.

O primeiro grande perigo diz respeito às pulsões destruidoras, visto que, para Deleuze, não é possível estar seguro das relações e influências, que essas pulsões das profundidades possam estar exercendo sobre as pulsões sexuais. Correspondente a isso, o falo enquanto imagem da superfície corre o risco de ser recuperado pelo pênis das profundidades, ou pelo pênis da altura, vindo a ser castrado. Isso significa que há uma dupla ameaça em relação ao falo. Dupla ameaça, pois pode ocorrer a castração-devorante pelas profundidades, ou a castração-frustração pela altura.

O segundo grande perigo, que por sua vez, é complementar em relação ao primeiro, concerne a uma nova angústia, uma nova culpabilidade e uma nova castração, que se desenvolvem a partir de uma evolução interna e ambígua do falo, relembrando, novamente, a ambiguidade que compõe o objeto virtual da segunda síntese do capítulo 2 de *Diferença e repetição*. Essa ambiguidade é o limite do objeto virtual na tese de 1968 e volta a ser o limite do falo em *Lógica do sentido* 1969.

No argumento de Deleuze, a nova angústia equivale ao complexo de castração decorrente da concordância promovida pelo falo entre as zonas superficiais. A causa disso está ligada ao fato da criança receber o falo, como uma imagem projetada pelo bom pênis ideal sobre a zona genital de seu corpo.

Essa operação funciona como condição para efetivar a integração e a concordância de todas as outras zonas superficiais e parciais. Todavia, Deleuze compreende que semelhante integração não ocorre sem um custo, cujo núcleo é formado pela introdução de significativas transformações.

Essas transformações decorrem do uso, que a criança faz do bom objeto completo da altura. A criança retira o negativo do bom objeto absoluto da altura e faz uso desse mesmo negativo, para qualificar uma imagem de mãe e outra imagem de pai. O que havia antes era a mistura tanto nas profundidades, quanto na altura. Nas profundidades, o corpo materno compreendia uma multiplicidade de pênis como objetos parciais. Na altura, o bom objeto era, ao mesmo tempo, pênis e seio como órgão completo. Mãe provida de um pênis e pai provido de um seio.

Consequentemente, a qualificação negativa permite que a mãe seja identificada ao corpo ferido, enquanto primeira dimensão do bom objeto completo. A qualificação negativa também possibilita que o pai seja identificado, como última dimensão do bom objeto completo que foi retirado de sua altura. Por fim, a criança pretende reparar o corpo ferido da mãe e fazer voltar o corpo ausente do pai.

No primeiro caso, o falo é do tipo reparador, no segundo é um evocador. Nisso consistem as boas intenções do título da “Vigésima Nona Série”: a criança que intenciona reparar e evocar. O falo que é reparador e evocador.

Nos termos desta tese, do ponto de vista da topologia crítica, enquanto engrenagem integrante da discordância conciliável, o conjunto sistêmico das intenções corresponde necessariamente, à superfície. No entanto, resta a questão: em que medida as boas intenções são forçosamente punidas? Ou: de que maneira o falo, mediante sua própria evolução interna, encontra um limite em sua jornada?

Isso ocorre em função da ambiguidade inerente ao falo, tal qual a ambiguidade do objeto virtual que fora mencionado anteriormente. Na natureza ambígua do falo, enquanto imagem projetada, ocorre a atribuição de uma força nova e vivificante ao pênis da criança. Contudo, há também a designação de uma falta na mãe. Essa ambiguidade é acionada contra a superfície e contra as boas intenções. Semelhante ambiguidade é constituída pelo inimigo inesperado, ou seja, a altura.

A altura é o inimigo “inesperado”, pois atuava como condição do empreendimento da constituição das superfícies, porém, em seguida, é convertido pelo superego em um mecanismo de condenação das mesmas. A altura, por meio do superego, trai e passa a condenar as boas intenções.

Com isso, “as boas intenções” (o falo reparador e o falo evocador capazes de realizar a integração e a concordância entre as zonas superficiais) são forçosamente “punidas” pela traição da altura através do superego, que atuava até então enquanto condição. Portanto, o problema que move a “Vigésima Nona Série: as boas intenções serão forçosamente punidas” de *Lógica do sentido* é o seguinte: quais são os impasses inerentes à concordância das zonas parciais na constituição das superfícies?

No trajeto do falo e das superfícies está presente a inexorabilidade da traição por parte da altura. Isso tudo significa que a ambiguidade do falo produz uma modificação nas boas intenções, pois, enquanto imagem projetada, o falo, ao designar uma falta sobre a mãe, atinge sua face reparadora e sua face evocadora em um mesmo movimento. Esse movimento consiste na compreensão, de que o pênis é propriedade exclusiva do pai e ao “invocar” seu

retorno, a criança termina por trair a essência paterna, a qual era caracterizada pelo retraimento, pela ausência e pelo esquecimento¹⁹² (DELEUZE, 1998).

No outro sentido desse mesmo movimento, a criança almeja reparar a mãe, porém a reparação culminou em uma castração decorrente da ambiguidade do falo. Como um pêndulo, no outro extremo referente ao pai, a traição é sucedida pela morte do pai, que é sucedida pela transformação do mesmo em cadáver.

A morte por castração passa a ser o destino da criança. Essa castração é refletida pela mãe na angústia, que criança sente e é infligida pelo pai na culpabilidade que lhe acomete. Por fim, Deleuze afirma que, em relação à integração das zonas de superfície, tudo começa com o falo, enquanto imagem criada a respeito da zona genital, entretanto tudo aparenta terminar com a figura que se dissipa com a punição das boas intenções.

Nesse sentido, Deleuze postula que a “perversão” é o percurso das superfícies. Esse percurso é portador, em si mesmo, de algo da ordem do falso, pois a linha que o falo traçou na superfície, por meio de todas as zonas superficiais, é o traçado da castração, no qual, o falo se dissipa ele próprio e o pênis com ele. Esse percurso perverso das superfícies é chamado de “complexo” ou “castração por absorção”.

Essa castração por absorção, ou complexo, pode ser compreendido como a derrota do falo para si mesmo. Semelhante derrota expressa o apodrecimento prematuro da superfície e seu eventual reencontro com as profundidades. Mais especificamente, o encontro ocorre com a castração oriunda profundidade e a castração provinda da altura.

As três castrações se encontram na fragilidade da recém-dissipada linha histórica do falo: superfície, profundidade e altura. Então, a segunda etapa da gênese dinâmica alcança seus limites negativos na ambiguidade inerente ao falo, ou objeto virtual, sinalizando a existência de uma doença na insipiente superfície em formação.

Tamanha derrota produz uma impressão pessimista em relação aos propósitos da gênese de dinâmica. Esses propósitos estão primordialmente, voltados para o movimento de

¹⁹² Dir-se-ia que a empresa das superfícies (a boa intenção, o reinado da terra) não encontra somente um inimigo esperado, vindo das profundidades infernais que se tratava de vencer, mas também um inimigo inesperado, o da altura, o qual, contudo, tornava a empresa possível e não pode mais caucioná-la. O superego como bom objeto se põe a condenar as pulsões libidinosas nelas mesmas. Com efeito, no seu desejo de incesto-reparação, Édipo viu. O que ele viu (a cisão uma vez feita) e que ele não devia ver e que o corpo ferido da mãe não o e somente pelos pênis internos que contem, mas enquanto carecendo de pênis em sua superfície, como corpo castrado. O falo enquanto imagem projetada, que dava uma força nova ao pênis da criança, designa, ao contrário, uma falta na mãe. Ora, esta descoberta ameaça essencialmente a criança; pois ela significa (do outro lado da cisão) que o pênis e a propriedade do pai e que, ao pretender fazer com que ele volte, ao pretender torná-lo presente, a criança trai a essência paterna que consistia no retraimento e que não podia ser encontrada a não ser como reencontrada, reencontrada *na ausência* e no esquecimento, mas jamais dada numa simples presença de "coisa" que dissiparia o esquecimento (DELEUZE, 1998, p.212).

constituição das superfícies a partir das profundidades do sem-fundo e isso implica, necessariamente, na elaboração de uma linguagem e na construção do sentido. Contudo, Deleuze mostra que a história das superfícies não encontra seu termo ou triste fim em meio aos auspícios da qualidade negativa, que culmina no doentio reencontro com as profundidades.

Tornar a encontrar as profundidades não demarca um devir-reativo, que é típico da doença transcendental. Mas, não lograr êxito em constituir as superfícies para realizar uma nova distribuição dos seres e dos conhecimentos, através do alargamento das fronteiras sintáticas, semânticas e gramaticais de uma língua, pode caracterizar, por seu turno, um estado doentio.

Sendo assim, Deleuze destaca que a categoria da “intenção” guarda consigo uma grande importância positiva¹⁹³ (DELEUZE, 1998). Para demonstrar esse elemento positivo da intenção, Deleuze argumenta que existem dois aspectos da “ação”: 1) a ação projetada; 2) a ação realizada. O pressuposto da argumentação de Deleuze consiste em supor que esses dois aspectos não são opostos entre si.

O primeiro aspecto, o da ação projetada, é uma imagem da ação, que corresponde a um mecanismo relacionado às superfícies físicas ou empíricas. Isso permite que, a intenção seja compreendida como um fenômeno de conjunto das superfícies, equivalente à concordância entre as superfícies parciais. Consequentemente, Deleuze salienta que a noção de “Imagem” é o traço que percorre desde a qualidade negativa das intenções até à relevância positiva das mesmas.

Esse percurso da Imagem vai desde o objeto parcial de uma zona parcial, passando pelo falo projetado sobre a zona genital, seguindo pelas imagens parentais, que sofrem a cisão por qualidade negativa, e eventual traição das alturas, até chegar à ação em geral, que designa à superfície e não propriamente, uma ação em particular. Logo, em determinado momento de seu próprio percurso, a Imagem é uma ação em geral, que faz parte das superfícies.

¹⁹³ Contudo a história não se detém aí. O isolamento com Édipo, da categoria ética da intenção é de uma importância positiva considerável. À primeira vista, só há negativo na boa intenção que acaba mal: como negada, suprimida pelo que é realmente feito; e da mesma forma a ação realmente feita e *denegada* por aquele que a fez e que recusa sua responsabilidade (não fui eu, eu não quis isto, "matei sem saber"). Mas seria um erro pensar a boa intenção e sua perversidade essencial no quadro de uma simples oposição de duas determinações, a que é querida e a que é feita. De um lado, com efeito, a ação querida é uma imagem de ação, uma ação projetada, e não falamos de um projeto psicológico da vontade, mas do que o torna possível, isto é, de um mecanismo de projeção. É neste sentido, que podemos compreender Édipo como a tragédia da Aparência. Longe de ser uma instância das profundidades, a intenção e o fenômeno de conjunto da superfície, o fenômeno que corresponde adequadamente à concordância das superfícies físicas. (DELEUZE, 1998, p.213, grifo nosso).

Seguindo em sua linha argumentativa, Deleuze afirma que o segundo aspecto da ação, chamado de “ação realizada”, é alguma coisa que resulta de ações e de paixões, porém sendo detentora de uma natureza distinta tanto das ações, quanto das paixões. Em obediência ao pressuposto de que não há oposição entre a ação projetada e a ação realizada, Deleuze afirma que as últimas são acontecimentos ou puros acontecimentos.

Nesse ponto, o argumento de Deleuze funciona a todo vapor nos limites da inspiração procedimental bergsoniana, a qual está presente desde *A concepção da diferença em Bergson* e encontra seu detalhamento sistemático no *Bergsonismo*. Semelhante inspiração reivindicatória está exposta no conjunto de sinais das manifestações diferenciais de *Sacher-Masoch – o frio e o cruel* e retorna na topologia dos níveis diferenciais da própria *Lógica do sentido*. Então, há uma continuidade na heterogênese procedimental, inspirada em Bergson, adotada por Deleuze desde a década de 50 até a década de 60, vigorando, inclusive, em suas relações ambíguas junto à psicanálise.

À luz desta tese, a topologia crítica dos níveis diferenciais, exercida por Deleuze, preconiza que a “ação em geral e inteira” se projeta sobre uma dupla tela. Sendo que uma das telas é constituída pela superfície sexual, física e empírica. Já a outra tela é constituída por uma superfície metafísica ou transcendental. Essa dupla projeção pode ser compreendida como a divisão de um misto em duas tendências distintas, equivalente, em termos esquemáticos, à intuição bergsoniana.

Deleuze afirma que a intenção toma o conjunto de toda ação possível e o divide em dois¹⁹⁴. Essa divisão é a projeção sobre duas telas e determina cada lado como a projeção necessária de cada tela. Entre as duas telas ou as duas superfícies está localizada o mecanismo da denegação, cuja atuação é de suma importância para a formação do pensamento.

Assim, se na linha argumentativa de Deleuze há uma divisão inicial que resulta de determinada traição e que culmina na qualificação negativa das divisas da superfície, há também a identificação do aspecto positivo da intenção e a correspondência da mesma junto à “ação em geral”, fruto da concordância entre zonas parciais constitutivas das superfícies. Por conseguinte, a ação em geral, ao ser submetida aos esforços e escrutínios da topologia crítica,

¹⁹⁴ Ao contrário, ela toma o conjunto de toda ação possível e o divide em dois, projeta-o sobre duas telas e determina cada lado conforme as exigências necessárias de cada tela: de um lado, toda a imagem da ação sobre uma superfície física, em que a ação mesma aparece como querida e se encontra determinada sob as espécies da reparação e da evocação; de outro lado, todo o resultado da ação sobre uma superfície metafísica, em que a ação mesma aparece como produzida e não querida, determinada sob as espécies do assassinio e da castração. O celebre mecanismo de “denegação” (não foi o que eu quis...), com toda sua importância para a formação do pensamento, deve então ser interpretado como exprimindo a passagem de uma superfície à outra. (DELEUZE, 1998, grifo nosso).

reafirma a perspectiva da divisão entre o empírico e o transcendental, cuja transição ou “passagem” é marcada pela denegação.

Antes de *Lógica do sentido*, o tema da denegação foi abordado por Deleuze, pelo menos, em *Sacher-Masoch – o frio e o cruel* de 1967. Nesse trabalho, a denegação é caracterizada no contexto da primeira menção ao Instinto de morte tal como princípio transcendental, especificamente, no tópico intitulado de “O papel das descrições”.

Sobre isso, Deleuze inicia sua exposição afirmando que é possível encontrar em Freud uma relação entre a análise das resistências e o processo de denegação. No entendimento de Deleuze, a análise das resistências, realizada por Freud, implica, de distintas maneiras, em um processo de denegação¹⁹⁵. O primeiro objetivo de Deleuze ao retomar esse conceito freudiano, consiste em mostrar que a negação, a destruição parcial e a denegação são operações totalmente diversas.

A denegação não é mais superficial do que a negação e do que a destruição parcial. A denegação é uma operação que não consiste em negar ou destruir algo, porém, a denegação é um procedimento que pode ser caracterizado pela contestação da fundamentação de alguma coisa, cujo objetivo é afetar com uma suspensão ou neutralização capaz de descortinar uma nova perspectiva para além daquilo que está posto ou dado. Em suma, a denegação está vinculada à neutralização¹⁹⁶ (DELEUZE, 2009).

Em relação à “Vigésima Nona Série” de *Lógica do sentido*, Deleuze também menciona a denegação não só como transição entre a superfície empírica e a superfície transcendental. No entanto, a denegação está ligada à ação realizada. Nessa ocasião, o argumento de Deleuze adota como ponto de partida a ação projetada, a qual é caracterizada como “negada” e “suprimida” caso seja comparada com a ação realizada. Por sua vez, a ação realizada é caracterizada como “denegada” por aquele que a realizou e que também recusa a responsabilidade decorrente da mesma.

¹⁹⁵ As complexidades que envolvem o conceito de “denegação” na História da Psicanálise possuem pelo menos quatro importantes fontes. As duas primeiras estão relacionadas a Freud e as outras duas estão ligadas a Lacan. Naquilo que tange a Freud, conceito de negação é trabalhado em dois textos: *A Negativa* de 1925, em que está presente o conceito de suspensão próximo da ideia de *Verneinung*; e *O homem dos lobos* de 1918, no qual está exposto um conceito de negação mais radical e portador de uma conotação mais destrutiva, que está próximo de *Verwerfung*. No que concerne a Lacan, é possível destacar a *Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a Verneinung de Freud* e o *Seminário sobre As Psicoses*.

¹⁹⁶ Encontramos em Freud a análise que, a títulos bem diversos, implicam um processo de *denegação* (a *Verneinung*, a *Verwerfung*, a *Verleugnung* cuja importância Jaques Lacan mostrou). Pode-se achar que a denegação, em geral, é mais superficial que a negação ou mesmo que a destruição parcial. Mas não é assim; trata-se de uma operação totalmente diversa. Talvez se deva compreender a denegação como ponto de partida de uma operação que não consiste em negar nem mesmo em destruir, mas, sobretudo, e contestar a fundamentação do que é, em afetar o que é com uma espécie de *suspensão* e *neutralização* capazes de nos abrir, para além do que é dado, uma nova perspectiva não dada. (DELEUZE, 2009, p.32, grifo nosso).

No que tange à constituição da superfície transcendental ou metafísica, decorrente do resultado da ação, existe uma sofisticada sutileza no argumento de Deleuze. Essa sutileza diz respeito ao puro acontecimento, visto que o mesmo ainda não compõe, por si só, uma superfície, nem mesmo faz parte de uma. O puro acontecimento, enquanto *Eventum tantum*, significa matar o pai e castrar a mãe, ser castrado e morrer. Paralelo a isso, a sutileza de Deleuze encontra seu cerne no tema da transformação energética.

Dessa maneira, entre a conclusão do aspecto negativo da história do falo, que atinge seu auge no encontro das três castrações, e o início do desenvolvimento do aspecto positivo, que culmina na constituição das duas superfícies por meio da divisão da ação em geral, Deleuze afirma que existe uma relevante transformação energética, ou seja, o tema da energia retorna como condição, para a resolução do impasse presente na segunda etapa da gênese dinâmica.

Para Deleuze, ocorre uma dessexualização ao final da história negativa do falo e antes do início da jornada positiva do mesmo. Essa energia dessexualizada alimenta, ao mesmo tempo, o Instinto de morte e condiciona o mecanismo do pensamento. Por isso, a gênese do ato de pensar no próprio pensamento depende da dessexualização.

Naquilo que concerne ao tema da dessexualização e suas relações com o Instinto de morte, é interessante ressaltar-se que Deleuze está retomando na “Vigésima Nona Série” de *Lógica do sentido*, um argumento que já havia sido apresentado em *Sacher-Masoch – o frio e o cruel* de 1967 e utilizado no capítulo 2 de *Diferença e repetição* de 1968. Conforme demonstrou-se nas seções 2.4 e 3.3, respectivamente.

Esse argumento advoga que a dessexualização corresponde inteiramente à constituição do Instinto de morte, cujo núcleo está relacionado à energia livre que pode ser deslocada. O modelo ou conjunto de coordenadas, dos quais Deleuze está partindo para tratar dos vínculos entre dessexualização e Instinto de morte é a perversão. Contudo, é o duplo reivindicatório da perversão enquanto procedimento por meio do qual Deleuze ressalta o “valor” dos temas da morte e da castração.

Semelhante “valor” decorre da constatação de que a morte e a castração atuam como “origem” da energia dessexualizada e a conseqüente maneira original em que essa energia reinveste os temas da morte e da castração sobre uma superfície transcendental ou de pensamento puro.

A coordenada do “valor”, devidamente seguida pela coordenada da “origem”, demarca, novamente, a inspiração reivindicatória que a filosofia de Nietzsche exerce sobre as

pesquisas de Deleuze, trata-se especificamente da coordenada “genealógica” direcionando o itinerário deleuzeano desde *Nietzsche e a filosofia* de 1962.

Nesses contextos, a superfície transcendental, ou do pensamento puro, corresponde ao problema das condições da gênese do ato de pensar no próprio pensamento. Nesse caso, esse problema está sendo investigado a partir de uma combinação procedimental e noológica, forjada por Deleuze, composta por Bergson (divisão) e Nietzsche (valor-origem).

Dentro das exigências do desenvolvimento dessa parte nesta tese, a existência de uma discordância conciliável do pensamento de Deleuze, em relação à psicanálise, é possível identificar-se uma continuidade entre *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*, uma vez que, tratar da constituição da superfície transcendental, ou de pensamento puro equivale ao percurso realizado pelas três sínteses: laço (hábito), mancha (objeto virtual) e borracha (eterno retorno).

Isso é fruto do fato de que as três sínteses são o percurso ou a jornada vertiginosa pela busca da gênese do ato de pensar no próprio pensamento, que vai do fundamento ao sem-fundo, passando pela fundação e pela metamorfose das formas do tempo. Esse percurso ocorre sem desconsiderar a necessidade e a importância do processo de dessexualização.

Por sua vez, a gênese dinâmica do pensamento de *Lógica do sentido* corresponde ao sentido inverso das três sínteses do capítulo 2, de *Diferença e repetição*. No livro de 1969, o sentido prioritário passa a ser dos simulacros pertinentes ao sem-fundo à superfície transcendental do pensamento, enquanto que na tese de 1968, o sentido vai do hábito ao sem-fundo, tomado como face do eterno retorno e derradeira forma do tempo.

É interessante frisar que, a relação entre a operação/processo de dessexualização e o Instinto de morte está presente em 1968 e em 1969, sem deixar de mencionar a existência desse vínculo no trabalho de 1967.

Em se tratando dos elos entre a dessexualização e o Instinto de morte, o desenvolvimento conceitual gradativo e cronológico, que existe desde *Sacher-Masoch* (1967) até *Lógica do sentido* (1969), passando por *Diferença e repetição* (1968), diz respeito ao acréscimo de uma coordenada ou camada capaz de estabelecer uma ligação entre a repetição-laço e a repetição-borracha, isto é, a repetição-mancha. A repetição-mancha, com toda sua ambiguidade, trata do objeto = x, o qual está próximo da história do falo, tanto em seu aspecto negativo, quanto em seu “prelúdio” positivo.

Com isso, a história negativa do falo, conduz o mesmo ao tema do complexo, ou da tripla castração: superfície, altura e profundidade. Entretanto, essa mesma história negativa

cria um “prelúdio” para a sequência positiva da constituição da superfície transcendental, ou do pensamento puro na transmutação energética da dessexualização.

De acordo com Deleuze, o “valor” a ser atribuído aos temas da morte e da castração é constituído pela ideia, de que eles são a “origem” dessexualizada e a maneira “original” segundo a qual, essa energia investe a superfície transcendental, ou a gênese do ato de pensar no próprio pensamento. Esse processo de investir a superfície transcendental corresponde a dois aspectos: sublimação e simbolização.

Esse é um ponto delicado que está presente ao final da linha argumentativa de Deleuze na “Vigésima Nona Série” de *Lógica do sentido*, uma vez que ele volta a falar de metamorfoses e transformações na linha fálica, no entanto, pertinentes à superfície transcendental, ou do pensamento puro.

Para Deleuze, o traçado da castração que aparece como “prelúdio” entre a qualidade negativa da história do falo e o início de seu desenvolvimento positivo, em torno das categorias da “intenção” e da “ação em geral”, corresponde a uma fissura sobre a superfície transcendental, fazendo com que ocorra uma transformação nessa superfície. Tamanha transformação na superfície transcendental equivale a uma fissura do pensamento, na qual é possível reconhecer o Instinto de morte sob sua forma especulativa.

Essa fissura conduz na direção de um novo impasse em função de três possibilidades: 1) ela corre o risco de quebrar a superfície transcendental; 2) ela também corre o risco de fazer parte do traçado da castração da outra superfície, submetendo o transcendental ao empírico; 3) mergulhar nas profundidades ou na altura, fazendo com que o Instinto de morte encontre as pulsões destruidoras do sem-fundo.

A terceira possibilidade de impasse ligada à fissura da superfície transcendental ou pensamento puro está também relacionada aos problemas decorrentes dos elos entre a esquizofrenia e o pensamento. Além disso, essa mesma terceira possibilidade concerne às relações entre o pensamento e a depressão, sem deixar de destacar os perigos inerentes à castração neurótica.

Naquilo que tange à discordância conciliável, particularmente, à topologia crítica, o percurso ou linha argumentativa de Deleuze se reporta ao tema do “fantasma”. Isso ocorre na “Trigésima Série: Do fantasma”, cujo propósito consiste em apresentar e afirmar a reivindicação crítica e transcendental acerca da noção, de origem psicanalítica, denominada de “fantasma” (POMBO NABAIS, 2013).

Para tanto, Deleuze expõe três características imprescindíveis do fantasma nos termos da gênese dinâmica do pensamento. A primeira característica concebe o fantasma, como um

acontecimento correspondente a um atributo noemático, o qual não é um estado de coisas, nem uma qualidade do estado de coisas.

A noção de “atributo noemático” não só recupera, enquanto pressuposto, a estrutura intencional da consciência como também direciona o argumento de Deleuze na contramão de qualquer psicologismo e, em favor, de uma pesquisa transcendental. A estrutura intencional da consciência é a própria intencionalidade, isto é, “consciência de alguma coisa”.

Essa intencionalidade possui dois extremos interligados. De um lado, estão localizados os atos da consciência que visam algo: percepção, imaginação, especulação, paixão, dentre outros. O nome desses atos é “noesis”. Do outro lado, está aquilo que é visado pelos atos da consciência ou noesis. O nome disso que é visado pelas noesis são os “noemas”.

Esse breve esclarecimento não pretende advogar, que Deleuze esteja escrevendo, precipitadamente, em favor da noção de consciência. Não é isso. A consciência, para Deleuze, deve ser compreendida nos limites do “campo transcendental impessoal”, que será tratada um pouco mais adiante.

Em termos transcendentais, os noemas podem ser considerados idealidades puras ou significações. Contudo, o par noesis-noema, em especial, o atributo noemático, são abordados por Deleuze na expressão do campo transcendental impessoal inerente a si mesmo. Portanto, o fantasma, para Deleuze, é um atributo noemático, ou uma ideia que pode corresponder a determinado significado produzido em condições específicas.

O fantasma também não é um vivido psicológico, ou um conceito lógico, uma vez que, o fantasma é produzido como efeito de uma superfície ideal, portadora de uma propriedade topológica peculiar. Essa propriedade topológica é marcada por relacionar o interior e o exterior e desdobrá-los em um único lado¹⁹⁷ (DELEUZE, 1998).

Consequentemente, o fantasma está submetido a uma dupla causalidade, em que um lado remete às causas externas e internas das profundidades e, o outro lado, concerne à quase-causa que permite sua comunicação com outros fantasmas, ou acontecimentos da superfície. Além disso, Deleuze afirma que, os fantasmas são dotados de idealidade e impassibilidade, a qual significa “inspirar uma espera interminável daquilo, que está em andamento e continua resultando em algo”.

¹⁹⁷ É que o fantasma, à maneira do acontecimento que representa, é um “atributo noemático” que se distingue não somente dos estados de coisas e de suas qualidades, mas do vivido psicológico e dos conceitos lógicos. Ele pertence como tal a uma superfície ideal sobre a qual é produzido como efeito e que transcende o interior e o exterior, pois que ela tem como propriedade topológica o fato de colocar em contacto “seu” lado interior e o exterior para desdobrá-los em um só lado. (DELEUZE, 1998, grifo nosso).

Para Deleuze, essa impassibilidade é o grande tema da psicanálise, que possui em *Totem e Tabu* de Freud a grande teoria dos acontecimentos. No argumento da discordância conciliável de Deleuze em 1969, a condição para que a psicanálise seja compreendida como ciência em geral dos acontecimentos, consiste em não isolar o mesmo para procurar seu sentido. O acontecimento é o próprio sentido, pois se isola e se distingue dos estados de coisas que o constrói e em que ele se efetua.

Dessa maneira, a psicanálise, enquanto ciência geral dos acontecimentos, ilumina e elucida os estados de coisas e sua profundidade, bem como suas misturas, ações e paixões. O propósito último de semelhante empreitada está voltado para sustentar a movimentação e a emergência do acontecimento como efeito de superfície. Para os fins desta tese, tratar o saber psicanalítico como ciência geral dos acontecimentos significa uma reivindicação crítica e transcendental acerca do mesmo, ou seja, consiste em absorver a psicanálise por meio da teoria do acontecimento.

Nesse sentido, Deleuze afirma que, do ponto de vista da gênese dinâmica, a psicanálise tem razão de lembrar o papel do Édipo como “complexo nuclear”, visto que com este complexo o acontecimento percorre uma estrada constituída por três partes: 1) se destaca de suas causas nas profundidades; 2) se estende na superfície; 3) se prende em sua quase-causa.

Nesse ponto do percurso ou linha argumentativa de Deleuze existe uma inflexão importante e necessária. Afirmar que o complexo de Édipo é nuclear para a produção do fantasma, ou do acontecimento pode ser considerado uma das linhas divisórias entre a discordância conciliável e a ruptura de Deleuze, em relação à psicanálise.

A ruptura ocorrerá com o trabalho em comum junto a Guattari e será marcada desde *O Anti-Édipo*, de 1972 (DELEUZE; GUATTARI, 2010), ao livro sobre Kafka, de 1975, por uma crítica sistemática à noção de “Édipo”, em especial, ao sistema de reduções e rebatimentos que o mesmo corresponde, ou seja, a “edipianização” das “máquinas desejanter” do inconsciente produtivo e imanente. No entanto, isso ainda não é o caso em 1969, com *Lógica do sentido*.

Retornando à argumentação de Deleuze na “Trigésima série”, o fantasma é considerado como sendo o esplendor real do acontecimento, visto que ao ser produzido sobre a superfície ideal, se comunica com todos os outros fantasmas em suas variações, culminando num mesmo e único fantasma. Ademais, o fantasma ou acontecimento, para Deleuze, é aquilo que está localizado por inteiro entre dois extremos: o excesso das causas e a o inacabamento das efetuações.

Nesse entre-lugar, cujos extremos são o excesso e o inacabamento, o acontecimento se oferece à contra-efetuação, vindo a estabelecer uma vigorosa liberdade, pois qualquer uma pode transformar o fantasma ou o acontecimento e se converter em senhor das efetuações e das causas.

É prudente frisar a relevância da noção de “transformação” no argumento de Deleuze, uma vez que, é uma operação marcada pela atividade, pela seletividade e pela apropriação daquilo que foi produzido pelo sem-fundo. Além disso, entrar em um devir significa também iniciar uma transformação. Em suma, dentro de sua discordância conciliável, Deleuze está nos ensinando a “reivindicar”, filosoficamente, nossos simulacros para se criar modos de vida, estrategicamente, menos subservientes, usando, inclusive, o próprio saber psicanalítico para tanto.

A transformação é uma operação tão importante para Deleuze que está presente, desde seu artigo de 1956 sobre Bergson e volta a ser indispensável em suas pesquisas sobre Nietzsche, tal qual estão expostas no livro de 1962, conforme se argumenta nas seções 2.2 e 2.3. Assim, seguindo os passos da transformação e da reivindicação crítica, na “Trigésima Série” de *Lógica do sentido*, a psicanálise não é apenas a ciência dos acontecimentos puros, entretanto, é também uma arte das contra-efetuações, sublimações e simbolizações.

A segunda característica do fantasma adota como pressuposto a noção de que o ponto de partida do próprio fantasma ocorre no eu fálico do narcisismo secundário. Com base nesse pressuposto, Deleuze argumenta que o fantasma possui a propriedade de se voltar sobre seu autor, isto é, o eu fálico. Por consequência, Deleuze coloca o problema: qual é o lugar do eu no fantasma?

A resposta de Deleuze para esse problema consiste em sustentar que o fantasma é o movimento pelo qual o eu se rompe à superfície e libera as singularidades cósmicas, impessoais e pré-individuais, que, até então, estavam aprisionadas. Nesse ponto, ocorre uma importante elucidação conceitual, por parte de Deleuze, visto que ele apresenta um sentido preciso para a expressão “energia neutra”.

O “neutro” da “energia neutra” significa “pré-individual” e “impessoal”, que corresponde às singularidades liberadas, as quais não podem ser confundidas com uma união em meio aos componentes do sem-fundo. Tamanha “neutralidade” configura precisamente, nos termos de Deleuze, ao “movimento” pelo qual as singularidades são restituídas, mediante a dissolução do eu e sua eventual absorção pela superfície¹⁹⁸ (DELEUZE, 1998).

¹⁹⁸ O que aparece no fantasma é o movimento pelo qual o eu se abre à superfície e libera as singularidades acósmicas, impessoais e pré-individuais que aprisionava. Ao pé da letra, ele as abandona como espórios e

A consequência disso, para Deleuze, é que a individualidade do eu pode ser confundida com o acontecimento do próprio fantasma. Com a condição de que esse acontecimento representado seja apreendido de duas maneiras: como outro indivíduo; ou como uma série de outros indivíduos pelos quais passa o eu dissolvido.

Do ponto de vista desta tese, da discordância conciliável em relação à psicanálise, a linha argumentativa ou percurso de Deleuze busca demonstrar a relação entre o fantasma, o eu, o movimento e a neutralização através da reivindicação crítica acerca do trabalho de Laplanche e Pontalis, cujo título é *Fantasia Originária, fantasia das origens e as origens da fantasia*¹⁹⁹ (LAPLANCHE; PONTALIS, 1990).

No entendimento de Deleuze, Laplanche e Pontalis recusam todo e qualquer tipo de resposta fácil ao problema do lugar do eu no fantasma, pois mesmo que o eu possa aparecer no fantasma como atuante, ou sofrendo a ação, ou terceiro que observa, ele não é nem ativo, nem passivo e não se permite fixar a um determinado lugar. Assim, o fantasma originário é caracterizado como uma ausência de subjetivação paralela em relação à presença do sujeito em cena.

Para Deleuze, essa posição de Laplanche e Pontalis possui duas vantagens. A primeira vantagem destaca que o fantasma não é representação de ação, nem de paixão, vindo a pertencer a outro domínio. Se, em alguma medida, esses autores mostram que o eu se dissipa, isso não ocorre devido à unidade entre os contrários ou à determinada inversão.

Com base nisso, pela própria natureza ativa, seletiva e transformadora do processo da reivindicação, Deleuze afirma que não pode continuar acompanhando Laplanche e Pontalis em sua procura por uma resposta para a relação entre o eu e o fantasma, uma vez que o caminho adotado por esses autores consiste em buscar por um “além” do ativo e do passivo, bem como da ação e da paixão, no modelo pronominal.

Semelhante modelo pronominal é caracterizado por “punir-se em lugar de punir, ou de ser punido” e “ver a si mesmo, em vez de ver e ser visto”. Nesse modelo, há sempre um apelo à predominância quase exclusiva do eu que recorre a um aquém auto-erótico. Portanto, de

explode neste deslastre. É preciso interpretar a expressão “energia neutra” neste sentido: neutro significa então pré-individual e impessoal, mas não qualifica o estado de uma energia que viria a juntar-se a um sem-fundo, remete, ao contrário, às singularidades liberadas do eu pelo ferimento narcísico. (DELEUZE, 1998, p.220, grifo nosso).

¹⁹⁹ O trecho específico de *Fantasia Originária, fantasia das origens e as origens da fantasia* ao qual Deleuze está se remetendo é o seguinte: "Um pai seduz uma filha", tal seria, por exemplo, a formulação resumida da fantasia de sedução. A marca do processo primário não é, nesse caso, a ausência de organização, como às vezes tem sido afirmado, mas esse caráter particular da estrutura: ela constitui um roteiro de múltiplas entradas, no qual nada diz que o sujeito encontrará de imediato o seu lugar no termo filha; é possível vê-lo fixar-se igualmente em pai ou até mesmo em seduz (LAPLANCHE; PONTALIS, 1990, p.72).

acordo com Deleuze, o núcleo dos limites desse modelo pronominal é constituído pelo ponto de vista de uma identidade dos contrários, que funciona de duas formas: aprofundamento desses contrários, ou síntese dos dois.

A alternativa heterodoxa adotada por Deleuze, com fins de evitar o uso do negativo e do aspecto hegeliano na argumentação, defende que o ultrapassamento do ativo e do passivo e a dissolução do eu correspondente é o resultado das ações e das paixões enquanto efeito de superfície ou acontecimento. Logo, o movimento que aparece no fantasma está voltado para a emissão de singularidades.

Nos limites desta tese, caso considere-se as relações entre as duas partes da discordância conciliável entre o pensamento de Deleuze e a psicanálise, especificamente, entre a primeira fase da sintomatologia presente no artigo de 1961 e a fase madura da topologia crítica exposta na “Trigésima série” de *Lógica do sentido*, é possível identificar uma continuidade a respeito do tema de uma camada impessoal do inconsciente, porém que não está isenta de alguma tensão.

No artigo de 1961, *De Sacher-Masoch ao masoquismo*, essa impessoalidade é exposta por meio de Jung, já no livro de 1969 a impessoalidade retorna com seu traço pré-individual capaz de ser distribuída pela superfície ao suceder à dissolução do eu, com base na reivindicação crítica da obra de Sartre²⁰⁰, em especial o texto intitulado de *A transcendência do ego*, do qual Deleuze seleciona para si, a noção de “campo transcendental impessoal” (DELEUZE, 2006e).

Essa noção do campo transcendental impessoal imanente a si mesmo e que não está submetido ou é imanente à outra coisa como um “Eu” opaco e oblíquo, capaz de caracterizar uma transcendência, encontra ressonâncias nas concepções de plano de consistência e plano de imanência, o qual é, simultaneamente, imagem do pensamento e matéria do ser.

O plano de consistência está presente nos *Dialogues* com Parnet de 1977 e o plano de imanência está exposto em *O que é a filosofia?* escrito com Guattari, em 1992. Não se trata de mera substituição de referências, mas do desenvolvimento de uma ideia através de distintas ocasiões com o fito de responder às demandas necessárias inerentes aos movimentos da mesma.

Por isso, há uma linha contínua em torno do tema da impessoalidade que vai *De Sacher-Masoch ao masoquismo* de 1961 até *O que é a filosofia?* de 1992, passando por

²⁰⁰ A respeito da interpretação que Deleuze realiza sobre o conjunto da obra de Sartre e o vivido de sua experiência enquanto aluno deste último é oportuno nos remetermos ao trabalho de 1964 intitulado de “Ele foi meu mestre” (DELEUZE, 2006f, p.107-110).

Diferença e repetição de 1968, *Lógica do sentido* de 1969 e os *Dialogues* de 1977. Semelhante tema trata, grosso modo, dos movimentos infinitos do pensamento, da constituição de seus contornos por si mesmo, e, de seus respectivos devires em oposição ao pensamento representacional, ao investimento energético em noções transcendentais e ao plano de organização.

Voltando à terceira característica do fantasma, ela concerne à relação que o mesmo estabelece, para com o tema da linguagem. Além de ser um atributo noemático do acontecimento, o fantasma representa outro atributo. Esse atributo é marcado pela expressão do acontecimento através de uma proposição. De maneira mais específica, o acontecimento “insiste” em um elemento particular da proposição, o qual é o verbo no infinitivo. Entretanto, o infinitivo, em que o fantasma-acontecimento insiste, é o infinitivo neutro.

O infinitivo neutro ainda não é tomado no jogo das determinações gramaticais, sendo independente de toda pessoa, de todo tempo, de todo modo e de toda voz – ativa, passiva e reflexiva. Esse infinitivo neutro corresponde à “Distância”, ao “Aion” ao extraproposicional capaz de representar todas as proposições possíveis. As quais equivalem ao conjunto dos problemas ontológicos relacionados ao tema da linguagem²⁰¹.

Do ponto de vista da gênese dinâmica do pensamento, a relação entre a origem do fantasma e a linguagem está associada ao par “eu do narcisismo secundário – infinitivo neutro”. Portanto, para Deleuze, o fantasma é um fenômeno de superfície, que se forma em determinado momento do desenvolvimento das próprias superfícies.

Dito de outra maneira, para Deleuze, o tema do fantasma não está dissociado da gênese dinâmica do pensamento. Nos termos desta tese, seguindo a esteira da topologia crítica pertinente à discordância conciliável, os esquemas psíquicos da psicanálise possuem a função de contribuir, a partir da reivindicação crítica, para o mapeamento das coordenadas da gênese do ato de pensar do pensamento imanente a si mesmo, que seja capaz de movimentar-se das profundidades à superfície e exercer a efetiva distribuição dos seres e dos conhecimentos.

Essa relação entre o fantasma e o pensamento é trabalhada por Deleuze na “Trigésima Primeira Série: Do Pensamento” de *Lógica do sentido*. O problema investigado nessa “Série”

²⁰¹ O fantasma é inseparável do verbo no infinitivo e dá testemunho assim do acontecimento puro. Mas, em virtude da relação e do contacto complexos entre a expressão e o expresso, entre o verbo tal como aparece na linguagem e tal como subsiste no ser, devemos conceber um infinitivo que não é tomado ainda no jogo das determinações gramaticais, independente não somente de toda pessoa, mas de todo tempo, de todo modo e de toda voz (ativa, passiva, reflexiva): infinitivo neutro para o puro acontecimento, Distância, Aion, que representa o extraproposicional de todas as proposições possíveis ou o conjunto dos problemas e questões ontológicas que correspondem com a linguagem (DELEUZE, 1998, p.221).

do livro de 1969, é constituído por dois enunciados complementares, que estão baseados em um pressuposto específico.

Esse pressuposto preconiza que, a partir do argumento desenvolvido na “Trigésima Série”, o começo do fantasma remonta ao ferimento narcísico, ou o traçado da castração. Já os enunciados complementares, que compõem o problema são os seguintes: uma vez determinado o começo do fantasma, qual é a direção desse começo? Qual é a natureza das relações entre o pensamento e o desenvolvimento do fantasma?

Deleuze investiga essas perguntas afirmando, que o fantasma possui uma extrema mobilidade ou capacidade de passagem. Tamaña capacidade ou mobilidade possui dois importantes traços: permitir o acesso entre os sistemas psíquicos (consciente e inconsciente); além disso, o fantasma se volta sobre sua própria origem, pois ele é inseparável de um desenvolvimento e de um desenrolar no qual arrasta a mesma.

Acerca desse avanço do fantasma, Deleuze admite que se o começo do fantasma decorre de um resultado correspondente à superfície corporal, ele irá efetivamente se desenrolar sobre uma segunda superfície, a qual não é desenhada, nem constituída, pelo traçado da castração.

Essa afirmação conduz Deleuze ao “paradoxo do começo”, cuja composição decorre de uma dupla face: na primeira face, o começo é, em si mesmo, um “resultado”; na segunda face, o começo permanece exterior em relação àquilo que faz começar.

Para “sair” desse paradoxo, Deleuze propõe o uso, novamente, da noção de transformação ou metamorfose. De acordo com Deleuze, o paradoxo do começo é solucionado quando a libido narcísica é “transformada” em energia dessexualizada. Essa energia dessexualizada constitui a superfície metafísica, na qual o fantasma irá se desenvolver.

Nesse caso, “desenvolver” significa “re-começar” de um começo, o qual é capaz representar os acontecimentos puros, que são como um só e mesmo resultado no “segundo grau”. Recomeçar também significa estar livre para se tecer novas costuras sobre aquilo que foi cortado, na ferida que foi aberta e costurar as formas, que ainda estão por vir, nos seres humanos, no pensamento e na sociedade.

Dessa maneira, em relação à noção denominada de “segundo grau” é cabível realizar-se uma cuidadosa digressão. No livro de 1967, *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*, Deleuze, ao investigar o conceito freudiano de “princípio de prazer”, apresenta um argumento portador de dois princípios capazes de sustentar o prazer enquanto tal, conforme expõe-se na seção 2.4.

O primeiro princípio foi denominado por Deleuze de princípio empírico ou princípio de primeiro grau, cuja característica marcante consiste em reger um domínio, especificamente, a vida psíquica. O segundo princípio foi denominado de princípio transcendental, ou de princípio de segundo grau, que possui enquanto traço distintivo submeter o domínio ao princípio empírico ou de primeiro grau.

Semelhante distinção entre dois princípios demarca a amadurecimento da seara topológica em relação ao âmbito sintomatológico. Na verdade, a topologia entre o empírico e o transcendental pode ser compreendida como uma radicalização da sintomatologia desenvolvida por Deleuze, ou seja, pela tarefa de tratar a psicanálise como um problema de sintomatologia.

Tratar a psicanálise como um problema de sintomatologia significa construir uma filosofia crítica a respeito da mesma. O resultado dessa filosofia crítica consiste em uma implicação mútua, de ordem topológica, entre o saber psicanalítico e o pensamento filosófico, com a finalidade de estabelecer coordenadas transcendentais capazes de mapear as condições reais envolvidas na gênese do ato de pensar, sem deixar de propor um tipo de “filtro” crítico para a própria psicanálise. O propósito último desse filtro pretende resgatar, filosoficamente, os devires-ativos transformadores e criadores do pensamento.

Com isso, é possível identificar na linha argumentativa, ou percurso de Deleuze, uma estranha e produtiva coerência em torno das relações entre o empírico e o transcendental. Em se tratando da “Trigésima Primeira Série” de *Lógica do sentido*, o “segundo grau” equivale à constituição de uma superfície transcendental, para o pensamento. Portanto, naquilo que diz respeito aos esquemas de pensamento, há uma continuidade entre 1967 e 1969, para estabelecer duas instâncias, ou graus de pesquisas: o primeiro grau acerca de um domínio e o segundo grau relacionado à maneira como o primeiro grau se relaciona com esse domínio.

Desse modo, Deleuze defende que a castração está entre duas superfícies: física e metafísica. Quando a castração transmuta a libido narcísica em energia dessexualizada, ela projeta toda superfície corporal e física da sexualidade sobre a superfície metafísica do pensamento. Assim, aquilo que é projetado sobre a superfície metafísica do pensamento é constituído pelo conjunto da superfície sexual, pelos simulacros da profundidade e pelos componentes da altura.

Para realizar semelhante projeção, Deleuze faz remissão ao segundo traço constitutivo da mobilidade do fantasma. Esse traço concerne ao retorno do fantasma sobre seu próprio começo. Logo, o fantasma realiza três retornos correspondentes à composição da superfície do pensamento: 1) retornar sobre seu começo-recomeço (castração); 2) retornar sobre aquilo

do qual o começo resulta (sexualidade das superfícies corporais); 3) retornar sobre a origem absoluta de onde tudo procede (profundidades).

Esses três retornos permitem que a superfície do pensamento “recupere”, ou “integre” os ídolos das alturas, as imagens das superfícies físicas e parciais, bem como os simulacros das profundidades. Conseqüentemente, a questão de Deleuze passa a ser o funcionamento da operação designada enquanto “recuperação” ou “integração”.

Para abordar o sentido do processo de recuperação, ou integração no contexto da constituição da superfície metafísica, Deleuze reivindica, filosoficamente, duas outras operações: a sublimação e a simbolização. Essa reivindicação crítica que Deleuze efetua significa também a correspondência entre recuperação ou integração e as operações da sublimação e da simbolização.

Deleuze afirma que a sublimação é a operação pela qual o traçado da castração é convertido em linha de pensamento. Além disso, a sublimação é a operação, pela qual a superfície sexual e o restante (profundidade e altura) se projetam na superfície do pensamento. Por sua vez, a simbolização é a operação pela qual o pensamento reinveste com sua própria energia tudo o que acontece e projeta sobre a superfície.

Isso culmina em um importante corolário para Deleuze, o qual também contribui para justificar a pesquisa, que se busca desenvolver. Esse corolário advoga que existe uma relação específica entre a sexualidade e o pensamento. Contudo, entende-se, que esse vínculo obedece aos ditames das conexões que Deleuze estabelece entre o empírico e o transcendental; entre a psicanálise e a filosofia. O corolário de Deleuze, postula que a sexualidade e o pensamento estão topológica e geograficamente relacionados²⁰² (DELEUZE, 1998).

Nos limites desta tese, o empírico e o transcendental são relacionados, por Deleuze mediante uma topologia crítica, a qual não está desvinculada de uma metamorfose ou transformação. A relação entre empírico e transcendental nunca é de causalidade, pois a sexualidade fornece as coordenadas e as camadas, que possibilitam o mapeamento transcendental do tipo genético e evolutivo referente ato de pensar no próprio pensamento.

A natureza dessa relação, entre o empírico e o transcendental, é da ordem de uma “mistura parcial” entre as superfícies, pois aquilo que está presente na superfície física e sexual, também está presente, parcialmente, na superfície transcendental. Essa mistura,

²⁰² Deleuze (1998, p.227): “Não se trata de causalidade, mas de geografia e de topologia. Isto não quer dizer que o pensamento pensa na sexualidade, nem o pensador no casamento. É o pensamento que é a metamorfose do sexo, o pensador é a metamorfose do casal”. (Grifo nosso).

trânsito, ou hibridismo, caracteriza a metamorfose energética, que constitui o puro pensamento transcendental.

É a metamorfose energética, situada entre a “energia libidinal” e a “dessexualização”, que demarca o núcleo das relações entre o empírico e o transcendental em *Lógica do sentido*. Se a dessexualização é o extremo de um processo constitutivo do transcendental, ela o será também enquanto efeito de uma operação de metamorfose e transformação, que teve sua origem no outro extremo de natureza física ou empírica. Então, nos termos desta tese, a topologia crítica dos níveis diferenciais assegura o paralelo entre o empírico e o transcendental mediante a operação da transformação ou metamorfose energética.

A metamorfose é o isolamento da entidade não existente para cada estado de coisas. Nesse caso, o infinitivo para cada corpo e qualidade, cada sujeito e predicado, cada ação e paixão²⁰³ (DELEUZE, 1998). A metamorfose é composta por sublimação e simbolização, marcando um isolamento daquilo que atua e funciona enquanto atributo noemático e o exprimível noético. Portanto, a metamorfose é caracterizada também pela extração do infinitivo: “verdejar” (não propriamente “verde”), “comer” (não propriamente “eu como”) e acasalar-se (não propriamente “eu me acasalo” ou “acasalamento”).

No passo seguinte de seu percurso, ou linha argumentativa, Deleuze afirma que, a respeito da natureza das relações entre o fantasma e o pensamento, existem dois tipos de “entre-lugar”. O primeiro tipo de entre-lugar concerne à castração, pois ela está situada entre a superfície corporal da sexualidade e a superfície metafísica do pensamento. O segundo tipo de entre-lugar tange à superfície sexual localizada entre a profundidade física e a superfície metafísica do pensamento.

Como consequência desse segundo entre-lugar, surgem duas direções para a sexualidade. A primeira direção afirma, que a sexualidade pode tudo abater, visto que a castração reage sobre a superfície sexual de onde ela resulta e à qual pertence, quebrando essa superfície, cujo efeito consiste em alcançar os pedaços da profundidade (simulacros). Por fim, esse alcance impede toda sublimação bem sucedida e o desenvolvimento da superfície metafísica, o que para Deleuze, nessa primeira direção, determina a psicose.

Na segunda direção da sexualidade, a castração prefigura a superfície metafísica que permite o começo e, à qual, a própria castração pertence por meio da energia dessexualizada

²⁰³ Em suma, a metamorfose é o isolamento da entidade não existente para cada estado de coisas, o infinitivo para cada corpo e qualidade, cada sujeito e predicado, cada ação e paixão. A metamorfose (sublimação e simbolização) consiste para cada coisa no isolamento de um *aliquid* que é ao mesmo tempo o seu *atributo noemático* e o *exprimível noético*, eterna verdade, sentido que sobrevoa e plana por cima dos corpos (DELEUZE, 1998, p.229).

que desprende. Assim, a castração projeta a dimensão sexual, os simulacros da profundidade e os ídolos da altura sobre a superfície metafísica do pensamento. Essa segunda direção da sexualidade determina a sublimação bem sucedida. Deleuze afirma ainda, que entre as duas direções da sexualidade repousa toda neurose no caráter ambíguo do Édipo.

É interessante frisar que, o passo seguinte no argumento de Deleuze consiste em abordar, mais uma vez, o tema da morte. Deleuze faz uso do mesmo esquema argumentativo pertinente aos dois tipos de “entre-lugar” e às direções da sexualidade (abater e prefigurar).

Nesse sentido, a morte recebe um tratamento semelhante ao da terceira síntese do capítulo 2, de *Diferença e repetição* de 1968, ou seja, “A repetição para si mesma”. Já que, nessa ocasião, Deleuze propõe um conjunto de coordenadas impessoais e subjetivas para a morte em detrimento do modelo objetivo e empírico, cuja oposição está pautada na distinção entre “morrer-se” e “eu morro”, isto é, a extração do infinitivo, que corresponde à metamorfose da “Trigésima Primeira Série” de *Lógica do sentido*, conforme argumenta-se anteriormente.

É oportuno lembrar que, Deleuze escreve contra a ideia pronta de “morte” baseada no modelo empírico, objetivo e material desde o artigo de 1961, *De Sacher-Masoch ao masoquismo*, tal qual mostrou-se na seção 2.1. Dessa maneira, retomando a exposição na referida “Trigésima Primeira Série” de *Lógica do sentido*, Deleuze afirma que existem dois lados ou figuras pertinentes à morte.

O primeiro lado ou figura é a morte pessoal e presente, a qual dilacera e contradiz o eu, deixando-o abandonado, tanto às pulsões destruidoras das profundidades quanto aos golpes do exterior. Esse primeiro lado ou figura está próximo do modelo empírico, material e pessoal da morte.

O segundo lado ou figura é a morte subjetiva, impessoal e infinitiva, que afasta o “eu”, fazendo com que ele largue, solte e espalhe as singularidades que retinha. O efeito dessa segunda face ou figura da morte está voltado para elevar o “eu” ao Instinto de morte sobre a superfície do pensamento²⁰⁴ (DELEUZE, 1998). Esse segundo lado ou figura se aproxima do conjunto de coordenadas impessoais, transcendentais e subjetivas para a morte.

Nessa superfície “morre-se”, pois, nada se cessa, nem mesmo termina de morrer. Por isso, embora haja uma pequena descontinuidade na engrenagem argumentativa de Deleuze,

²⁰⁴ O mesmo se dá com a morte: o eu narcísico olha-a de dois lados, segundo as duas figuras descritas por Blanchot – a morte pessoal e presente, que dilacera e “contradiz” o eu, quanto aos golpes do exterior; mas também a morte impessoal e infinitiva, que “distancia” o eu, fá-lo largar as singularidades que retinha, eleva-o ao *instinto de morte* sobre a outra superfície em que “se” morre, em que não se cessa e não se acaba mais de morrer. (DELEUZE, 1998, p.230, grifo nosso).

em relação ao tema da morte, existe uma continuidade nas conclusões de seu arrazoado, caso se compare e acompanhe a evolução dessas noções entre os livros de 1968 e 1969.

Com isso, o aspecto que pode ser considerado enquanto um desenvolvimento no percurso que vai de *Diferença e repetição* até *Lógica do sentido*, está relacionado à importância da radicalização da existência de duas superfícies: física e transcendental. Sobretudo, a maneira como as duas superfícies estão relacionadas e, como a superfície transcendental é constituída pela transformação da energia, que acomete à superfície física. Essa transformação faz com que a libido narcísica seja convertida em energia dessexualizada enquanto condição para a formação do puro pensamento transcendental.

Além disso, ambos os trabalhos supramencionados asseveram que existem duas mortes pautadas, respectivamente, no confronto entre um modelo empírico material e um conjunto de coordenadas ligadas ao subjetivo, crítico, transcendental e impessoal. A pequena descontinuidade na engrenagem argumentativa concerne ao projeto de relacionar as noções de fantasma, pensamento e linguagem enquanto uma radicalização, pela busca das relações entre a profundidade e a superfície presente em *Lógica do sentido*, culminando nas duas direções da sexualidade, sobretudo da energia dessexualizada para prefiguração e constituição da superfície do pensamento através da integração e da recuperação, cujo núcleo ou cerne está composto pela sublimação e pela simbolização.

Consequentemente, com base nesse aspecto da linha argumentativa ou percurso adotado por Deleuze, pode-se retomar, filosoficamente, ao problema da natureza das relações entre a psicanálise e a literatura, conforme está exposto ao final da “Trigésima Terceira Série: Das Aventuras de Alice” de *Lógica do sentido*.

Nessa ocasião, Deleuze afirma que o núcleo das relações entre a psicanálise e a obra de arte, ou obra literário-especulativa, não é constituído pela abordagem do autor da obra enquanto um doente possível ou real de quem seria “feita” a psicanálise de seus sintomas.

Para Deleuze, os autores das obras de arte ou literário-especulativas estão mais próximos dos médicos do que dos doentes, pois são admiráveis no exercício efetivo da construção de uma sintomatologia ou de um diagnóstico. Isso significa que Deleuze, na esteira do esboço do projeto “crítica e clínica”, retoma o paralelo entre os clínicos e os artistas, uma vez que, os primeiros sabem renovar um quadro sintomatológico, tal qual uma obra de arte. De maneira inversa, Deleuze entende que os artistas são os clínicos da civilização.

Por conseguinte, esse aspecto demarca uma evidente continuidade entre sintomatologia e topologia no interior do pensamento de Deleuze, que vai de 1961 até 1969,

pois a investigação sintomatológica é recolocada no percurso argumentativo, para fins de aprofundamento da pesquisa topológica.

Além disso, Deleuze postula que o processo de identificar, avaliar e elaborar um novo quadro sintomatológico ocorre com base em um romance. Esse romance pode ser familiar, ou uma obra de arte. O pressuposto para distinção entre dois tipos de romances decorre da compreensão nietzschiana, por parte de Deleuze, de que o artista é, ao mesmo tempo, doente e médico da civilização.

Essa inspiração nietzschiana, Deleuze reivindica para si já no livro de 1962, *Nietzsche e a filosofia*, por meio da imagem do filósofo como médico da civilização²⁰⁵, a qual corresponde ao segundo momento da sintomatologia, que está entre a sintomatologia jurídica-arquetípico-cosmológica de 1961 e a sintomatologia dos elementos diferenciais de 1967 (LAPOUJADE, 2013).

Esse segundo momento da sintomatologia está voltado para interpretar os fenômenos humanos e naturais como sintomas de relações entre as forças, que estão sujeitas ao estudo tipológico das mesmas, tal qual demonstrou-se nas seções 2.2 e 2.3, respectivamente.

Assim, no romance familiar, o neurótico efetua os termos e a história de seu romance, pois, os sintomas são a efetuação desse romance, o qual não possui propriamente, outro sentido. Por outro lado, Deleuze afirma que, o romance enquanto obra de arte extrai dos sintomas a parte inefetuável do acontecimento puro. Essa extração consiste em levar ações e paixões cotidianas ao acontecimento²⁰⁶ (DELEUZE, 1998).

Esse movimento corresponde à ida da superfície física (onde atuam os sintomas) à superfície transcendental (onde é desenhado e desempenhado o acontecimento). Isso permite que Deleuze caracterize e relacione o tema da dessexualização e o tema das relações entre

²⁰⁵ É oportuno mencionarmos a interessante perspectiva de Lapoujade para esse tema. Lapoujade, no capítulo 3 de *Potências do Tempo*, afirma que Bergson, precedido de maneira distinta por Nietzsche, descobre que a depressão é a grande questão da moral e da religião. Tãmanha afirmação ocorre no contexto da passagem do conceito de atenção à vida ao conceito de apego à vida. Lapoujade entende que existem três formas de apego à vida destacadas por Bergson, as quais correspondem a três imperativos: obedecer, crer e criar (LAPOUJADE, 2013, p.73-93).

²⁰⁶ Objetar-se-á que não há necessidade do artista e que o doente basta para fazer, ele próprio, o romance e o médico para avaliá-lo. Mas isto seria negligenciar a especificidade do artista, ao mesmo tempo como doente e médico da civilização: a diferença entre seu romance como obra de arte e o romance do neurótico. É que o neurótico não pode nunca senão efetuar os termos e a história de seu romance: os sintomas são esta efetuação mesma e o romance não tem outro sentido. Ao contrário, extrair dos sintomas a parte inefetuável do acontecimento puro – como diz Blanchot, elevar o visível ao invisível – levar ações, paixões cotidianas como comer, cagar, amar, falar, morrer até seu atributo noemático, Acontecimento puro correspondente, passar da superfície física onde atuam os sintomas e se decidem as efetuações para a superfície metafísica em que se desenha, desempenha o acontecimento puro, passar da causa dos sintomas à quase-causa da obra – é o objeto do romance como obra de arte e o que o distingue do romance familiar. Em outros termos, o caráter positivo, altamente afirmativo, da dessexualização consiste nisso: que o investimento especulativo substitua a regressão psíquica (DELEUZE, 1998, p.244).

psicanálise e literatura, visto que a dessexualização é sustentada como processo/operação altamente positivo e afirmativo, cujo cerne é marcado pela substituição da regressão psíquica pelo investimento especulativo.

Desse modo, ao longo do percurso de Deleuze desde 1961, com *De Sacher-Masoch ao masoquismo*, até 1969, em *Lógica do sentido*, passando pelo ano de 1967, *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*, a dessexualização pode ser compreendida tanto como uma “inversão” que neutraliza, quanto como uma “substituição”. Ela inverte para neutralizar e substitui. A dessexualização, tomada como salto transcendental entre as superfícies, está presente no romance enquanto obra de arte, funcionando como elemento distintivo em relação ao romance familiar.

Nos termos de nosso trabalho, a sintomatologia da obra de arte é marcada por uma topologia crítica, uma vez que, está relacionada ao movimento entre duas superfícies distintas e à consequente gênese do ato de pensar no interior do próprio pensamento. A sintomatologia da obra de arte conduz à topologia entre as superfícies, mais especificamente, ao processo de dessexualização, que relaciona os dois tipos de superfícies.

Com isso, a discordância conciliável do pensamento de Deleuze em relação à psicanálise vai da sintomatologia à topologia, cujos pressupostos e procedimentos, que atravessam esses dois momentos são de ordem bergsoniana e nietzschiana. Já a continuidade temática entre a sintomatologia e a topologia é assegurada pela pesquisa em torno do tema da dessexualização e suas eventuais consequências, como a constituição da superfície transcendental e suas relações com o Instinto morte enquanto instância princípio lógica.

Nossa estratégia de pesquisa optou por tratar primeiro da “Trigésima Terceira Série” para, em seguida, abordar a “Trigésima Segunda Série: Sobre As Diferentes Espécies de Séries” de *Lógica do sentido*, uma vez que se prioriza elucidar as relações entre psicanálise e literatura no interior da linha argumentativa pertinente à dessexualização, conforme desenvolveu-se anteriormente.

Dessa maneira, Deleuze inicia a “Trigésima Segunda Série” reivindicando a afirmação de Klein acerca da existência de uma série intermediária entre os sintomas e as sublimações. Essa série intermediária corresponde aos casos de sublimação menos bem sucedida. Para Deleuze, toda a sexualidade é uma sublimação menos bem sucedida, então ela é intermediária entre os sintomas de profundidade corporal e as sublimações de superfície incorporal.

A organização da sexualidade enquanto série intermediária ocorre também mediante séries ou formas seriais sobre sua própria superfície intermediária. Deleuze avança em seu percurso afirmando que a própria profundidade não se organiza em séries, pois seus objetos

estão despedaçados, dotados de formas de blocos de coexistência e de sequências de objetos parciais ligados pela propriedade de serem destacáveis. Por outro lado, com a sexualidade começam as séries ou a forma serial, típicas das organizações de superfície.

Nesse sentido, cada diferente momento da sexualidade corresponde a um tipo específico de série. O primeiro momento abordado por Deleuze é o da sexualidade pré-genital. Nesse momento, a forma serial é fundada ou estabelecida de duas maneiras. A primeira maneira consiste em fundar a forma serial na zona erógena da superfície, na medida em que a própria superfície é definida pela repartição de uma diferença de potencial, ou de intensidade, em que a série se detém em torno dos pontos, dos quais dependem outra série. A segunda maneira concerne à série de imagens projetadas sobre uma zona erógena, isto é, objetos capazes de assegurar a zona uma satisfação auto-erótica.

Essas imagens estão organizadas em série, ou na forma serial em quatro sentidos. No primeiro deles, a forma serial surge de acordo com a extensão do campo de intensidade, ao qual a imagem ou objeto estão percorrendo, indo do mais intenso ao menos intenso e vice-versa.

No segundo sentido, a série ou forma serial é organizada por coextensão. O terceiro sentido concerne à origem, isto é, aos termos do conjunto, do qual, as partes são extraídas: outra região do corpo, parte de um brinquedo, dentre outras. O quarto sentido diz respeito ao grau de distanciamento em relação aos objetos primitivos das pulsões alimentares e destruidoras, das quais as pulsões acabam de se desprender.

Deleuze explica que, dentro desses quatro casos ou sentidos, a fundação das séries nas zonas erógenas é composta por duas formas: simples/homogênea e complexa/heterogênea. A forma simples/homogênea pode ser caracterizada pela ligação entre uma série e uma zona erógena por meio de uma síntese de sucessão que pode se contrair como tal e de qualquer maneira constitui uma simples conexão. A forma complexa/heterogênea equivale ao problema da concordância das superfícies das zonas erógenas em torno do falo, como imagem sobre a zona genital, que por sua vez detém sua própria série.

Essa zona não é separável de uma maneira complexa que atua como condição de continuidade e de convergência, vindo a substituir a homogeneidade. Surge, então, uma síntese de coexistência e de coordenação, que constitui uma conjunção das séries submetidas. Em suma, ocorre uma complexificação das formas seriais, na medida em que uma estabelece contato e propagação sobre a outra.

No argumento de Deleuze, a supramencionada concordância fálica das superfícies carrega consigo empreendimentos edipianos, que estão relacionados com imagens parentais.

De acordo com Deleuze, durante o desenvolvimento do próprio Édipo, essas imagens entram em uma ou várias séries, as quais, podem ser heterogêneas com termos alternantes ou duas séries coexistentes. Todavia, o principal aspecto, para Deleuze, consiste em identificar que essas séries edipianas entram em contato com as séries pré-genitais. Não apenas isso, as imagens referentes às séries edipianas também travam contato com as imagens referentes às séries pré-genitais, isto é, com os conjuntos e com as pessoas, das quais, essas imagens são extraídas.

A natureza específica das relações entre essas duas séries, pré-genital e edipiana, obedece aos ditames do traumatismo e do fantasma. Do ponto de vista do traumatismo, existem duas séries independentes que estão separadas no tempo. A primeira série é infantil e a outra é a série pubertária. As duas estão relacionadas por um vínculo de ressonância, cujo vetor adota como ponto de partida a série infantil e como ponto de chegada a série pubertária.

Esse vetor de ressonância entre as duas séries separadas pelo tempo equivale ao processo de movimentação do fantasma que foi tratado anteriormente. Portanto, para Deleuze, o elemento imprescindível está na ressonância de duas séries independentes e temporalmente disjuntas.

Além das formas seriais do tipo pré-genital e do tipo edipiana, Deleuze afirma que existe uma terceira série ou forma serial. Essa terceira forma serial decorre da condição e do exercício realizado pelas duas outras formas seriais anteriores. Cabe lembrar que as séries não só estão relacionadas umas às outras, mas também são desenvolvidas no sentido de uma complexificação crescente. Exclusivamente para fins analíticos e didáticos, detalha-se cada uma separadamente.

Com isso, as séries, em um primeiro momento, obedeciam às condições de continuidade e convergência, que asseguravam sua conjunção ou a ressonância no tom tanto da síntese conectiva, quanto da síntese conjuntiva. A distinção entre as duas é que na síntese conectiva a forma é do tipo simples/homogênea, já na síntese conjuntiva, a forma é do tipo complexa/heterogênea, a qual é decorrente da presença do falo. Em seguida, as séries passam a ser divergentes e a obedecer às condições da divergência, vindo a constituir disjunções ramificadas e a ressoar no tom da síntese disjuntiva.

Deleuze afirma que a razão do desenvolvimento e da transformação das séries deve ser buscada nas extremidades da síntese disjuntiva. As duas extremidades são as origens das imagens e a dissipação comum das mesmas. Por sua vez, a “razão” que Deleuze está se referindo é o, já caracterizado, “bom objeto das alturas” ou o “ídolo”. Nessa parte do

argumento de Deleuze, o ídolo age como o objeto perdido que está exilado na altura, compreendida neste estudo como dimensão própria do bom objeto.

O ídolo atua como sendo a fonte das disjunções, carregando consigo o segredo da unidade superior eminente. O ídolo ou bom objeto também age fundando as zonas parciais como sendo disjuntas e separadas, cuja convergência ocorrerá apenas com o falo. Ademais, quando o ídolo determina as imagens parentais, ele o faz dissociando e distribuindo os próprios aspectos dessas imagens.

No caso específico do falo, ele está comprometido com as dissociações edipianas. Por outro lado, no argumento de Deleuze, caso seja adotado como referência a extremidade disjuntiva de dissipação das imagens, o falo se furta a exercer seu papel de convergência e de coordenação, mantendo sua estranha coerência naquilo, que tange à divergência e à dissociação.

Deleuze explica essa situação do falo equiparando-o, novamente, ao “objeto = x”, o qual é o elemento paradoxal, que está sempre faltando ao seu próprio equilíbrio, visto que ele funciona, ao mesmo tempo, como excesso e falta. Isso significa que o falo, ou objeto = x, jamais é igual, pois está sempre faltando à sua semelhança, à sua identidade, à sua origem e ao seu lugar.

O falo apresenta-se sempre deslocado em relação a si mesmo, fazendo com que as séries pré-genital e edipiana ressoem, funcionando como primeira nota musical de uma escala marcada pela divergência e pela dissociação. O falo também é o não-senso da superfície, capaz de distribuir e repartir o sentido entre as duas séries. Na primeira série, o sentido está “sobrevindo”, na segunda série ele está “insistindo”. E, na primeira série, pré-genital, ainda não há uma compreensão do acontecimento em questão.

Como consequência disso, Deleuze entende que o problema elementar em relação aos diferentes tipos de séries, seja o seguinte: de que maneira o falo faz com que as séries ressoem? É interessante perceber como Deleuze não capitula na elaboração de sua resposta, uma vez que, para ele, as séries ressoam por diferença e nunca por semelhança. A diferença é regulada pelo deslocamento relativo dos termos, que é regulado pelo deslocamento absoluto do objeto = x nas duas séries²⁰⁷ (DELEUZE, 1998).

Diante disso, concebe-se um importante esclarecimento. Deleuze já havia apresentado sinais explícitos acerca dessa importante função do objeto = x na segunda síntese passiva do

²⁰⁷ Pois, por mais semelhantes que sejam as duas séries, não é, em absoluto, por sua semelhança que elas ressoam, mas ao contrário por sua diferença, sendo a diferença a cada vez regulada pelo deslocamento relativo dos termos e este deslocamento sendo regulado pelo deslocamento absoluto do objeto = x nas duas séries. (DELEUZE, 1998, p.235, grifo nosso).

inconsciente durante o capítulo 2 de *Diferença e repetição*. Nesse caso, Deleuze tratou da repetição-mancha e da dinâmica do objeto virtual no funcionamento da série dos objetos reais e dos objetos virtuais. Conforme demonstrou-se na seção 3.3.

Essa argumentação de Deleuze, que se desenvolve de *Diferença e repetição* até *Lógica do sentido*, possui um pressuposto anterior. Deleuze está fazendo uso do esquema bergsoniano a respeito do virtual enquanto aquilo que muda de natureza ao se dividir, podendo ser, ontologicamente, compreendido como a diferença absoluta. Tamanha reivindicação é realizada por Deleuze durante seus estudos bergsonianos, os quais estão situados entre 1956 e 1961, respectivamente, *A concepção da diferença em Bergson* e o *Bergsonismo*. Tal qual mostra-se na seção 2.4.

Para efeitos esclarecedores, é a relação ontológica entre o virtual e a diferença absoluta que funciona como esquema noológico para a leitura efetuada por Deleuze. Por isso, as séries ressoam por diferença e nunca por semelhança. Há um contínuo deslocamento no interior das séries, que é marcado pela dissociação, pela divisão e pela transformação.

Isso permite que Deleuze desenvolva outra característica do fantasma, que é a ressonância interna entre duas séries sexuais independentes. Enquanto ressonância, o fantasma prepara o surgimento do acontecimento e sua eventual compreensão.

Com base no exposto, é possível entender o título da “Trigésima Segunda Série: Dos Diferentes Tipos de Séries”, pois existem três tipos de séries, ou formas seriais, que equivalem a três tipos de síntese: síntese conectiva, síntese conjuntiva e síntese disjuntiva. A síntese conectiva atua sobre uma única série; a síntese conjuntiva funciona como convergência heterogênea; e a síntese disjuntiva é a ressonância para a qual todas as outras séries se destinam, já que a disjunção é marcada por um uso positivo e afirmativo de si mesma.

É interessante ressaltar-se que existe uma discreta continuidade terminológica entre o livro de 1969 e o primeiro trabalho em comum que Deleuze escreve com Guattari, isto é, *O Anti-Édipo*, já que as três sínteses mencionadas em *Lógica do sentido* são incorporadas ao trabalho de 1972, como mecanismos das “máquinas desejantes” e do próprio desejo.

Nessa ocasião, as máquinas desejantes são sistemas de cortes e fluxos, já as sínteses, conectiva, conjuntiva e disjuntiva, são transformadas em movimentos do desejo. Contudo, em relação à psicanálise, a continuidade entre 1969 e 1972, detém-se nesse aspecto, pois o projeto desenvolvido ao lado de Guattari demarca, com certa ambiguidade, a ruptura do pensamento de Deleuze em relação a esse saber.

Sem dúvida, cabe destacar, que as coordenadas da imanência, das multiplicidades e do movimento diferencial afirmativo continuam a impulsionar o trabalho em comum entre Deleuze e Guattari (2010), entretanto, isso acontece dentro das exigências do novo projeto em vigor, ou seja, “Capitalismo e esquizofrenia” - Volume 1.

Essa primeira fase do empreendimento está direcionada às pesquisas sobre o problema fundamental da filosofia política: em que medida, o desejo pode desejar sua própria repressão? A hipótese para desenvolver essa pergunta, ao longo de quatro capítulos, consiste em postular que o inconsciente é uma usina de produção.

Posto isso, voltando à *Lógica do sentido*, o fundo do problema apresentado pela linha argumentativa de Deleuze, na “Trigésima Segunda Série” concerne à relação entre três componentes: sexualidade, diferença e objeto =x. Se a sexualidade é a série intermediária que está entre os sintomas de profundidade corporal e as sublimações de superfície incorporal, então ela também será uma sublimação menos bem sucedida, que está organizada em distintos tipos de séries ou formas seriais.

A base ou sustentáculo desses três tipos de formas seriais, que correspondem aos três tipos de síntese, é o objeto = x, cujo deslocamento absoluto regula o deslocamento relativo dos termos das séries, que por sua vez, regulam a diferença capaz de ressoar nas séries e entre elas, garantindo a divergência, a dissociação e a transformação. Portanto, sexualidade, diferença e objeto = x estão relacionados no argumento de Deleuze.

Afirma-se, novamente, que esse percurso de Deleuze na “Trigésima Segunda Série” de *Lógica do sentido* consiste na continuidade e na radicalização da segunda síntese do capítulo 2, de *Diferença e repetição*, especificamente, da repetição-mancha, que, por sua vez, está em continuidade direta com o texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*. Logo, o teor da radicalização está voltado para expor a natureza das relações entre sexualidade, diferença e objeto =x.

Afinal, o objeto = x constitui o elemento central da repetição-mancha, no entanto, na “Trigésima Segunda Série” de *Lógica do sentido*, Deleuze sofisticada e detalha os vínculos dessa noção junto ao pressuposto da diferença no contexto da finalidade direcionada em explicar a ressonância do fantasma e preparar o acontecimento.

Isso fornece as condições, para enveredar-se pela última série de paradoxos de *Lógica do sentido*, cujo título é “Trigésima Quarta Série: Da Ordem Primária e da Organização Secundária”. Nessa ocasião, Deleuze afirma, que o fantasma é composto pela estrutura de um movimento pendular. Para compreender semelhante movimento, é necessário explicar-se que,

para Deleuze, existem dois movimentos envolvidos na gênese do ao de pensar no próprio pensamento e na construção do sentido.

O primeiro movimento diz respeito a Eros ou, nos termos dos livros de 1967 e de 1968, repetição-laço. Esse movimento trabalha sobre a superfície física intermediária, que é a superfície sexual e o lugar destacado para as pulsões sexuais. O segundo movimento é Tânatos, ou repetição-borracha. Tânatos representa a dessexualização, vindo a trabalhar entre dois extremos, os quais, incluem a profundidade original e a superfície metafísica.

Esse segundo movimento diz respeito à própria estrutura pendular do fantasma, decorrente da ressonância. Para Deleuze, maior parte desse movimento consiste na constituição de uma superfície metafísica em que estão projetados os objetos devorantes das profundidades. Tamaña estrutura pendular está estabelecida entre duas séries demasiadamente amplas: “comer” e “pensar”. Sendo que “comer” corre o risco de ser projetada em “pensar” e esta vir a fundar em “comer”. Essa tensão dinâmica demarca o núcleo do movimento pendular.

Acerca disso, torna-se relevante uma digressão explicativa. Em *Sacher-Masoch – o frio e o cruel* de 1967, Eros e Tânatos são denominados por Deleuze de “princípios”. Já em *Diferença e repetição*, de 1968, Eros e Tânatos são predicados enquanto “sínteses”. Por sua vez, em *Lógica do sentido*, de 1969, especificamente na “Trigésima Quarta Série”, Eros e Tânatos são “movimentos”. Com base nisso, é possível perguntar: há uma contradição em Deleuze?

Sustentamos que não, pois entendemos que existem vários aspectos dessas duas instâncias: Eros e Tânatos. Os dois podem ser princípios, sínteses e movimentos em contextos e situações precisas e peculiares, uma vez que, são aspectos progressivos dessas duas instâncias que estão em desenvolvimento de acordo com as necessidades do percurso, ou linha argumentativa de Deleuze.

Nesses três casos (1967, 1968 e 1969), passa a ser importante destacar as relações entre Tânatos e a dessexualização, entretanto, cabe frisar, que esta última assume a forma ou expressão de condição para aquele. A dessexualização atua como condição para Tânatos e se propaga em meio ao mesmo, estabelecendo, assim, a superfície transcendental de pensamento.

Desse modo, os princípios se desenvolvem na direção das sínteses, que são desenvolvidas na direção dos movimentos, cujo fundo é a existência de duas instâncias usadas por Deleuze para reivindicar de maneira ativa, seletiva e crítica os esquemas psicanalíticos. O propósito dessa reivindicação consiste, ao mesmo tempo, na elaboração de uma

problematização transcendental dos textos psicanalíticos e na tentativa de retomar o tema do pensamento para a especulação filosófica.

Feito isso, Deleuze prossegue seu percurso por meio da seguinte pergunta: e se, nesse movimento pendular, ocorre uma primazia da superfície transcendental? Deleuze elucidada que o efeito de semelhante primazia é caracterizado pela inscrição de um verbo sobre essa superfície. Esse verbo equivale ao acontecimento glorioso que não pode ser confundido com os estados de coisas, porém é a simbolização deles.

Essa simbolização é o atributo noemático brilhante, que não pode ser confundido como uma qualidade dos estados de coisas, visto que é a sublimação dela. Tamanha sublimação não é a ação ou paixão dos corpos da profundidade, todavia retira dessas ações e paixões uma verdade eterna.

Deleuze afirma, que esse verbo, inscrito na superfície transcendental, é unívoco em conjugar “devorar” e “pensar”, “comer” e “pensar”. O funcionamento dessa univocidade é marcado pela projeção do “comer” na superfície transcendental e pelo desenho do “pensar” nessa mesma superfície. Portanto, a univocidade do verbo significa projeção do empírico-psíquico e desenho do pensamento na superfície transcendental.

Como consequência disso, Deleuze propõe que esse verbo unívoco seja o “falar”, o qual significa “comer-pensar” na superfície transcendental. Deleuze desenvolve a microestrutura “comer-pensar” da seguinte maneira: 1) “pensar” significa “comer-falar”; 2) “comer” equivale a “resultado”; 3) “falar” corresponde ao “possível”. Então, o verbo inscrito na superfície transcendental é a representação verbal inteira e o mais alto poder afirmativo da disjunção, o qual é a univocidade para o que diverge.

Esse ponto requer um cuidado elucidativo, pois é cabível perguntar: o que significa “univocidade para o que diverge”? Conforme mostra-se no parágrafo imediatamente anterior, “univocidade para o que diverge” significa poder afirmativo da disjunção. Esse poder decorre do uso da noção de “diferença” como forma da ressonância do fantasma.

Enquanto mais alto poder, essa forma possui sua própria linha genealógica-noológica, já que é regulada pelo deslocamento relativo dos termos, o qual é mensurado pelo deslocamento absoluto do objeto = x. Logo, a univocidade está relacionada à diferença, ou ao poder afirmativo da disjunção como verdade eterna, que constitui o acontecimento.

Deleuze salienta que esse verbo unívoco é silencioso, tal qual, ao Instinto de morte, que se contrapõe ao ruidoso e barulhento Eros. Em meio a esse silêncio, ocorre no verbo unívoco toda ordenação da linguagem, que por sua vez decorre da organização secundária. Assim, o não-senso, para Deleuze, é o ponto zero do pensamento, ou o ponto aleatório da

energia dessexualizada, que corresponde a forma vazia do tempo, ou a terceira síntese do capítulo 2, de *Diferença e repetição*.

Esse ponto aleatório da energia dessexualizada é a fissura através da qual, aparece o acontecimento. Caso o acontecimento seja tomado a partir da univocidade do verbo infinitivo, ele se distribui pelas duas séries, que constituem a superfície transcendental: “comer” e “pensar”. Deleuze afirma que, o “Acontecimento” se refere a uma como atributo noemático e à outra como sentido noético. É prudente frisar que, a estrutura da intencionalidade (noesis-noema) é retomada por Deleuze, para se aproximar da microestrutura pertinente à disjunção (comer-falar).

Isso faz com que, as duas séries, comer-falar (atributo noemático-sentido noético), componham o disjunto para uma série afirmativa, caracterizando, por fim, a última etapa da gênese dinâmica, ou seja, o verbo unívoco ordenando a linguagem sobre a superfície transcendental mediante a relação entre sentido e não-senso. Portanto, o ápice da gênese dinâmica é a reivindicação crítica e transcendental dos esquemas psicanalíticos, para constituição das condições da linguagem e do sentido.

Com base nisso, Deleuze apresenta o problema conclusivo a respeito da topologia crítica dos esquemas psicanalíticos, para fins de constituição do pensamento e do sentido: diante dos efeitos de neutralização da dessexualização/metamorfose e do movimento pendular do fantasma, em que medida, o próprio acontecimento está relacionado à sexualidade?

O percurso argumentativo de Deleuze, para desenvolver essa pergunta, sustenta que a organização sexual, ou a sexualidade é uma pré-figuração da organização da linguagem. A sexualidade enquanto “pré-figuração” corresponde à noção da sexualidade enquanto intermediária entre comer e falar. Ao mesmo tempo, as pulsões sexuais se destacam das pulsões alimentares destruidoras, que inspiram as primeiras palavras feitas de fonemas, estímulos morfemas e semantemas.

Por outro lado, Deleuze afirma que, todo esse domínio intermediário da sexualidade parece ser neutralizado pelo movimento da dessexualização, tais quais, as séries de base do fantasma (pré-genital e edipiana), que são neutralizadas pelas séries de amplitude (comer e pensar). Isso significa que os fonemas, morfemas e semantemas, dentro das divisas de sua relação originária com a sexualidade, não formam ainda unidades de designação, manifestação ou de significação.

Por conseguinte, na alegação de Deleuze, quando a superfície transcendental é desenvolvida, por meio do movimento do fantasma, os fonemas, morfemas e semantemas são retomados nesse novo plano, no entanto, elas aparentam perder toda sua ressonância sexual,

visto que esta fornece a impressão de que foi reprimida ou neutralizada e as séries de base são substituídas pelas novas séries de amplitude.

Para Deleuze, após a neutralização operada pelo movimento de dessexualização, a sexualidade não existe mais, senão, como alusão, “vapor” ou “poeira”, que evidencia um caminho adotado pela linguagem, porém apenas para se desfazer, jogar fora ou apagar a sexualidade como uma incômoda lembrança da infância.

Nesse ponto, torna-se apropriado fazer-se uma relevante inflexão explicativa. Se Deleuze afirma que, após o movimento de neutralização da dessexualização, a sexualidade aparenta ter sido “neutralizada” ou “recalcada”²⁰⁸, entende-se, que ocorre alguma aproximação entre esses dois termos (DELEUZE, 1998). No percurso argumentativo de Deleuze, “neutralizar” e “recalcar” orbitam em torno de alguma proximidade, a qual requer esclarecimentos.

Para desenvolver essa proximidade, Deleuze recorre ao mecanismo da perversão, ou ao duplo dramático torcido e reivindicado acerca da perversão. Conforme argumenta-se a respeito de *Sacher-Masoch – o frio e o cruel* de 1967 e *Diferença e repetição* de 1968, Deleuze prossegue nesse aspecto de seu percurso tomando como base o “paradoxo do começo”, que é vivenciado pelo fantasma.

Nesse paradoxo, tal qual demonstrado anteriormente, o fantasma não recomeça eternamente seu movimento intrínseco de dessexualização, sem se voltar sobre seu começo sexual extrínseco. De acordo com esse paradoxo, uma energia dessexualizada investe, ou reinveste determinado objeto de interesse sexual, vindo a se ressexualizar de uma nova maneira. Esse processo de recomeçar através de um reinvestimento da energia outrora dessexualizada caracteriza o mecanismo da perversão.

Deleuze delineia esse mecanismo como arte da superfície em oposição à subversão, que é a técnica da profundidade. Para ele, a perversão coloca o problema do investimento de um objeto sexual por uma energia dessexualizada ao mesmo tempo. Por conseguinte, o núcleo do problema da perversão para Deleuze é o mecanismo da *Verleugung*, visto que esse procedimento tenta manter a imagem do falo apesar da ausência do pênis na mulher.

²⁰⁸ Esse aspecto do percurso de Deleuze requer uma elucidação terminológica. Na edição original em francês de 1969, o termo usado por Deleuze é “refoulement”: C’est ce statut de la sexualité qui rend compte du refoulement.” (DELEUZE, 1969, 284, Grifo nosso). Por outro lado, na edição brasileira de 1998, o termo utilizado pelos tradutores é “repressão”: “É este estatuto da sexualidade que explica a repressão.” (Grifo nosso). Comparando os dois trechos, escolhemos traduzir “refoulement” por “recalque” e não como “repressão”, contrariando em alguma medida a edição brasileira, mas tentando nos aproximar com relativa precisão da discussão abordada por Deleuze em seu percurso argumentativo (DELEUZE, 1998, p.251).

A *Verleugung* pressupõe uma dessexualização como consequência da castração. Contudo, a *Verleugung* também pressupõe um reinvestimento do objeto sexual, enquanto tal, pela energia dessexualizada.

Nesse sentido, há, para Deleuze, um estatuto próprio da sexualidade que explica o recalque. Nos termos de Deleuze, existe em meio ao sistema da linguagem um co-sistema da sexualidade, cujo funcionamento imita o sentido, o não-senso e a sua organização. Esse co-sistema é o simulacro para um fantasma. Além disso, mediante tudo aquilo que a linguagem irá designar, manifestar e significar, haverá uma história sexual que não será jamais designada, manifesta e significada por si mesma, entretanto, irá coexistir em todas as operações da linguagem.

Por isso, de acordo com esse estatuto próprio da sexualidade, Deleuze afirma que o conceito do recalque em geral, não é apenas “tópico”, mas também “topológico”, uma vez que, o recalque é exercido por uma dimensão em relação à outra.

Dessa maneira, de acordo com Deleuze, a altura, ou a formação precoce do superego, recalca a profundidade, na qual, as pulsões sexuais estão relacionadas às pulsões destruidoras. É precisamente, sobre essa relação, ou sobre os objetos internos capazes de representá-la, que recai o recalque primário.

O recalque significa que a profundidade é recoberta pela nova dimensão e que a pulsão assume uma nova figura com a sobreposição da instância recalcante, o que leva Deleuze a afirmar que a superfície é o objeto de um recalque secundário e, por consequência, não venha a ser de modo algum idêntica à consciência.

Na concepção de Deleuze, o mecanismo explicativo para essa situação da superfície, em relação ao recalque, decorre do pressuposto, de que a sexualidade não dispõe de condições para se manter na consciência, isto é, ser designada, manifestada e significada.

Ademais, a sexualidade também explica o recalque através da superfície transcendental. De modo mais específico, Deleuze está tratando da operação pela superfície transcendental recalca a superfície sexual no mesmo movimento, em que impõe à energia da pulsão a novidade decorrente da dessexualização. Dessa forma, Deleuze enfatiza que a superfície transcendental não é idêntica à consciência, mas está próxima de um campo transcendental impessoal e pré-individual.

Com isso, sustenta-se, mais uma vez, que a topologia crítica de Deleuze, realiza uma reivindicação transcendental da gênese e da estrutura do aparelho psíquico, o qual é, originalmente, de cunho psicanalítico. Dentro dessa linha, Deleuze afirma que a consciência, ou o pré-consciente, não possui outro campo, além daquele das designações, manifestações e

significações. Então, o retorno do recalcado, para Deleuze, ocorre de acordo com o mecanismo geral da regressão.

No percurso desenvolvido por Deleuze, haverá regressão em todas as ocasiões, que uma dimensão se abater sobre a outra. Em relação a isso, Deleuze defende que o essencial pertinente à regressão está na ameaça, que a profundidade faz pesar sobre todas as outras dimensões. Consequentemente, a profundidade é o lugar do recalque primário e das fixações como termos últimos das regressões.

Aceitando como referencial as condições do recalque e do retorno do recalcado, Deleuze afirma que existem processos complexos, pelos quais, um elemento característico de certa dimensão (profundidade, altura, superfície), recebe o investimento energético advindo de outra dimensão.

Para fins de demonstração dessa aproximação entre recalque e neutralização, as condutas da perversão são exemplares para caracterizar a movimentação energética ora mencionada, uma vez que, tais condutas não são separáveis de um movimento da superfície transcendental, a qual não recalca a sexualidade, porém usa a energia dessexualizada, portanto, neutralizada, para investir um objeto sexual e fixar o mesmo.

Dessa maneira, recalque e neutralização estão relacionados no elo entre um movimento específico da superfície transcendental e a perversão. Esse elo pode ser caracterizado pela coexistência entre a sexualidade e o itinerário, que vai da energia dessexualizada ao investimento sexual.

Com base no exposto é possível retomar a pergunta colocada por Deleuze: diante dos efeitos de neutralização da dessexualização/metamorfose e do movimento pendular do fantasma, em que medida o próprio acontecimento está relacionado à sexualidade? Isso ocorre mediante o duplo reivindicatório da perversão e do exame reivindicatório dos conceitos de recalque e regressão.

Isso possibilita que, Deleuze caracterize com maior precisão a organização secundária, que é o conjunto das superfícies. Esse conjunto é definido pela representação verbal unívoca, a qual é distinta da representação de objeto, visto que a primeira diz respeito ao acontecimento incorporal, ao sentido, e não concerne a determinado corpo, ação, paixão ou qualidade do corpo.

A representação verbal envolve necessariamente, a expressão. Na verdade, a representação verbal é composta de um expresso e de um experimente e funciona de acordo com a torção de um sobre o outro. Para Deleuze, a representação verbal representa o acontecimento como expresso, permitindo sua existência nos elementos da linguagem.

Além disso, a representação verbal também fornece a esses elementos um valor expressivo. O interessante é que, no argumento de Deleuze, toda a ordenação da linguagem decorrerá da relação entre representação verbal e expressão. Por outro lado, Deleuze enfatiza que o mais importante nessa relação, refere-se à organização preliminar, fundadora ou poética. Essa fundação poética constitui o jogo das superfícies, no qual, se desdobra um campo acósmico, impessoal e pré-individual.

Tamanha organização secundária, correspondente à representação verbal unívoca, surge quando o acontecimento conseguiu elevar o resultado a uma segunda potência e o verbo forneceu às palavras elementares, o valor expressivo, do qual, elas estavam destituídas.

Ocorre que o longo percurso, do qual, resulta a organização secundária, decorre dos degraus confeccionados pela ordem primária. Segundo Deleuze, na ordem primária, as palavras são diretamente ações ou paixões do corpo, ou então vozes retidas. São possessões demoníacas ou privações divinas, cuja dimensão imediatamente, habitada, diz respeito à profundidade.

Entende-se que, todo esse percurso que culmina na organização secundária da superfície equivale à investigação do seguinte problema: qual é a natureza da relação entre sexualidade, pensamento e linguagem?

No termos presentes, ou da discordância conciliável em relação à psicanálise, sustenta-se que, Deleuze desenvolve esse derradeiro problema de *Lógica do sentido* por meio de três artes ou técnicas: sátira, ironia e humor. Cada uma dessas artes ou técnicas está diretamente relacionada às dimensões (camadas ou coordenadas) do pensamento. A sátira é exercida em meio à profundidade, a ironia é o processo da altura e o humor é pertinente à superfície. No entanto, como esses processos estão relacionados?

Deleuze afirma que, a sátira consiste no processo, pelo qual, a regressão funciona sempre como regressão sexual na superfície e regressão alimentar-digestiva na profundidade, perseguindo a voz retirada através da descoberta do solo excremental, que ela deixa atrás de si. Assim, para Deleuze, a sátira é uma prodigiosa arte das regressões.

Naquilo que tange à ironia, Deleuze explica que ela aparece, cada vez que, a linguagem se desdobre em relações de eminência, de equivocidade e de analogia. A ironia encontra uma aplicação imediata na ordenação terciária da linguagem. Isso ocorre na analogia das significações, na equivocidade das designações, e na eminência daquele que se manifesta, o qual equivale ao jogo comparado do ego, do mundo e de Deus, na relação do ser e do indivíduo, da representação e da pessoa.

Deleuze também preconiza que, no processo primário, a voz da altura libera valores irônicos, se retirando por trás de sua eminente unidade, fazendo valer a equivocidade de seu tom e a analogia de seus objetos. Essa voz da altura dispõe de todas as dimensões de uma linguagem, mas não dispõe do princípio de organização, correspondente. Contudo, há um mistério envolvendo o emudecimento da ironia.

Deleuze afirma que, esse mistério diz respeito à relação entre a altura e a superfície. Na ocasião da altura tornar possível o desprendimento das pulsões sexuais, em meio à profundidade, algo sobra e avança. Para Deleuze, esse algo que sobra e avança é capaz de derrotar a ironia em seu campo de ação ou terreno. O campo de ação ou terreno da ironia é constituído pela equivocidade, pela eminência e pela analogia.

Semelhante sobra é como uma eminência a mais, um equívoco excessivo, uma analogia supranumerária que, em vez de se somarem e acrescentarem ao terreno já constituído da ironia, fazem precisamente o contrário, ou seja, garantem seu fechamento. Tamanha sobra excessiva é a sexualidade.

A sexualidade se desdobra, ao mesmo tempo, sobre a superfície física e faz passar da voz à fala, amarrando todas as palavras em um conjunto esotérico, o qual corresponde a uma história sexual que não será designada, manifestada, nem significada por essas palavras, porém será coextensiva e consubstancial em relação às mesmas.

Além da sexualidade, existe outro equívoco essencial para a voz. Esse equívoco conclui o fechamento da própria equivocidade, fazendo com que a linguagem, seja madura para algo de diferente. Esse algo advém da superfície dessexualizada e transcendental, capaz de garantir a travessia da palavra ao verbo no infinitivo. Esse segundo excesso é o advento da Univocidade ou o Acontecimento, que realiza a comunicação entre o ser e a linguagem²⁰⁹ (DELEUZE, 1998).

Como consequência disso, Deleuze postula que, a univocidade do sentido apreende a linguagem em seu sistema completo, permitindo que os valores do humor sejam distinguidos dos códigos da ironia. Assim, Deleuze afirma que o humor é a arte das superfícies e da relação complexa entre a superfície física e a superfície transcendental.

Com base em um equívoco a mais, o humor elabora toda univocidade capaz de fechar por completo a equivocidade. Por conseguinte, o humor isola um Unívoco dessexualizado, que equivale à univocidade do ser e da linguagem. Em suas considerações finais acerca da

²⁰⁹ Deleuze (1998, p.255): “Esse algo de diferente é o que vem da outra superfície, dessexualizada, da superfície metafísica, quando passamos enfim, da palavra ao verbo, quando compomos um único verbo, quando compomos um verbo único no infinito com todas as palavras reunidas.”.

Univocidade, Deleuze não é ingênuo, pois reconhece que a equivocidade, a analogia e a eminência retomarão seus direitos nas designações, nas significações e nas manifestações da linguagem cotidiana, que está submetida às regras das duas dimensões da *doxa*: bom senso e do senso comum.

Em contrapartida, além de não ser ingênuo, Deleuze, em meio a certa tonalidade melancólica, traça sua estratégia, para alcançar o unívoco diante dos perigos da *doxa* e da loucura. Essa estratégia considera o perpétuo entrelaçamento da “lógica do sentido” em uma “poesia sem figuras”, a qual retoma a voz do alto do processo primário, mas a organização secundária em superfície retoma alguma coisa dos ruídos mais profundos, capazes de estabelecer a Univocidade do sentido.

Como decorrência disso, afirmamos que a reivindicação crítica, operada pela topologia de Deleuze, busca essencialmente o reviramento transcendental dos esquemas psicanalíticos, pois os mesmos são portadores de uma profunda ambiguidade. Se, por um lado, são permeados pelas frequências e sintonias de determinada *doxa* do pensamento, por outro, trazem consigo o excesso oriundo da sexualidade capaz de ultrapassar essa *doxa* e se encontrar com o segundo excesso decorrente da dessexualização, que constitui a torção dramática da perversão enquanto exercício de um pensamento sem imagem capaz de se esquivar das barreiras da própria *doxa*.

Nesse ponto, para fins explicativos, requer retomar um relevante tema para o pensamento de Deleuze: “a imagem do pensamento”. Esse tema é objeto dos estudos de noologia realizados por Deleuze. Uma imagem do pensamento é o conjunto de pressupostos e coordenadas, que direcionam o exercício do ato de pensar.

Não apenas isso, a imagem do pensamento também é o núcleo de toda e qualquer filosofia, carregando consigo tudo aquilo, que não é filosófico e, ainda, assim, capaz de influenciar a própria filosofia. Esse núcleo pode ser preenchido por elementos advindos da arte ou da *doxa* (senso comum e bom senso).

A imagem do pensamento possui um percurso singular dentro do pensamento de Deleuze, o qual começa com *Nietzsche e a filosofia* de 1962, passa por *Proust e os signos* de 1964, atravessa o importante capítulo 3, de *Diferença e repetição* de 1968 e encontra seu termo no texto *Rizoma*, escrito em coautoria com Guattari, em 1977.

No capítulo 3, de *Diferença e repetição*, Deleuze expõe as oito postulados da imagem dogmática do pensamento e efetua a crítica transcendental dos mesmos, possibilitando, que as condições do “pensamento sem imagem” sejam colocadas. Já em *Rizoma*, Deleuze e Guattari radicalizam as pesquisas de 1968 e advogam, no contexto da construção da teoria das

multiplicidades, que a noção de “rizoma” deve ser tomada como conjunto de coordenadas, e como método capaz de construir efetivamente o múltiplo. Portanto, a noologia é um estudo crítico e problematizante das condições envolvidas na gênese do ato de pensar e na produção dos modos de vida no mundo.

Este estudo crítico está direcionado, em especial, para as condições inerentes à “imagem moral” ou “dogmática” do pensamento, que culmina na sustentação de um racionalismo pautado na coordenada da “boa vontade” do filósofo, em pensar e, nos esforços de uma “consciência” deveras “equilibrada”, para tanto. Essas coordenadas estão diretamente, relacionadas ao primado da representação em oposição às etapas da gênese dinâmica do pensamento.

Com base no exposto, pode-se abordar em ordem inversa de apresentação, e de maneira direta, as duas perguntas que se coloca anteriormente: qual é a natureza das relações entre sátira, ironia e humor? Como sexualidade, pensamento e linguagem estão conectados?

Sátira, ironia e humor são processos que correspondem, respectivamente, às três dimensões do pensamento: profundidade, altura e superfície. Esses processos estão relacionados, por meio do movimento pendular do fantasma, que busca instituir a superfície transcendental do pensamento como efeito da metamorfose ou dessexualização da energia libidinal sexualizada.

Já a sexualidade, pensamento e linguagem estão conectados no funcionamento da perversão, uma vez que, essa operação dessexualiza ou neutraliza o investimento da superfície física, para garantir o reinvestimento da superfície transcendental, marcando, assim, o surgimento do verbo unívoco impessoal que possibilita exercício da especulação filosófica e da criação artística.

Posto isso, encaminha-se para as últimas linhas da “Trigésima Quarta Série” de *Lógica do sentido*. Nesses trechos finais, Deleuze afirma que a poesia sem figuras é o itinerário sempre recomeçado e reiniciado, pelo pensamento enquanto inspirado nas coordenadas da obra de arte, que vai dos ruídos à voz, desta a palavra e desta última ao verbo.

Compreende-se que essa parte terminal da “Trigésima Quarta Série” funciona como o diagnóstico que Deleuze realiza acerca dos perigos e dificuldades relativos à tarefa proposta em *Lógica do sentido*, bem como do próprio pensamento exercido em cada esforço concreto voltado para a criação.

Deleuze, inspirado pelas coordenadas do filósofo enquanto médico da civilização, afirma que é a construção poética dessa “música, para uma morada” (*Musik für ein Haus*), que possibilita encontrar a independência dos sons e fixar a fulguração do unívoco, a qual está,

recorrentemente, velada pela apatia da *doxa* cotidiana e pelos sofrimentos da loucura²¹⁰ (DELEUZE, 1998).

Nos termos desta tese, a topologia crítica, enquanto segundo momento da discordância conciliável em relação à psicanálise, reivindicada por Deleuze na combinação Bergson-Nietzsche, desenvolve suas mais sofisticadas e complexas engrenagens ao expor a natureza dos vínculos entre o empírico e o transcendental, destacando as transformações energéticas dos mesmos através da dessexualização, sem deixar de frisar a metamorfose dos ruídos até se tornarem verbo.

Por fim, a topologia crítica dos níveis diferenciais permite identificar, problematizar e reivindicar o percurso do pensamento em meio aos esquemas empírico-psíquicos de natureza psicanalítica. Esse percurso é a composição de uma poesia sem figuras, capaz de elaborar o sentido mediante uma nova distribuição musicalizada do campo impessoal e pré-individual.

²¹⁰ E que pode a obra de arte a não ser retomar sempre o caminho que vai dos ruídos à voz, da voz à palavra, da palavra ao verbo, construir esta *Musik für ein Haus*, para aí encontrar sempre a independência dos sons e aí fixar esta fulguração do unívoco, acontecimento recoberto depressa demais pela banalidade cotidiana ou, ao contrário, pelos sofrimentos da loucura (DELEUZE, 1998, p.256).

5 CONCLUSÃO

Neste trabalho, pretendeu-se explicitar a natureza das relações entre a filosofia e a psicanálise no interior do pensamento de Gilles Deleuze durante 1961 e 1969. Para tanto, postulou-se como tese a ideia que, no referido período, Deleuze estabelece relações da ordem da discordância conciliável como saber psicanalítico.

Aborda-se a hipótese da discordância conciliável a partir de dois pontos de vista distintos, mas que se complementam. De um ponto de vista analítico e didático, a discordância conciliável é composta por dois momentos ou engrenagens. A primeira engrenagem refere-se à sintomatologia e a segunda engrenagem a topologia. Por outro lado, de um ponto de vista intuitivo, a ideia de uma discordância conciliável carrega consigo um paradoxo, pois, as noções de “discordância” e “conciliação” são, aparentemente, faces opostas uma em relação à outra.

Do ponto de vista analítico e didático, a sintomatologia, enquanto primeira engrenagem da discordância conciliável, possui um percurso próprio e singular no interior da filosofia de Deleuze. A sintomatologia vai da crítica literária e psicanalítica em relação à própria psicanálise até chegar à problematização filosófica dos elementos diferenciais da entidade sadomasoquista e na constituição topológica das relações entre empírico e transcendental em relação aos textos psicanalíticos.

Essa relação entre empírico e transcendental significa o mote da topologia, a qual preconiza que o nexo entre essas duas instâncias está assegurado pela noção de dessexualização. Semelhante noção acompanha todo o trajeto da topologia nas pesquisas de Deleuze da década de 60 do Século XX. A topologia vai dos movimentos e limites do objeto = x até a superação dos mesmos na reafirmação da importância do eterno retorno.

Os limites do objeto = x são acidentes, contradições e ambiguidades imanentes à sua natureza. Esses limites implicam numa dificuldade de operacionalização da estrutura, enquanto modelo para a atividade psíquica e para o exercício filosófico, os quais correspondem, respectivamente, ao domínio empírico e à seara transcendental. Para ultrapassar tais limites, a topologia de Deleuze se torna nietzschiana e, *a posteriori*, diferencial.

Em relação à discordância conciliável, a topologia dos elementos diferenciais atinge o auge da jornada de Deleuze em relação à psicanálise durante a década de 60 do Século XX, uma vez que está voltada para operacionalizar a separação e a divisão das semelhanças grosseiras no interior da teoria psicanalítica. Essa última fase da topologia apresenta-se

caracterizada pela ênfase da influência direta da sintomatologia dos níveis diferenciais. Para a topologia dos níveis diferenciais, a psicanálise deve ter dimensões geométricas e geográficas, em vez de anedotas históricas.

Do ponto de vista intuitivo, a ideia da discordância conciliável possui um paradoxo, porque, conforme afirmado em linhas anteriores, as noções de “discordância” e “conciliação” são, aparentemente, faces opostas uma em relação à outra. Sem dúvida, em uma perspectiva intuitiva, imediata e da ordem das impressões, a discordância conciliável possui em seu núcleo um paradoxo, o qual é constituído por duas camadas, que se atravessam e interseccionam: ambiguidade e tensão.

Deleuze, necessariamente, torna-se ambíguo em relação à psicanálise, pois ora reconhece algo, ora problematiza outro elemento (vide o caso Klein). Todavia, essa ambiguidade não está isenta, nesse momento da década de 60, de uma tentativa de contribuição com o saber psicanalítico. Isso ocorre na mesma medida em que Deleuze desenvolve seu próprio projeto de reivindicar, filosoficamente, o tema do pensamento junto à hegemonia do saber psicanalítico acerca do mesmo.

O eventual encaminhamento de tamanha ambiguidade ocorre com o trabalho comum com Guattari no decorrer das décadas de 70 e 80 do Século XX, o qual demarca a ruptura em relação à psicanálise. Assim, a ambiguidade não está dissociada de uma tensão e de uma movimentação. Deleuze move-se em meio a várias posições, que asseguram essa tensão entre seu trabalho e o saber psicanalítico.

Se, por um lado, essa tensão e a movimentação que lhe compete possibilitam um olhar crítico e problematizador dos textos psicanalíticos, por outro lado, essa tensão também não caracteriza um abandono por completo dos mesmos. Isso ocorre em relação a *Além do princípio de prazer* de Freud, *Psicanálise das crianças* de Klein e *A significação do falo* de Lacan.

Por sinal, em relação a Lacan, o pensamento de Deleuze presta explícitos reconhecimentos no artigo com o título *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?* e no capítulo 2 de *Diferença e repetição*, mas também aponta, neste último, os limites inerentes ao objeto = x, os quais, o programa nietzschiano contribui, filosoficamente, para superar na terceira síntese do tempo.

Com isso, a justificativa para a realização deste trabalho deste trabalho foi baseada em pelo menos duas dimensões. A primeira dimensão equivale à importância de desenvolver algum tipo de elucidação, no que tange às relações entre o pensamento de Deleuze e a psicanálise durante a década de 60 do Século XX.

A segunda dimensão dessa justificativa postula que a discordância conciliável representa uma modesta contribuição à filosofia da psicanálise, em especial, para as filosofias da psicanálise que estabelecem, em algum momento, conversações com a obra de Deleuze.

Para isso, afirma-se que, a discordância conciliável é como uma linha transversal que atravessa três modalidades de pesquisas que integram e compõem a filosofia da psicanálise. Cada modalidade está caracterizada pela direção do vetor das relações entre filosofia e psicanálise. Na primeira modalidade, o vetor vai da filosofia para a psicanálise. Na segunda modalidade, o vetor consiste em uma convergência entre filosofia e psicanálise, cujo traço marcante aponta-se a implicação mútua entre esses dois tipos de conhecimento. Já na terceira modalidade, a direção do vetor parte da psicanálise para a filosofia.

A discordância conciliável que a filosofia de Deleuze articula, em relação ao saber psicanalítico durante a década de 60 do Século XX, atravessa essas três modalidades de pesquisa. Esse atravessamento faz parte da ordem da reivindicação, da problematização e da contribuição para cada uma dessas linhas.

Naquilo que concerne às perspectivas, que podem decorrer deste trabalho, torna-se oportuno destacar-se o tema da crítica a todo e qualquer reducionismo do pensamento e da própria vida, tal qual, aparece em *Nietzsche e a filosofia* e será retomado na fase de ruptura, especificamente, em *O Anti-Édipo*.

Ainda nessa linha das perspectivas, é possível frisar a importância das multiplicidades virtuais e, como irão culminar na problematização do uso que a psicanálise faz do artigo indefinido “um” no platô “1914 – Um só ou vários lobos?”, que estão presentes em *Mil Platôs* (DELEUZE; GUATTARI, 2000). Além disso, a abordagem do tema do fantasma em *Lógica do sentido* abre uma oportunidade de investigação sobre suas relações com a concepção, apresentada em *O Anti-Édipo*, de que todo fantasma é de grupo.

Sendo assim, para desenvolver e demonstrar nossa hipótese de trabalho enquanto tese, a presente pesquisa foi textualmente em três partes ou momentos. O primeiro momento é intitulado de: *O percurso da sintomatologia dos elementos diferenciais*. Seu objetivo consiste em expor o itinerário do conceito de sintomatologia no decorrer das produções escritas por Deleuze no decorrer da década de 60.

Já o título do segundo momento, foi intitulado de: *Da topologia simbólica à topologia nietzschiana*. Esse capítulo pretendeu expor o percurso de Deleuze, concernente à noção de topologia, que inclui o itinerário que vai do artigo denominado de *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?* ao capítulo 2 de *Diferença e repetição*.

Por fim, o terceiro momento, foi intitulado de *A topologia dos níveis diferenciais*, cujo objetivo consistiu em esboçar a última parte do itinerário de Deleuze acerca do tema da topologia durante a década de 60, o qual concerne especificamente ao trabalho de 1969, isto é, *Lógica do sentido*.

REFERÊNCIAS

ALLIEZ, E. **A assinatura do mundo**: o que é a filosofia de Deleuze e Guattari. Tradução Maria Helena Rouanet e Bluma Villar. São Paulo: Editora 34, 1995.

_____. Sobre o bergsonismo de Deleuze. Tradução de Ana Lúcia Oliveria. In: **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Organização de Éric Alliez São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. Deleuze avec Masoch. In: **Deleuze et les écrivains. Littérature et Philosophie**. Nantes: Éditions Cécile Default, 2007.

BERGSON, H. **Matéria e memória**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes: 1999.

_____. **A evolução criadora**. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **O pensamento e o movente**. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BIRMAN, J. Os signos e seus excessos. A clínica em Deleuze. In: **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Organização de Éric Alliez. São Paulo: Editora 34, 2000.

BRUNO, M. **Lacan e Deleuze – O trágico em duas faces do além do princípio do prazer**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

DAMASCENO, V. Sobre a ideia de dramatização em Gilles Deleuze. **Revista Dois Pontos**, Curitiba/São Carlos: v. 8, n. 2, p.157-173, out. 2011.

DAVID-MÉNARD, M. Um tratamento psicanalítico é um agenciamento deleuzeano ou um dispositivo foucaultiano? In: **Filosofia da psicanálise – autores, diálogos e problemas**. EdUFSCar: São Carlos, 2010.

_____. **Deleuze e a psicanálise**. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

DELEUZE, G. **Logique du sens**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

_____. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

_____. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

_____. **Lógica do sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

_____. **Bergsonismo**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. **Empirismo e subjetividade**: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. Tradução de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001.

_____. A concepção da diferença em Bergson. Tradução de Lia Guarino e Fernando Facundes Ribeiro. In: **A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953 – 1974)**. Edição preparada por David Lapoujade. São Paulo: Editora Iluminuras, 2006a.

_____. Mística e Masoquismo. Traduzido por Fabien Lins. In: **A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953 – 1974)**. Edição preparada por David Lapoujade. São Paulo: Editora Iluminuras, 2006b.

_____. O método da dramatização. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. In: **A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953 – 1974)**. Edição preparada por David Lapoujade. São Paulo: Editora Iluminuras, 2006c.

_____. **Diferença e repetição**. Tradução: Roberto Machado e Luiz Orlandi. Rio de Janeiro: Graal, 2006d.

_____. Em que se pode reconhecer o estruturalismo? In: **A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953 – 1974)**. Edição preparada por David Lapoujade. São Paulo: Editora Iluminuras, 2006e.

_____. Ele foi meu mestre. In: **A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953 – 1974)**. Edição preparada por David Lapoujade. São Paulo: Editora Iluminuras, 2006f.

_____. **Sacher-Masoch - o frio e o cruel**. Tradução de Jorge Bastos e revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. “Du Sacher-Masoch au Masochisme”. In: LAPOUJADE, D. **Lettres et Autres Textes**. Édition Préparée. Paris: Les Éditions de Minuit, 2015a.

_____. Cinq Dessins. In: LAPOUJADE, D. **Lettres et Autres Textes**. Édition Préparée. Paris: Les Éditions de Minuit, 2015b.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**, volume 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. **O Anti-Édipo**. Capitalismo e Esquizofrenia, volume 1. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____. **Kafka**: por uma literatura menor. Tradução de Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

DELEUZE, G; PARNET, C. **Dialogues**. Paris: Champs essais, 1996.

DOSSE, F. **História do estruturalismo**. Volume 1 – O campo do signo. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2007.

_____. **Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada**. Tradução de Murad. Porto Alegre: Artmed, 2010.

FREITAS, F. Do grito do incondicionado aos ruídos do tempo: Gilles Deleuze e a questão do princípio do prazer. **Revista Dois Pontos**, São Carlos/Curitiba, v. 13, n. 03, p.187-209, dez. 2016.

FREUD, S. **A interpretação dos sonhos**. Volume II. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1972.

_____. **Além do princípio de prazer**. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

_____. Três ensaios sobre a sexualidade. In: **Obras Completas**. Volume VII. São Paulo: Editora Imago, 1996.

_____. O inconsciente. Tradução de Luiz Alberto Hanns. In: **Obras psicológicas de Sigmund Freud**. Volume III. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. O problema econômico do masoquismo. In: **Obras completas, volume 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923 – 1925)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

GIL, J. **Uma reviravolta no pensamento de Deleuze**. São Paulo: Ed. 34, 2000.

HARDT, M. **Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia**. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Editora 34, 1996.

JUNG, C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Editora Vozes: São Paulo, 1954.

KLEIN, M. **A Psicanálise de crianças**. Tradução de Laura Pinto Chaves. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1997.

LACAN, J. O seminário sobre “A carta roubada”. In: **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a.

_____. A significação do falo. In: **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b.

LACAN, J. A questão histórica (II): O que é uma mulher?. In: **O Seminário. Livro 3. As psicoses**. Versão brasileira de Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

LAPLANCHE, J; PONTALIS, J. B. **Fantasia Originária, fantasia das origens e as origens da fantasia**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

_____. **Vocabulário de psicanálise**. Tradução de Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LAPOUJADE, D. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 Edições, 2015.

LAPOUJADE, D. **Potências do tempo**. Tradução de Hortência Santos Lencastre. São Paulo: n-1, 2013.

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

MONTEBELLO, P. **Deleuze – La passion de la pensée**. Paris: VRIN, 2008.

_____. L'instinct de mort chez Deleuze La controverse avec La psychanalyse. **Revista Dois Pontos**, Curitiba/São Carlos, v. 8, n. 2, p.15-26, out. 2011.

MONZANI, L. R. O que é filosofia da psicanálise?. In: **Philosophos**. Goiânia, v. 13, n. 2, p.11-19, jul./dez. 2008.

_____. **Freud – O movimento de um pensamento**. Campinas: Unicamp, 2014.

NADAUD, S. Présentation. In: GUATTARI, Félix. **Écrits pour L'Anti-Œdipe. Textes agencés et présenté par Stéphane Nadaud**. Paris: Éditions Lignes, 2012.

NIETZSCHE, F. Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: **Coleção os pensadores: Obras incompletas**. São Paulo: Editora Abril, 1983.

_____. **Ecce Homo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

_____. Prólogo. In: **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: BCB editoras, 1998.

_____. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PELBART, P. **O tempo não reconciliado**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

POMBO NABAIS, CATARINA. **Gilles Deleuze: philosophie et littérature**. Paris: L'Harmattan, 2013.

PRADO JR, Bento. Apresentação. In: **Filosofia da psicanálise**. Organização de Bento Prado Jr. Editora Brasiliense: São Paulo, 1991.

ROUDINESCO, E.; PLOM, M. **Dicionário de psicanálise**. Tradução de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor: 1998.

SANCHES, A. A importância de pensar o além do princípio de prazer na filosofia transcendental: diálogos entre Deleuze e Freud. In: AZEVEDO, A. B. de et al. (Orgs.). **Deleuze hoje**. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014.

SANTIAGO, H. Deleuze leitor de Masoch: Da sintomatologia à ética. In: AZEVEDO, A. B. de et al. (Orgs.). **Deleuze hoje**. São Paulo: Editora Fap -Unifesp, 2014.

SILBERTIN-BLANC, G. **Deleuze et L'Anti-Œdipe**: la production du désir. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

THEISEN SIMANKE, R. O que a filosofia da psicanálise é e o que ela não é. In: **Filosofia da psicanálise – autores, diálogos e problemas**. EdUFSCar: São Carlos, 2010.